



# **Perspectivas Sobre Género: Una mirada desde las Ciencias Humanas**



Universidad Nacional  
Abierta y a Distancia



Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades





Rector  
Jaime Alberto Leal Afanador

Vicerrectora Académica y de Investigación  
Constanza Abadía García

Vicerrector de Medios y Mediaciones Pedagógicas  
Leonardo Yunda Perlaza

Vicerrector de Desarrollo Regional y Proyección Comunitaria  
Leonardo Evemeleth Sánchez Torres

Vicerrector de Servicios a Aspirantes, Estudiantes y Egresados  
Edgar Guillermo Rodríguez Díaz

Vicerrector de Relaciones Internacionales  
Luigi Humberto López Guzmán

Decana Escuela de Ciencias de la Educación  
Clara Esperanza Pedraza Goyeneche

Decana Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente  
Julialba Ángel Osorio

Decano Escuela de Ciencias Básicas, Tecnología e Ingeniería  
Claudio Camilo González Clavijo

Decana Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades  
Sandra Milena Morales Mantilla

Decana Escuela de Ciencias Administrativas, Económicas, Contables y de Negocios  
Sandra Rocio Mondragón

Decana Escuela de Ciencias de la Salud  
Myriam Leonor Torres







# PERSPECTIVAS SOBRE GÉNERO: UNA MIRADA DESDE LAS CIENCIAS HUMANAS

Diego Alejandro Botero Urquijo  
Carmen López Sáenz  
Rachel Tillman  
Priscyll Anctil Avoine  
Dénix Alberto Rodríguez Torres  
Claudia Mercedes Jiménez Garcés  
Tania Meneses Cabrera  
Jennifer Natalia Mendoza Ariza

PERSPECTIVAS SOBRE GÉNERO:

**UNA MIRADA DESDE LAS CIENCIAS HUMANAS**

**Autores:**

Docentes – UNAD  
Diego Alejandro Botero Urquijo  
Dénix Alberto Rodríguez Torres  
Claudia Mercedes Jiménez Garcés  
Tania Meneses Cabrera  
Jennifer Natalia Mendoza Ariza

Docentes externas  
Carmen López Sáenz  
Rachel Tillman  
Priscyll Anctil Avoine

305.42  
P467

Perspectivas sobre Género: una mirada desde las ciencias humana / Diego Alejandro Botero Urquijo; Dénix Alberto Rodríguez Torres; Claudia Mercedes Jiménez Garcés; Tania Meneses Cabrera; Jennifer Natalia Mendoza Ariza; Carmen López Sáenz; Rachel Tillman.-- [1. a. ed.].— Bogotá: Sello Editorial UNAD / 2017.

(Escuela de Ciencias de Sociales, Artes y Humanidades - ECSAH)

e-ISBN: 978-958-651-615-0

1. GENERO. 2. ASPECTOS SOCIALES. 3. CIENCIAS HUMANAS.

I. Botero Urquijo, Diego Alejandro. II. Rodríguez Torres, Denix Alberto. III. Título

e-ISBN: 978-958-651-615-0

Escuela de Ciencias de Sociales, Artes y Humanidades - ECSAH

©Editorial

Sello Editorial UNAD

Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Calle 14 sur No. 14-23

Bogotá D.C

Abril 2017.

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons -  
Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional.  
[https://co.creativecommons.org/?page\\_id=13](https://co.creativecommons.org/?page_id=13).



## **Agradecimientos**

*No es fácil agradecer a todos aquellos que contribuyen al proceso de compilación y edición de una publicación, ya que cuando te encuentras con el texto completo te das cuenta que la lista puede ser muy larga, sin embargo, hay aportes que se vuelven fundamentales en medio de un proceso tan largo como puede ser la compilación y edición de un trabajo académico.*

*En primer lugar, quiero agradecer a las profesoras de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia Luz Mary Herrera y Tania Meneses Cabrera, mis compañeras en el proyecto de investigación del cual se genera este libro, por su constante acompañamiento, apoyo en el proceso y por los momentos en los que se hizo necesario el llamado al orden en el marco de un ejercicio académico.*

*Doy gracias a la Universidad Nacional Abierta y a distancia UNAD, por el apoyo y financiamiento del proyecto de investigación PG 09 de la convocatoria 003 del 2013, titulado Desarrollo humano y equidad de género en el área metropolitana de Bucaramanga. Una fundamentación desde la idea de empoderamiento en el marco del ejercicio del centro de investigación y atención psicosocial comunitario – CIAPSC. A la escuela de Ciencias sociales Artes y Humanidades – ECSAH, de la UNAD, por su apoyo académico y administrativo en este proceso.*

*Finalmente, doy gracias a los autores que contribuyen a esta publicación, su amable y paciente apoyo es el insumo que nos permite compartir las diferentes propuestas que comprende este libro.*



# CONTENIDO

Prefacio .....	9
Introducción .....	11
Aportes al debate sobre Género desde el Enfoque de las Capacidades de Amartya Sen y la Teoría de las Capacidades de Martha Nussbaum. ....	15
La Teoría de las capacidades de Martha Nussbaum en el marco de los debates sobre la identidad femenina. ....	18
El Género en la fenomenología de la existencia: M. Merleau-Ponty, Beauvoir y Young. ....	27
Rethinking Gender and Inter/Transdisciplinarity in Research and Sciences .....	55
Deliberaciones emergentes sobre cuestiones de Género: una mirada desde la perspectiva de Martha Nussbaum. ....	73
Conceptos operativos de la fenomenología en los estudios de género .....	87
El cuerpo de la mujer como lugar de lo político. ....	113
Perspectivas de análisis .....	113
Mujeres en la sociedad de la información .....	127
Mujer, castidad y transgresión. ....	141





## PREFACIO

Los debates actuales sobre problemas de género, que se centran en estudios sobre la mujer, se desarrollan desde muchas perspectivas, casi que podríamos decir que se pueden hacer aportes desde todas las disciplinas específicas: la economía, el derecho, la sociología, la filosofía, etc. Esto no es algo sorprendente si pensamos que analizar lo que significa ser mujer desde las muchas dimensiones y los diferentes escenarios de la vida en comunidad, significa abordar una dimensión humana que desafortunadamente en la práctica de la cotidianidad contemporánea es, a partir de diversas formas, causa de riesgo social.

El PNUD en sus informes sobre desarrollo humano nos ha mostrado que a pesar de las profundas y arraigadas diferencias que encontramos en las innumerables formas de organización social que hay en el mundo, tenemos en común que, en todos los lugares de nuestro planeta, de una u otra forma, las mujeres se ven expuestas a condiciones de vida inferiores a las de los hombres.

La diferencia biológica entre hombres y mujeres, y sus interpretaciones socioculturales, que determinan las formas como nos organizamos y las condiciones de vida que se ofrecen a las mujeres (condiciones de

exclusión en muchos sentidos) justifican que desde el ejercicio académico nos planteemos la problemática. Este texto, se presenta entonces como un aporte desde el ejercicio académico de los autores que contribuyen a su construcción, para aportar al debate sobre lo que significa ser mujer.

Este encuentro que se propicia desde los trabajos investigativos de los autores que hacen parte de la publicación, se desprende del proyecto de investigación PG 09 de la convocatoria 003 del 2013, titulado Desarrollo humano y equidad de género en el área metropolitana de Bucaramanga. Una fundamentación desde la idea de empoderamiento en el marco del ejercicio del centro de investigación y atención psicosocial comunitario – CIAPSC, desarrollado y financiado por la Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD. Este proyecto, que en una primera instancia pretendía desarrollar una investigación sobre aspectos específicos de las condiciones de exclusión femenina que se dan en Bucaramanga, nos llevó a comprender que es crucial el debate teórico sobre las condiciones de existencia de las mujeres. Una mirada sobre problemas de género y estudios sobre la mujer desde las ciencias humanas, es lo que motiva este texto.



## INTRODUCCIÓN

Las problemáticas que abordan situaciones de género se muestran hoy en día como un campo que requiere atención desde diversos puntos de vista. Es innegable que la vida en sociedad se desarrolla bajo una serie de dinámicas que en última instancia nos arrojan condiciones de exclusión para las mujeres. Por ello, de la misma manera que se busca desde la política pública el establecimiento de mecanismos que mejoren la calidad de vida de las mujeres; o desde el derecho que se generen normatividades que regulen la interacción con ellas para garantizar su dignidad humana, las ciencias sociales y humanas como la filosofía, la sociología, la psicología social, etc., deben acudir al llamado de establecer los debates que permitan el desarrollo de esas categorías que nos lleven a pensar cuáles son esos mecanismos que posibilitan condiciones de equidad para las mujeres.

En este sentido, el presente texto muestra diversos puntos de vista que se sitúan en la problemática que nos convoca. Encontraremos varias miradas sobre situaciones de género desde el discurso teórico, que nos invitan a pensar sobre aquellas categorías que permitirán abrir perspectivas diferentes de ser y existir como mujer desde una perspectiva de género incluyente.

En el primer texto Diego Alejandro Botero, presenta una disertación sobre los aportes que desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen y la teoría de las

capacidades de Martha Nussbaum, se le pueden hacer a la propuesta de construir una identidad femenina que se proyecte humana y permita mecanismos para garantizar una buena vida en comunidad para las mujeres. Si bien estas propuestas no se clasifican exclusivamente como aportes a estudios de género o estudios sobre la mujer, sí abordan estas temáticas en su base y pueden permitir elementos que contribuyan al debate. Se busca mostrar cómo la mujer se ubica como un eje en el marco de las propuestas de Sen y Nussbaum, a pesar de las distancias que hay entre ellas, y cuáles elementos se pueden utilizar para pensar a la mujer como un sujeto social al que se le garantiza una buena vida humana.

En el siguiente texto, Carmen López entrega una reflexión sobre las contribuciones que realiza Merleau-Ponty, Beauvoir y Young al estudio de género. En primer lugar, muestra que la centralidad que conceden al cuerpo vivido (Leib) no es la de una esencia inmutable, sino la de la génesis de las experiencias y la vivencia situada de las mismas. Analiza su papel en la configuración del género a través de su concepción del Logos (lenguaje y razón) integradora de las diferencias. Defiende que el interés merleau-pontiano por la sexualidad va más allá del psicoanálisis y se complementa con los estudios de género. De ahí que su ontología no dualista haya sido continuada críticamente por el feminismo. Se discuten algunas de

estas críticas, que son interpretadas y como efectos de las potencialidades de la fenomenología, entendida como tarea inacabada que invita a su continuación. Concluye presentando la propuesta Merleau-pontiana de la “institución” o interrelación entre lo personal y lo público, y los géneros como estilizaciones en busca de un sentido.

En el tercer trabajo que presentamos en esta compilación, Rachel Tillman y Priscyll Anctil Avoine presentan una indagación sobre cómo el imaginario colectivo de la universidad moderna gira entorno a los ideales masculinos de la objetividad y la racionalidad: lo femenino todavía ocupa un lugar marginal en la ciencia y la investigación. El enfoque inter/transdisciplinario nos permite evidenciar la relevancia de los estudios de género en todas las disciplinas. En este texto, muestran cómo el estudio de las mujeres ha redefinido los límites disciplinarios, ha transformado nuestras formas tradicionales de entender el género, y ha desafiado las visiones masculinas que han dominado la producción del saber hasta ahora. Finalmente, concluyen con el argumento de que un enfoque transversal de género proporciona herramientas esenciales a la promoción de la investigación interdisciplinaria y transdisciplinaria en la universidad.

En el siguiente texto, Denix Rodríguez presenta una reflexión desde la filosofía de Martha Nussbaum frente a los escenarios académicos, políticos, jurídicos, sociales y religiosos, donde se debaten actualmente las problemáticas globales y en los cuales las cuestiones de género tienen un lugar asegurado por la misma naturaleza que encarna y porque a su vez están presentes de diferentes maneras y con distintos rostros en las situaciones conflictivas más apremiantes que viven las comunidades. Desde esta perspectiva, este trabajo comprende una mirada a la acuciante realidad que viven

las mujeres en relación con el género desde la lente de la filósofa norteamericana, quien aborda con exquisito análisis todas las aristas del problema, poniéndole un tono académico, filosófico, investigativo y sobre todo realista. De esta manera se transita por asuntos como la calidad de vida y justicia entre los géneros; las capacidades humanas, el adoctrinamiento, las tensiones conceptuales y los problemas de género en la crisis de la modernidad, situaciones y escenarios que provocan una mayor atención a la necesidad de despertar la movilidad mental para pensar dichas cuestiones en nuestros contextos.

El quinto artículo es otro trabajo de Carmen López, en el cual investiga los posibles rendimientos de la fenomenología en los estudios de género; en primer lugar, la necesidad de visibilizar las obras de las fenomenólogas y sus modos de hacer fenomenología. Repara en las virtualidades de la rehabilitación fenomenológica de las experiencias y el cuerpo vivido (Leib), así como de la subjetividad (intencional y relacional) y la intersubjetividad. La crítica feminista de la razón patriarcal se aproxima a la crítica husserliana del objetivismo y reivindica, con Merleau-Ponty, una razón ampliada a los afectos y emociones, a la ética y a la política de la contingencia. La fenomenología adopta la actitud personalista, gracias a la cual proporciona categorías operativas que dan sentido a las experiencias de los géneros. Desarrollaremos aquí, siguiendo a Husserl y a Stein, las de “persona”, “tipo social” y “estilo”. Con ellas, es posible comprender la configuración de identidades dinámicas en el seno de las diferencias, por analogía con la reactivación individual de lo sedimentado.

A continuación, Claudia Mercedes Jiménez presenta un texto en que muestra como varios de los movimientos sociales o manifestaciones de acciones colectivas propuestos por mujeres o que cuenta con su

participación, han dejado en el escenario la disposición de ubicar el cuerpo como eje de expresión simbólica que ha movilizadado en varias situaciones, construcciones colectivas de identidad, de prácticas políticas, de organizaciones comunitarias, etc., escenificándose dentro de procesos globales donde la emergencia por lo diverso y lo particular comienza a germinar. Nos trae una reflexión en torno a la comprensión del cuerpo como lugar para preservar los desencantos modernos y como lugar de resistencias, de políticas y de nuevos discursos. Discusión que se propone a partir de la presentación de manifestaciones de los movimientos de piernas cruzadas o huelgas de sexo, para exponer una mirada sobre lo posible frente a estas problemáticas.

En el siguiente texto, Tania Meneses Cabrera propone una reflexión acerca de la participación de las mujeres en la sociedad de la información, teniendo en cuenta cómo determinadas influencias políticas y económicas presionan para vincular las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) en la vida cotidiana de la sociedad en general y de las mujeres en particular. Por un lado, los organismos internacionales sugieren que el uso de estas tecnologías son una estrategia para mejorar la calidad de vida y promover la equidad de género, pero, por

otro lado, la sociedad enfrenta cambios y problemáticas relacionadas con su percepción, uso y apropiación. En este sentido se vuelve prioritaria la reflexión sobre las maneras como se da la apropiación de la tecnología y la corresponsabilidad que todos los miembros de la sociedad tienen en este proceso. Se aborda también una reflexión acerca de los impactos que generan dichas tecnologías en la participación política de las mujeres, en la promoción de sus derechos y erradicación de las formas de discriminación y violencia de género en los espacios físicos y en los espacios virtuales.

Por último, Jennifer Natalia Mendoza presenta una disertación que pretende abordar un interrogante que pone en cuestión la relación entre el valor de la castidad y sus implicaciones en el peregrinaje que supone llevar el evangelio a las diferentes comunidades del mundo conocido. Dicho interrogante puede formularse de la siguiente manera: ¿de qué modo influyó la castidad en las primeras comunidades cristianas? Esta reflexión se desarrolla desde cuatro apartados: primero, el origen de los Hechos de Pablo y Tecla; segundo, caracterización de Tecla; tercero, prácticas de las primeras comunidades femeninas cristianas; y cuarto, posición femenina en la naciente comunidad cristiana.





# APORTES AL GEBATE SOBRE GÉNERO DESDE EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES DE AMARTYA SEN Y LA TEORÍA DE LAS CAPACIDADES DE MARTHA NUSSBAUM

Diego Alejandro Botero Urquijo<sup>1</sup>

## Introducción

Las condiciones sociales de existencia que disfruta la sociedad contemporánea, en sus diferentes maneras de organización, se caracterizan por ofrecerle a las personas una gran variedad de mecanismos que permiten vivir de diversas formas, las cuales se transforman constantemente. Principalmente los avances tecnológicos han generado que en las últimas décadas cambien a una velocidad muy elevada las dinámicas sociales del mundo contemporáneo. Sin embargo, un elemento constante es la necesidad de lograr altos niveles de calidad de vida para las personas, ya que vivimos en un mundo en que las condiciones de injusticia oprimen a importantes sectores de las sociedades.

Las formas como se oprime a los individuos varían de muchas maneras según el contexto social en que se presentan, pero es una constante que, de una u otra manera, actualmente, seguimos reproduciendo formas de organización social que llevan a que muchos se vean impedidos a disfrutar de una buena vida.

Martha Nussbaum, a pesar de sus diferencias en sus propuestas teóricas, encuentran en la preocupación por pensar las condiciones de exclusión de las mujeres un punto en común. Si bien Sen desarrolla su enfoque de las capacidades como una herramienta de evaluación social con proyecciones de justicia social, mientras que Nussbaum construye una teoría normativa desde las capacidades que pretende una sociedad justa, encontramos que para ambos es indispensable establecer los postulados que nos permitan el diseño de mecanismos para que las mujeres puedan vivir mejor.

En ese sentido, este texto busca mostrar cómo desde Sen se propone la necesidad de pensar desde las capacidades las condiciones de vida que deberían tener las mujeres en tanto se reconozcan y sean reconocidas como tales, y cómo a partir

<sup>1</sup> Diego Alejandro Botero es filósofo y Magister en filosofía en filosofía, egresado de la Universidad Industrial de Santander UIS. Profesor de la Escuela de Ciencias Sociales – ECSAH, de la Universidad Nacional Abierta y a distancia UNAD.

de ahí, con la teoría de las capacidades de Nussbaum<sup>2</sup>, encontramos una serie de elementos que contribuyen a la construcción de una identidad femenina que aporta a la reflexión sobre esas condiciones de buena vida para las mujeres, desde la propuesta de principios para establecer una sociedad justa.

En un primer momento se muestra cuáles son los principales elementos del enfoque de las capacidades, sus contribuciones para pensar las condiciones de justicia social y vida de las mujeres. En un segundo momento, se aborda la teoría de las capacidades de Nussbaum para señalar los elementos que le permiten elaborar una propuesta normativa que piensa las condiciones requeridas para una sociedad justa. En un tercer momento, finalizando el texto, se señala cómo desde la propuesta de Nussbaum se pueden establecer elementos que le aportan profundamente al proceso de construcción de una identidad femenina que permita establecer el escenario en el que se puede pensar una buena vida en comunidad, incluyente y equitativa para las mujeres.

## Libertad y justicia en Amartya Sen

El enfoque de las capacidades propuesto por Amartya Sen significa un paradigma en las ciencias sociales y humanas a partir de la década del 90. Este mecanismo de evaluación social es una herramienta de gran importancia

para abordar diferentes problemáticas sociales a partir de lo vario de la existencia humana. Con su propuesta, Sen desarrolla una herramienta de análisis de las condiciones de bienestar que disfrutaban las personas para examinar su nivel de vida.

Esta propuesta, comprende entonces una serie de categorías que permiten entender las dinámicas sociales a partir de un enfoque diverso en el cual se tiene en cuenta las diferentes formas de existencia humana que se determinan desde el desarrollo sociocultural, económico y político de las comunidades. Sen nos invita a pensar las condiciones de vida de los individuos desde su concepto de libertad, entendida como libertad sustantiva, es decir, como el mecanismo que permite que una persona logre un impacto real en el mundo, y alcance los haceres y estados que para él son valiosos (Cfr. Sen, 1998).

Su propuesta comprende una dimensión de la libertad que se configura como el medio y el fin del desarrollo humano y como el mecanismo con el cual podemos mejorar las condiciones de justicia social de las comunidades, de manera que tanto el enfoque de las capacidades, como el conjunto de su propuesta científico-social, se sostiene en esta categoría. Proponer la libertad como la base de su pensamiento, le permite el desarrollo de una herramienta que pretende transformar las condiciones de existencia humana, mejorar la calidad de vida y desarrollar la agencia de los individuos para que consigamos comunidades empoderadas que impacten en las dinámicas sociales que las determinan (Sen, 2009, p. 228)

El enfoque de las capacidades permite que se analice el alcance de una persona para conseguir los estados de existencia que considera valiosos: "In contrast with the utility-based or resource-based lines of thinking, individual advantage is judged in the capability approach by a person's

2 Se hablará de la propuesta de Sen como enfoque de las capacidades en tanto es un marco de evaluación social, mientras que de la propuesta de Nussbaum como una teoría normativa que busca establecer las condiciones para una sociedad justa. Si bien es importante la diferencia, ese sería un tema que desborda los límites de este texto. Se establece un puente entre las dos propuestas ya que la configuración del enfoque seniano como herramienta de evaluación social ha permitido el desarrollo normativo que le da Nussbaum.

capability to do things he or she has reason to value" (Ibíd. p. 231).

Esto lleva a Sen a plantearse la necesidad de pensar en una sociedad justa. Desde la dimensión sustantiva de la libertad, en un diálogo crítico con la teoría de la justicia desarrollada por Rawls (Cfr. Sen, 2009), nos propone un enfoque de Justicia que desde la libertad sustantiva (entendida en clave de capacidades que les permiten a los individuos alcanzar hacer y estados valiosos), se consiga reducir las condiciones de injusticia social a las que se ven sometidas las comunidades. Nuestro autor parte desde la propuesta normativa de Rawls para desarrollar una reflexión sobre la pertinencia de pensar mecanismos que permitan reducir esas condiciones de injusticias que se hacen claras en la realidad. La pretensión de Sen no es de construir una teoría normativa que permita pensar la buena vida en comunidad, sino de desarrollar con un enfoque filosófico las herramientas teóricas que permitan reducir las injusticias y mejorar las condiciones de vida de individuos a los que le es arrebatada su dignidad y las oportunidades para el florecimiento humano: "In contrast with most modern theories of justice, which concentrate on the 'just society', this book is an attempt to investigate realizationbased comparisons that focus on the advancement or retreat of justice" (Sen, 2009, p. 8).

En esta propuesta las capacidades son el concepto clave, pensar las condiciones para conseguir una sociedad justa en la que las personas consigan las condiciones de vida valiosas, requiere que pongamos las capacidades en el centro del análisis. En tanto la libertad en sentido sustantivo le da forma a las capacidades, estas empoderan a los individuos y les permiten desarrollarse como agentes que puedan lograr un impacto real en el mundo. Por tanto, es desde el sentido de libertad sustantiva que se proyectan las capacidades y de allí las condiciones para reducir las

injusticias (Sen, 2009, p. 292).

Las dimensiones de la libertad sustantiva son variadas, sin embargo, el impacto más importante que genera en la vida de los individuos es su empoderamiento. La agencia, posibilidad individual de impactar en la realidad, la establece Sen como la capacidad que tiene el individuo desde las condiciones de libertad sustantiva, para generar un efecto transformador en sus condiciones de vida (Cfr. Sen, 1999, p. 19). Por tanto, la libertad sustantiva se proyecta en capacidades para que los individuos se empoderen como ciudadanos y consigan impactar en la manera como se organiza la vida en comunidad. La agencia surge como el concepto que recoge la pretensión de justicia de Sen, en tanto a partir de las oportunidades que se le brinde la comunidad, de la libertad sustantiva que disfrutan los individuos y de los mecanismos que desarrollen para impactar en la forma de organización social que los determina, tendremos agentes políticos capaces de promover mecanismos para reducir las injusticias que se presentan.

En este sentido, la propuesta de Sen impulsa una reflexión sobre las dimensiones que tiene la ciudadanía, en tanto podemos pensar que el ejercicio del ciudadano se proyecta desde la capacidad de agencia que los individuos poseen. Si bien, el empoderamiento de la sociedad civil debe entenderse en relación con el Estado, en tanto este determina las condiciones de organización social y ampliamente las posibilidades de impacto que tienen las personas, es indispensable pensar que el ejercicio del ciudadano debe proyectarse transformador de las dinámicas sociales que excluyen y destruyen la vida humana. Por tanto, los agentes políticos se alzan como ciudadanos que frente al Estado reclaman y promueven condiciones de vida buena para sí mismos:

The success of democracy is not merely a matter of having the most perfect institutional structure that we can think of. It depends inescapably on our actual behaviour patterns and the working of political and social interactions. There is no chance of resting the matter in the 'safe' hands of purely institutional virtuosity. The working of democratic institutions, like that of all other institutions, depends on the activities of human agents in utilizing opportunities for reasonable realization. The practical lessons from these empirical accounts would seem to complement, broadly, the theoretical arguments explored earlier in this book. (Cfr. Sen, 2009, p. 354)

La propuesta Teórica De Sen, como se dijo antes, no tiene pretensiones de una teoría normativa sobre el deber ser de la vida en comunidad; en tanto científico social, con el enfoque de las capacidades el autor propone un mecanismo de análisis y orientación para reducir las injusticias y potenciar la agencia de los individuos. Su disertación sobre la manera de construir sociedades menos injustas y sobre los mecanismos para desarrollar en sentido humano a las comunidades, significa entonces un marco teórico de gran relevancia para el tema que nos convoca e este texto. La discriminación por cuestiones de género, principalmente a las mujeres, es un tema que profundamente inquieta a Sen. En sus investigaciones sobre el desarrollo y los avances de India en las últimas décadas (Cfr. Sen y Drèze, 2002), se señala como el empoderamiento de la mujer, a partir de la potenciación de su agencia, desde el desarrollo de las capacidades y la maximización de la libertad sustantiva, se convierte en un elemento que impulsa socialmente a las comunidades. Muestra como contribuye a elevar los niveles de desarrollo humano y calidad de vida. Para Sen el empoderamiento de la mujer no sólo es valioso en sí mismo, sino que se convierte en un mecanismo que potencia el desarrollo de la comunidad en general (Cfr. 1999, p. 189 - 204).

## **La Teoría de las capacidades de Martha Nussbaum en el marco de los debates sobre la identidad femenina**

Uno de los principales aportes que recibió el enfoque de las capacidades fue de Martha Nussbaum. Esta filósofa norteamericana, que trabajó con Sen en el desarrollo de la propuesta y configuró su versión filosófica del enfoque, propone a partir de las capacidades un camino que toma distancia de Sen pero que nos lleva a una serie de reflexiones de muy alta envergadura. La teoría de las capacidades de Nussbaum encuentra pretensiones normativas en tanto a partir de la lista básica de capacidades básicas y universales que desarrolla, pretende configurar los principios del deber ser de la vida en comunidad para el establecimiento de una sociedad justa. Esta pretensión normativa significa entonces una distancia fundamental de Nussbaum frente a la propuesta de Sen, ya que las capacidades en el pensamiento de esta filósofa no significan únicamente una herramienta de evaluación social, sino que también se convierten en las categorías desde las cuales se piensa una sociedad justa. La propuesta de Nussbaum se construye principalmente pensando de manera particular en qué consiste el desarrollo humano y cuáles son los elementos necesarios para conseguir una buena vida en sentido humano.

El desarrollo de una comunidad desde la perspectiva de Nussbaum apunta principalmente a que se tenga en cuenta la dimensión humana de existencia digna de los individuos antes que el incremento de su capacidad de adquisición y gasto. Para Nussbaum, es más importante ser que tener, y si bien para conseguir estados de existencia se requieren un mínimo de bienes, la autora pone principal atención en la posibilidad de conseguir hacer y estados valiosos. En ese sentido, las condiciones de vida que se les

ofrecen a los individuos, las posibilidades que tienen para convertirse en el tipo de persona que consideran valiosa, y las oportunidades para alcanzar esos estados de existencia son las variables que entran a determinar el desarrollo de una comunidad.

Se tiene entonces que según lo que nos propone la autora, el objetivo que socialmente debemos perseguir apunta a que tanto el gobierno, las instituciones y la sociedad en general, les brinden a las personas la posibilidad de desarrollarse en sentido humano, es decir que puedan desarrollar sus capacidades sin interferencia alguna respecto al uso de las mismas. Se requiere que cada persona se mantenga como un sujeto libre que puede decidir las oportunidades que, desde el Estado, la sociedad y las instituciones le brindan (Nussbaum, 2000)

Esa buena vida en sentido humano, de la que habla Nussbaum, se construye en este marco teórico a partir de la guía que ofrecen las capacidades. La lista que Nussbaum construye (Cfr. Nussbaum, 2006.) Se erige como elemento de análisis y guía para esa su teoría política en tanto establece las dimensiones humanas que determinan una buena vida en comunidad. Nussbaum pretende sobrepasar un mero uso comparativo de las capacidades para apostarle a la construcción de una teoría política normativa que apunte al diseño de una teoría de la justicia (Cfr. Nussbaum 2000a).

Para ello, la autora establece su famosa lista de capacidades con las cuales determina las condiciones de lo humano en la base de su propuesta teórico-política. La lista de capacidades en Nussbaum no funciona únicamente como un marco de evaluación, sino como una serie de principios políticos que guían y le dan fuerza a la pretensión de establecer una teoría política desde el sentido de lo humano. Es importante aclarar que Nussbaum ha expresado en diversos escenarios

que su lista de capacidades es resultado de muchos años de reflexión sobre el sentido de lo humano en el marco de su teoría política, y se encuentra siempre abierta al debate y a la reconstrucción constante de la misma dadas las necesidades de su aplicación (Nussbaum, 2000). Con esta lista no busca Nussbaum determinar la existencia humana de una manera específica, sino desarrollar objetivos políticos que permitan potenciar los niveles de vida y conseguir una existencia más justa. El origen de los indicadores de la lista reside en la dimensión humana que puede tener la vida de un individuo. Cuando se le impide a un individuo desplegarse como sujeto humano, se le está impidiendo el disfrute de condiciones propias de su existencia (Nussbaum, 2003).

A partir de su lista de capacidades, la autora permite pensar las condiciones de vida humana para la adecuada organización de la convivencia social. Se trata de pensar la construcción de una sociedad justa desde un enfoque humano, universal y normativo (Nussbaum, 2006)

En ese sentido, la identidad que construyen los individuos en tanto personas es indispensable para sopesar el verdadero impacto que tiene la propuesta nussbaumiana. Los individuos desarrollan su vida desde diferentes ámbitos que pretende sintetizar la autora en su lista, por ello es indispensable considerar las diferentes identidades, personales y comunitarias, que se desarrollan en este proceso. Es clara la necesidad que siente el individuo por saber quién es, ya que esta pregunta presenta una dimensión social de muy alto impacto en la que se permite seguridad individual sobre el pasado, presente y futuro de su existencia; si alguien sabe quién es puede descubrir quiénes son los demás y puede orientar sus acciones a partir de la búsqueda de lo que considere valioso.

Sin embargo, cuando hablamos de personas humanas que configuran su identidad, nos adentramos en un tema

que tiene unas dimensiones e implicaciones particulares. No se trata de la objetivación de características que comprenden a un individuo que está ensimismado, sino de la configuración de un ser que se abre al mundo y se envuelve en una constante interacción con otros de su misma especie, que se encuentra constantemente en un proceso de doble sentido en el que es configurado por la realidad y configurante de la misma. Esta dinámica sitúa el problema de la identidad humana bajo el sentido de la subjetividad, el ser humano se configura a sí mismo y configura su entorno a partir de la relación que tiene con el otro (Cfr. Colom, 1998).

En este sentido, si pensamos el problema de la identidad en el pensamiento de Nussbaum encontramos que no es un tema que aborda de manera directa, pero sobre el cual sienta unas bases que nos llevan a desarrollar una propuesta desde su teoría de las capacidades. La cuestión con la identidad consiste en juntar las dimensiones universales de lo humano como tal con las características individuales que le dan singularidad a una persona. Por ello, podemos ver entonces que la identidad humana puede observarse como un conjunto de capacidades humanas, que al igual que la lista de Nussbaum, están dispuestos a una constante transformación según el contexto social, político y cultural en que se desarrollen.

Nussbaum muestra que la naturaleza no puede ser el elemento con el cual se justifique la subordinación femenina, en tanto se torna ideológica y termina justificando opresiones (Nussbaum, 1995)

Esta posición genera incluso un imaginario social muy peligroso, pues incluso cuando se dan debates sociales en los que se discuten esas condiciones de desigualdad para las mujeres, que se desprende de unas supuestas condiciones naturales, encontramos que en efecto las mujeres mismas

pueden llegar a reconocerse naturalmente desaventajadas en un mundo que se ha construido para que los hombres tengan mejores condiciones de vida (Cfr. Nussbaum, 1995). Vemos que las condiciones patriarcales pueden ser asumidas por las mujeres como algo natural a lo que se subordinan frente al inevitable contexto de desventaja para ellas. Esto implica, además, que como mujeres no encuentran la necesidad de desarrollar procesos que generen una transformación de esas condiciones inequitativas ya que se reconoce y acepta de manera natural una condición humana desigual.

Nussbaum establece una perspectiva moral de la idea de naturaleza, perspectiva en la que apunta principalmente a una función evaluativa, en tanto su pensamiento rescata la importante función que tiene el sentido de la libertad y la autodeterminación para las comunidades (Nussbaum, 2006).

A partir de esta perspectiva, desde el pensamiento de Nussbaum se establece que la identidad femenina, que se desprende de la identidad humana, significa una configuración constante que se desarrolla a partir de las posibilidades de funcionamiento que tiene el individuo en relación con los elementos que recibe de su contexto. Es indispensable siempre que se trate de conceptualizar el sentido de la identidad individual desde las diferentes experiencias particulares que cada individuo lleva a cabo. Si bien la identidad humana y la cultura como constructo social que establece características específicas para las comunidades, la manera como el individuo se enfrenta (o pueda enfrentarse) a ese entorno y las experiencias que vive en ese proceso, determinan la singularidad de cada uno de los seres humanos, y para nuestro caso, de las mujeres que se construyen como tal.

Es importante señalar que estos aspectos no siempre se pueden controlar, existen dimensiones humanas que



impactan directamente en la forma como se desarrolla la identidad personal y se salen del dominio individual. Nussbaum nos muestra, por ejemplo, que las emociones en muchas de sus dimensiones se escapan de control, ya que diferentes elementos que no son elegidos por él impactan directamente en la vida del sujeto, desencadenan una serie de consecuencias no necesariamente cocientes o aceptadas pero que sí modifican directamente sus condiciones de vida (Cfr. Nussbaum, 1999).

Esta característica ayuda a entender por qué se generan imaginarios sociales que impiden una vida humana plena para las mujeres. Si tenemos que, a lo largo de la historia, de una u otra forma, venimos repitiendo los arquetipos sociales patriarcales que excluyen a las mujeres y las privan en diferentes formas del goce de una vida humana en sus plenas dimensiones, no debemos extrañarnos de las condiciones de vida que se aceptan y reproducen constantemente, condiciones en las que las que no se desarrollan vidas femeninas en sentido humano.

Pensar desde esta perspectiva nos lleva entonces a plantearnos la necesidad de entender que tenemos una responsabilidad con el tipo de experiencias que pueden vivir los sujetos sociales, ya que estas vivencias determinarán directamente sus visiones de mundo y sus perspectivas sociales. Las capacidades humanas que desarrolla Nussbaum se convierten en esos marcos de posibilidad que permiten las experiencias de cada persona y contribuyen al desarrollo de su identidad. Por ello, cuando las capacidades no encuentran desarrollo, encontramos que se complica el despliegue de la identidad, situación que puede llevar a condiciones de riesgo social para el sujeto. Las capacidades son indicadores que apuntan a que el sujeto llene su existencia con experiencias que le permitan el desarrollo de una buena vida, que para Nussbaum significa una vida que es completa, suficiente y que merece ser elegida (Cfr. Nussbaum, 1995a).

La idea de dignidad apunta directamente a ello y se encuentra en el eje de la propuesta nussbaumiana, ya que se asume que toda persona por el hecho de ser humano o humana tiene un valor intrínseco que debe ser garantizado y protegido por a partir de las condiciones sociales en que se desarrolla la convivencia. Este concepto de dignidad humana tiene un importante lugar en la propuesta política de Nussbaum, ya que se configura como el elemento que le da sustento a los principios políticos que se derivan de su propuesta. Nussbaum pretende con este concepto establecer un elemento universal que sustente su propuesta y que aplique al individuo por el hecho de serlo, no se trata de establecer una doctrina comprensiva que permita entender porque es que tenemos algo en común que debe ser protegido, sino constructiva que permita alrededor del concepto integrar un diálogo con los agentes sociales que permita establecer los acuerdos que garanticen el respeto de este valor base (Cfr. Nussbaum, 2006).

De este valor base se derivan dos elementos que son base de la disertación que hace Nussbaum: la igualdad y la libertad. Cuando acudimos a la igualdad como un derivado de la fuerza que tiene la dignidad humana en el pensamiento nussbaumiano, encontramos que necesariamente de la percepción de una comunidad de individuos en la que se reconoce que todos son valiosos debido al hecho común de ser humanos, sin importar condiciones secundarias a la dignidad, que hacen parte de su existencia, como raza, religión, orientación sexual, etc., requiere absolutamente la construcción de una vida en comunidad en donde se proteja a cada uno de sus miembros dada su condición de ser humano.

Recordemos que la filósofa americana se instaura en la tradición liberal, por tanto, su propuesta se centra políticamente en el individuo, a partir de la distribución

de elementos sociales que permiten la vida en comunidad exclusivamente en él, por tanto, la igualdad debe ser el punto de partida para pensar la vida en comunidad (Cfr. Nussbaum, 2000a). Frente a la situación de las mujeres, esta igualdad humana se convierte en uno de los elementos indispensables para pensar la manera como se relaciona la mujer desde su construcción como individuo, ya que los arquetipos patriarcales llevan a las mujeres a convertirse en medios para alcanzar determinadas situaciones y no en un fin en sí mismo que se respalda desde la dignidad que ostentan por el hecho de ser humanas (Cfr. Nussbaum, 2000a).

A este respecto, el enfoque de las capacidades impacta directamente en la problemática ya que permite reconocer a las mujeres como fines en sí mismos y generar una transformación en la organización social que apunte a su protección (Cfr. Nussbaum, 1999). Esto implicaría que habría que transformar las condiciones de vida de la sociedad, además de muchas maneras de pensar de los individuos que componen las comunidades. Si se quiere construir una sociedad que garantice el desarrollo de sus individuos en sentido humano, y que se caracterice por ser justa con sus miembros, no puede aceptarse algún tipo de distinción entre los individuos, mucho menos por cuestiones de género.

El segundo elemento que se desprende de la idea de dignidad es la libertad. En la propuesta normativa que desarrolla la filósofa norteamericana encontramos que la libertad se instaure como la columna vertebral de su propuesta. Si bien no hay en la lista una capacidad específica que se concentre en la libertad como tal, su sentido impregna la lista de capacidades y contribuye a darle forma al impacto que genera. Además, recordemos que la distinción fundamental entre capacidad y funcionamiento, que también es recogida por Sen, se desarrolla desde el sentido de la

libertad, ya que se requiere para la buena vida en comunidad la posibilidad de desarrollar cualquier capacidad de las que se encuentran en la lista, pero también se encuentra la opción de que un individuo decida no hacerlo (Cfr. Nussbaum, 2006). Tener una capacidad requiere la posibilidad de racionalmente dejarla de lado si sus intereses no apuntan a ella. La diferencia entre capacidad y funcionamiento es la misma que se puede establecer entre una oportunidad de acción y su resultado (Cfr. Robeyns, 2003).

En este sentido, la libertad en el pensamiento de Nussbaum se acerca mucho a la configuración que le da Sen, ya que requiere una dimensión práctica para que se permita pasar de la capacidad al funcionamiento. Funciona como un elemento que contribuye metodológicamente al despliegue de las capacidades desarrolladas por la autora. Por ello, este sentido de la libertad requiere que los individuos tengan las capacidades racionales para pensar qué es lo que para ellos es realmente valioso, encuentren las condiciones materiales para que estas opciones sean reales y se puedan llevar a cabo y se les respete y mantengas las condiciones adquiridas a partir del despliegue de sus capacidades, siempre que no afecten a otro.

Recordemos que la propuesta de Nussbaum es normativa y apunta a la configuración de una teoría de la justicia que permita vivir bien en comunidad. Esa teoría propone distinguir, a partir de la singularidad de los individuos, las necesidades sociales que presentan (Cfr. Nussbaum, 2000a). Si bien, esta singularidad se asocia con el sentido de lo humano, tenemos que también es fundamental su existencia corporal, y para el caso de la construcción de una identidad femenina, sexuado. Es importante resaltar que los individuos nos relacionamos con el entorno a partir de nuestro cuerpo, y que sus condiciones son el inicio desde el que se desprenden las condiciones de interacción que generan condiciones de existencia. En ese

sentido, tenemos que al igual que el sentido de humanidad que acompaña esta propuesta, el cuerpo se encuentra en constante transformación. Esta característica humana es reconocida por Nussbaum y nos lleva a pensar que se pueden establecer una serie de aportes desde Nussbaum a la construcción de una identidad femenina, a partir de este elemento y los elementos anteriores que se han señalado con respecto a la identidad humana, la identidad femenina y la teoría de las capacidades.

Tenemos entonces que es a partir del cuerpo femenino, el cual socialmente se reconoce como débil, que se genera ese simbolismo que labra el camino por el cual se oprime e instrumentaliza a la mujer. Se plantea entonces la hipótesis de que la identidad humana se configura desde las posibilidades materiales que se les ofrecen a los individuos. En el caso de las mujeres, es a partir de la interpretación de ese cuerpo femenino, simbolizado en situación de inferioridad frente a los hombres, que se impulsa a las mujeres a desarrollar relaciones sociales desiguales y a aceptarlas desde un imaginario impuesto pero socialmente reconocido.

Tenemos entonces que las situaciones de desventaja social que sufren las mujeres encuentran una base arraigada en la interpretación que se hace del sexo. Nussbaum señala de forma directa que se ha reconocido casi como algo natural que se discrimine a las mujeres a partir del sexo (Nussbaum, 1999). La interpretación social que se hace del mismo, a partir de las condiciones culturales en las que se ven envueltos los individuos, se alimenta de lo vario de las relaciones entre cultura, género, naturaleza y basamento biológico de los individuos, para establecer determinadas condiciones sociales.

En ese sentido, la identidad femenina se encuentra en un contexto en el cual los impulsos recibidos desde el entorno se configuran opresores de su esencia a partir del

género, estableciendo los escenarios en que las mujeres se avocan a situaciones de riesgo social. Es bajo esta premisa, que se propone que la propuesta de Nussbaum puede aportar, desde su teoría de las capacidades, al proceso de reconfiguración de una identidad femenina que permita repensar el rol social que desempeña la mujer y las condiciones de buena vida que socialmente se le deben ofrecer (Ibarra, 2013). Nussbaum se preocupa en su teoría por la necesidad de eliminar las desigualdades sociales, incluidas por sexo y género, para establecer una norma universal que le aporte a todos los seres humanos, hombres y mujeres (Cfr. Nussbaum, 2006). La propuesta de Nussbaum nos permitirá recoger todos esos elementos que hacen singular al individuo, y en el caso femenino la condición de ser un sujeto sexuado que se ve abocado a establecer un género que le permitirá construirse como sujeto social. Nussbaum reconoce el sentido del cuerpo frente al proceso de construcción de identidad femenina y a la configuración de la mujer como sujeto social, lo que implica poner esta condición en la base de la teoría de las capacidades (Nussbaum, 1998).

Incluso Nussbaum recalca la necesidad de que los gobiernos y las formas de organización social tengan en cuenta la vida sexual de sus individuos, y tomen esta condición como un elemento base de las líneas que se establecen para la convivencia (Cfr. Nussbaum, 2000a). Por ello, socialmente vale la pena tener en cuenta la importancia de la construcción de una identidad personal, para el interés de esta disertación femenina, ya que la construcción de un “yo” específico contribuye a desarrollar esas condiciones de buena vida. Es en este contexto, en el que la teoría de las capacidades brinda importantes orientaciones para aportar a esos elementos de cada individuo que permiten la construcción de un orden social en el que lo humano se valore y se mantenga.

Esta problemática nos grita a la cara y reclama nuestra atención, debemos pensar a las mujeres y permitir que las mujeres se piensen a sí mismas desde perspectivas amplias que reconozcan los diversos elementos que componen su existencia. La construcción de identidades femeninas que contribuyan a ello se hace necesaria.

## Conclusión

El enfoque de las capacidades de Sen y la teoría de las capacidades de Nussbaum significan dos marcos teóricos afines en tanto se preocupan por pensar los mecanismos para el desarrollo de una buena vida en comunidad. Si bien sus distancias teóricas son claras, las intencionalidades que comparten se hacen fundamentales para pensar situaciones de riesgo social, como las condiciones de vida a que se ven sometidas las mujeres desde su condición. La primera conclusión que obtenemos de la argumentación presentada indica la pertinencia de hacer un alto con estas propuestas y concentrarnos en los aportes que desde ellas se pueden generar en la relevante labor de pensar situaciones de género en que las mujeres son violentadas de diversas maneras.

Si bien las capacidades son conceptos que permiten medir la calidad de vida, su desarrollo desde la teoría de Nussbaum por ejemplo, nos permite un acercamiento a esas situaciones de riesgo social que plantea la problemática desde una perspectiva de inclusión y justicia. Es importante tener claro que tanto la propuesta de Sen ni la de Nussbaum se preocupan exclusivamente por las problemáticas de género o los estudios de la mujer, pero que, dada su conceptualización sobre la vida en comunidad, pueden significar elementos que le aportan al debate y proponen caminos de análisis para el desarrollo de problemáticas específicas en estudios de género.

En este sentido, el desarrollo teórico que proponen estos autores apunta a que se pueda pensar en una re-conceptualización de la identidad femenina, proceso que servirá de base para replantear el problema de riesgo social que sufre la mujer, que se da en diferentes contextos y de diferentes maneras, pero en casi la totalidad de las comunidades actuales. Se considera entonces de muy alto impacto pensar la mujer como tal, con sus implicaciones sociales, políticas, morales y culturales; a la luz de las orientaciones que se desprende desde las propuestas de capacidades traídas a esta reflexión. Las capacidades permiten una comprensión diversa de lo que significa la vida humana y la manera como deben disfrutarse, por tanto, desde ellas el establecimiento de una identidad femenina que permita una comprensión integral y profunda de lo que significar ser mujer y de la vida que debe disfrutar en comunidad se hace muy valioso.

El sujeto político debe ser un agente que logre impactar en su realidad, que tenga voz y voto, que decida qué es valioso para sí mismo y lo consiga materialmente. Ese proceso sintetiza el sentido del empoderamiento social, mecanismo que contribuye a que las vidas de las personas sean vidas dignas. Por tanto, si se quiere que las situaciones de riesgo social que sufren las mujeres se vean disminuidas y se establezcan mecanismos para su desaparición, vale la pena detenerse a pensar en el empoderamiento femenino, desde una identidad sólida y un reconocimiento de la mujer, a la luz de las capacidades humanas.

## Referencias

- Erika, I. D. (2013). Formulación política para el florecimiento de la identidad femenina. Una hipótesis a partir de la teoría de las capacidades de Martha Nussbaum. México: Universidad Nacional Autónoma de México-UNAM.

- Francisco, C. (1998). Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política. Madrid: Anthropos.
- Martha Nussbaum, G. J. (1995). Human Capabilities, Female Human Beings en Women, Culture and Development. Clarendon Press, Oxford, England.
- Martha, N. (1986). The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge, University Press.
- Nussbaum, M. (1995). Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics, in World, Mind, and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams. eds. Altham J. y Harrison Ross Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (1987). Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political. World Institute for Development Economics Research of the United Nations University.
- Nussbaum, M. (1998). Constructing Love, Desire, and Care. En: ed. Estlund, David. Sex, Preference and Family: Essays on Law and Nature. Oxford, University Press, NC, USA.
- Nussbaum, M. (1999). Sex and Social Justice. New York, USA.
- Nussbaum, M. (2000). Women and Equality: The Capabilities Approach, en The Little Magazine. Vol.1. New Delhi, India.
- Nussbaum, M. (2000). Women and Human Development. Cambridge University Press, Cambridge, MA.
- Nussbaum, M. (2003). Aristotelian Social Democracy: Defending Universal. Internationale Zeitschrift für Philosophie.
- Nussbaum, M. (2006). Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2008). Human Dignity and Political Entitlements, en Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics. Washington D.C.
- Robeyns, I. (2003). Sen's Capability Approach and Gender Inequality: Selecting Relevant Capabilities, en Feminist Economics.
- Sen, A. (1985). Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984, en Journal of Philosophy, Vol. 82, No. 4.
- Sen, A. (1990). Capabilities, Lists and Public Reason: Continuing the Conversation, en Feminist economics.
- Sen, A. (1999). Development as Freedom, Knopf. Oxford.
- Sen, A. (2009). The Idea of Justice. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge.
- Sen, A. (2010). The Place of Capability in a Theory of Justice. En Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities. H. Brighouse e I. Robeyns. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Sen, D. J. (2002). India: Development and Participation. Oxford, Clarendon Press.







# EL GÉNERO EN LA FENOMENOLOGÍA DE LA EXISTENCIA: M. MERLEAU-PONTY, BEAUVOIR Y YOUNG.

Carmen López Sáenz<sup>3</sup>

## El Género no es una esencia

Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir nacieron en 1908, fueron fenomenólogos de la experiencia, que configura la existencia, y colaboradores de Les Temps Modernes. La autora de *Le deuxième sexe* comenzaba su obra preguntándose: ¿Qué es una mujer?<sup>4</sup>. Declaraba que la mujer no nace como tal, sino que se hace<sup>5</sup> y que la identidad corporal genérica de las mujeres responde a un estilo que se aprende y ejerce a lo largo de la vida<sup>6</sup>.

Merleau-Ponty afirmaba, cuatro años antes, que la esencia del mundo era “lo que él es de hecho para nosotros antes de toda tematización”<sup>7</sup>. Interpretaba, por consiguiente, la esencia, no en el sentido platónico, sustancial e inmutable; tampoco como producto de la subjetividad, sino en un sentido fenomenológico, es decir, habitando únicamente en los hechos como estructura y articulación de la existencia temporal. Las esencias son sensibles, estilizaciones desde una situación particular de lo sedimentado<sup>8</sup>. Lo verdaderamente esencial es la apertura de posibilidades.

Ambos convienen en que incluso las esencias se gestan en la existencia. De este modo, evitan los esencialismos que reducen el género a una entidad dada de una vez para siempre. Éste tampoco consiste en una cualidad secundaria, independiente de la materialidad concreta del cuerpo, sino en una encarnación de signo sociocultural<sup>9</sup>. El cuerpo no es una esencia natural

3 Carmen López es licenciada en filosofía y letras, licenciada en ciencias políticas y sociales y Phd. En filosofía, egresada de la Universidad Autónoma de Barcelona. Es profesora en facultad de filosofía de la Universidad Nacional de Educación a distancia UNED, España.

4 Este trabajo se realizó en el marco del Proyecto de investigación FFI2012-32575 desarrollado por la UNED. BEAUVOIR, de S.: [1949] *Le deuxième sexe*, vol. I. Paris, Gallimard, 1976, p. 13.

5 On ne naît pas femme: on le devient. BEAUVOIR, de S.: [1949] *Le deuxième sexe*, vol. II. Paris, Gallimard, 1976, p. 13.

6 Cfr. Beauvoir, de S., *Le deuxième sexe* II, pp. 13-14; Cfr. Beauvoir, de S., (1960). *La force de l'âge*. Paris, Gallimard, 1995, p. 231.

7 Merleau-Ponty, M.: [1945] *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1979, p. X.

8 De ahí que Merleau-Ponty interprete el método eidético de Husserl como « el de un positivismo fenomenológico que funda lo posible en lo real». Ib., p. XII. He estudiado más a fondo las esencias merleau-pontianas en “La verdad de las ideas sensibles”, en SAN MARTIN, J., DOMINGO, T.: *La imagen del ser humano: Historia, literatura y hermenéutica*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 341-355.

inmutable, sino un proceso histórico y existencial susceptible de ser descrito en sus manifestaciones fenoménicas. Como el género, se va educando y configurando en cada estilo; éste –al que volveremos más tarde– es una significación indirecta que proviene de cada deformación coherente del mundo, “no es una cuestión de técnica, sino de visión”<sup>10</sup>; no tiene que ver con la teoría, sino con la sensibilidad.

Merleau-Ponty sólo se refirió sucintamente a las diferencias sexuales que configuran los géneros; en cambio, desarrollando la fenomenología genética, comprendió el cuerpo vivido (Leib) como distinto del cuerpo objeto (Körper), como portador de un esquema y unas virtualidades irreducibles a su instrumentalización<sup>11</sup>. Beauvoir le siguió en ello. Estudió, como buena fenomenóloga de la existencia, la experiencia vivida desde la situación femenina. Como hemos desarrollado en otros trabajos<sup>12</sup>, analizó el sentido de la diferencia sexual, en continuidad con su coetáneo, tomando el cuerpo como sujeto de experiencia y no como objeto científico, adhiriéndose así a la consideración merleau-pontiana del cuerpo vivido como nuestra situación y como el horizonte desde el que las percepciones se destacan.

9 Para Merleau-Ponty el cuerpo es expresivo, un simbolismo. Incluso en él es imposible establecer una división entre lo natural y lo que proviene de su formación sociocultural: “los dos órdenes no son en realidad distintos, forman parte de un único fenómeno global”. (MERLEAU-PONTY, M.: *Les relations avec autrui chez l'enfant*, p. 13). Refiriéndose a la pasividad que caracteriza a la mujer “femenina”, Beauvoir afirma que “es falso pretender que es un rasgo biológico de ella; en verdad, es un destino que le ha sido impuesto por sus educadores y por la sociedad”. *Le deuxième sexe*, vol. II, p. 66. También en Id., *La force de l'âge*. Paris, Gallimard, 1995, p. 231.

10 Merleau-Ponty, M., *Notes de Cours au Collège de France 1958-9 et 1960-1*. Paris, Gallimard, 1996, pp. 196-7.

11 He desarrollado este tema en “Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido”, en *Paideia. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica*. Nº 90, Enero-Abril 2011, pp. 25-51.

12 M. Merleau-Ponty (1908-1961) y S. de Beauvoir (1908-1986). *El cuerpo fenoménico desde el feminismo*, Sapere Aude. Vol. 3, nº 6, (2012), pp. 182-199.

## Una conciencia corporal de experiencias vividas

Desde estas premisas, no se puede decir, como algunas interpretaciones actuales han destacado, que Beauvoir presente el cuerpo femenino tan sólo como un obstáculo para la auto-realización de la mujer y que esto se deba a su deuda con el voluntarismo de la subjetividad sartreana y con el cartesianismo que continúa objetivándolo. Ciertamente, desde una perspectiva exclusivamente sartreana, es imposible comprender las experiencias femeninas, porque éstas no siempre son vividas por las mujeres ni como instrumentos ni como obstáculos para sus proyectos.

En *El Ser y la Nada*, Sartre se refiere al cuerpo como un ser-en-sí, trascendente a la conciencia. Toda conciencia tética del cuerpo, como la de cualquier en-sí es siempre conciencia no tética de nuestro propio cuerpo como ser-para-sí; éste y el cuerpo-para-otros son dos dimensiones ontológicas radicalmente distintas e incommunicables, a las que se suma el cuerpo para sí en cuanto es para otro. Esta última dimensión manifiesta la imposibilidad de reconciliar las otras dos: experimento mi cuerpo como conocido y alienado por otro, porque Sartre sólo conoce el conocimiento de sobrevuelo (*survol*). Toda la información acerca de mi cuerpo o viene del otro o bien de mi adopción del punto de vista del otro sobre mi cuerpo, es decir, de mi auto-objetivación del mismo. El cuerpo propio aparece ante los otros como el ajeno ante nuestra conciencia: como una cosa: “mi cuerpo está ahí no sólo como el punto de vista que soy, sino como un punto de vista sobre el que se están tomando puntos de vista que yo nunca podré tomar”<sup>13</sup>. Esto se debe a que mi cuerpo es objeto

13 SARTRE, J.-P.: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 1943, p. 419.

y no conciencia. De ahí, el dualismo sartreano entre la conciencia y el cuerpo. Ambos se oponen como el para-sí y el en-sí, como el espíritu ordenador y la naturaleza inerte. Cuando aquél se desinteresa de ésta, acontece la náusea ante lo carente de contornos y el abismo de la contingencia. Nuestro propio cuerpo se nos aparece, en la náusea, como un en-sí, porque está hecho de esa carne que es la contingencia pura de la presencia<sup>14</sup>. Sartre entiende la carne como materialidad óptica del en-sí cuya posibilidad de modificación reside esencialmente en el para-sí<sup>15</sup>. Éste rechaza vanamente al en-sí que lo ata a la contingencia. El cuerpo es sólo su situación, la individuación del propio compromiso en el mundo. Sólo caben dos posibilidades: o bien la conciencia se dirige al cuerpo como si éste fuera un objeto o bien lo ignora. El cuerpo o es cosa entre las cosas o es el medio por el que las cosas se me descubren, pero no puede ser ambas cosas a la vez. Sartre parece decantarse por la segunda parte de la disyuntiva: el cuerpo es instrumento de la aparición de las cosas e incluso de la conciencia, porque ésta no es más que un agujero (trou) en el ser; él “es el instrumento que soy”<sup>16</sup>, porque es centro de acción, es decir, es mi facticidad de ser en medio del mundo en tanto la supero hacia mi ser-dans-le-monde<sup>17</sup>.

Beauvoir prefiere seguir a Merleau-Ponty en su concepción de la conciencia como un hueco (creux), “un pliegue que se ha hecho y puede deshacerse”<sup>18</sup>. La conciencia siempre es corporal y perceptiva. La autora no reduce el cuerpo a la conciencia sartreana del mismo que

excluye la exterioridad. No considera que sea el otro quien me enseña a adoptar una actitud alienante hacia mi propio cuerpo; él también puede revelarse como otro cuerpo propio, otra interioridad que se trasciende. No comparte la visión dicotómica sartriana cuando analiza la experiencia de la maternidad, la menopausia, etc. oponiéndose así al feminismo que hace abstracción de la misma. Como Merleau-Ponty, es consciente de que la existencia tiene una dimensión corporal que está implicada en todas nuestras relaciones y acciones.

Beauvoir reseñó la Fenomenología de la percepción valorando su concepción concreta del sujeto como conciencia encarnada. Juzga que lo más importante de la obra es “la elucidación de una experiencia vivida, la experiencia de la percepción”<sup>19</sup>. Sin duda, contribuyó a sus descripciones de las experiencias femeninas desde la propia situación encarnada, sin adoptar un punto de vista masculino ni objetivante, sino entendiéndolas como descentramientos de la subjetividad o como aperturas a lo otro desde sí, porque Merleau-Ponty concede estatuto filosófico al cuerpo, lo entiende fenoménicamente y no de manera objetivista. Se concentra en el cuerpo vivido, en esa figura que se destaca de una corporalidad anónima que nos envuelve por todas partes y nos enlaza con lo otro en virtud del esquema corporal, concebido como matriz de habitualidades que, antes que un conocimiento discursivo, proporcionan un saber práctico.

Toda experiencia es corporal y situada; por ello, no puede abordarse haciendo abstracción del cuerpo. Esto es así, en primer lugar, porque el cuerpo es el origen y el centro de toda experiencia vivida; no consiste en un centro estático, sino en el movimiento, la sensación y la intencionalidad del mismo que acompaña todas nuestras

14 Ib., p. 459.

15 Cfr. Ib., p. 503.

16 Ib., p. 427.

17 En cambio, Merleau-Ponty se refiere al être-au-monde que, a nuestro modo de ver, pone de relieve el carácter vivido del ser como apertura.

18 BEAUVOIR, S.: «La Phénoménologie de la perception de M. Merleau-Ponty», Les Temps Modernes nº 2 (1945), pp. 363-367, p. 367.

19 SARTRE, J.-P. : L'Être et le néant, p. 427.

percepciones y orientaciones. Por ello, no puede reducirse a una narración de los efectos discursivos, sino que requiere descripciones fenomenológicas, tanto del acontecimiento en el que la experiencia y su posterior relato articulador tienen lugar, como de las retenciones y pretensiones que provoca en nuestros hábitos o experiencia sedimentada. Hacer visible ésta, sin menosprecio de su crítica, es anunciar la posibilidad de su transformación, así como la de su influencia en la acción que desencadena y que se funda en estructuras pre-conceptuales que quedan inscritas en la situación corporal. Así es como la fenomenología puede ayudar a comprender la experiencia vivida por las mujeres, su profundidad y efectos ocultos, y su relación con el feminismo.

Considerar fenomenológicamente la experiencia propia no es, sin embargo, un ejercicio solipsista, porque es coextensiva con todo ser del que podamos tener alguna noción. La experiencia es relacional y sólo ella nos permite acceder a lo común: “No alcanzamos el universal desprendiéndonos de nuestra particularidad, sino convirtiéndolo en un medio para alcanzar a los otros, en virtud de esa afinidad misteriosa que hace que las situaciones se comprendan entre ellas”<sup>20</sup>. A lo universal no se llega eliminando a los individuos y sus diferencias (incluidas las diferencias sexuales y de género<sup>21</sup>), sino reactivándolas críticamente desde nuestra propia estilización de lo sedimentado, hasta conseguir que la propia vida aparezca ante sí “como absolutamente individual y absolutamente

universal”<sup>22</sup> o como el fruto de la decisión tomada por alguien acerca de algo que le ha sido legado.

La fenomenología existencial de Merleau-Ponty ayuda al feminismo, redefiniendo de esta manera dialéctica la universalidad y la singularidad, rompiendo con la concepción de un sujeto dominante enfrentado a objetos dominados. Por el contrario, las interrelaciones entre lo subjetivo y lo objetivo definen a la conciencia carnal de la vida. Ésta comienza rechazando el solipsismo y aceptando la coexistencia intercorporal. La reafirmación de la encarnación de la conciencia en el cuerpo y en el mundo compartido no implica, sin embargo, la desaparición del yo, sino la toma de conciencia de su constitución inacabada a través de procesos de apropiaciones y desapropiaciones que conducen a la identidad de un yo ampliado o “descentrado”, en tanto reorganización perceptiva vivida del campo de experiencias. Dicho campo no está polarizado, sino que es el proceso de ser-coexistiendo en el cual se producen múltiples diferenciaciones. Desde esta nueva comprensión de la subjetividad, es posible aceptar una cierta identidad femenina que se va configurando en las relaciones que mantiene con su propio ser corporal y con sus múltiples modos de ser y de actuar en situaciones que comparte con otros y otras.

Ninguna experiencia vivida puede objetivarse; tampoco la del cuerpo propio, porque éste es primariamente apertura y movimiento del yo al otro que revela las cosas como fenómenos. Sin embargo, esa experiencia le ha sido impuesta a la mujer desde fuera, al mismo tiempo que su cuerpo ha sido objetivado, abstraído del verdadero cuerpo fenoménico y reducido a sus funciones biológicas. En otras palabras, la mujer ha sido suprimida como cuerpo-sujeto, es decir, como fuente de deseos y clave del Ser Vertical en el mundo. Ha quedado reducida a pura presencia ante

20 Merleau-Ponty, M.: *Sens et non-sens*. Paris, Gallimard, 1966, p. 113.

21 Conviene recordar que, en su persecución de la igualdad, el feminismo no aboga por la eliminación de las diferencias, sino por la supresión de la discriminación en razón de las mismas. Sobre el sentido y las posibilidades de esa nueva concepción de lo universal, véase LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C.: “De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad”, en LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C.: PENAS, B.: (eds.) *Paradojas de la Interculturalidad*. Filosofía, lenguaje y discurso. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2008, pp. 31-61, e “Identidad lateral. Un concepto de la fenomenología”, *Berceo* 153 (2007), pp. 97-129.

22 Merleau-Ponty, M.: *Sens et non-sens*, p. 115.

el logos dominante masculino por la cultura del consumo que sublima la exterioridad corporal. Esa dominación cultural identifica a la mujer con su cuerpo-objeto y paradójicamente le niega la capacidad de ejercer un control moral sobre su cuerpo. Así se posiciona a la mujer corporalmente en sí, más que para sí, se anula su libertad y se la confina en la inmanencia.

Retomando la concepción merleau-pontiana del cuerpo que somos, de ese esbozo provisional de mi ser total, Beauvoir asegura: “La mujer, como el hombre, es su cuerpo: pero su cuerpo es otra cosa que ella”<sup>23</sup>, no el vehículo de su ser-en-el-mundo trascendiéndose, sino eso que la ata a la inmanencia de sus funciones. Así queda justificada su exclusión de una racionalidad completa y de toda transcendencia, incluida la de su cuerpo objetivado. Merleau-Ponty reacciona contra esta desviación del verdadero ser subjetivo-objetivo del cuerpo propio proponiendo la vivencia vertical del mismo, que actúa como origen inmanente de todas las transcendencias. Esta verticalidad o “Ser salvaje”<sup>24</sup> es previa a las oposiciones. Dicho ser ha de entenderse como profundidad en ejercicio o como una suerte de orientación lineal dinámica hacia la raíz que excluye la distancia horizontal a la que estamos habituados y por la que objetivamos lo que no somos nosotros mismos. De ahí que el modo del ser bruto sea el erigido en y no el postrado frente a.

El concepto de cuerpo de Merleau-Ponty, como algo que no está fijado biológicamente, ayuda, además, a replantear el problema del género haciéndonos tomar conciencia de su importancia para comprender y rehacer las diversas maneras de dar sentido al mundo, de reconfigurar significaciones, hábitos y actitudes heredados y construidos.

Una vez que el feminismo nos ha ayudado a ver que el modo de ser universalmente asumido es el masculino y que las mujeres vivimos en el seno de instituciones que transmiten patrones masculinos y hasta machistas de corporalidad, necesitamos encontrar por nosotras mismas y desarrollar otros modos más apropiados para nuestro ser corporal sin absolutizarlos. De ahí nuestro interés por reconceptualizar<sup>25</sup> el cuerpo para vivirlo al margen del dualismo clásico que lo distancia del espíritu y de la situación en la que se inscribe, afrontarlo como cuerpo fenoménico, no sólo como Körper y adscribirlo a todo ser-en-el-mundo, no sólo a la mujer.

## El cuerpo del logos

En otros trabajos, hemos considerado la fenomenología de M. Merleau-Ponty como correctivo a la tendencia postmoderna que hace del cuerpo un simple producto sociocultural y del género un mero artificio, porque comprende el cuerpo propio como el punto cero abierto a múltiples variaciones, lo que le permite reconfigurar las significaciones recibidas, la propia imagen corporal y las actitudes hacia el mundo. Estas capacidades tienen importantes repercusiones para el feminismo, porque implican que es posible transformar lo que nos rodea y sus interpretaciones mediante los comportamientos individuales y colectivos, frente al postestructuralismo que se desentiende de la experiencia vivida a favor de diferentes modos discursivos de socialización que nos determinan. Desde nuestro punto de vista, las virtualidades corporales y conductuales de configurar la experiencia, la acción y la identidad procesual, exigen reconsiderar el cuerpo como

23 de Beauvoir, S. : *Le deuxième sexe*, vol. I, p. 69.

24 Merleau-Ponty, M.: *Le Visible et l'Invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 306.

25 M. Ponty y S. de Beauvoir. Reconceptualizando el cuerpo y la pasividad de su actividad”, *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 46 (2012), pp. 401-413.



sujeto-objeto, como quiasmo<sup>26</sup> entre naturaleza y cultura para evadir la tradición dualista que únicamente piensa lo que viene del cuerpo como un impedimento para razonar. De ahí se ha seguido nuestra propuesta de otra razón encarnada, más amplia que la razón dominante que ha acabado instrumentalizando todo lo no cuantificable. Aquélla ha sido denominada “gran razón” por Nietzsche<sup>27</sup>, invirtiendo el valor tradicionalmente otorgado al espíritu en oposición al cuerpo; supone el reconocimiento de la dinámica y de la motricidad corporal. Instauro, asimismo, un paradigma de la unidad de sentido de la diversidad orgánica sin necesidad de recurrir a un principio metafísico externo a la misma. Merleau-Ponty inspira esta tendencia rescatando el logos tácito como origen de una razón que se va haciendo histórica e interpretativamente y que se amplía hasta incorporar las voces y deseos de libertad de las mujeres<sup>28</sup>. Esta razón que también siente y crea, no es meramente discursiva, sino experiencial y situada. Por ello, consideramos que la importancia que la fenomenología otorga a la experiencia vivida carnalmente debe continuarse, en contra de las posiciones postestructuralistas que le niegan valor cognoscitivo para concedérselo al lenguaje y a la textualidad.

26 Este concepto empleado reiteradamente por Merleau-Ponty ha sido esclarecido por RAMÍREZ, M.T.: La filosofía del quiasmo. México, FCE, 2013.

27 “Pero el despierto y el sapiente dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.”

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas ‘espíritu’, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón” (Nietzsche, F.: [1883]. “De los despreciadores del cuerpo”, Así habló Zaratustra. Madrid, Alianza, 1980<sup>8</sup>, p. 60).

28 Véase mi trabajo, Feminismo y racionalidad ampliada, Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol. VIII (2003). Pp. 93-107.

Aunque la fenomenología no desconoce la interacción entre experiencia y lenguaje, no absolutiza la experiencia lingüística, sino que la refunda en otras más originarias y muestra que el lenguaje hablante tiene un componente gestual originario<sup>29</sup>. Concretamente, en Merleau-Ponty la experiencia siempre es carnal y hasta el lenguaje proviene de ella, porque no es ni algo puramente externo, ni algo predeterminado por la práctica lingüística e hipostasiado después, sino una interiorización de lo recibido y, a su vez, una expresión de lo interiorizado.

La corporeidad merleau-pontiana es, asimismo, un desafío a las teorías del discurso que consideran el lenguaje como un mero sistema de signos y convierten al sujeto en uno de sus productos. El cuerpo vivido es una instancia pre-discursiva y determina, aunque no completamente, nuestra identidad tanto como nuestra diversidad siempre en interacción con el mundo y los otros. El sujeto corporal es, como dice el fenomenólogo, “una diferencia sin contradicción, esa divergencia (*écart*) entre el adentro y el afuera que constituye su secreto natal”<sup>30</sup>. Esto quiere decir que en la misma carne (*chair*) de la subjetividad se encuentra ya cierta articulación de identidad y diferencia<sup>31</sup>. El hecho de que nuestra situación corporal nunca esté concluida impide que se reconcilie completamente con nuestra identidad; más bien nos recuerda nuestra vulnerabilidad, mientras nos hace tomar

29 He estudiado con más detalle el tema en “La Parole as a Gesture of the Originating Differentiation”, en PENAS, B.: LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C.: (eds.) Interculturalism. Between Identity and Diversity. Nueva York/Berna, Peter Lang, 2006, pp. 27-46.

30 Merleau-Ponty, M.: La Nature. Cours du Collège de France, Paris, Seuil, 1995, p. 135-136.

31 Sobre las potencialidades de la *chair* para el tratamiento del género, me permito citar mi trabajo, “Merleau-Ponty’s Philosophy of the Flesh Applied to Gender”, CHRISTENSEN, B (Hg.): Wissen, Macht Geschlecht. Philosophie und die Zukunft der ‘Condition féminine’. Zürich, Chronos Verlag, 2002, pp. 696-702.

conciencia de que la corporalidad no es una prisión, sino la condición finita que nos abre a lo infinito, la trascendencia en el seno de la inmanencia.

### Una razón más amplia y menos sesgada que la razón patriarcal<sup>32</sup>

No es de extrañar que Merleau-Ponty haya influido decisivamente en el “feminismo corporal”, nacido en los años 90, que considera la corporalidad como un hecho central para la experiencia<sup>33</sup> y critica el predominio patriarcal de la racionalidad<sup>34</sup> y la conciencia, así como la dicotomía cuerpo-espíritu, con la consiguiente subordinación del primero al segundo y la asociación del cuerpo con la mujer y del espíritu con el hombre. Estos reduccionismos no dan cuenta de la verdadera realidad, de lo que realmente hay: “un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasmo entre ellos”<sup>35</sup>.

El quiasmo no excluye la racionalidad; la fenomenología merleau-pontiana no renuncia a ella, pero, frente a la racionalidad dominante, sesgada y artificiosa, plasmada en un estilo generalizado de pensamiento fragmentario y abstracto que pierde de vista la rica unidad de la vida y culmina en el cientificismo, reivindica una

raison élargie<sup>36</sup> (razón ampliada), que está en curso y que no sólo tiene implicaciones epistemológicas (de survol), sino también existenciales. Esta racionalidad no se resigna a la reducción de sus dimensiones al mero uso instrumental de las mismas y se abre a todo el universo de la aisthesis<sup>37</sup>, la sensibilidad, las pasiones, los afectos... sin considerarlos meros derivados de las sensaciones representativas, sino, como éstas, presencia al mundo por el cuerpo y “la Razón está también en este horizonte -promiscuidad con el Ser y el mundo”<sup>38</sup>. Naturalmente, Merleau-Ponty no se refiere a la razón del espectador desinteresado, sino a la del sujeto comprometido carnalmente.

Las mujeres no podemos adaptarnos fácilmente a una idea de racionalidad que ha sido secularmente definida por oposición a nuestros hábitos. Los seres humanos no pueden aceptar una razón abstracta y enfrentada a lo sensible, a lo individual. A todos compete, por tanto, la redefinición de la razón, que pasa por el reconocimiento de su encarnación, por la crítica de su patriarcalismo y por la ampliación de sus campos de acción. Para ello, no basta con denunciar las opresiones ejercidas por el grupo dominante en nombre de la Razón, sino que la humanidad debe reconocer su responsabilidad por el estatuto de la racionalidad como ideal universal, y eliminar los estereotipos impuestos y consentidos. Como la fenomenología nos enseña, la universalidad de esa razón no se impone, sino que toma parte en ella sin renunciar a la singularidad; se adquiere en la propia experiencia ampliada y corregida por la del otro, a partir del momento en que aprendemos a ver lo propio como extraño y lo ajeno como algo común. Desde esta convicción, Merleau-Ponty establecerá una universalidad

32 Esta concepción distorsionada de la razón es denominada “patriarcal” y criticada por Celia Amorós en *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1985.

33 Una compilación de estas recepciones, en MARTIN ALCOFF, L.: “Merleau-Ponty and Feminist Theory on Experience”, en EVANS, F., and LAWLOR, L.: (eds.) *Chiasms. Merleau-Ponty’s notion of Flesh*. New York, State University of New York, 2000, pp. 251-273.

34 Esta concepción distorsionada de la razón es denominada “patriarcal” y criticada por Celia Amorós en *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1985.

35 Merleau-Ponty, M.: *Le Visible et l’Invisible*, p. 313.

36 Ib., p. 292. Véase mi estudio “Filosofía feminista y crítica de la racionalidad dominante”, *Investigaciones Fenomenológicas IV* (2005), pp. 29-57.

37 Merleau-Ponty, M.: *Visible et l’Invisible*, p. 292.

38 Ib.



existencial –racionalidad encarnada- cuyo punto de partida será el cuerpo fenoménico como configuración de la identidad que nos abre a las diferencias. Por otra parte, intentará superar los dualismos clásicos, especialmente el de la naturaleza y la cultura, estrechamente relacionado con la falsa dicotomía entre sensibilidad y racionalidad.

De nuevo, el potencial de la corporalidad proporciona la base para comprender de un modo no reduccionista las relaciones del ser humano con la naturaleza y para hacer del conocimiento y de la razón complementos de la sensibilidad. El cuerpo como integrante del campo perceptivo es naturaleza, pero naturaleza abierta a los encuentros, a las culturas y al mundo. En sus últimas obras, Merleau-Ponty considerará al cuerpo como modulación de la carne primordial, de manera que “no hay dos naturalezas, la una subordinada a la otra, sino un ser doble”<sup>39</sup>, la carne como ser de dos caras: la carne del cuerpo y la carne del mundo.

En contra de la oposición entre la materialidad inerte y la forma que la domina racionalmente y le da inteligibilidad, así como frente a la asociación habitual de la primera con lo femenino y de la segunda con lo masculino, Merleau-Ponty articulará ambos principios, valiéndose de otro más originario: la Carne (Chair). Ella conceptualiza lo presuntamente natural otorgándole un rango filosófico, a pesar de la dificultad de definir con los términos tradicionales este concepto que “no tiene

nombre en ninguna filosofía”<sup>40</sup>, porque no es materia pasiva determinada por algo externo, sino elemento activo y auto-engendrado. Como la Tierra referencial, la carne del cuerpo y la del mundo actúan de horizonte (Grund) desde el que todo se destaca. La cultura promueve relaciones significativas entre los seres gracias al cultivo de lo natural; a su vez, “una naturaleza sin testigos no hubiera sido ni sería”<sup>41</sup>.

La mujer, al ocuparse preferentemente de la socialización de lo orgánico, tiende puentes entre la naturaleza y la cultura. Lo habitual es considerar a ésta superior a aquélla, porque encarna el logos masculino. La dialéctica de la Ilustración ha mostrado, sin embargo, que éste acaba deviniendo razón estratégica que termina desencantando al mundo y subyugando a la naturaleza. El interés de domino se extiende, entonces, a los otros géneros y aboca a la unidimensionalidad. La necesaria descolonización del mundo así unidimensionalizado necesita una crítica de la entronización de esa razón que, en Merleau-Ponty, como hemos visto, toma la forma de la reivindicación de una racionalidad más comprensiva.

El pensamiento tradicional instauró la polarización que identificaba a la mujer con la naturaleza, y subordinaba a ésta a la cultura que la domesticaba. El feminismo lucha contra esta adscripción, reivindicando la feminización del hombre y la valoración sociocultural de las tareas vitales que desempeñan las mujeres y están asociadas con el cuidado y la naturaleza. Su reconocimiento y generalización permitirán superar los dualismos clásicos (razón/emoción, pasividad/actividad, público/privado, social/individual, etc.) y comprender el valor de la naturaleza por sí misma<sup>42</sup>.

39 Merleau-Ponty, M.: Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960. Paris, Gallimard, 1968, p. 177. He estudiado las implicaciones de la nueva ontología merleau-pontiana en las relaciones entre cultura y naturaleza en “Pensar y sentir la carne del mundo desde la *ecofenomenología*”, en ALVES, P.: SANTOS, J.M.: SÁ, A.: (Orgs.) Humano e Inhumano. A dignidade do homem e os novos desafios. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade, 2006, pp. 161-189. Véase asimismo, “La carne del mundo. Una contribución de la ecofenomenología a la ecología profunda”, Ludus Vitalis vol. XIV, nº 26 (2006), pp. 171-187.

40 Merleau-Ponty, M.: Le Visible et l'Invisible, p. 193.

41 Merleau-Ponty, M.: Résumés de Cours, p. 95.

42 En trabajos previos, hemos justificado, desde estas y otras premisas,

La lucha merleau-pontiana contra los dualismos, que contribuye a una ontología no reduccionista y a una filosofía no logocéntrica, ha sido bien acogida por las feministas de la diferencia, pero debería contribuir también al feminismo de la igualdad y a su detracción de la razón patriarcal abstraída del cuerpo y de las sedimentaciones e intencionalidades horizontales de las que provienen motivaciones y afecciones. Todos estos estratos configuran la experiencia pre-reflexiva, que, junto con el significado pre-lingüístico que envuelve todo sentido, es objeto del interés merleau-pontiano. Tener en cuenta estas dimensiones es tomar conciencia de que no sólo hay poderes lingüísticos y discursivos, sino también determinaciones sociales, económicas, políticas (explicitadas o no) y hasta otras inconscientes.

Éstas y otras reivindicaciones comunes con el feminismo, no eximen, sin embargo, a Merleau-Ponty de ciertas críticas provenientes de él. Éste es un índice del impacto de las virtualidades de su fenomenología de la existencia.

### Diálogo con algunas críticas

Las reflexiones filosóficas de Merleau-Ponty sobre el cuerpo vivido son, sin duda, las que más han impactado en los estudios de género emprendidos desde Beauvoir. L. Irigaray es otra de sus lectoras que, sin embargo, piensa que el interés merleau-pontiano por lo corporal, no es óbice para que, como todos los filósofos que le han precedido, siga privilegiando lo visible<sup>43</sup>, reduciendo lo táctil a éste y recubriendo, en suma, la materialidad con el idealismo de la mirada. Desde su perspectiva, este oclocentrismo

se percibe incluso cuando el fenomenólogo aborda el tacto como sensación doble, adoptando la reversibilidad husserliana de las dos manos entrelazadas. Irigaray sigue pensando que el tacto está repleto de matices solipsistas que excluyen al otro e ignoran la diferencia sexual, de manera que Merleau-Ponty se limitaría a describir lo visible, ahora duplicado<sup>44</sup>. Por ello, según la filósofa, sería otro continuador de la tradición occidental que asocia la razón con la visión; incurriría en la “metafísica de la luz”, que relega a la mujer a la invisibilidad en la reproducción del logos y perpetúa un cuerpo imaginario masculino. Todo esto, a pesar de que Irigaray le reconoce el mérito de haber interpretado la oscuridad de lo maternal como la posibilidad misma de la visión<sup>45</sup>.

Como declara Butler, “para Irigaray, lo ‘femenino’, que no puede decirse que sea algo, que participe de la ontología, consiste en -y aquí nos falta la gramática- situar por debajo de lo que se ha borrado esa necesidad imposible que posibilita toda ontología”<sup>46</sup>. En nuestra opinión, el concepto de Chair de la endo-ontología no dualista merleau-pontiana y su negatividad constitutiva sería aptos para dar voz a las que han sido reducidas al silencio, a las que son silencio, un silencio que también habla y del que procede el habla. Como he mostrado en un reciente trabajo<sup>47</sup>, cuando Merleau-Ponty retoma el fenómeno abordado por Husserl de las manos que se tocan, no solo descubre, como aquél, la localización de las sensaciones, sino la capacidad de cada una de

la aplicación de la fenomenología existencial merleau-pontiana al ecofeminismo. Véase, “La continuidad del ecofeminismo con la filosofía de M. Merleau-Ponty”, CAVANA, L., PULEO, A. H., SEGURA, C.: (coords.) *Mujeres y ecología. Historia, Pensamiento y sociedad*. Madrid, ed. Almudayna, Col. Laya, 2004, pp. 213-225.

43 Cfr. IRIGARAY, L.: *Éthique de la différence sexuelle*. Paris, Minuit, 1984, p. 164.

44 Ib., p. 148.

45 Ib., pp. 144-145.

46 BUTLER, J.: *Bodies that Matter: on the discursive Limits of ‘Sex’*. New York, Routledge, 1993, p. 39.

47 “De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la chair”, en XOLOCOTZI, A., y GIBU, R.: (coords). *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2014.

sentirse, alternativamente, sentiente y sentida, como fenomenalización de la profundidad de la carne o expresión de su ontogénesis. La reversibilidad potencial de ambas manos, a diferencia de Husserl, se extiende a la de lo visible y lo tangible abriendo el dominio a lo intercorporal e incluso a lo que está más allá de lo que vemos o tocamos actualmente. Esto es lo que determina que la expresividad del cuerpo no proceda, como en Husserl, de la conciencia que lo constituye, sino de las relaciones carnales que entabla. Por otra parte, cuando la mano que tocamos mientras nos toca es la de otro Leib, se produce una reciprocidad asimétrica.

Irigaray no ha explorado suficientemente estas posibilidades; no ha comprendido que, siguiendo al fenomenólogo, lo que sucede con el tacto se extiende a lo visible, y no a la inversa, como afirma ella. Merleau-Ponty no ofrece –como ella declara– una metafísica de la luz, porque, además de lo dicho, su nueva ontología se quedó inacabada y nos compete continuarla. No hay que olvidar que este fenomenólogo nos ha legado un concepto central para la misma que es la carne o la visibilidad: la presentabilidad original y diferenciadora del vidente y de lo visible. La carne reúne al cuerpo estesiológico y al mundo, superando así los residuos dualistas que todavía pudieran quedar en sus obras tempranas. La fenomenología merleau-pontiana no absolutiza lo visible, sino que describe la génesis de la visibilidad, el quiasmo entre lo visible y lo invisible, la reversibilidad carnal entre el ojo y el espíritu, en contraposición a la horizontalidad visual del sujeto dirigido a objetos. No encontramos, por consiguiente, en su obra esa prioridad de lo visible a la que se refiere Irigaray. Él entiende lo visible como lo pre-objetivo y pre-subjetivo; por tanto, puede aplicarse tanto al sujeto como al objeto; ambos se forman en el *medium* de la carne.

Cuando Merleau-Ponty analiza la visión, no es para absolutizarla, sino para internarse en su significación vital en contacto con el mundo visible e invisible. Es preciso añadir que el papel de la visión no es exclusivamente activo, no consiste únicamente en hacer visible; como acabamos de ver sólo es un componente de la visibilidad; llega a las dimensiones visibles de las cosas, que ya están ahí, pero también profundiza en ellas, y hasta es interrogada silenciosamente por ellas. Finalmente, la visión no es, para Merleau-Ponty, la culminación del sentir. El sentir carnal merleau-pontiano es la reversibilidad del sentirse sintiendo y, por lo tanto, es mucho más que el acto de ver; obedece a la unidad sinestésica de los sentidos realizada desde cada esquematicidad corporal y a la conciencia de que toda síntesis está en transición, es inacabada como el deseo que la motiva. El sentir opera por analogía con la concepción afectiva del conocimiento en la que intervienen todas las facultades<sup>48</sup>.

Otro argumento que rebate la acusación de oclocentrismo dirigida a Merleau-Ponty es que éste ha superado el énfasis que Sartre puso en la mirada como relación primaria y negadora de la otra subjetividad. Aunque hemos desarrollado esto con mayor detenimiento en otro trabajo<sup>49</sup>, digamos sucintamente ahora que, para Merleau-Ponty, el otro no se reduce a su mirada y menos aún a la mirada nihilizadora en la que piensa Sartre. Merleau-

48 En mi libro, *Dos filosofías del sentir*. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica. Saarbrücken, AV. Akademikerverlag, Editorial Académica española, 2013, he estudiado las implicaciones del logos sumergido zambraniano y del logos tácito merleau-pontiano para una fenomenología del sentir, que no es en absoluto una metafísica de la presencia.

49 Véase, LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C.: “Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J-P. Sartre”, en SELLES, J.F.: (ed.) *Modelos antropológicos del siglo XX*. Navarra, EUNSA, pp. 83-114, especialmente pp. 97-99.

Ponty sabe que la mirada que le dirigimos al otro no es un acto objetivante de la conciencia, sino una apertura a la visibilidad de la que ambos participamos. Desde esta nueva aproximación, el otro no me anula cuando me mira, sino que aporta a la visibilidad, desde la que ambos nos destacamos, una parte de lo visible que el yo no era capaz de ver.

Si bien, uno de los ejemplos empleados por Merleau-Ponty hace referencia a la mirada presuntamente masculina que objetiva a una mujer, mientras ésta se siente mirada, sintiendo así su cuerpo para-otro<sup>50</sup>, esta breve ilustración no sólo no coincide con la mirada sartreana a la que acabamos de referirnos, sino que tampoco ratifica el estereotipo de la mujer-objeto. En primer lugar, es preciso contextualizar el ejemplo en su nota de trabajo titulada “Telepatía-ser para otro-corporeidad”. Dicha anotación comienza constatando que los seres humanos percibimos cada parte de nuestro cuerpo como visible para otro; paralelamente, la presencia de otro es posible porque cada fragmento corporal está envuelto en un halo de visibilidad<sup>51</sup>. Esto implica que la visibilidad de mi cuerpo produce telepatía, es decir, hace que cualquier indicación de la conducta ajena active su posibilidad de hacerse visible. Con el ejemplo propuesto, Merleau-Ponty muestra que una mujer siente que su cuerpo es deseado sin mirar siquiera a los que la miran, porque sentir el cuerpo propio es también sentir su aspecto para otro. Lo que quiere poner de manifiesto no es tanto la cosificación del cuerpo femenino ante la mirada masculina, como el hecho de que cada perspectiva sobre el cuerpo ajeno es un punto de vista apropiable e incluso reversible. Esto puede apreciarse ya

en el deseo, que no sólo surge cuando percibimos a otros y a otras, sino en la experiencia de ser vista, cuando la mirada ajena se implica en la situación de su cuerpo-en-el-mundo. Merleau-Ponty no está reactivando, por consiguiente, el tópico del cuerpo femenino como un objeto de deseo, sino ilustrando la intercorporeidad de la intersubjetividad<sup>52</sup>. Lo que realmente interesa del ejemplo que propone es que la otra sensoriedad está ya implicada de alguna manera en la propia, que ver no es ser vista, sino también ver a otros y a otras, verse desde el punto de vista de otros mundos y culturas y ver de otra manera.

Insistiendo en sus críticas a Merleau-Ponty, Irigaray se detiene en la pieza clave de la nueva ontología merleau-pontiana, en la carne y en su reversibilidad. La filósofa considera que esta última anula las diferencias y, en concreto, la diferencia sexual. En nuestra opinión, Irigaray no ha sabido aprovechar las potencialidades de la reversibilidad de la carne. Se apresura a apostillar que las diferencias sexuales no son reversibles, pero Merleau-Ponty no afirma que lo sean. La carne es, para él, una categoría ontológica, no una adjetivación. Su reversibilidad no implica que una diferencia pueda sustituirse por otra y menos aún que se pueda eliminar<sup>53</sup>. Bien entendida, la reversibilidad carnal conduce a la premisa ética de la necesidad de salir de sí para verse desde fuera y no absolutizar lo propio, para ponerse en el lugar del otro relativizando la propia posición. Por consistir en eso, la reversibilidad siempre es inminente<sup>54</sup>, es decir, una virtualidad que nunca se halla realizada por completo, positivizada. Ciertamente, la carne remite a una anonimidad originaria, pero también a una progresiva

50 “Por ejemplo, una mujer siente su cuerpo deseado y mirado por signos imperceptibles y sin necesidad de mirar a quienes la miran”. (MERLEAU-PONTY, M.: *Le Visible et l’Invisible* p. 299)

51 *Ib.*, p. 298.

52 Véase sobre este concepto, mi trabajo, “Intersubjetividad como intercorporeidad”, *La lámpara de Diógenes*. vol. 5 (2004), pp. 57-71.

53 Véase un desarrollo de esta problemática, en LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C.: “Hermenéutica fenomenológica de la existencia intercultural”, *La Lámpara de Diógenes*, nº 12-13 (2006) pp. 126-152.

54 MERLEAU-PONTY, M.: *Le Visible et l’Invisible*, p. 194.

diferenciación desde ella misma por écart. Podemos entender este término como divergencia ontogenética, e incluso, como lo diacrítico producido por la diferenciación significativa.

El pensamiento francés, incluida Irigaray, lo ha heredado de Merleau-Ponty. No parece tenerlo presente cuando le acusa de concebir el cuerpo vivido como cuerpo masculino y de no marcar positivamente el cuerpo femenino. Olvida que el concepto merleau-pontiano de “carne” va más allá del cuerpo propio, que se extiende al mundo y a la naturaleza. Esta última es relegada o antropologizada por Irigaray.

Es cierto que Merleau-Ponty no analizó el cuerpo en términos de género, pero el hecho de que otorgara un estatuto filosófico al cuerpo vivido y lo distinguiera del cuerpo-objeto permite estudios de experiencias vividas desde perspectivas y situaciones diversas. Su propia fenomenología no nos ayuda demasiado a aislar los gestos y acciones que vienen determinados por el género, pero sí a tomar conciencia de la indeterminación de la existencia, que siempre es corporal. Por su parte, Irigaray, al centrar su atención en las diferencias, no sólo ha postergado la lucha por la igualdad y por el esclarecimiento de la identidad femenina como sujeto de derechos, sino que ha incurrido en la personalización de las diferencias únicamente en la mujer.

Uniéndose a las acusaciones que Irigaray ha dirigido al fenomenólogo, J. Allen ha declarado que, cuando Merleau-Ponty sentencia que no tenemos un cuerpo, sino que somos nuestro cuerpo, la referencia de éste es el cuerpo masculino, no el femenino<sup>55</sup>. De nuevo, hemos de insistir

en que el filósofo nunca ha dicho esto explícitamente. La sospecha interpretativa es legítima, pero no ha de preceder a la comprensión de lo que los textos dicen. Como hemos visto, Beauvoir recogió y prolongó sus investigaciones describiendo la experiencia vivida teniendo en cuenta la diferencia de género. La fenomenología es una tarea inacabada que invita a su continuación no sólo por esta vía, sino por todas aquéllas que juzguemos importantes para el desarrollo de la humanidad.

Lo cierto es que la fenomenología merleau-pontiana nos permite a las mujeres reflexionar sobre nuestras experiencias vividas, a favor o en contra de las imágenes corporales a las que nos someten. Es verdad que casi todos los ejemplos que el filósofo pone en *Fenomenología de la percepción* sobre la sexualidad son masculinos y heterosexuales, a excepción del caso de la muchacha a la que se le ha prohibido ver a su amante y reacciona perdiendo la voz y el apetito. Con ella, muestra que determinadas disfunciones no son voluntarias, ni fisiológicas, puesto que la mujer recobra el habla cuando la prohibición desaparece. La realidad es que hasta las prohibiciones se encarnan como rupturas traumáticas de la coexistencia y que las mujeres **introyectan** el silencio en sus cuerpos; éste se traduce en la pérdida de la memoria de la identidad corporal<sup>56</sup>, que posibilita cierta libertad de comportamiento. Años después, en *Lo visible y lo invisible*, concretamente, en el capítulo “El Entrelazamiento-El quiasmo”, Merleau-Ponty supera cualquier residuo dualista. En las notas de trabajo con las que finaliza esta obra abundan las imágenes femeninas<sup>57</sup>.

55 Cfr. ALLEN, J.: “Through the Wild Region: An Essay in Phenomenological Feminism”, *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 18, nº 1, 2 y 3 (1982-3), p. 245.

56 Cfr. MERLEAU-PONTY, M.: *Phénoménologie de la Perception*, pp. 188-189.

57 Un trabajo que aprovecha dichos ejemplos es el de HOLLAND, N.J.: “In a different ch(i)asm. A Feminist Rereading of Merleau-Ponty on Sexuality”, en HASS, L.: OLKOWSKI, D.: (eds.) *Rereading Merleau-Ponty*. New York, Humanity Books, 2000, p. 325.



Sin embargo, Merleau-Ponty sólo aspiraba a marcar positivamente el cuerpo vivido como tal, a comprender la esquematicidad corporal como base de la intercorporeidad y estructura general compartida, por la cual la génesis de cada cuerpo es co-generación de otros en el seno de la carne. Esta relación intrínseca entre los cuerpos reclama un desarrollo de las relaciones con los demás que nos aproxima a la ética. De ahí que la fenomenología merleau-pontiana del cuerpo ofrezca interesantes recursos para comprender la dimensión corporal del cuidado y también para investigar los aspectos corporales de la moralidad.

### El cuerpo como ser sexuado

El hecho de que Merleau-Ponty dedique a la sexualidad el capítulo de su *Fenomenología de la percepción*, “El cuerpo como ser sexuado”, revela, por otra parte, su rechazo del dualismo alma-cuerpo que olvida la diferencia sexual y, en general, toda diferencia, al presuponer que el sujeto es neutro y universal. Para Merleau-Ponty, el cuerpo es sexuado, pero no es eso exclusivamente. Si, como estamos viendo, en su obra, el cuerpo pierde su carácter puramente físico dado y pasa a ser considerado como campo de posibles acciones, de manera análoga, la sexualidad no sólo se enraíza en lo biológico, sino también en las motivaciones, en las actitudes y en los deseos compartidos. De ahí que, en este capítulo, Merleau-Ponty interprete a Freud sustituyendo sus determinismos por la intencionalidad. Entiende la sexualidad como una relación intencional entre un sujeto corporal y una situación concreta, como una forma de intersubjetividad, un medium para realizar los proyectos existenciales. Sus diferentes expresiones son posibilidades inherentes a la existencia corporal y ninguna tiene prioridad.

Desde la corporalidad, entendida como poder universal de incorporación, siguiendo a M. Klein<sup>58</sup>, Merleau-Ponty interpreta el freudismo corrigiendo su determinismo sexual, entendiendo que la libido freudiana no es una entelequia en la que hubieran cristalizado todas las fases del desarrollo, sino que depende de la experiencia del sujeto.

Se adhiere a las concepciones de M. Mead sobre la masculinidad y la feminidad. Con posterioridad, volverá a insistir en el valor de su generalización del psicoanálisis, que, aun reconociendo con Freud que masculinidad y feminidad dependen de las relaciones interpersonales, rechaza su convicción de que toda sexualidad sea masculina, que la situación edipiana sea el eje central de la civilización, y que la sexualidad femenina se reduzca a una simple variante suya: “Para M. Mead: la situación edipiana descrita por Freud no es más que una solución particular de un problema que parece universal”<sup>59</sup>, pero que no lo es; el auténtico problema al que se enfrentan todas las culturas es el de las relaciones entre padres e hijos, entre sociedad y naturaleza y entre el yo y el otro.

Merleau-Ponty acepta, asimismo, la diversidad de la tipología de las relaciones del niño con la madre definida por Mead y las diferentes posibilidades culturales de la relación masculinidad-feminidad que se siguen de ellas, pero que también son efectos de las últimas, porque los niños se convierten en adultos y tienden a reproducir la misma estructura de la relación entre masculinidad y feminidad: “Ninguna de las categorías se encuentra realizada en estado puro. Pero sentimos que la relación

58 Sobre las contribuciones del psicoanálisis de esta autora al feminismo, véase SCHEMANS, N.: “Feminismo y psicoanálisis: A partir de Melanie Klein”, en FRICKER, M., y HORNSBY, J.: (dirs) *Feminismo y filosofía*. Barcelona, Idea Books, 2011, pp.81-101.

59 MERLEAU-PONTY, M., *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de Cours 1949-1952*, p. 489.

masculinidad-feminidad es solidaria de toda una técnica de relaciones de la madre con el hijo y de las relaciones del hombre con la naturaleza”<sup>60</sup>. Así es como el filósofo se opone al dualismo masculinidad-feminidad conviniendo con la antropóloga en que los caracteres femeninos y masculinos difieren según las configuraciones de cada cultura y las relaciones mantenidas con la naturaleza. Además, las conformaciones culturales no se adquieren de una vez para siempre, sino que son *Stiftungen* o “institucionalizaciones” que permiten la intervención del sujeto en los sentidos *sedimentandos*. Esta capacidad de reactivación individual de lo que se ha conservado entra en contradicción con el pansexualismo derivado de Freud, porque la sexualidad no es ni el centro de la existencia, ni un estrato de ella que pueda obviarse, sino otra de sus dimensiones en devenir. Por su parte, el sexo no es una causa única y total, sino una dimensión ineludible, fuera de la cual nada humano puede permanecer, “porque no hay nada humano completamente incorporal”<sup>61</sup>. La sexualidad es tan fundamental para la existencia porque es una de las manifestaciones del cuerpo vivido, una prolongación de su intencionalidad operante (*Fungierende*) que, a su vez, revierte sobre dicha intencionalidad y permite pensarla como deseo de aquello hacia lo que tiende. La experiencia del deseo nos hace tomar conciencia de nosotras mismas como subjetividades autónomas y, a la vez, como seres dependientes<sup>62</sup>.

El diálogo en la coexistencia comienza ya en la percepción del otro y de la otra como cuerpos vividos desde el mío, que caracteriza a la percepción erótica; no consiste en una simple cogitatio hacia un cogitatum, ya que parte del cuerpo, apunta a otro y tiene lugar en el mundo,

no en la conciencia. Si añadimos que el cuerpo vivido no es el mero cuerpo biológico, sino el que siente, es capaz de enfatizar (*Einfühlen*) y desea, podemos concluir, sin incurrir en determinismos, que “la estructura estesiológica del cuerpo humano es una estructura libidinal, la percepción un modo de deseo, una relación de ser y no de conocer”<sup>63</sup>.

Merleau-Ponty identifica el cuerpo libidinal con el deseo, entendido éste como intencionalidad operante, como apertura direccional de la carne del cuerpo a la del mundo. Las estructuras vitales que habitamos están investidas de esa libido que permite experimentar el afuera y encontrarse con un extraño que deviene familiar. Como dice R. Barbaras, Merleau-Ponty no concibe la diferencia sexual como una determinación intrínseca; tampoco como una donación del otro cuerpo como sexualmente diferente, sino como la inscripción de ambos en un mundo, como un proceso que tiene lugar en el seno de una relación; por ello, en su opinión, no habría mujeres y hombres, sino un solo eje del Deseo en cuyo seno estos dos polos se constituyen<sup>64</sup>. El Deseo sería el campo de la existencia desde el que se destacan otras dimensiones.

El enfermo Schneider, estudiado por K. Goldstein, no es capaz de esa experiencia, según Merleau-Ponty<sup>65</sup>. No tiene ningún defecto orgánico, sino un déficit que afecta a su cuerpo vivido, una desintegración de la globalidad, que es la existencia. Una de las estructuras de ésta es la erótica. Schneider carece de esa integración funcional y vital que es la esquematicidad corporal y en la que la

60 *Ib.*, p. 492.

61 MERLEAU-PONTY, M. : *Résumés de Cours 1952-1960*, p. 178.

62 Cfr. MERLEAU-PONTY. : *Phénoménologie de la perception*, p. 195.

63 MERLEAU-PONTY, M. : *La Nature*, p. 272.

64 Cfr. BARBARAS, R.: *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble, J. Millon, 1991, p. 311. En una de sus últimas obras, el autor se ocupa del deseo, no como una categoría psicológica, ni como una afecto, sino como clave de la vida para una nueva ontología fenomenológica (Véase, BARBARAS, R. : *Introduction à une Phénoménologie de la vie*. Paris, Vrin, 2008, pp. 255-367).

65 *Ib.*, p. 182.



sexualidad no es ni una simple función, ni un instinto, sino una intencionalidad motora, “el poder general del sujeto psicofísico de adherirse a medios diferentes, de atenerse a diferentes experiencias, de adquirir estructuras de conducta”<sup>66</sup>. La sexualidad está conectada con la vida total del sujeto, pero no como un mero epifenómeno de ella. Es una de las expresiones existenciales de la intencionalidad hacia el otro, pero no es algo privado, sino una dimensión de la co-existencia intercorporal, una atmósfera<sup>67</sup> presente en nuestra vida que proporciona un carácter erótico a todo lo que somos y hacemos. Pone de manifiesto la anonimidad que anida en la sensibilidad experimentada universalmente en la encarnación, en la indistinción entre conciencia y corporalidad. Pero la sexualidad no se limita a ser una modalidad de la intencionalidad, sino que, a su vez, es modalizada y recreada por nuestra vida intencional, hasta el punto de que “si la existencia se difunde en la sexualidad, recíprocamente ésta se difunde en la existencia”<sup>68</sup>. En suma, “hay ósmosis entre sexualidad y existencia, es decir, que si la existencia irradia sobre la sexualidad, recíprocamente, la sexualidad lo hace en la existencia, de manera que es imposible asignar por una decisión o acción dada, la parte de motivación sexual y la de las otras motivaciones, es imposible caracterizar una decisión o acto como ‘sexual’ o ‘no sexual’”<sup>69</sup>. Esta imposibilidad obedece a la indeterminación esencial de nuestra existencia.

El cientificismo desconoce esta condición existencial de la sexualidad, como ignora las constantes de la conducta y las actitudes que van más allá del comportamiento propiamente sexual y reflejan las diferencias entre los

géneros. En cambio, en la vida cotidiana, las tenemos en cuenta. Merleau-Ponty considera que es poco probable que se constituyan en la experiencia de cada uno por aproximaciones inductivas o generalizaciones imprudentes; más bien, cree que “se revelan en una expresión facial, en un gesto. El descubrimiento de correlaciones causales -por ejemplo, las influencias endocrinas que determinan el conjunto de las características sexuales- no sólo tiene como efecto ‘cumplir’ la noción común; también puede conducirnos a modificar nuestra idea del ser macho y hembra para integrar en ella ciertas actitudes parciales que se le habían escapado al conocimiento común”<sup>70</sup>. Incluso la comprensión de entidades biológicas exige superar el mecanicismo en busca de significaciones. No sólo las diferencias entre los géneros son irreducibles a las sexuales, sino que hasta la comprensión de lo biológico requiere la superación del mecanicismo y del determinismo para sacar a la luz la relación de los hechos con sus significaciones, descubriendo una actitud general hacia las cosas que les confiere sentido. Carece de él, tanto la reducción de la sexualidad a la genitalidad, como su relegación al ámbito de la conciencia pura, puesto que se manifiesta en todo el sujeto corporal (en sus gestos, sus movimientos, su voz, sus aspectos visuales, motores, táctiles, etc.). Solo si las ciencias abandonan el mecanicismo explicativo, coadyuvarán a la comprensión del significado sexual porque éste surge del diálogo entre la propia existencia corporal y las otras subjetividades encarnadas.

66 Ib., p. 185.

67 Ib., p. 196.

68 Ib., p. 197.

69 Ib., p. 127.

70 MERLEAU-PONTY, M. : [1942]. *La Structure du Comportement*. Paris, PUF « Quadrigue », 2002<sup>2</sup>, p. 171

## La institución: interrelación de lo personal y lo público

En el curso que Merleau-Ponty impartió en el Collège de France en 1954-1955 sobre la institución, define a ésta por la dialéctica entre universalismo y particularismo y como una relación entre la persona, la historia pública y la institución anónima, “pero la persona misma (debe ser) comprendida como institución, no como conciencia de...”<sup>71</sup>. Esta interrelación entre lo personal y lo público que define a la institución, pone de manifiesto que, para nuestro filósofo, no hay causalidad entre los términos, ni determinismo absoluto del individuo, sino ecos particulares de los sistemas simbólicos comunes. Como ejemplo de ello, entre las notas de este curso, encontramos una que hace referencia a la concepción beauvoiriana de la mujer como una institución social y no sólo biológica. Merleau-Ponty añade que entre lo social-objetivo y la institución biológica habría conciencia de una situación<sup>72</sup> que no nos determina desde fuera, sino que nos acompaña constantemente. En la convicción de Beauvoir de que la mujer es una parte de la dinámica de la sociedad que, es fundamentalmente masculina, Merleau-Ponty descubre el prejuicio sartreano ante la mujer como conciencia o sujeto puro en una situación que no es la suya, cuando, en realidad, “la mujer no puede luchar contra la opresión sin reivindicarse a sí misma en su diferencia”<sup>73</sup>. De ello podemos deducir que la fenomenología merleau-pontiana permite comprender la diferencia sexual sin objetivarla ni esencializarla; resguardando sus diferencias.

Es cierto que no problematiza ni las diferencias ni las analogías entre la sexualidad femenina y la masculina, pero comprende filosóficamente que la sexualidad forma parte, tanto de las esferas pasivas como de las activas de nuestra vida de individuos en sociedad. De ningún modo niega las diferencias sexuales, sino que, en todo caso, pone entre paréntesis la determinación dualista por las que se rige el establecimiento de las mismas. De esta manera, deja abierta la posibilidad de pensar las diferencias sin oponerlas y sin abocar a la indiferencia ante las mismas. Esto es así porque Merleau-Ponty no sólo entiende, como acabamos de ver, las diferencias genéricas contextualizadas en las relaciones interhumanas, sino que, también a la inversa, concibe las relaciones intersubjetivas por analogía con las intersexuales, es decir, como papeles complementarios que no existen cada uno por separado: masculinidad implica feminidad y a la inversa.

Esta reversibilidad relacional es la que le separa de las explicaciones deterministas y le lleva a considerar, por ejemplo, que el pensamiento de Lévi-Strauss, que basa las relaciones sociales en el intercambio de mujeres, es una construcción artificial desde el punto de vista de un hipotético “kosmotheoros”. Merleau-Ponty critica esta postura en una nota de sus cursos por considerarla, además, androcéntrica, debida a su injustificada absolutización de una situación concreta: “Postulado de interpretación por intercambio [implica] masculinísimo. Lo que el psicoanálisis tendría que decir (contra Freud) de este masculinísimo. Quizás es adecuado para las sociedades existentes, no para sociedades posibles. ‘Mujeres’, ‘hombres’ [implica] a priori del esquema de Lévi-Strauss, -que el psicoanálisis contesta (postulado de naturaleza)”<sup>74</sup>.

71 MERLEAU-PONTY, M.: *L'institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955*. Paris, Belin, 2003, p. 47.

72 *Ib.*

73 *Ib.*, p. 48.

74 MERLEAU-PONTY, M.: *L'institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955*, p. 117 (nota al pie).

En esta nota Merleau-Ponty sospecha que este intercambio no es una verdadera interacción, ya que presupone que las mujeres sólo son intermediarias entre hombre y hombre, mercancías en su mercado, no verdaderos sujetos coexistentes con ellos. Dicho intercambio cuyo centro es “masculinista”<sup>75</sup> no es generalizable a todas las sociedades. Para pensar lo social, se necesita una noción más universal de interacción entre sujetos: la coexistencia en la que se funda la intercomprensión. Esta última va más allá de las relaciones sujeto-objeto o dominante-dominado.

Asegurar que la sociedad se basa en el intercambio de mujeres es generalizar de manera imprudente las relaciones sexuales y tomar como paradigma de las mismas el de la dialéctica del amo y del esclavo. En contra de la misma, Merleau-Ponty aborda la sexualidad como una dialéctica concreta e inacabada, como tensión de una existencia hacia otra que la niega y sin la cual no se sostiene, una dialéctica que sólo arroja síntesis de transición, porque cada uno de los elementos no es anulado por el otro, siendo fundamental la transitividad, la matriz de la que nace el universo vertical o carnal.

Beauvoir utiliza las pruebas de la tesis de Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, para demostrar que las relaciones asimétricas entre los sexos caracterizan todas las sociedades humanas. El papel de la mujer es el de abastecedora, pero no creadora; está confinada en la inmanencia, mientras que el hombre encarna la trascendencia. “La devaluación de la mujer representa una etapa necesaria en la historia de la humanidad: porque no saca su prestigio de su valor positivo, sino de la debilidad del hombre”<sup>76</sup>. El hombre quiere poseerla, porque es otra que él. Paga por ella como “signo de la alteridad, que es la consecuencia de determinada posición en una

estructura y no de un carácter innato”<sup>77</sup>. Lévi-Strauss le ayuda a descubrir que la mujer no es, por esencia, el Otro, sino lo otro del varón que la sociedad patriarcal necesita para reproducir su dominio.

Merleau-Ponty va más allá y piensa otras posibilidades de coexistencia. De la misma manera que la sociedad no se reduce al comercio de las mujeres realizado por los hombres, la masculinidad no constituye ante sí la feminidad, sino que ambas se van formando en la praxis de seres humanos situados e interrelacionados, por analogía con el sujeto, que se constituye desapropiándose de sí y apropiándose de lo otro hasta producir una intersección en la que lo masculino implica lo femenino y a la inversa. De aquí se sigue que las identidades sexuales no son constantes en la multitud de comportamientos, sino que se desarrollan y cambian con el tiempo. Masculinidad y feminidad son variaciones de nuestra manera básica corporal de relacionarnos con el mundo, estilizaciones que expresan un sentido de la vida encarnada, potencias expresivas del cuerpo vivido, formas de habitar el mundo y darle significado desde el presente y la singularidad reactivando o no lo adquirido.

## Estilos de apertura al mundo. Más allá de los estereotipos

El término “estilo”, en Merleau-Ponty, es similar al husserliano<sup>78</sup>. Lo emplea para comprender las diferencias y las identidades, incluidas las sexuales, no como determinaciones biológicas; tampoco como construcciones culturales, sino como expresividades del cuerpo vivido en su relación con el

75 Ib.,

76 BEAUVOIR, de S.: *Le deuxième sexe I*, p. 128.

77 Ib., p. 129. Nota.

78 Merleau-Ponty atribuye a Husserl la introducción del término “estilo” como traducción de nuestra relación original con el mundo (Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *La prose du monde*. Paris, Gallimard, 1969, p. 79).

mundo. Vivenciada así, nuestra existencia queda marcada por estilos femeninos y masculinos. Ambos son una mezcla de actividad y pasividad. No se puede aventurar que el masculino sea un estilo eminentemente activo, mientras que el femenino sea pasividad, ni tampoco comprender la actividad como espontaneidad pura contraria a la receptividad y a la afectividad, porque todo estilo implica algo que se hereda deformándolo coherentemente.

La diferencia sexual forma parte de cada estilo, pero no marca una ruptura radical; en esto, Merleau-Ponty y Beauvoir estarían de acuerdo y discreparían con respecto a Lévinas, que considera que la alteridad se cumple en el misterio de lo femenino, en lo Otro opuesto a la mismidad de lo masculino, a la conciencia. Beauvoir echa en falta, en Lévinas, la reciprocidad; ve en su posición un indicio de esos dualismos inconscientes que jerarquizan el punto de vista masculino: "Cuando escribe que la mujer es misterio, sobreentiende que es misterio para el hombre. Aunque esta descripción que se pretende objetiva es de hecho una afirmación del privilegio masculino"<sup>79</sup>, distanciado de la reciprocidad de la que goza la intersubjetividad fenomenológica, del reconocimiento de hombres y mujeres como sujetos interrelacionados.

Esto no significa que Beauvoir y Merleau-Ponty conciban la identidad sexual como una cuestión de elección voluntaria. Dicha identidad se forma y experimenta en nuestros posicionamientos, en nuestros hábitos inscritos en el cuerpo, pero susceptibles de ser reescritos, porque vivimos nuestro cuerpo como una constante que posibilita una infinita variabilidad de respuestas a sus diferentes situaciones. En otras palabras, el ser humano de carne y hueso no está dado, sino que se hace, es una idea histórica y no una especie natural. Se forma sobre unas bases

naturales, aunque siempre trascendiéndolas. Por lo que respecta a la mujer, las determinaciones sociales han convertido sus diferencias en discriminaciones quedando subordinadas a las diferencias que marcan positivamente al hombre.

Merleau-Ponty comprende, sin embargo, ya en 1954 que la lucha de la mujer por la igualdad no tiene como objeto la identificación con el hombre, sino la eliminación de la jerarquía establecida que la sitúa en la frontera de la humanidad; por tanto, "no se trata de abolir las diferencias, sino de ver que no van al corazón o a la inteligencia y que, deducción hecha de los talentos y vicios que deben a su condición marginal, las mujeres pueden ser seres humanos"<sup>80</sup>. Aunque son diferentes y no viven la misma vida, mujeres y hombres han de dejar de verse como grupos opuestos y afianzar sus relaciones. En la línea del feminismo marxista, Merleau-Ponty propone, en este artículo, que las mujeres se unan entre sí y con los hombres que viven también oprimidos, sin verse abocadas a imitarlos negando así sus propios rasgos. Como hemos visto, éstos se manifiestan en estilos de ser en el mundo. Es lógico, por tanto, que Merleau-Ponty sospeche de los estereotipos sexuales de masculinidad y feminidad y los considere prejuicios que dificultan la investigación de los cometidos que hombres y mujeres pueden realizar en común.

En su cátedra de psicología en la Sorbona puso en entredicho, por ejemplo, la fragilidad atribuida a la naturaleza femenina. La consideraba una mera representación cultural, una falacia<sup>81</sup>. Un investigador debe desprenderse de ella y reintegrar a los seres humanos a

79 BEAUVOIR, de S.: *Le deuxième sexe*, vol. I., p. 18. Nota.

80 MERLEAU-PONTY, M.: "Les femmes sont-elles homes?", *L'Express* 76, 6-11-1954.

81 Cfr. MERLEAU-PONTY, M.: *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de Cours 1949-1952*, p. 470.

sus relaciones sociales, históricas y educativas. Así pues, lo que determina las diferencias de las mujeres con respecto a los hombres no es esa supuesta “naturaleza”, sino la socialización recibida. Ésta no sólo afecta a los cambios físicos del individuo, sino a la comprensión de los comportamientos a través de los cuales se experimentan. Esto significa que lo que determina la conducta individual es la interrelación entre el nivel fisiológico, el psíquico y el social. Merleau-Ponty se niega a identificar, por ejemplo, el advenimiento de la menstruación con la pubertad<sup>82</sup>. Desde su perspectiva, la primera sólo se convierte en un elemento de la segunda cuando es aceptada por la joven cuyas conductas, a su vez, han madurado en el contexto social; entonces, adquiere sentido. La menstruación no es un mecanismo automático que introduzca a la niña en la pubertad; primero, ha de integrarla en su ser, y esto no se logra acumulando conocimientos sobre su proceso. El desarrollo de la adolescente no se cifra en una serie de fenómenos cognitivos o intelectuales superpuestos a los fenómenos de orden corporal; sólo se cumple cuando las transformaciones fisiológicas y las funciones nuevas han sido integradas en el conjunto de su vida: “Existe, pues, una relación singular entre el cuerpo y el sujeto total. El cuerpo debe ser considerado como un espejo, como expresión de la historia psicológica. El desarrollo anónimo del cuerpo no es nada mientras no esté integrado en su historia psicológica”<sup>83</sup>. Ni el desarrollo corporal se explica por el psíquico aislado, ni éste se sigue únicamente de aquél. El individuo no tiene ni una causa mecánico-corporal ni un fin determinado por la conciencia; más bien, realiza una reprise de las posibilidades brindadas en su campo corporal, recortándose desde él para establecer así

relaciones y darles significado<sup>84</sup>. Por eso el desarrollo no es ni un destino ni una libertad absoluta.

La interacción entre ambos le resulta útil al fenomenólogo para explicar, asimismo, el embarazo analizando los sentimientos de la mujer que se halla en cinta. Ésta se siente alienada de su propio cuerpo debido a los cambios corporales que experimenta y a que éstos tienen que irse acomodando a otro modo de habitar el mundo, que pronto compartirá con el bebé. Vive su embarazo participando en un proceso anónimo y ambivalente, porque no es el mero resultado de una decisión suya, “su embarazo no es un acto como otros que se cumplen con su cuerpo: es más bien un proceso anónimo que toma forma a través de ella y del que ella es sólo la sede”<sup>85</sup>. Por eso es por lo que la futura madre experimenta que su cuerpo ya no le pertenece y, a la vez, que el niño que lleva en sí es una prolongación de su propio cuerpo; le invade una sensación de vida ampliada, de reversibilidad de la carne, en tanto claustro materno, sujeto-objeto previo a las diferenciaciones, materia interiormente trabajada: “Durante todo su embarazo, la mujer vive un gran misterio que no es ni del orden de la materia ni del orden del espíritu, sino más bien del orden de la vida”<sup>86</sup>, entendida ésta como auto-engendramiento e integración de los diferentes órdenes (psíquico, vital y humano) que hacen de la ella un fenómeno global.

El filósofo no sólo pone en práctica, una vez más, su tesis holística de La estructura del comportamiento, sino que hace suyos los planteamientos de La psicología de las mujeres de H. Deutsch. Desde la óptica merleau-pontiana,

82 Cfr. MERLEAU-PONTY, M. : Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de Cours 1949-1952, p. 504.

83 Ib., p. 505.

84 Ib., p. 506.

85 Ib., p. 101.

86 Ibidem. Precisamente esto mismo es lo que Merleau-Ponty valoraba más de la fenomenología: “no es ni un materialismo ni una filosofía del espíritu” (MERLEAU-PONTY, M.: Signes. Paris, Gallimard, 1960, p. 208).



estas experiencias vividas en el embarazo reproducen la “buena” ambigüedad con la que experimentamos todas las relaciones humanas. La complejidad del sentido de las mismas incluye sentimientos negativos y positivos: la madre posee al niño y es poseída por él. Naturalmente, la situación diversa de cada mujer determina la configuración de sus experiencias. Merleau-Ponty constata también la ambigüedad de la actitud del padre en relación con sus hijos<sup>87</sup>. De todo ello concluye que el denominado “instinto maternal” no sólo es bastante débil, sino que, además, la identificación de cualquiera de los progenitores con su hijo o hija es construida, pero no arbitraria: “Es una realización humana creada por la vida común”<sup>88</sup>. De aquí se sigue el rechazo merleau-pontiano del complejo de Edipo del niño y del de castración de la niña, por no considerarlos determinantes de las diferencias de género. Ya hemos visto que éstas no se construyen como deficiencias respecto a un ideal, sino como estilos. Desde ellos, es posible desarrollar una fenomenología de la existencia femenina encarnada que no sea puramente una negación de la masculina. En nuestra opinión, I. M. Young ha sido pionera en ello.

Como Merleau-Ponty y Beauvoir, parte de la constatación de que es la situación particular de la mujer la que le priva de subjetividad y trascendencia<sup>89</sup>. Esto se pone de relieve en sus comportamientos corporales: la mujer se queda en la inmanencia incluso cuando se mueve<sup>90</sup>; vive su cuerpo como si fuera una cosa, manteniéndose a distancia de cualquier compromiso con las posibilidades que le ofrece el mundo. La razón

es que su estilo, su intencionalidad motora se define por la timidez, la postura estática y la inseguridad<sup>91</sup>. La contrapartida temporal de esta situación apenas es analizada por Young<sup>92</sup>. Sólo cuando, en continuidad con Merleau-Ponty, se detiene en el descentramiento del sujeto que se produce en la mujer embarazada, en su experiencia vivida del cuerpo como propio y ajeno, añade que esto se produce en una única temporalidad como si fuera la que marcara la experiencia de la individualidad.

Según la filósofa, la experiencia de la mujer embarazada es el paradigma de la realidad corporal subjetiva-objetiva, idéntica y diferente al mismo tiempo, porque es la vivencia de la dehiscencia del cuerpo<sup>93</sup>, la experiencia de otra vida y la anticipación y preparación para ella. Las resonancias de la Chair merleau-pontiana y de sus propiedades son evidentes.

Young ha encontrado en la fenomenología corporal merleau-pontiana un buen correctivo para el nuevo dualismo entre el sexo y el género, que se ha impuesto haciendo abstracción del cuerpo vivido. Desde el horizonte merleau-pontiano, la autora pretende teorizar la subjetividad sexual evitando caer tanto en el reduccionismo biológico como en el esencialismo del género<sup>94</sup>. Compartimos esta intención,

87 MERLEAU-PONTY, M.: Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de Cours 1949-1952, p. 106.

88 Ib., p. 107.

89 Cfr. YOUNG, I.M.: “Throwing like a Girl. A Phenomenology of Feminine Body comportment, Motility and Spatiality”, ALLEN, J., YOUNG, I.M.: The thinking Musa. Indiana University Press, 1989, p. 55.

90 Ib., p. 59.

91 Ib. Mientras que la intencionalidad corporal es expresada por Merleau-Ponty como un “yo puedo”, como la proyección virtual del cuerpo y el cumplimiento mundano de sus objetivos, la intencionalidad corporal femenina está, según Young, inhibida, es decir, se orienta por un fin proyectado desde su “yo puedo” y, simultáneamente, un “yo no soy capaz” auto-impuesto niega su dirección hacia él; por eso, generalmente, su motricidad es inefectiva y no consigue cumplir sus objetivos. (Cfr. Ib., p. 148).

92 En 2004, ha estudiado el fenómeno de la vejez en relación con el cuidado y la privacidad. “A Room of One’s Own: Old Age, Extended Care, and Privacy”, en Privacies: Philosophical Evaluations. ROESSLER, B.: (dir.) Standford, S. University Press, 2004.

93 Cfr. YOUNG, I.: Throwing like a girl and Other Essays in feminist Philosophy and social Theory. Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 161.

94 Cfr. YOUNG, I. M.: “Lived Body vs Gender: Reflections on social structure

porque pensamos que la fenomenología que hemos de continuar aplicando a los problemas que nos conciernen, no ha de perder de vista las desigualdades en razón del género, ni la reeducación crítica de éste. Asimismo, la fenomenología permite al feminismo pensar el cuerpo vivido, que no es sólo sexualidad vivida, sino el nudo ontológico del ser con el mundo. La corporeidad nos pone en relación con el mundo y se expresa en nuestras conductas, pero al mismo tiempo ella es modulada por patrones culturales e identidades sociales. Por otro lado, el estilo corporal es esa forma singular de apropiación del mundo y, por tanto, es algo más que género. Estilizamos conservando en las apropiaciones individuales algo que ha quedado sedimentado. El estilo caracteriza al individuo y lo une a otros afines. Con él, desaparece la dicotomía esencia-individuo borrando toda jerarquía<sup>95</sup>.

A pesar de su apropiación selectiva de las ideas de este filósofo, Young no ha reparado en estas posibilidades. Se ha enfrentado a la propuesta de Moi<sup>96</sup> de abandonar completamente el concepto de “género”, en provecho del de cuerpo vivido derivado de la fenomenología existencial, para tematizar la subjetividad sexual sin caer ni en reduccionismo biológico, ni en el esencialismo de género. Young considera que las estructuras de género no se reducen al cuerpo vivido. Se viven a través del cuerpo, como respuestas experienciales, pero no como un conjunto de atributos comunes a los individuos. Piensa que la teoría del cuerpo vivido de Merleau-Ponty será fructífera si conecta más explícitamente con las estructuras de género que limitan las elecciones, fundamentalmente con la estructura social

de la división del trabajo, y con la normativa heterosexual<sup>97</sup>. Afirma que la fenomenología existencial no lo hace; es una continuación del humanismo de la filosofía moderna que trata al sujeto como neutro y universaliza la experiencia masculina<sup>98</sup>.

Aun reconociendo el interés de las aportaciones de Young, consideramos que el estilo por ella descrito no es el del cuerpo vivido o fenoménico del que habla Merleau-Ponty, sino el de un cuerpo objetivado que vive su corporalidad tal y como se le impone y que, en el caso del cuerpo femenino, se está enfrentando a la amenaza constante de invasión de su espacio corporal y de su tiempo. Sus descripciones de las particularidades de la orientación corporal femenina son interesantes ejercicios de psicología o sociología fenomenológica, pero no pueden generalizarse a todas las mujeres. En cambio, Merleau-Ponty no hace apenas análisis empíricos, sino fenomenológicos; aquéllos son necesarios, pero no suficientes. No analiza apenas las deformaciones coherentes de la realidad que realizan los hombres y las mujeres concretos, ni las formas sociales y culturales por las que construimos nuestros hábitos corporales, pero ha sabido mostrar que éstos no son cualidades secundarias, sino constituyentes del estilo: un juego de prácticas significativas inscritas en los cuerpos y en la jerarquía de géneros que nos es impuesta.

En lugar de subrayar las carencias de Merleau-Ponty, Young podría haber empleado su herencia para someter a crítica sus propias descripciones fenomenológicas; por ejemplo, para poner en cuestión su concepción

and subjectivity”, en PROUDFOOT, M.: (ed.) *The Philosophy of the Body*. Oxford, Blackwell Publishing, 2003, pp. 94-130, p. 94.

95 “No hay jerarquía de órdenes o capas o planos (siempre fundada en la distinción entre individuo-esencia”. (MERLEAU-PONTY, M.: *Le Visible et l’Invisible*, p. 324).

96 Cfr. MOI, T.: “What is a Woman”, in *What is a Woman and Other Essays*. Oxford, O. University Press, 2001.

97 Cfr. YOUNG, I. M.: “Lived Body vs. Gender. Reflections on Social Structure and Subjectivity” [2002], *On Female Body Experience. ‘Throwing like a Girl’ and other Essays*. Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 12-26, p. 26.

98 Cfr. YOUNG, I.M.: *Throwing like a Girl and other essays in feminist Philosophy*, pp. 14-15.



generalmente negativa de la orientación corporal femenina. Desde nuestra perspectiva, se basa en una noción cuantitativa de la espacialidad y de la motricidad; toma como paradigma de esta última al atletismo, una actividad poco habitual que, además, delata que Young está considerando la experiencia corporal masculina como patrón de la existencia. En cambio, Merleau-Ponty adoptaba como modelo la corporeidad habitual que estructura la existencia corporal sin encorsetarla, puesto que la adquirimos y modelamos mediante el aprendizaje, la aculturación e incluso la transformación de las prácticas. Demostraba así que el cuerpo define un espacio topológico, distinto del geográfico, un tiempo subjetivo e incluso un cierto “saber” que se plasma en los hábitos originando un significado encarnado en la biografía de los individuos que siempre permanece abierta a su modificación.

También Butler emplea ocasionalmente conceptos y terminología merleau-pontiana con objeto de evitar el error de pensar el cuerpo como algo puramente natural o como medio pasivo de las inscripciones culturales. Interpreta correctamente que, para Merleau-Ponty, el cuerpo es un lugar de apropiación y un mecanismo de transformación. A pesar de ello, afirma que, en su filosofía, prevalece la sexualidad masculina, la cual se caracteriza por una mirada des-corporalizada que define su objeto como un simple cuerpo<sup>99</sup>. Hasta declara que, para Merleau-Ponty, el sujeto normal vidente es el hombre y el cuerpo visto es el de la mujer<sup>100</sup>, que éste denota una esencia mientras que los cuerpos en general denotan existencia. De ahí deduce que la existencia no pertenece a la mujer y que los cuerpos

son masculinos<sup>101</sup>. Sin embargo, de la lectura de Merleau-Ponty no se sigue esto; para él, todo cuerpo propio es existencia, y ésta es la que hace manifiesta, encubre o recubre cualquier situación concreta. Finalmente, toda existencia se produce en coexistencia, toda subjetividad se gesta en la intersubjetividad y toda corporalidad en la intercorporalidad.

Las apreciaciones de Butler están determinadas por el análisis foucaultiano del cuerpo que le permite desvincular el género de cualquier determinación natural. Desde estas coordenadas, no es capaz de superar ni la alienación de nuestro ser humano de la naturaleza ni el punto de vista androcéntrico que reduce todo a su uso cultural “humano”. Además, Butler incurre en una nueva dicotomía: la del cuerpo-género. Al desnaturalizar el cuerpo, lo desencarna; el género, por su parte, se acaba reduciendo a un mero artificio. Algo parecido ocurre con el sexo, concebido por Butler como una construcción social similar al género<sup>102</sup>. Al razonar así, la filósofa se priva de fuentes para distinguir entre normas de identidad que deben ser subvertidas y normas que pueden ser reivindicadas, ya que todas son creadas socioculturalmente y exigen que realicemos nuestra identidad de una u otra manera. Ahora bien, desde esta filosofía, ¿cómo encontraremos los patrones para configurar identidades más positivas?

La identidad no es sólo una construcción social y cultural introyectada por el individuo, sino también una realización individual desde una situación material determinada y el resultado de una interpretación. Concebir el sexo y también el género como realizaciones exclusivamente culturales reproduce la idea hermenéutica de que el sentido reside en el intérprete; sin embargo, la identidad cultural en general y la

99 Cfr. BUTLER, J.: “Sexual Ideology and Phenomenological description. A feminist critique of Merleau-Ponty’s phenomenology of Perception”, en ALLEN, J., YOUNG, I. M.: *The thinking Muse*, p. 86.

100 *Ib.*, p. 93.

101 *Ib.*, p. 94.

102 Cfr. BUTLER, J.: *Gender Trouble*. New-York, Routledge, 1990, p. 7.

identidad de género, en particular, son más bien resultados de una fusión de horizontes entre intérprete e interpretandum, y entre cultura y naturaleza.

Por otro lado, el constructivismo butleriano no aclara las diferencias entre un cuerpo artificial y otro humano ¿Se vivirían ambos como cuerpos subjetivo-objetivos? Desde nuestro punto de vista, ignorando los significados no culturales del cuerpo, estamos aprobando teóricamente cualquier manipulación tecnológica de los mismos que sirva para hacer fluido el género. Esta prepotencia y este sueño de dominación se acercan peligrosamente a la tecnocracia que sólo consiente falsas libertades encadenadas a necesidades impuestas<sup>103</sup>.

Los géneros no son, como parece pensar Butler, simples roles que puedan permutarse, sino que están inscritos en el cuerpo y ligados a un universo del que extraen toda su fuerza. Por eso, la idea de género es útil para comprender la subjetividad y la identidad, pero también lo es el cuerpo vivido en tanto identidad que nos abre a las diferencias. Éste rompe con la tradicional oposición naturaleza-cultura que fundamenta la dicotomía sexo-género. Desde él, entendemos la subjetividad imbricada con la objetividad y a la inversa, porque la persona está condicionada por la cultura y la sociedad, así como por los objetos mundanos con los que forja sus experiencias y comportamientos sin perjuicio de que actúe y tome decisiones en relación (apropiadora o crítica) con estas determinaciones.

Frente a Butler, en la obra merleau-pontiana, hemos descubierto la necesidad de interconectar el sexo y el género. Sin embargo, este último no consiste, a nuestro

modo de ver, en una mera cobertura abstracta y artificiosa de aquél, sino que ambos están en interacción dinámica. En otras palabras, lo que hay es un quiasmo entre el cuerpo en el mundo y la identidad social que ayuda a configurar la corporalidad. De ahí que, lejos de absolutizar el sexo o el género, Merleau-Ponty nos aliente a buscar una tercera vía entre constructivismo y esencialismo. Hemos defendido en este trabajo que esa tercera vía se halla en la continuación de la filosofía merleau-pontiana del cuerpo fenoménico, el cual va más allá del determinismo biológico y del relativismo cultural, porque pertenece a una situación natural-cultural y, por ello, no es ni el resultado de determinaciones esenciales ni una creación social ex nihilo. El cuerpo no es ni estrictamente natural ni complemente construido a voluntad; es el punto de enlace necesario con el mundo ¿Cómo compaginar esta reconceptualización y reivindicación de la naturaleza corporal sin caer en el esencialismo? Por ejemplo, recuperando modos de conocimiento sensibles devaluados por el logos instrumental dominante, maneras corporales de producir conocimientos prácticos, opuestas a las formas dualistas derivadas del cartesianismo que pretenden alcanzar la libertad huyendo del cuerpo; buscando universales concretos o existenciales.

La concepción merleau-pontiana del cuerpo vivido y la centralidad de éste para la experiencia puede ayudarnos a vivir nuestro cuerpo como ser vertical o “Ser salvaje”<sup>104</sup>, como motor y movimiento anclado en el suelo (Boden), que engloba todo lugar y lleva a todos los vivientes más allá de la nada. Esta reafirmación del cuerpo propio exige una autovaloración del mismo como unidad interior-exterior. La vivencia vertical del cuerpo es la base de la libertad y el origen inmanente de todas las trascendencias. Esta verticalidad permite a Merleau-Ponty tomar en cuenta la

103 Véase una reflexión más amplia sobre esto en mi artículo, “El cuerpo vivido como nudo de identidad y diferencias. Una alternativa al cuerpo objetivado”, en CHOZA, J., PINTOS, M<sup>a</sup> L.: Antropología y ética ante los retos de la biotecnología. *Thémata. Revista de Filosofía*. Nº 33 (2004), pp. 141-148.

104 MERLEAU-PONTY, M.: *Le Visible et l’Invisible*, p. 306.

diferencia sexual sin reducirla a la objetividad del cuerpo, pero pensando la alteridad del otro a partir de su carne.

Desde sus orígenes, las filosofías feministas han tomado al cuerpo como tema, probablemente por haberlo considerado una pieza clave de la construcción socio-cultural del género. Aquí hemos insistido en la utilidad de la rehabilitación merleau-pontiana del cuerpo vivido o fenoménico como uno de los principales factores de configuración de la subjetividad y de la identidad. Él es la clave de la experiencia vivida en la existencia, que permite superar el determinismo y la normativización a la que nos abocan las tesis constructivistas y salvar la libertad del sujeto.

Aunque la concepción procesual de la identidad en Merleau-Ponty anticipa el paradigma de la performatividad del género, hemos destacado sus raíces corporales sin confundir la identidad personal con la sexual y hemos subrayado que ambas no son simples productos del discurso. La fenomenología se remonta a la experiencia pre-predicativa y a la intención significativa que no puede venir por completo al lenguaje, pero que lucha por expresarse.

La estrategia de pensar desde el cuerpo y de encarnar el lenguaje y la racionalidad tiene su raíz en Merleau-Ponty. En cambio, el postestructuralismo rechaza tanto la razón impuesta como la razón comprometida y autorizada. Aunque estemos de acuerdo con su deconstrucción de la primera, pensamos que no es aplicable a la segunda, la cual todavía está por hacer. La fenomenología puede ayudarnos a re-fundar esa racionalidad en su autocomprensión, bien entendido que ésta exige la crítica de sus usos. Esta tarea infinita requiere dejar de entender la racionalidad como el privilegio de un solo género, y afrontarla como una responsabilidad común<sup>105</sup>.

Las tendencias postmodernas se han centrado en los discursos olvidando que éstos se fundan en el cuerpo, se reproducen con sus acciones y que, a su vez, el cuerpo es su producto. Por eso nos adherimos a las críticas de dichos movimientos que abandonan completamente la naturaleza a la hora de explicar el género, dejándolo al arbitrio de las producciones exclusivamente culturales de significado<sup>106</sup>. En nuestra opinión, la estructura fenomenológica del cuerpo no depende sólo de lo que se ha decidido considerar significativo o del supuesto de que podamos construirlo o manipularlo a nuestro antojo. Los dualismos que le afectan y a los que toda su vida se enfrentó Merleau-Ponty, se encuentran tan enraizados que no pueden ser atribuidos únicamente a la nominación verbal.

En este sentido, nuestra tesis es que la mayor contribución de Merleau-Ponty al feminismo es su trascendencia de las dicotomías; hemos hecho referencia a la que separa al individuo de la esencia; añadamos que el fenomenólogo ha rechazado el dualismo naturaleza-cultura, pero también el que separa la razón de la sensibilidad y hasta la razón teórica de la razón práctica. El feminismo necesita articular ambos polos de una nueva manera. El concepto central de la nueva ontología anti-dualista que Merleau-Ponty nos propone en sus últimos escritos, la Chair, deja de oponerlos y pasa a entenderlos como componentes inseparables del ser humanizado. Esta ontología amplía los poderes motores del cuerpo a las fuerzas centrípetas y centrífugas de la carne, para afianzar la relación de ser del cuerpo con el mundo y abrirlo a los otros seres de carne, sin la distancia horizontal que instaura la relación cognitiva.

---

1976, pp. 272-273.

105 Cfr. HUSSERL, E.: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. The Hague, M. Nijhoff,

106 Un buen ejemplo de esas críticas, inspirado en Merleau-ponty, es BIGWOOD, C.: „Renaturalizing the Body (with the Help of Merleau-Ponty“, en WELTON, D.: (ed.) *Body and Flesh. A philosophical Reader*. Oxford, Blackwell, 1998, pp. 99-111.

## Referencias

- Alves, P. S. (2006). *Humano e Inhumano. A dignidade do homem e os novos desafios*. . Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade. .
- Allen, J. (1982). "Through the Wild Region: An Essay in Phenomenological Feminism", *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 18, nº 1, 2 y 3.
- Amorós, C. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. . Barcelona: Anthropos.
- Barbaras, R. (1991). *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. . Grenoble, J. Millon.
- Barbaras. (2008). *Introduction à une Phénoménologie de la vie*. . Paris,: Vrin.
- Beauvoir, d. S. (1949). *Le deuxième sexe*, vol. I. Paris: Gallimard, 1976.
- Beauvoir. (1945). *La Phénoménologie de la perception de M. Merleau-Ponty*", *Les Temps Modernes* nº 2.
- Beauvoir. (1949). *Le deuxième sexe*, vol. II. . Paris,: Gallimard,1976.
- Beauvoir. (1949). *Le deuxième sexe*, vol. II. . Paris: Gallimard, 1976.
- Beauvoir. (1960). *La force de l'âge*. . Paris: Gallimard, 1995. .
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble*. New-York: Routledge.
- Butler. (1993). *Bodies that Matter: on the discursive Limits of 'Sex'*. . New York: Routledge.
- Butler. (2000). *Sexual Ideology and Phenomenological description. A feminist critique of Merleau-Ponty's phenomenology of Perception*", en ALLEN, J., YOUNG, I. M. *The thinking Muse*.
- Choza, J. (2004). PINTOS, M<sup>a</sup> L.: *Antropología y ética ante los retos de la biotecnología*. *Thémata. Revista de Filosofía*. Nº 33. *Thémata. Revista de Filosofía*. Nº 33.
- Fricker, M. y. (2011). *Feminismo y filosofía*. Barcelona: Barcelona.
- Holland, N. (2000). *In a diferente ch(i)asm. A Feminist Rereading of Merleau-Ponty on Sexuality*", en HASS, L.: OLKOWSKI, D.: (eds.) *Rereading Merleau-Ponty*. . New York: Humanity Books.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. *Husserliana VI*. The Hague, M.Nijhoff. .
- Irigaray, L. (1984). *Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Minuit.
- Lived Body vs. Gender. *Reflections on Social Structure and Subjectivity*" 2002 ,*On Female Body Experience. 'Throwing like a Girl' and other Essays*. Oxford, Oxford University Press, 2005. (2002).
- López Sáenz, M. C. (2002). *Merleau-Ponty's Philosophy of the Flesh Applied to Gender*". En: CHRISTENSEN, B (Hg.). *Wissen, Macht Geschlecht. Philosophie und die Zukunft der 'Condition féminine'*". . Zürich: Chronos Verlag, , pp. 696-702.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. . Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty. (1946). *Les relations avec autrui chez l'enfant*.
- Merleau-Ponty. (1960). ). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty. (1964). *Le Visible et l'Invisible*,. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty. (1966). *Sens et non-sens*. . Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty. (1968). *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty. (1995). *La Nature. Cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty. (1996). *Notes de Cours au Collège de France 1958-9 et 1960-1*. Paris: Gallimard, pp. 196-7.
- Merleau-Ponty. (2002). *La Structure du Comportement*. Paris.
- Merleau-Ponty. (2003). *L'institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955*. Paris: Belin.
- MOI, T. W. (2001). "What is a Woman", in *What is a Woman and Other Essays*. . Oxford, O. University Press,.
- Nietzsche, F. (1883). *De los despreciadores del cuerpo*", *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 19808, p. 60.
- Proudfoot, M. (2003). *The Philosophy of the Body*. Oxford.
- Ramirez, M. (2013). *La filosofía del quiasmo*. México: FCE.
- Sáenz, L. (2000). MARTIN ALCOFF, L: "Merleau-Ponty and Feminist Theory on Experience", en EVANS, F., and LAWLOR, L.: (eds.) *Chiasms. Merleau-Ponty's notion of Flesh*. New York, State University of New York.
- Sáenz, L. (2003). *Feminismo y racionalidad ampliada, Contrastes*. . *Revista Internacional de Filosofía*, vol. VIII. p. 93-107. .
- Sáenz, L. (2004). *Intersubjetividad como intercorporeidad*", *La lámpara de*

- Diógenes. vol. 5, pp. 57-71.
- Sáenz, L. (2004). La continuidad del ecofeminismo con la filosofía de M. Merleau-Ponty", CAVANA, L., PULEO, A. H., SEGURA, C.: (coords.) Mujeres y ecología. Historia, Pensamiento y sociedad. . Madrid: Almudayna, Col. Laya.
- Sáenz, L. (2006). Hermenéutica fenomenológica de la existencia intercultural", La Lámpara de Diógenes, nº 12-13. .
- Sáenz, L. (2006). La Parole as a Gesture of the Originating Differentiation", en PENAS, B.: LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C.: (eds.) Interculturalism. Between Identity and Diversity.2006, pp. 27-46. Nueva York/Berna.
- Sáenz, L. (2007). Identidad lateral. Un concepto de la fenomenología, Berceo 153, pp. 97-129.
- Sáenz, L. (2008). De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad", en LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C.: PENAS, B.: (eds.). Paradojas de la Interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sáenz, L. (2009). Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J-P. Sartre", en SELLES, J.F.: (ed.). (2009) Modelos antropológicos del siglo XX. . Navarra,: EUNSA, .
- Sáenz, L. (2011). Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido", en Paideía. . Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica. Nº 90, pp. 25-51.
- Sáenz, L. (2012). El cuerpo fenoménico desde el feminismo, Sapere Aude. Vol. 3, nº 6, (2012), pp.182-199. Sapere Aude. Vol. 3, nº 6, pp.182-199.
- Sáenz, L. (2012). M. Ponty y S. de Beauvoir. Reconceptualizando el cuerpo y la pasividad de su actividad". Thémata. Revista de Filosofía, nº 46 , pp. 401-413.
- Sáenz, L. (2013). Dos filosofías del sentir. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica. España: Saarbrücken, AV. Akademikerverlag, Editorial Académica española.
- Sáenz, L. (2014). De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la chair", en XOLOCOTZI, A., y GIBU, R. (coords). Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad, . Madrid, Plaza y Valdés.
- San Martin, J. D. (2011). La imagen del ser humano: Historia, literatura y hermenéutica. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sartre, J.-P. (1943). L'êtr e le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard.
- Young, I. (1989). Throwing like a Girl. A Phenomenology of Feminine Body comportment, Motility and Spatiality", ALLEN, J., YOUNG, I.M. The thinking Musa. . Indiana, University Press.
- Young, I. (1990). Throwing like a girl and Other Essays in feminist Philosophy and social Theory. Bloomington, Indiana University Press, .
- Young, I. (2002). Lived Body vs. Gender. Reflections on Social Structure and Subjectivity" On Female Body Experience. 'Throwing like a Girl`and other Essays. . Oxford, Oxford University Press,.







# RETHINKING GENDER AND INTER/TRANSDISCIPLINARITY IN RESEARCH AND SCIENCES

Rachel Tillman<sup>107</sup>  
Priscyll Ancil Avoine<sup>108</sup>

## Introduction

It only takes a quick look at the informational materials from the Ministry of Education about graduate education in Colombia to see that more attention needs to be paid to the role of gender in the Colombian academy. Only in one table is gender even mentioned. Not only this, but the images that dominate the documents are heavily masculinized. All but one of the many images associated with educational attainment in Colombia are of Westernized men: their body language is stereotypically masculine, with crossed arms, assertive postures, and they wear business suits and ties and carry briefcases. This suggests a picture of university life in Colombia that is completely dominated by men (MinEducación, 2013, p. 11). On this basis we can conclude that women still have limited access to education and positions of power in the university. In the collective imagination of Colombia, scientists are still a male and secretaries are still a female: most of the time jobs are categorized along the line of sexual differences and follow common stereotypes regarding gender. Although sexism and gender discrimination are part of Colombian machista culture as a whole, there is an urgent need to interrogate gender dynamics in sciences and research.

Colombia is not an isolated case: men are overrepresented in the domains of research and science around the world, and more often than not white men represent the embodiment of the “scientist”. Hanson argues that even if girls and boys have the same interest in mathematics and natural sciences, the collective imaginary still presumes “that boys are “naturally” better” than girls in these domains (Hanson, 2012, p. 115). In addition to the masculine hegemonic postulates of science, we urgently need to rethink our ways of making knowledge. The sciences are going through a general crisis, mostly due to an outdated insistence on positivism and objectivity (Curiel, s.f., p. 3). This is directly correlated to the fact “that the foundations of modern science were forged in and through gendered imagery and language” (McNeil & Roberts, 2011, p. 32).

107 Rachel Tillman is from the United States. She received Master’s Degrees in Religious Studies and in Philosophy at the University of Denver and she is a PhD in Philosophy at the State University of New York at Stony Brook.

108 Priscyll Ancil Avoine is from Canada. She carried out her Bachelor’s Degree at Laval University in International Studies and Modern Languages and she is a Master’s Degree in Peace, Conflict and Development Studies at Jaume I University in Spain.

In light of this situation, it is essential to interrogate how we can improve not only women's presence but also their agency for transforming how we produce knowledge in both the natural and social sciences. Toward this end, this article provides a reflection on the necessity of both attending to gender across the academy. Furthermore, in today's globalized world, it is essential that Colombian scholars open their disciplines to inter/transdisciplinarity. In this article we show how a focus on gender offers invaluable tools for accomplishing this task.

One of the most important feminist insights in epistemology is that knowledge must be situated. Our own positions as postgraduate students from North American living in Colombia shapes our vision of gender and inter/transdisciplinarity. We are convinced that adopting a focus on gender would lead Colombian universities to an inter/transdisciplinary approach to scientific investigation and research that would benefit both society and the academy. Interactions between the diverse branches and disciplines in sciences will favor a better comprehension of the world and foster equity.

In pursuit of this objective, in this article we argue that attention to gender can transform knowledge production across the academy. We first define the key terms of our discussion. Second, we offer a reflection on why gender matters in the academia. Then we insist on the necessary adoption of gender perspective in sciences, showing how gender studies can contribute to inter/transdisciplinarity. Fourth, we explore how disciplines and research methods can be transformed through the adoption of inter/transdisciplinary approach. Finally, we seek to initiate a dialogue on transversality in contemporary academia in Colombia.

## Conceptual Clarifications

In the field of social sciences, and more generally in our daily lives, we tend to think that we know the meaning of terms like "sex", "gender" or "interdisciplinarity" and "transdisciplinarity". However, for the purpose of this article, it is important to clarify the definitions of each of these terms.

## Sex and Gender

Defining gender is an extremely difficult task; in fact, it is most likely impossible. However, it is also important to understand what is generally meant by the term gender, and particularly by the distinction between sex and gender, a distinction that has currency in the social sciences since around the 1950's.

When human beings come into this world, they are generally labelled according to their "sex", most often according to the binary categorization of man or woman, with few other possibilities. The term "sex" most often refers to biological sexual difference. Sex is therefore understood to be natural and innate. Most of the time, it is associated with sexuality or sexual acts. In that sense, the term "sex" is important that a lot of people identify themselves strongly with their sex: in that sense, it can also be a mode of subversiveness, on the same level than gender.

Gender, on the other hand, has come to be used to describe the social identities, roles, expectations, and norms that are often connected to biological sex. When we talk about gender, we are normally talking about a concept that sits somewhere in the meeting point between bodies, social norms, and identities. Gender is performed, chosen,

socially conditioned, and produced, depending on how you understand it, but the important point is that it is cultural, as opposed to natural. Most feminists argue that gender is “an intersubjective social construction that constantly evolves with changing social perceptions and intentional manipulation” (Sjoberg & Gentry, 2007, p. 5). Gender is thus intrinsically linked to power relations between sexes and it is also related to expected attitudes and behaviors that go along with the determined sexual identity of each individual. It is consequently an essential element of how people interact with each other, permeating all of our lived experiences. The fundamental aspect here is that gender has no precise body representation; it is not made in isolation but always in interaction with others.

The work of the philosopher Judith Butler has been extremely influential in shaping our contemporary conceptions of gender. To begin, she actually refuses the distinction between sex and gender, since “biology itself does not escape discursive formation” (Lennon, 2010). Butler contends that : “[i]n distinguishing sex from gender, feminist theorists have disputed causal explanations that assume that sex dictates or necessitates certain social meanings for women’s experience” (Butler, 1988, 520). According to her, “sex” is also “materialized through time” (Butler, 1993, 1), therefore influencing and influenced by norms.

For the purpose of our analysis, it is clearly important to consider both gender and sex, both biology and society, and especially the relation between nature and culture, which invokes and calls into question scientific inquiry. Butler’s work shows that the nature/culture division is not so strict, clear and simple: culture and nature influence and bound by each other. This mutual influence is also central to the analysis of sex and gender issues in social sciences: although some people might think that in social sciences

we should only be interested in the sociocultural aspects of identity, and therefore concern ourselves only with gender, these two concepts are deeply interconnected. For this reason, it is important to study both sex and gender, as well as how they interact, through the lenses of both the natural and the social sciences.

### Inter and transdisciplinarity

The last decade has been marked with rapid changes regarding knowledge sharing and global technologies in most part of the world. This has brought to the forefront the necessity of dialogue between disciplines, which we can frame as interdisciplinarity or even transdisciplinarity. These modes of knowing are difficult, but they provide indispensable tools for research and science.

What is the role of the disciplines in the production of knowledge? Hornscheidt and Baer characterize the academic disciplines as “fragile but long-living artefacts which, in turn, have a strong impact on how knowledge is organized and understood” (Hornscheidt & Baer, 2011, p. 166). Simply put, disciplines can be understood as “cognitive divisions in research and university communities” (Linason & Holm, 2006, p 117). These divisions are important, but they also limit our perspectives. In particular, they are also strongly tied to their cultural contexts, which justifies even more the gender perspective in science and investigation. For example, the distinction between sciences related to ‘nature’ and the others related to ‘culture’ has strongly been associated to gendered conception of the world (Hornscheidt & Baer, 2011, p. 166), as women have tended to be associated with care professions for example. It should be noted that the two concepts we want to explore here, interdisciplinarity and transdisciplinarity depend

on the existence of disciplines, and are consequently not seeking their elimination. Instead, they seek to challenge and call into question the ways that we allow our work to be defined by disciplinary concerns.

In this article, we understand interdisciplinarity as the action of coming and working together from different disciplinary methods and perspectives around mutual concerns. As Hornscheidt and Baer argue, interdisciplinarity is a “way to conduct collaborative research between two or more disciplines, combining their respective hypotheses, assumptions, methodologies and findings” (Hornscheidt & Baer, 2011, p. 169). Interdisciplinarity is a step beyond multidisciplinary; it insists on the relationships between the disciplines and not only the superposition of disciplines. Interdisciplinarity thus distinguishes itself from multidisciplinary in the construction of theoretical frameworks that traverse the disciplines and, in the end, can contribute to the creation of a “new synthetic fields of study” (Lykke, 2011, p. 139). It implies collaborative work on a common field with common goals, but incorporating different approaches to a problem. It is, in a sense, the action of “learning how to learn in alternative ways” (Hornscheidt & Baer, 2011, p. 170).

Tightly related to interdisciplinarity, transdisciplinarity is a more recent concept and can be understood as a “critical evaluation of terms, concepts, and methods that transgresses disciplinary boundaries” (Dölling & Hark, 2000, p. 1195). Transdisciplinarity goes beyond the mere relationship between disciplines as it considers that the latter are “less constituted around a core than organized like knots in a netlike structure” (Dölling & Hark, 2000, p. 1196). According to Pérez Matos and Quesada, transdisciplinarity is “inherent to disciplines”, “between disciplines, within disciplines and beyond disciplines” (2008, p. 2). Thus, contrary to interdisciplinarity,

transdisciplinarity pushes further the interaction and goes beyond the framework of a given discipline. Therefore, collaborative and constant work is indispensable to building transdisciplinary knowledge. Transdisciplinarity has been widely explored by gender and feminist studies, as gender is not a concept or reality that “fits” neatly into any predetermined discipline. On the contrary, gender transcends disciplines and builds bridges between them. This has monumental implications for how we study and produce knowledge. Gender is truly inter/transdisciplinary, because it requires constant collaborative work between and across disciplines. In this sense, attending to gender has the potential to revolutionize and transform what and how we know, promoting a university that is not only more just, but more far-reading, rigorous, and robust in the kinds of knowledge it produces.

### Why Gender Matters

Gender does matter, and not only because the discussion regarding the topic is gaining attention. Gender is everywhere in our everyday lives. There is no escape; as Butler said, “we are undone by each other” (2003, 13). Although we don’t always realize it, we face gender power relations every day. Sex and gender are related not only to specific facts and situations, but more importantly to power relations and structures. Gender is one of the most important ways in which power relations are signified (Acker, 1992): relations between a father and a daughter, in a couple, between society and transgender, between two kids, between a government and its population or between a boss and an employee. These relations and structures of power are very multifaceted. They are culturally and historically specific. They have economic, political, social, religious, relational, and ideological/philosophical aspects.

Gender matters because it is linked with so many other social, political and economic factors. Feminist and gender studies use the term intersectionality to express the overlapping of “contexts and social forces such as race, age, gender, sexuality, income, nationality” (Ackerly & True, 2010, p. 30). Gender never function on its own; it always intersects with other categories or social meanings. Two of the most important of these are race and class: because they inevitably intersect with gender, attention to gender is absolutely essential to building an understanding of both of these categories (Crenshaw, 1989; Collins, 1986; Anzaldua, 1999; Anzaldua & Moraga, 1981). Furthermore, gender is a key factor in many social inequalities, including labor and wages, pay, health care and vulnerability to illness, and political access. If we want to study, understand, address, and change these inequalities, attention to gender is absolutely essential. The academy is no stranger to these inequalities: many of the power structures in the academy are deeply unequal. Gender is a relevant category for all knowledge production, since institutionally-recognized knowledge has been a privilege of white men. In this sense, together with other categories, gender allows us to critique and transform an unequal and unjust orientation that has plagued mainstream academia since its inception.

However, it is not only in pursuit of equality that gender should become a transversal issue in the Colombian academy. Equality is important, but the potential benefits of attending to gender go far beyond simple numerical equality. Adopting a perspective that takes gender into account also leads to more objective and robust research. It has been proven that adopting gender diverse groups in research and sciences in general has a positive impact on production and efficiency. Campbell, Mehtani, Dozier and Rinehart show that “[G]ender divers groups tend to collaborate more effectively and exhibit higher collective intelligence” (2013, p. 1), increasing the quality of

researches produced. The transformative potential of gender as a category in the academy is inestimable, it “disrupts traditional ways of knowing to create rich new meanings” (Hesse-Biber, 2012, p. 3) and ways of living and studying within the academy.

It is important at this point to recognize that gender cannot be reduced to the category of women. Sexed and gendered bodies are numerous and varied. However, the struggle for gender equity has often been reduced to seeking equality for, overlooking the gender and sex related challenges faced by many other groups and individuals. This is highly problematic and we certainly do not wish to reinforce this tendency in this article. However, in this article we will begin by focusing on the way attention to gender, and in this case especially to women, has transformed the sciences. Women are proportionally a large population group that nonetheless face significant and widespread discrimination in the sciences. For this reason it is important to understand how and why women have been excluded, either deliberately or because of the social pressure exerted by research culture from disciplines traditionally “reserved” for men. The core idea is to draw attention to the ongoing discrimination women are experiencing because of their gender, with an eye to how this reflection can be have an impact on Colombian universities.

Across the human and natural sciences, women occupy fewer positions of power and influence. Not only this, but in most disciplines women are not equitably represented, if at all, in the canonical literature. Why should this be the case? According to Jesse, the debate regarding women in science and engineering presents a lot of contradictions. Some experts assert that women are simply less capable than men, which would explain why they are rarely part of the top echelons. This is consistent with the historical



characterization of women as the “weaker sex”; most of the time, science has legitimized their “inferiority” compared to men (Hesse-Biber, 2012, p. 7). Others affirm that on the contrary, women are just as capable, as evidence by the fact that women are gaining territory in nearly every discipline (2006, 832). What is undeniable is that there is a clear underrepresentation of women in both the natural and social sciences. A recent study showed that little “more than a quarter (29%) of the world’s researchers are women, according to the latest UNESCO data covering 121 countries” (Hearn & Husu, 2011, p. 104). Recent research shows that women are generally excluded not because of their lack of interest in the sciences, but because of gender discrimination (Jesse, 2006, p. 831). We must ask crucial questions therefore, about who are the scientists, who produce knowledge, for which public they produce it and how gender studies can transform this through inter/transdisciplinarity.

Is it possible that the biological demands of motherhood simply do not coincide with academic careers? In other words, as Jesse asks, “Are women simply asking for too much? Are interest in healthy family life and the pursuit of science mutually exclusive?” (2006, p. 833) Setting aside the issue that not all women are mothers, as Jesse demonstrates, the real issue is that women have been historically excluded from sciences not because of objective needs created by their biologies (their sex), but because of the general stereotypes attributed to their gender or what society is expecting of a good women. Women have been excluded from the academy on the basis of assumptions that they are not able to do the work in science as well as men, while men are tagged with the stereotypes that they are ‘made for science’. Following these assumptions reason, women have been labelled as more capable for so-called “care professions” (ex.: education, childcare, nursing, etc.) and less competent in fields of study relating to sciences, technolo-

gy and engineering. These cultural norms and stereotypes about women and men are perpetuated to this day: men are associated with their control over nature (and by extend, over women) and women are seen as givers of life and care. Women are considered to be less rational, in contrast with the rationality and logic attributed to men. This dichotomy between rationality and emotions perpetuates a vision of women as unable to confront a ‘masculine world’ represented through the lenses of objectivity.

There may be some truth to the notion that there is not a great fit between women and the academy, but it is not because women are unfit. Instead, having been traditionally excluded, women who now enter the academy find themselves in institutions that have been male dominated for centuries. This historical trajectory has resulted in particular, androcentric cultures in nearly all of the disciplines, and especially those that most thoroughly exclude women. From this perspective, we can see that many aspects of the institutional functions of the disciplines are a product of being male-dominated. For example, disciplinary attitudes about what constitutes good or valid knowledge production often prioritize traditionally “male” values, such as autonomy, assertiveness, competition, individualism, and even arrogance. Women may find themselves uncomfortable in environments where they are penalized for collaborating or expressing their uncertainty. This is not because they are unable to cope with the “rigorous demands” of their discipline, but because the discipline is institutionally unable to cope with alternative and equally valid methods of working, many of which tend to be more productive. This is certainly the case with collaborative work, which has finally been recognized across the sciences and especially in the natural sciences as much more conducive to high quality research and results. Other institutional aspects of the academy that unnecessarily and unfairly disadvantage women include



labor and employment practices that are not helpful for parents, including sufficient maternity leave, childcare assistance, and flexible scheduling, as well as internal cultures of misogyny and sexual harassment (Bug, 2003; Haslanger, 2009).

### Women in the disciplines: agents of transformation

“Long before second-wave feminism, Simone de Beauvoir (1988) alerted many to the persistent alignment of women with nature and of men with culture and technology in Western societies”(Maureen McNeil and Celia Roberts 2011, p. 32).

In what follows, we will show how attention to gender, and specifically to the inclusion of women and their perspectives, has already transformed the content of numerous and varied academic disciplines. Unfortunately, just as women have traditionally been excluded from the academy as teachers, researchers, and students, so women have often not been considered valid objects of study. Women’s lives, bodies, perspectives, desires, and experiences are considered less pertinent to study than their male counterparts. As women have become more present in the academy, they have been to question why women and women’s lives and experience are not a more common and respected object of academic study. Over the last few decades female and feminist scholars have attempted to address this inequality. The remarkable result has consistently been not only an inclusion of women within the boundaries of disciplinary study, but also a transformation of disciplinary boundaries themselves.

One of the first to experience this transformation has been the discipline of history. Studying women’s lives throughout

history has dramatically changed the disciplinary boundaries of what constitutes the proper object of historical study. Much of human history preserves the actions and lives of men. This gives rise to the perception that there are not a lot of famous women in history or that women have not really done much ‘worth remembering’. But, as we mentioned before, the historical condition of women has confined their spheres of influence to be more private and relational because they were excluded from the public sphere. Focusing on women’s lives, therefore, shifts the focus of historical study towards spheres of life that are more interpersonal and private, away from the traditional public and political spheres that defined, most of the time, androcentric history (Scott, 1986, 1996; Riley, 1989). This has impacted the entire discipline of history, as private and interpersonal actions and events have come to be considered legitimate and important objects of study across the discipline.

Philosophy, to this day a highly male-dominated discipline, has traditionally disregarded and dismissed women (Lombrozo, n.d.). The common cultural assumption that women are less rational is used to justify the historical exclusion of women from philosophy and from the philosophical canon. However, the notion that women are somehow less rational is a misogynistic stereotype that has been disproven and continues to be disproven every day, as more and more women join the ranks of the most accomplished researchers in every discipline. Furthermore, incorporating the wisdom and truth derived from women’s lives and experiences has also changed our understanding of the role of rationality in human life. Philosophical moral theory in particular has been transformed by including women’s perspectives. By attending to what women learn from parenting, for example, has led to the development of moral theories that justify morality not only through rationality and autonomy, as they have traditionally

been defined, but also through care, responsibility, and interdependence. Care ethics is one of the most important examples of this transformation (Ruddick, 1989; Kittay, 1999; Kittay & Feder, 2003; Held, 1993, 2006).

Economics has undergone a similar transformation. Traditionally, economics and other financially related fields are gender blind. This is ironic, since in many cultures women have been barred from property ownership, many kinds of employment, and in some cases even handling money. Thus it is no surprise that even today, most of the important money handling positions in the world, including stock brokers and C.F.O.'s of large corporations, are male. In recent decades, however, feminist sociologists and economics have begun to turn their attention to the ways that gender intersects with economics. Paying attention to women's labor brings to the fore all kinds of interesting new areas of study. These include the role of kinship relations in economies, pay inequality and parental and maternal leave, surrogacy and health care access, and patterns of women's labor migration in the context of north-south relations (Fraser, 1997; Okin, 1989; Sen, 1999). Feminism has also transformed Marxism, which despite its progressive agenda, in its original forms was blind to the special position of women. Feminist Marxists like Hartsock and Hennessy have attempted to critique and amplify Marxist analyses to include an explanation for the sexual division of labor (Hartsock, 1983; Hennessy, 1993, 2000, 2003).

In psychology, studying women has transformed how we understand process of knowing and decision-making. Models for human psychological and moral development were traditionally been predicated on the universal male model. By this standard, women's ways of knowing often seemed to fall short of true rationality. Feminist psychologists have emphasized that women have their

own ways of making moral decisions, ways that rely more on relational harmony and collaboration. Whereas models like those of Piaget and Kohlberg saw this as a lower level of development, scholarly attention to women and their "ways of knowing" framed these modes as alternative and equally important aspects of the human psyche (Gilligan, 1982). Contemporary feminist neuroscientist Elizabeth Wilson works on the assumed distinction that mind is active and matter is passive. Psychiatry and psychology to this day still separate the two, treating either mind, through cognitive or talk therapy, or body, mostly by the use of pharmaceuticals that change the chemical functioning of the body. By using insights from feminist theory to draw attention to the interactions between matter and mind, and the agency of matter in neuroscience, Elizabeth Wilson is opening up new clinical possibilities for treating disorders like hysteria, bulimia, and depression (Wilson, 1998).

Attention to the insights generated by feminist theory is also transforming the so-called "hard sciences" like physics and engineering. For example, Karen Barad is a feminist physicist at the University of California at Santa Cruz. She looks at how Niels Bohr's experiments proved the feminist idea that there is not really a strict separation between the scientist and what she is studying. The way the scientist chooses to set up the experiment influences what kind of reality can be known. She develops this into a theory called agential realism, in which both matter and humans co-create reality. This leads to a revised understanding of objectivity, as well as an understanding of the fact that our scientific practices are also ethical decisions that change the shape of the world (Barad, 2008). In the engineering fields, feminist engineers look for ways to pay attention to emotion and affect in their design and structures as to incorporate a less objective vision of reality (Durlach, 1990).

Sex and gender are hugely significant for medicine. This is unsurprising, since medicine fundamentally has to do with bodies. Ironically enough, however, medicine has often assumed equality and similarity between men and women when it should not. For example, male bodies have long been taken to be the medical universal. In the U.S. it wasn't until the 1980's that researchers started to question this and call for more women in clinical trials. Until that time drug tests were conducted almost exclusively on men, even though women consumed 80% of pharmaceuticals. This means that women have been given doses that were tested and approved for men's sizes and metabolisms. Research has shown, for example, that women's bodies eliminate acetaminophen at only 60% of the rate that men's bodies do. One reason that women have not been studied more in clinical trials is that researchers think men's bodies are easier to study, that women's hormonal cycles and the fact that they can get pregnant just make them more costly and difficult to study. For this reason, there have been almost no studies done on the effect of drugs on pregnant women, and women are twice as likely to have an adverse reaction to a drug than men. There are also equity issues, in that research dollars aren't equally allocated to men and women, even though they are both half the population. For these reasons, organizations like the World Health Organization have begun initiatives to pay more attention to specific challenges that arise in health and healthcare because of biological and sociocultural differences.

On the other hand, sometimes medicine problematically assumes difference when it should not. For example, for a long time it was assumed that heart disease was a men's problem. Women were often misdiagnosed or failed recognize the symptoms of heart attacks because it was assumed that they were not really vulnerable to heart problems. However, researchers now realize that heart disease is one of the main causes of death for women worldwide. Similarly, researchers

in the medical field are now realizing that gender and social identities play a huge role in health. This is particularly the case because of the ways that many economic realities end up disfavoring women. Women are more likely to be unemployed and thus to have limited access to health care and/or health insurance. For example, U.S. M.D., Paul Farmer, who worked on the aids crisis in Haiti, writes that women are especially at risk for AIDS because of their poverty, which is due to lack of access to employment (Schiebinger, 2003; Farmer, 2001).

The field of law studies is also important to analyze here as an inter/transdisciplinary approach coupled with gender studies would give a special significance to issues that affect women, young girls or LGBTBI collectives. A few examples are sexual and reproductive rights, domestic and gender-based violence or gay marriage. In fact, attention to gender brings forth existing social inequalities and an integrated inter/transdisciplinary approach would foster the representation of women in courts and more generally, in politics.

At any rate, gender studies and law studies cannot be separated: the increasing participation of women in gender degrees at university is demonstrating the need of an inter/transdisciplinary approach to law and human rights. In this sense, authors like Alda Facio have been criticizing the constitutive sexism of law studies and practices. Facio also pointed out that generally, critiques to law have been focused on being sure that women could do the same thing that men lawyers are doing, the way they are doing it, while not changing the structural problem of patriarchy within the discipline (2000, p. 17).

In fact, Facio argues that all the objectives that women try to obtain with regards to gender equality are also governed by the legal construction of patriarchal frameworks. These frameworks are subordinated to the objective vision of reality that constitutive of law studies. Even the intrinsic

language that supposedly defends women's rights is paved with machismo as historically, the subjects and objects of human rights have been men as the widespread use of *hombre* and *homme* in Spanish and French to represent human beings in general. Therefore, what is really needed is a complete change in the frameworks and this can be made possible thanks to a transversal, inter/transdisciplinary focus on gender.

On the basis of all of the above examples, we affirm that scholars and universities need to pay attention to gender to transform our respective disciplines. Not only does this address longstanding inequalities in the academy that fall along gender lines, but it also opens up disciplinary boundaries to transformation and renewal. However, it has another significant benefit as well. Studying women has also transforms how we understand women, including how we construct the very categories and conceptions we use to think about sex and gender. For example, in the field of literature, as more women writers have entered the canon, it has become clear through their writings that there is no universal woman. Authors such as Gloria Anzaldúa have unmasked the anglo bias of traditional feminism and been the driving force behind the emergence of both women of color feminism and transnational feminism, which tie questions of gender and sexual oppression to issues of racial oppression, the construction of identity, and global politics and economics. Gender relations cannot be understood apart from their relationship to issues of race and class, since these often interlock and cause distinct forms of oppression, for example, for poor women of color, whose challenges might be different than those of white rich women (Anzaldúa & Moraga, 1981; Lorde, 1984; Davis, 1981; Hull, Scott & Smith, 1982; Collins, 1990).

Some of the most important work in reconfiguring how we understand sex and gender is being done in

biology and psychology. As feminists have challenged the "construction of women as passive", they have opened up conceptions of the body, how it is "made, performed or enacted", insisting on "transsexual and intersexed bodies for example" (McNeil & Roberts, 2011, p. 32-33). For example, they question reductionistic assumptions about the link between genes, hormones, and sexual traits with behavior and roles, and question assumptions about the evolutionary roots of human sexual behavior. In her article "Sexual Natures: How Feminism Changed Evolutionary Biology," Patricia Gowaty describes how "parental investment theory" from the 1970's defends the idea that in most species it is biologically preferable for mothers to be more invested in parenting than fathers. This supposedly favors aggressive, competitive males with many sexual partners and passive, discriminating females who prefer monogamous relationships. Although many scientists have offered suggestions for why this is the case, feminist biologists show that these results simply support existing gender stereotypes and most experiments and species do not clearly show this tendency, and that other explanations about behavior and evolutionary history, such as that these variations are due either to chance, or to the situational context of the experiment, might be actually more accurately explain the data (Gowaty, 2003). Neuroscientists have undertaken similar questioning of deterministic assumptions about the relationship between biological sex and gendered behavioral norms. Cordelia Fine, a Canadian neuroscientist and psychologist, for example, has written a fascinating book called *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neuroscience Create Sex Difference*. In it she shows how many studies that seem to "prove" the relationship of sex to gender norms are actually deeply flawed in their methods (Fine, 2011).

## Transforming Science and Knowledge

Looking at the disciplines in science through gender lens exerts a transformative influence on both disciplinary boundaries and to our conceptions of gender. Gender itself as a category has changed immensely. It has become a category of historical, anthropological, and sociological analysis. Research has shown how gender norms, gendered institutions, gender representations, and gender identities change over time and in various cultural contexts. These changes have de-essentialized gender, and also destabilized many essentialist, reductionist, and deterministic arguments and understandings of why gendered inequalities exist. Gender now encompasses a large variety of other sexual identities, including homosexuality, transsexuality, androgyny, intersexuality, etc. Heteronormativity, masculinity, and alternative family and kinship structures are all being studied as part of a broad interest in gender.

Yet this is not all! Attending to gender in the academy brings about a radical revolution in the very categories of knowledge we use to frame our research and our ideas. Feminist studies and perspectives are having an increasingly important impact on how we do research and how we create knowledge, transforming the traditional way of seeing reality for a highly intersubjective vision of reality. These changes in turn transform our foundational categories and methods of research. And contrary to what we may think, these changes are not only occurring in social sciences, “but increasingly also in the natural, medical and technological sciences” (Hearn & Husu, 2011, p. 106).

Let’s begin with the human sciences. In the disciplines of sociology and history, studying the particularities of women’s experiences has led to the insight that the notion of experience cannot be a foundational category for historical or sociological analysis, because experiences

themselves need explanation. Experience, like subjectivity and knowledge, is at least in part produced by structures of power and inequality. It is not possible just to report what people experience; we must also analyze why their experiences take the form that they do, and we can never do this with full and complete separation from our own experiences and perspectives (Scott, 1991). Similarly, Marxist feminism, with its attention to the epistemological effects of gender, has deeply undermined the possibility of a universal knowledge or knower. Attending to the difference of women’s positions, perspectives, and experiences has demonstrated beyond a doubt that a person’s interest and social situation influence what and how he or she knows. Therefore, to get anywhere close to full and/or objective knowledge, we must recognize and include a variety of situated perspectives (Haraway, 1991).

This is true, not only in the human sciences, where interpersonal knowledge plays an important role, but also in the hard sciences. This insight has also been significantly developed by feminist scientists and feminist scholars in science studies. Feminism has therefore revolutionized our conceptions of what constitutes knowledge, as well as the nature of the conditions of objectivity and truth (Harding, 2006). By showing the impartial and situated nature of human knowledge, feminists have demonstrated a need for a diverse community of knowers. This framework integrates knowledge and justice at the deepest possible level, by convincing us that we cannot know fully if we do not take into account the widest possible variety of perspectives, including those voices that have traditionally been marginalized and excluded (Harding, 1991, 1998; Longino, 1989, 2001). This means that feminism is not just about gender discrimination; the feminist lens helps us to attend to the truth and knowledge of minorities that have been historically marginalized, including for example, indigenous communities, largely prejudiced for their way



of acquiring knowledge as it was not aligned with the Cartesian and European vision of the world.

The notion of situated knowledge is essential to any form of investigation: the researcher is never fully separate from the object of its study. Researchers need to acknowledge their own positions in relation to what they are studying. This leads to all kinds of interesting methodological challenge, since we can no longer assume that the outside observer is either objective or has a privileged view on the truth of the situation. Instead, the relationality between knower and known plays an irreducible role in knowledge (Haraway, 1991; Haslanger, 1993, 1995). This means that knowing is actually an ethical endeavor. Who knows, and in what way they know are aspects that must come to the fore in every investigation. Knowing therefore has a justice component. We need knowledge practices that keep issues of justice in mind, that are not only rigorous but also inclusive. If every perspective is situated and partial, knowing also means realizing our limits. We need to create knowledge-making practices that are responsible to these limits. This means that the conditions of proper academic knowledge need to account not only for objectivity, but also for humility (Code, 1995, 2006).

Overall, feminist insights have shown that it knowledge is never objective and neutral. Instead, it is a value-laden practice. Looking at science through the lens of gender can help us be aware of how to make the academy more inclusive and diverse. This in turn encourages us to pay attention to how science is communicated, including responsibility for language and metaphor. Feminist scientists point out that gendered metaphors have traditionally played a key role in science, and gendered assumptions are often imported into their descriptions and methods. For example, anthropologist Emily Martin shows how science textbooks on reproduction describe eggs, the female contribution, as passive, while

sperm, the male contribution, as active (Martin, 1996). For many years the active role of the egg in fertilization was not recognized, because it was not studied, because of the assumption that all things female are passive. Science that takes gender into account also pays attention to equity and ethics in the conditions of knowledge production. This is not simply a question of how many women scientists or scholars are in the department. It is also a matter of questioning the attitudes and values that guide our investigation. We need to pay attention to the ethics of research, the values that guide our interactions with nature and with people. In the hard sciences, for example, science has traditionally been guided by an attitude of exploitation or domination, which are androcentric, Western values that feminism questions. Scientists who are attending to more traditionally female ways of knowing seek to acknowledge the emotional, relational, and affective aspects of scientific study. They thus reorient scientific inquiry to promote values harmony with and care for Nature

### **Gender, Interdisciplinarity and Transdisciplinarity: A Tentative Assessment**

We sustain that, contrary to what the collective imaginary assumes, “Science has advanced with the entry of women” (Hanson, 2012, p. 114) acting upon new methodologies, theories and life conceptions. Feminist views on science have benefitted numerous disciplines. As Jesse argues:

By challenging how science is done and how it is taught, women have often opened up new areas for examination and found new ways to make sense of the world. These new pathways to scientific discovery may move science and engineering forward in unanticipated ways as well as open fields to new participants (2006, p. 836).



What becomes clear when we have a look at the input of feminist and gender studies is that there is an urgent need to implement deep changes while “rethinking teaching, research, institutional structures, and interpersonal relationships” (2006, p. 837). As we have seen, gender is relevant in every discipline, because it is an important aspect of how our social, political, personal, and economic lives are constructed. To study sex and gender requires interdisciplinary collaboration, but this study also transcends our disciplinary assumptions and challenges our methods. In this sense, feminist and gender studies raises the need to deconstructing boundaries between disciplines. When we respond to the demands of justice and incorporate gender into our thinking and our methods of investigation, we will find that this will be a force for transformation and growth. For this reason, gender is also a category that requires inter/transdisciplinary analysis, if we are really to understand how it works: it is “not just an optional choice for gender studies” (Hornscheidt & Baer, 2011, p. 171) it is a necessity. The field of gender and women’s studies has thus been a pioneer in inter/transdisciplinary work and it “stands out as advanced when it comes to innovative experiments with cross-disciplinarity” (Lykke, 2011, p. 138).

We **argue are** that a transversal focus on gender is a crucial element and tool for revolutionizing inter and transdisciplinary study within the academy. Why is this the case? First, attending to gender teaches to pay attention to difference and diversity in general, which are underlying and indispensable to inter/transdisciplinary work. Second, attending to gender reminds us that robust study of the world requires a complex understanding of all the factors that shape and determine human relationships. Gender is one of these, and is the way that gender intersects with other factors. Third, the cross-disciplinary frameworks required to study gender permit a complex analysis of

other research problems, such as discrimination (Lykke, 2011). Like gender, discrimination must also be studied in the various disciplines as medicine, engineering, or law studies. No one disciplinary approach can do justice to the phenomenon of discrimination: instead, we need to study how and why discrimination has been a historical part of all the modern sciences. Fourth, this interdisciplinary approach opens the path to consider a critical reflexion on our practices as scientists with regards to the systemic and structural organization of our disciplines and the categories and values that guide our knowledge production.

Interdisciplinarity and transdisciplinarity are becoming necessary epistemic and methodological strategies in a globalized world. Feminist theory and gender studies have been introducing innovative views with this regard, focusing on a virulent critique of objectivity in science and insisting on situated knowledge. As Liinason argues, “[a]s an interdisciplinary subject field, women’s/gender studies challenges the predominant knowledge-structure by advocating a mixture of alternative methods and research strategies” (Hornscheidt & Baer, 2011, p. 162). As this article has shown, however, gender studies are not something that can exist independently of the other disciplines. Gender is already within all the disciplines, undoing them, acting upon them. For this reason, attention to gender needs to be transversal, across the disciplines and throughout the academy. This is particularly so in Colombia, where gender inequalities still dominate the academy. However, we do not say that incorporating a transversal focus on gender into the Colombian academy will be easy. Often, even those scholars who study gender are not as visible in the academy as they need to be. They tend to suffer from marginalisation not only within their ‘home’ disciplines” but also in mainstream academic debates on inter- and transdisciplinarity (Hornscheidt & Baer, 2011, p. 174).

As a first step toward transversality in social and natural sciences, therefore, “Gender as a category and/or object can be integrated into different disciplines and therefore into a mainstream, institutionally established structure of an academic field” (Hornscheidt & Baer, 2011, p. 167). Each discipline can begin by looking to include more women, both as scholars and as objects of study. Actively mentor and hire women. Review your hiring and employment practices. Ask the women in your department if they feel that the culture of the department is friendly and supportive to them. Try to include readings from women thinkers in every course. Invite women scholars to give talks at your university. As a focus on gender becomes an established part of the various academic fields within the university, the gaze, values, and perspectives that guide research will begin to shift. This transversal focus will give rise to new possibilities and conversations that will promote a renaissance of inter and transdisciplinary research.

## Bibliography

- Acker, J. (1992). From Sex Roles to Gendered Institutions. *Contemporary Sociology*, 21(5): 565-569.
- Ackerly, B. & True, J. (2010). *Doing Feminist Research in Political and Social Science*. New York, United States: Palgrave Macmillan.
- Anzaldua, G. & Moraga, C. (Eds.). (1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, United States: Persephone Press.
- Anzaldua, G. (1999). *Borderlands/La Frontera*. San Francisco, United States: Aunt Lute Press.
- Barad, K. (2008). Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham, United States: Duke University Press. *Black Feminist Thought. Social Problems*, 33 (6), S14–S32.
- Bug, A. (2003). Has Feminism Changed Physics? *Signs*, 28(3), 881-899.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York, United States: Routledge.
- Butler, J. (2003). Violence, Mourning, Politics. *Studies in Gender and Sexuality*, 4(1), 9-37.
- Butler, J. (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theater Journal*, 40(4): 519-531.
- Campbell, L. G., Mehtani, S., Dozier, M.E. & Rinehart, J. (2013). Gender-Heterogeneous Working Groups Produce Higher Quality Science. *PloS ONE*, 8(10), 1-6.
- Code, L (2006). *Ecological Thinking*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- Code, L. (1991). *What Can She Know? Ithaca*, New York, United States: Cornell University Press.
- Collins, P. H (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York, United States: Routledge.
- Collins, P. H. (1986). Learning From the Outsider Within: The Sociological Significance of
- Crenshaw, K.W. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, United States, 139-136.
- Curiel, O. (s.f.). Género Raza Sexualidad. Universidad del Rosario, Colombia. Available at <http://www.urosario.edu.co/Subsitio/Catedra-de-Estudios-Afrocolombianos/Documentos/13-Ochy-Curiel---Genero-raza-y-sexualidad-Debates-.pdf>
- Davis, A. (1981). *Women, Race, and Class*. New York, United States: Random House.
- Dölling, I. & Hark, S. (2000). She Who Speaks Shadow Speaks Truth: Transdisciplinarity in Women's and Gender Studies. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 25(4), 1195-1198.
- Durlach, David (1990): A Brief Introduction to Feminist Engineering. Available at <http://www.technofrolics.com/about/writings/feminist-engineering/>
- Facio, A. (2000) Hacia otra teoría crítica del Derecho. In Gioconda Herrera (Coord.). *Las fisuras del patriarcado: Reflexiones sobre feminismo y derecho* (pp. 15-44), Quito, Ecuador: FLACSO.
- Farmer, P. (2001). *Infections and Inequalities: The Modern Plagues*.

- Berkeley, United States: University of California Press.
- Fraser, N. (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Post-Socialist" Condition*, New York, United States: Routledge.
- Gilligan, C. (1982). In *a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, United States: Harvard University.
- Hanson, S.L. (2012). Science for All? The Intersection of Gender, Race and Science. *The International Journal of Science in Society*, 3(2), 113-137.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*. New York, United States: Routledge.
- Harding, S. (1998). *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington, United States: Indiana University Press.
- Harding, S. (2006). *Science and Social Inequality: Feminist and Postcolonial Issues*. Urbana & Chicago, United States: University of Illinois Press.
- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge?* Ithaca, New York, United States: Cornell University Press.
- Hartsock, N. (1983). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In Sandra Harding & Merle Hintikka (Eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives in Epistemology, Metaphysics and the Philosophy of Science* (pp. 209-253). Dordrecht, Holland: Reidel Publishers.
- Haslanger, S. (1995). Ontology and Social Construction. *Philosophical Topics*, 23, 95-125.
- Haslanger, S. (2009). Changing the Culture of Philosophy: Not By Reason Alone. *Hypatia*, 823(2), 210-223.
- Haslanger, S. (1993). On Being Objective and Being Objectified. In Louise M. Antony & Charlotte Witt (Eds.), *A Mind of One's Own. Feminist Essays on Reason and Objectivity* (pp. 209-253) San Francisco, Oxford, United States: Westview Press.
- Hearn, J. & Husu, L. (2011). Understanding Gender: Some Implications for Science and Technology. *Interdisciplinary Science Reviews*, 36(2), 103-113.
- Held, V. (2006). *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- Held, V. (1993). *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago, United States: University of Chicago Press.
- Hennessy, R. (2000). *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*. New York, United States: Routledge.
- Hennessy, R. (2003). Class. In Mary Eagleton (Ed.), *A Concise Companion to Feminist Theory*, Malden, United States: Blackwell.
- Hennessy, R. (1993). *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*. New York, United States: Routledge.
- Hesse-Biber, S.N. (2012). Exploring, Interrogating, and Transforming the Interconnections of Epistemology, Methodology, and Method. In Sharlene Nagy Hesse-Biber (Ed.), *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis* (pp. 1-26). California, United States: SAGE.
- Hornscheidt, A.L. & Baer, S. (2011). Transdisciplinary Gender Studies: Conceptual and Institutional Challenges. In Rosemarie Buikema, Gabriele Griffin & Nina Lykke (Eds.), *Theories and Methodologies in Postgraduate Feminist Research* (pp. 165-179). New York, United States: Routledge.
- Hull, G., Scott, P. B. & Smith, B. (1982). *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave*. New York, United States: Feminist Press at CUNY.
- Jesse, J. K. (2006). Redesigning Science: Recent Scholarship on Cultural Change, Gender, and Diversity. *BioScience*, 56(10), 831-838.
- Kittay, E. F. (1999). *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York, United States: Routledge.
- Kittay, E.F. & Feder, E.K. (2003). *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, Lanham, United States: Rowman & Littlefield.
- Lennon, K. (2010). *Feminist Perspectives on the Body*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Available at <http://plato.stanford.edu/entries/feminist-body/>
- Liinason, M. & Holm, U.M. (2006). PhDs, Women's/Gender Studies and Interdisciplinarity. *Nordic Journal of Women's Studies*, 14(2), 115-130.
- Liinason, M. (2011). Why Interdisciplinarity? Interdisciplinarity and Women's/Gender Studies in Europe. In Rosemarie Buikema, Gabriele Griffin & Nina Lykke (Eds.), *Theories and*

- Methodologies in Postgraduate Feminist Research (pp. 151-164). New York, United States: Routledge.
- Longino, H. (1990). *Science as Social Knowledge*. Princeton, United States: Princeton University Press.
- Longino, H. (2001). *The Fate of Knowledge*. Princeton, United States: Princeton University Press.
- Longino, H. (1989). Can there Be a Feminist Science? *Hypatia*, 2(3), 51-64.
- Lorde, A. (1984). *Sister Outsider*. New York, United States: Ten Speed Press.
- Lykke, N. (2011). This Discipline Which Is Not One. In Rosemarie Buikema, Gabriele Griffin & Nina Lykke (Eds.), *Theories and Methodologies in Postgraduate Feminist Research* (pp. 139-150). New York, United States: Routledge.
- Martin, E. (1996). The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles. In Evelyn Fox-Keller & Helen Longino (Eds.): *Feminism and Science* (pp.103-120), Oxford: Oxford University Press.
- McNeil, M. & Roberts, C. (2011). Feminist Science and Technology Studies. In Rosemarie Buikema, Gabriele Griffin & Nina Lykke (Eds.), *Theories and Methodologies in Postgraduate Feminist Research* (pp. 29-42). New York, United States: Routledge
- MinEducación. (2013). Resultados de las condiciones laborales de los graduados de educación superior 2001-2012 y los certificados de educación para el trabajo y el desarrollo humano 2010-2012. Ministerio de Educación, Colombia. Recuperado de [http://www.graduadoscolombia.edu.co/html/1732/articles-334303\\_documento\\_tecnico\\_2013.pdf](http://www.graduadoscolombia.edu.co/html/1732/articles-334303_documento_tecnico_2013.pdf)
- Okin, S. M. (1989). *Gender, Justice and the Family*. New York, United States: Basic Books.
- Pérez Matos, N. E. & Quesada, E. S. (2008). La interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad en las ciencias: una mirada a la teoría bibliológico-informativa. *ACIMED*, 18(4). Recuperado de [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1024-94352008001000003&lng=en&nrm=iso&ignore=.html](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1024-94352008001000003&lng=en&nrm=iso&ignore=.html)
- Riley, D. (1989). Am I That Name? Feminism and the Category of "Women" in History. Minneapolis, United States: University of Minnesota Press.
- Ruddick, S. (1989). *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston, United States: Beacon.
- Schiebinger, L. (2003). Women's Health and Clinical Trials. *Journal of Clinical Investigation*, 112(7), 973-77.
- Scott, J. W. (1991). "The Evidence of Experience." *Critical Inquiry* 17:4(773-797).
- Scott, J. W. (Ed.). (1996). *Feminism and History*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- Scott, J. W. (1986). Gender: A Useful Category of Analysis. *American Historical Review*, 91(5), 1053-1075.
- Sen, Amartya. (1999). *Development and Freedom*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- Sjoberg, L. & Gentry, C.E. (2007). *Mothers, Monster, Whores: Women's Violence in Global Politics*. London & New York: Zed Books.









# DELIBERACIONES EMERGENTES SOBRE CUESTIONES DE Género: UNA MIRADA DESDE LA PERSPECTIVA DE MARTHA NUSSBAUM

Dénix Alberto Rodríguez Torres<sup>109</sup>

## Introducción

La apuesta reflexiva de Martha Nussbaum es generosa a la hora de abordar asuntos relacionados con problemas que aquejan actualmente la humanidad, entre ellos: la desigualdad social, la injusticia, la discriminación racial y religiosa, la salud, el bienestar, la calidad de vida, la ciudadanía, las cuestiones de género, entre otros. En este sentido, el enfoque de las capacidades tanto en la obra de Sen como la de Nussbaum, centra su atención en la desigualdad de las mujeres, asunto álgido y grave en todo el mundo, que trasciende y afecta notablemente el avance de la productividad de muchas naciones.

No cabe duda, que en casi todos los terrenos: Países y Estados, se libran sendos problemas de género insertos en la justicia, la cultura, principios religiosos, políticos y sociales, donde las mujeres salen seriamente vulneradas, no por ello podemos exceptuar a los hombres, también víctimas de discriminación y maltrato de diversa índole.

Aquí se abordará como asunto de base, la perspectiva de género y sus diversas aristas en la reflexión ofrecida por Nussbaum; disertación enriquecida a su vez por importantes teóricos como Amartya Sen, Zygmunt Bauman, Edgar Morín, Alain Touraine, entre otros, que consideran de manera inaplazable el abordaje de las cuestiones de género como prioritarias en el debate mundial. Lo anterior implica desde luego, más que reflexiones, importantes advertencias y ‘denuncias’ que no pueden pasar inadvertidas si se pretende actuar de manera decidida sobre los fenómenos que carcomen de manera drástica e incontenible la calidad de vida mundial, especialmente de la población infantil y femenina.

Dichas aproximaciones permitirán hacer miradas introspectivas a los problemas ‘de género’ no sólo en el contexto global sino nacional y contextual, en el entendido de comunidad planetaria o tierra patria como lo acuña Morín, concatenado con una identidad cosmopolita que según Nussbaum, reafirma nuestra identidad personal, regional, nacional y global.

Los problemas o fenómenos que agobian la humanidad, son extensiones o gérmenes de situaciones que indistintamente de un lugar definido terminan por coexistir en mayor o menor escala de manera casi inexplicable. Por ejemplo en Latinoamérica, los asuntos de tipo identitario –podría afirmarse- no son expresiones de la modernidad ni secuelas de los primeros habitantes del continente, ejerce sobre éste gran influencia el colonialismo español, del que evidentemente no hemos podido liberarnos...

<sup>109</sup> Docente investigador; Doctorando en Educación; Magíster en Educación; Licenciado en Filosofía. Docente Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Docente: Universidad Santo Tomás (USTA). Colombia.

el machismo importado hace algo más de 500 años tiene nuevos rostros, nuevos amos, nuevas víctimas, en la mal llamada 'modernidad'.

De esta manera vale la pena emprender un viaje por la reflexión de algunos de los autores citados, en sus obras más recientes y en sus emergentes análisis como punto de partida para intentar una reflexión in situ, que genere movimientos mentales efectivos frente a la calidad de vida de las personas.

### **Perspectivas sobre la calidad de vida de las mujeres y la justicia entre los géneros**

Nussbaum es clara en apuntar que en ningún otro aspecto hay mayores problemas que en el área de las vidas y capacidades de las mujeres. El primer asunto en cuestión es el desequilibrio de oportunidades que existe entre hombres y mujeres en muchos rincones del mundo y una de sus mayores problematizaciones está en el desequilibrio en la educación y experiencias asociadas con ella; lo anterior delata que en la mayoría de las tradiciones culturales son marginadas o tenidas en cuenta en un segundo plano si se trata de una oportunidad de estudio frente a un hijo o hijos varones; son ellas quienes están en mayor desventaja, constando de cierta manera las inequidades de género insertar en los paradigmas familiares. En el libro *La Calidad de Vida*, Nussbaum y Sen (1996) se preguntan si la calidad de vida femenina está constituida por los mismos integrantes que la calidad de la vida masculina, a lo que responden que voces autorizadas en perspectiva filosófica como por ejemplo la de Jean-Jaques Rousseau, "aunque en perspectiva universalista más que relativistas sobre el bien han dividido a la humanidad en dos naturalezas distintas, con diferentes normas y objetivos para cada una, he aquí la

cita de los autores: "Si el Emilio de Rousseau, se encontrara llevando la vida que se juzga mejor para su consorte Sofía atendiendo a las labores del hogar y cuidando de los niños, Rousseau juzgaría que su calidad de vida realmente es baja; lo mismo para Sofía si se le descubriera ejerciendo las virtudes de la autonomía ciudadana" (Nussbaum-Sen. *La Calidad de Vida*. p. 21). Terminan los autores aseverando que muchos estudios actuales de la cuestión vinculan el problema de la justicia entre los géneros con preguntas relacionadas con la justicia a través de las fronteras internacionales.

"Las discusiones liberales sobre la justicia no hacen depender nada, ostensiblemente, las diferencias de sexo. Se aplican a los individuos, considerados en abstracción de sus identidades específicas, compromisos y circunstancias. Críticos recientes insisten en que las teorías liberales de la justicia están muy lejos de ser tan ciegas respecto al sexo como lo pretenden sus partidarios". (O'Neill, Onora. Citada por Nussbaum en *La Calidad de Vida*. p.402). Esta cita introductoria abre la discusión frente a las cuestiones de género y los agentes idealizados, siendo incisiva la autora al centrar su discusión frente a la propuesta de Rawls; con preocupación se ve cómo la justicia está preocupada en las instituciones, en tanto que el cuidado y otras virtudes lo están en el carácter, que es vital en las relaciones no mediadas con otros particulares. Al respecto comenta Nussbaum sobre el problema de la justicia respecto a los sexos, que le parece muy convincente cuando dice que lo que requerimos es una metodología que, al buscar una explicación normativa, pueda, por una parte, hacer abstracción de ciertas características contingentes en las situaciones de la mujer –características que pueden ser defectuosas y producir deficiencia en el juicio y el deseo- y por otra parte, que ponga los pies sobre la tierra en vez de ser idealista en lo que toma en consideración.

## La creación de capacidades: una urgencia vital

En la reciente obra de Nussbaum: “Crear capacidades” (2012), despliega toda una propuesta para el desarrollo humano (hombres y mujeres) a partir de la creación de capacidades o enfoque de capacidades, que interroga de manera simple: ¿qué son realmente capaces de hacer y de ser las personas? y ¿qué oportunidades tienen verdaderamente a su disposición para hacer o ser lo que puedan? Esta pregunta resulta compleja, pues la calidad de una vida humana implica múltiples elementos cuya interrelación precisa de un estudio detenido. De hecho, uno de los rasgos más significativos de la propuesta de Nussbaum es afrontar dicha complejidad.

En el desarrollo de dichas capacidades cabemos todos, especialmente implica decisiones políticas inteligentes y la participación dedicada de muchos individuos, que busquen responder a los problemas acuciantes y desigualdades injustificables de nuestra era.

En el capítulo II de “Crear Capacidades”, Nussbaum (2012) se dedica a explicar las capacidades centrales, aquí se advierte que Amartya Sen en su programa político-económico retoma la idea de enfoque de las capacidades en sus obras recientes: “Nuevo examen de la desigualdad y Desarrollo y libertad” dedicadas a recomendar el marco de las capacidades como espacio idóneo para realizar comparaciones sobre la calidad de vida y a mostrar por qué es superior a los enfoques utilitaristas y casi **rawlsianos**. Martha Nussbaum, utiliza normalmente el plural “capacidades” para enfatizar que los elementos más importantes de la calidad de vida de las personas son plurales y cualitativamente distintos: “la salud, la integridad física, la educación y otros aspectos de las vidas individuales no pueden ser reducidos a una mera única sin distorsionarse” (Nussbaum, 2012, 37). También Sen hace

especial hincapié en esa idea de pluralidad e irreductibilidad, que constituyen un elemento clave del enfoque; Nussbaum afirma que le interesa hablar de capacidades tanto de las personas, como la de los animales no humanos. El enfoque proporciona, una buena base para la edificación de una teoría de la justicia y de los derechos para los animales en general (tanto los humanos como los que no lo son).

Nussbaum, define el enfoque de las capacidades como una aproximación particular a la evaluación de la calidad de vida y a la teorización sobre la justicia social básica, en él se sostiene que la pregunta clave que hay que hacer es la siguiente: ¿qué es capaz de hacer y de ser cada persona? El enfoque concibe a la persona como un ser fin sí misma y no se pregunta solamente por su bienestar total o medio, sino también por las oportunidades disponibles para cada ser humano.

Dado que la autora desarrolla un listado de diez(10) capacidades, me ocuparé sencillamente de su enunciación, en el entendido que pueden ser desarrolladas o promovidas desde la escuela (universidad) dentro de los enfoques de desarrollo humano integral, no obstante la autora advierte que estas capacidades son las mínimas de una posible lista mayor, para que las personas puedan llevar una vida digna y próspera por encima de unos mínimos exigibles; podemos deducir que un orden político aceptable está obligado a procurar a todos los ciudadanos y ciudadanas un “nivel umbral” de las siguientes diez capacidades centrales.

1. Vida. Poder vivir hasta el término de una vida humana de duración normal, no morir prematuramente...
2. Salud física. Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva, recibir alimentación adecuada; disponer de un lugar adecuado para vivir...

3. Integridad física. Poder desplazarse libremente de un lugar a otro, estar protegido de ataques de todo tipo...
4. Sentidos, imaginación y pensamiento. Poder utilizar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento y hacerlo de un modo verdaderamente humano, un modo formado y cultivado por una educación adecuada que incluya la alfabetización, y la formación matemática y científica básica...
5. Emociones. Poder sentir apego por cosas y personas externas a nosotras y nosotros mismos...
6. Razón práctica. Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la propia vida...
7. Afiliación: a) poder vivir con y para los demás, ser capaces de imaginar la situación del otro u otra, b) Disponer de las bases sociales necesarias para que no sintamos humillación y sí respeto por nosotros mismos; que se nos trate como seres de igual valía que los demás: Esto supone introducir disposiciones que combatan la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión u origen nacional...
8. Otras especies. Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural...
9. Juego. Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas...
10. Control sobre el propio entorno. a) Político: Poder participar de forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernan nuestra vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad

de expresión y de asociación. b) Material: Poder poseer propiedades (tanto muebles como inmuebles) y ostentar derechos de propiedad en igualdad de condiciones con las demás personas... (Cfr. Nussbaum, 2012. p. 53-55). Aunque la lista atañe a la vida humana incluye a los animales no humanos, un asunto al que le debemos mucho y merece una oportuna reflexión...

Más adelante Nussbaum dedica el capítulo VIII de “Crear capacidades” al desarrollo de una importante reflexión en torno a las capacidades en relación con los problemas contemporáneos, no el internet, las migraciones y el calentamiento global, por el contrario analiza: las desventajas económicas, el género, envejecimiento y atención asistencial, la educación, los derechos de los animales y la calidad medioambiental. Se hará una ligera alusión al asunto de la educación y su relación con el género, abordado esta vez por Nussbaum.

La importancia de la educación ha sido un elemento central del enfoque de las capacidades desde sus comienzos. La educación en las escuelas, en la familia o en los programas de desarrollo, forma las aptitudes ya existentes en las personas y las transforma en capacidades internas desarrolladas de muchas clases; las personas que han recibido una educación (aunque sólo sea básica) disfrutan de opciones mucho mejores de empleo, de participación política y de interacción productiva con otras personas en la sociedad, tanto a nivel nacional como global. La educación es necesaria para preparar a los ciudadanos para su participación efectiva e inteligente en nuestro sistema político abierto (refiriéndose a los Estados Unidos) algo vital para preservar la libertad y la independencia; también es crucial para las oportunidades y el autodesarrollo personales: “el analfabetismo es una discapacidad duradera. La imposibilidad de leer y escribir lastrará al individuo privado de educación durante todos y

cada uno de los días de su vida. El incalculable peaje que esa privación se cobra en bienestar social, económico, intelectual y psicológico del individuo y el obstáculo que se supone para el éxito individual, hacen difícil reconciliar el coste (o el principio mismo) de la negación de una educación básica por razón de estatus en el marco de igualdad del derecho a los beneficios de la educación para todas las personas como algo inherente a la igualdad de dignidad de estas, dado el papel capital de la educación en la procuración del desarrollo y las oportunidades humanas. (Nussbaum, 183). De esta manera es plausible entender la educación como una posibilitadora central para la promoción de la dignidad, la igualdad y la oportunidad humana. Si esos vínculos son reconocidos (como así parece) entonces la educación merece que se le reserve una función clave en el enfoque de las capacidades –apunta Nussbaum–.

En la actualidad, la mayoría de las naciones modernas –recalca la filósofa–, preocupadas como están por el incremento de la renta nacional y por conquistar o conservar una cuota del mercado global, han venido centrándose cada vez más en un conjunto restringido de habilidades comercializables en el mercado laboral consideradas como generadoras potenciales de beneficios económicos a corto plazo. Pero hay otras habilidades relacionadas con las humanidades y las artes (como por ejemplo, el pensamiento crítico, la habilidad de imaginar y de entender la situación de otra persona poniéndose en su lugar, o la comprensión de unas nociones elementales acerca de la historia y del actual orden económico global) que son esenciales sin excepción para el fomento de una ciudadanía democrática responsable y para una variada serie de otras capacidades que las personas podrían estar interesadas en ejercer en otros momentos de sus vidas.

La autora es incisiva al mostrar que tanto las instituciones como los educadores deben tener clara en su

pedagogía sobre todo en lo que a pensamiento crítico e imaginación se refiere, corresponde al enfoque sobre todo relacionado con la ciudadanía; obviamente, la educación para la ciudadanía no es solamente para personas que sean ya ciudadanas y ciudadanos de la nación en la que residen: los hijos e hijas de inmigrantes legales e ilegales tienen derecho a una educación que prepare en ellos y ellas las mismas capacidades como adultos, que las que se preparan en quienes ya tienen la nacionalidad; que se supere drásticamente el añejo adoctrinamiento en las escuelas frente a la discriminación y distinción de roles entre hombres y mujeres.

### Apuntes sobre la educación femenina: el adoctrinamiento

No resulta difícil encontrar en las páginas de la historia los innumerables episodios donde la mujer ha sido tratada como objeto y sujeto de adoctrinamiento, pues “ella no ha sido diseñada para otros menesteres distintos a los oficios domésticos” lo afirmaba Schopenhauer en su más cruda misoginia:

Las mujeres no tienen el sentimiento ni la inteligencia de la música, así como tampoco de la poesía y las artes plásticas. En ellas todo es pura imitación, puro pretexto, pura afectación explotada por su deseo de agradar. Son incapaces de tomar parte con desinterés en nada, sea lo que fuere, y he aquí la razón: el hombre se esfuerza en todo por dominar directamente, ya por la inteligencia, ya por la fuerza; la mujer, por el contrario, siempre y en todas partes, está reducida a una dominación en absoluto indirecta, es decir, no tiene poder sino por medio del hombre; sólo sobre él ejerce una influencia inmediata. Por consiguiente, la Naturaleza lleva a las mujeres a buscar en todas las cosas un medio de conquistar al hombre, y el interés que parecen tomarse por las cosas exteriores siempre es un



fingimiento, un rodeo, es decir, pura coquetería y pura monada. Rousseau lo ha dicho: las mujeres en general, no aman ningún arte, no son inteligentes en ninguno, y no tienen ningún genio. Basta observar, por ejemplo, lo que ocupa y atrae su atención en un concierto, en la ópera o en la comedia, advertir el descaro con que continúan su cháchara en los lugares más hermosos de las más grandes obras maestras. Si es cierto que los griegos no admitían a las mujeres en los espectáculos, tuvieron mucha razón, a lo menos, en sus teatros se podría oír alguna cosa. (Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*. p. 76)

Lo anterior constituye apenas un retazo de las largas reflexiones que además de minimizar a la mujer corroboran las ideas doctrinarias sobre su educación. En la formidable obra de Nussbaum: *Sin fines de lucro, por qué la democracia necesita de las humanidades* (2011), apunta, que, en la teoría de la educación de Rousseau, el aprendizaje sobre la debilidad básica del ser humano es un elemento central, pues el sólo reconocimiento de esa debilidad nos permite transformarnos en seres sociales y, por lo tanto, formar la humanidad. Así nuestra propia falencia puede funcionar como base de nuestra esperanza de conformar una comunidad decente. “Rousseau señala que los nobles de Francia no recibieron ese tipo de educación y crecieron pensando que eran superiores al resto de las personas: el deseo de ser invulnerables alimentó el deseo de reinar sobre los demás” (Nussbaum, p. 60). Para la autora hoy muchas sociedades enseñan las mismas lecciones aprendidas por esos nobles franceses. Mediante las normas sociales y familiares, transmiten el mensaje de que la perfección, la invulnerabilidad y el control sobre los demás son aspectos fundamentales del éxito en la vida adulta. En muchas culturas, esas normas sociales adquieren la forma de género; de hecho -acota Nussbaum- varias investigaciones sobre la repugnancia han constatado que en su proyección suele presentarse un fuerte componente de género.

Las personas de género masculino aprenden que el éxito equivale a superar las limitaciones del cuerpo y su fragilidad de modo que caracterizan a alguna clase marginada (por ejemplo, a las mujeres o a los afroamericanos) como hipercorporal y, en consecuencia como elemento que debe ser dominado (p. 63).

En estos análisis que ofrece la autora podemos ir haciendo un importante desciframiento de las fisuras donde se infiltran las ideas de adoctrinamiento de las mujeres. Para Nussbaum, es fundamental que se hagan importantes revisiones y ajustes a los esquemas socioculturales heredados que tienen enclavada la idea de adoctrinar a la mujer para oficios domésticos, para la reproducción y la crianza dada su naturaleza “débil”; entre muchas disertaciones ve en la escuela una clave para acabar de una vez por todas estas fútiles ideas. La escuela -señala- es apenas uno de los factores que influyen en el corazón y en la mente del niño durante su crecimiento. En efecto, la labor de superar el narcisismo y desarrollar el interés por el otro debe realizarse en gran parte dentro de la familia.

“Las relaciones que se dan en el marco de la cultura de pares también desempeñan una función importante; sin embargo la escuela puede reforzar o socavar aquello que haya logrado la familia sea bueno o malo, y también puede configurar esa cultura de pares” (p.72).

En definitiva, lo que ofrecen las escuelas: contenidos y métodos pedagógicos, pueden afectar en gran medida la mente del niño en desarrollo. Ahora bien, preguntemos con Nussbaum: ¿qué es lo que puede hacer la escuela para generar ciudadanos de la democracia? (p. 72-73), a lo que la autora responde:

- La escuela puede desarrollar la capacidad del alumno de ver el mundo desde la perspectiva del otro, en especial de aquellas personas que la sociedad suele representar como “objetos” o seres inferiores.



- La escuela puede inculcar actitudes frente a la debilidad y la impotencia que den cuenta de que ser débil no es vergonzoso y de que necesitar a los demás no es indigno de un hombre; también puede enseñar a los niños que tener necesidades o considerarse incompletos no son motivos para sentir vergüenza sino ocasiones para la cooperación y la reciprocidad.
- La escuela puede desarrollar la capacidad de sentir un interés genuino por los demás, ya sea que estén cerca o lejos.
- La escuela puede socavar la tendencia a alejarse de las minorías en un acto de repugnancia por considerarlas “inferiores” o “contaminantes”.
- La escuela puede enseñar los contenidos reales y concretos sobre otros grupos raciales, religiosos, sexuales o sobre personas con capacidades diferentes, a fin de contrarrestar los estereotipos y la repugnancia que suele acompañarlos.
- La escuela puede fomentar el sentido de responsabilidad individual tratando a cada niño como un agente responsable de sus actos.
- La escuela puede promover activamente el pensamiento crítico, así como la habilidad y el coraje de expresarlo, aunque disienta de los demás.

Asevera la filósofa que se trata de un plan ambicioso que debe ponerse en marcha con un gran conocimiento de los problemas sociales y los recursos de cada lugar, sin perder de vista en ningún momento las circunstancias sociales, revisando métodos y contenidos curriculares.

Retomando el asunto sobre la educación de las mujeres, evoca Nussbaum las prácticas de Tagore, quien era especialmente sensible a los asuntos de desigualdad en la educación de las mujeres venidas por tradición: por tal razón en la mayoría de sus relatos y obras teatrales la mayoría de

los personajes que indagan y hacen preguntas son mujeres, pues la insatisfacción con aquello que les ha tocado en suerte las incita a reflexionar y a desafiar las tradiciones. Cuenta, por ejemplo, que Tagore en su obra de teatro-danza titulada *Tasher Desh* (el reino de los naipes), todos los habitantes del reino actúan como robots que llevan una vida bidimensional determinada por lo que significa el naipe que tienen puesto, hasta que las mujeres comienzan a reflexionar y a cuestionar lo que sucede. De esta manera es evidente la defensa apasionada de Tagore de la atribución de poder a las mujeres, acompañada por sus malas experiencias en las escuelas tradicionales; pues para Tagore, -lo dirá más adelante Nussbaum-, las mujeres ocupaban gran parte de su preocupación, ya que eran criadas para sentir vergüenza del propio cuerpo y no poder moverlo con libertad, sobre todo en presencia de los hombres.

“Defensor acérrimo de la libertad y la igualdad femenina, este autor entendía que para vencer años de represión no alcanzaba con sólo decirles a las niñas que se movieran con libertad, sino que hacía falta un incentivo más eficaz, como asignarles movimientos más puntuales en una coreografía para que se desplazaran saltando por el escenario; de hecho la cuñada de Tagore inventó la blusa que hoy en día se utiliza con el sari a raíz del pedido de éste para que diseñara una prenda con la que las mujeres pudieran moverse libremente sin temer que el sari dejara expuesta alguna parte inadecuada de su cuerpo” (p.143).

Para finalizar sobre esta manera pedagógica usada por Tagore para dar estatus al rol de la mujer, Nussbaum comparte que los roles que ocupaban los hombres en la danza bajo el auspicio de Tagore también representaban un desafío para ellos y él mismo gozaba de gran prestigio como bailarín y coreógrafo, sobre todo por sus movimiento sinuosos y andróginos; en las obras coreográficas era muy común que apareciera una temática explícita dirigida a cuestiones de género, como ocurre en el Reino de los

naipes, donde las mujeres toman la iniciativa de rechazar las tradiciones más fosilizadas.

Estos esbozos por las ideas de Nussbaum citando a Tagore, resultan iluminadoras a la hora de hablar en perspectiva de género la educación; hoy se han desdibujado drásticamente y en diferentes países la diferenciación de roles entre hombres y mujeres bajo el prejuicio de la Virilidad Vs. Debilidad que representan hombres y mujeres; la historia ha empezado también a contar en sus páginas el liderazgo y las formidables capacidades femeninas, que corroboran una vez más la igualdad de capacidades entre géneros. Son miles de historias que así lo constatan: niñas y mujeres afganas que hoy luchan por la reivindicación de sus derechos; basta leer las formidables historias de mujeres como Rita Le-Moltacini, premio nobel de medicina (1966) o de las misma Martha Nussbaum, premio príncipe de Asturias (2012), dos mujeres que con historias de vida muy particulares dignas de conocimiento, son indiscutible referente académico en sus especialidades, constatando así el valor de superar los prejuicios socio-culturales que estigmatizan el género femenino.

### Tensiones conceptuales

Asistimos en la contemporaneidad a la liquidez de la cultura, como bien lo afirma Zygmunt Bauman (2011), a un “mundo líquido” que disuelve al individuo; todo parece llamarnos a escapar de nosotros mismos, a correr detrás de muchos estímulos que ponen en riesgo el propio yo. Es más fácil hoy para una sociedad disolverse o desfragmentarse que hacerse sólida; al parecer no es el caso de las mujeres que excepcionalmente tienden a agenciar un proyecto de construcción personal que resiste a todas las formas de fragmentación o de disolución de la personalidad. Hoy las mujeres se unen en torno a causas que le son comunes y

como nunca hacen sentir sus voces y esfuerzos en torno al status y reconocimiento jurídico, social, económico, político, entre otros.

Se pone de manifiesto hoy una ruptura emergente y es aquella que “evidencia el error naturalista de oponer hombres y mujeres como una especie contra otra, o como los machos y las hembras de una misma especie. Y oponer la hembra ser biológico a la mujer construida por la sociedad” (Alain Touraine (2010) El mundo de las mujeres. p. 68). Es posible anotar con Touraine, que la noción de género estalla como una bomba en medio de tantas acepciones conceptuales, que lo asocian a los roles estipulados socialmente y donde las mujeres no son las más beneficiadas, pero ello según las investigaciones modernas no son las verdaderas raíces del asunto. Aunque la idea de género define a la mujer como una construcción social, “el punto débil de esta idea es que no concreta qué es lo que distingue esta construcción social del género, ya que todas las conductas humanas y casi todas las relaciones sociales son construcciones sociales” (Touraine, p. 70). Nos vemos obligados a reducir la noción de género como un simple punto de referencia; en pocas palabras –acota el autor– la definición de género como fruto de la construcción de roles diferenciados ha resultado insuficiente.

Una rápida arqueología –por así decirlo– de la categoría de género nos remontaría a revisar las posturas de Judith Butler y otras filósofas feministas radicales que tomaban inspiración en la obra de Michael Foucault y que denunciaban en el género una actualización de la dominación masculina al servicio a su vez de un modelo hegemónico de sexualidad: la relación heterosexual dominada por el hombre y sobre la cual se funda la familia moderna. Mientras que los autores que se referían a las ideas de género deseaban la liberación de la mujer, las feministas radicales afirman el género como una construcción al servicio del monopolio

de las relaciones heterosexuales de tipo familiar. Dice Alain Touraine (2010) que la destrucción de la dualidad natural y cultural de los dos géneros ha llevado a las feministas más radicales hacia la posición **queer**, que sostiene que no existe una separación global entre hombres y mujeres y se representa la sexualidad de cada individuo como un conjunto de porciones de sexualidades variadas que todos los actores viven según sus circunstancias y sus parejas.

Según el citado autor, hoy asistimos a una tensión del sexo contra el género: Que el cuerpo lleva las marcas del género es indiscutible. Muchos estudios demuestran que “las posturas del cuerpo y sus funciones biológicas lejos de ser pura naturaleza, son distintivas de las diferencias entre grupos nacionales y sociales. Pero se trata ante todo del cuerpo para los demás, y éste representa apenas una parte de las relaciones del individuo con su cuerpo” (Touraine. p. 72); imágenes como las de Jesús crucificado o víctimas de masacres nos impactan como sujetos más que como género. Es fundamental entonces distinguir y no confundir sexo con género y mucho menos con lo que se llama sexualidad que se teje a partir de las relaciones con el otro y conmigo mismo.

Touraine desde sus importantes estudios e investigaciones con mujeres, está convencido que se ha avanzado sustancialmente en las dicotomías y diferenciaciones conceptuales en torno al género, el sexo y la sexualidad, pero no desconoce que no se ha llegado a su plenitud dada la importante contingencia de los mercados globales que nos sitúan ante economías mundializadas; no hemos salido aún de los regímenes totalitarios, de sus “campos de concentración” y de sus censuras; asistimos a cientos de discursos que predicán la defensa del respeto a las culturas, pero de paso imponen sus leyes y prohibiciones. Es inaplazable retomar la idea de sujeto que adquiere hoy plena dimensión: “nos protege contra la omnipotencia

de los mercados; afirma el universalismo de los derechos contra la dictadura comunitarista; sitúa al niño o al alumno en el centro de la educación en lugar de ponerlo al servicio de una noción de lo sagrado del tipo que sea” (Touraine, p. 91). El autor comulga y exalta la labor desarrollada por grandes teóricos en el mundo como Martha Nussbaum y Amartya Sen, que desarrollando discursos por ejemplo contra los modelos económicos de comportamiento social, han demostrado que el reconocimiento del otro era el camino más corto hacia el respeto de sí.

“Todos cuantos están convencidos de que los seres humanos actúan constantemente en referencia a una imagen del sujeto deben sentirse responsables de nuestra libertad y de nuestras oportunidades de vivir en este mundo como sujetos, y ello hasta los límites de lo posible.” (Touraine, p. 92).

Finalmente, Touraine confiesa la importante emergencia de reconocerle a las mujeres sus derechos y subjetividades; éstas no pueden quedar reducidas a sus funciones sociales, funciones que les ha otorgado la “pretendida superioridad” masculina.

### Atisbos sobre la crisis de la modernidad y el género

El gran antropólogo francés Edgar Morín (2010) en su Obra ¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI, admite y advierte cómo la modernidad ha tocado nuestros mayores mitos: dominio del mundo, progreso y felicidad, lo que enturbia el futuro y lo hace desconocido; asevera Morín que hemos perdido un falso infinito en cuanto al dominio del mundo, nos hemos dado cuenta de que, en realidad, cuanto más dominamos las fuerzas naturales del globo, más degradamos la biosfera. El mito de la felicidad

también está en crisis: hoy comprendemos que aunque los productos positivos de la felicidad permanezcan, igualmente aparecen subproductos negativos: fatiga, abuso de psicotrópicos, drogas... Hay crisis también en el alma: muchos hoy se empiezan a refugiar en el yoguismo, el budismo, la New Age, como si la civilización material creara un vacío espiritual y un divorcio entre el cuerpo y la mente; dichas crisis nos llevan inconteniblemente hacia el abismo donde se abren dos grandes situaciones igualmente complejas: si no se tratan bien los problemas el sistema se desintegra o por el contrario en su desintegración es capaz de “metamorfosearse” en un metasistema más rico, capaz de resolver sus problemas. En medio de este maremágnum de problemas y crisis se sitúan los problemas de género y que estigmatizan hoy la humanidad.

Luego de entregarnos estas oportunas reflexiones en tono de advertencia, Morín ofrece una particular obra bajo la denominación: la vía para el futuro de la humanidad (2011) donde toma partido en diferentes dimensiones de la humanidad para presagiar una “posible” reforma”. En cuanto a lo que convoca la presente reflexión, el capítulo 4º, es dedicado a la condición femenina, en su presentación muestra Morin las grandes diferencias y similitudes morfológicas entre lo que él denomina géneros masculino y femenino que igualmente en la historia se han distinguido por sus roles: mientras el hombre se dedicaba a la caza, las mujeres se dedicaban a los cuidados del hogar y recolección de frutos, lo que constituye una verdadera complementariedad cultural, pero no desconoce que en las sociedades históricas también en su mayoría se ha impuesto el poder masculino sobre las mujeres, han sido sometidas, han sido encerradas en sus hogares o en los gineceos y en algunos casos, prescribiendo la poligamia; ciertas religiones incluso han atribuido el sometimiento de las mujeres a la voluntad divina.

Con las múltiples conquistas que han conseguido las mujeres aún en muchos sectores del mundo hay grandes estigmas y manchas de machismo vívido como en Argelia y países del medio oriente, “en el conjunto del planeta estamos muy lejos de lo que sería deseable, y, por lo tanto, la reforma de la vida debe comportar la reforma de la condición femenina” (Morín, 2011. La vía para el futuro de la humanidad. p. 271). Estas reflexiones hallan en su entramado los profundos problemas de género que padece la humanidad y que en palabras de Morín es deseable subsanar para reformar la VIDA.

### Nuevos enfoques sobre la vida de las mujeres: pertinencia académica

En el capítulo V de la formidable obra: El cultivo de la humanidad, una reforma clásica de la educación liberal (2005), Martha Nussbaum centra su atención en los estudios sobre la vida de las mujeres y su presencia en las aulas y en la academia en general como objeto de estudio. Resulta clave leerlo con detenimiento, dado que allí nos conduce por un importante recorrido histórico y biográfico de mujeres que han incursionado como asunto de estudio en la modalidad de autoras, escritoras, inventoras y artífices de magníficos escenarios del orden científico, de las artes y las humanidades.

Por la extensión del capítulo se centrará la atención en este apartado a las reflexiones que hace la filósofa sobre los nuevos enfoques de los estudios de las mujeres.

Nussbaum es clara al explicitar que si queremos conocer e incluir en los currículos historias de mujeres por ejemplo en el mundo clásico griego no pueden divorciarse los contextos en los que aquellas se desarrollaron para poder comprender su

situación y actuación no sólo de ellas mismas sino en relación con los hombres también. Apunta la autora que recientes y trabajos en el campo de la antropología han tenido que revisar sus acciones metodológicas dado que las emociones como el amor, el temor y el odio en el contexto femenino constituyen gran fuente de información, transformando los paradigmas de los estudios de la mujer por ejemplo en el campo de la sociología y las humanidades; pero, por ejemplo se ha avanzado en el campo de la religión, estudios sobre la mujer ofrecen nuevas miradas sobre la vida religiosa de las mujeres en la antigüedad donde subyacen renovadas ideas sobre la compasión y el cuidado sobre los demás, incluso sobre la misma visión teológica de la divinidad. En psicología “el prisma de género”<sup>110</sup> ha abierto nuevas avenidas de investigación sobre el aprendizaje social de los roles de género, la psicología de las emociones y las actitudes de los dos sexos en cuanto a la intimidad, puntualiza la autora. En todas las disciplinas los estudios sobre la mujer han cobrado renovada importancia, generando hondas transformaciones en cuanto a sus contenidos y metodologías.

Los estudios sobre la mujer han trascendido las fronteras pétreas de ciertas disciplinas que no dedicaban tiempo ni razón al asunto; en el caso de la filosofía, apunta Nussbaum que los docentes de occidente son más de línea socrática y la elección de dicha profesión supone un serio compromiso con la razón; incluso hoy si una filósofa tiene ciertas posturas frente a temas sensibles como el aborto no se supone que todos los estudiantes deban seguirla por el hecho de venir de una mujer filósofa, se busca más bien en el contexto de la clase generar ciertas posturas argumentadas a favor y en contra del citado asunto; las conclusiones de los estudiantes serán entonces más importantes que los mismos argumentos;

“la filosofía feminista, como los estudios sobre la mujer en general se ha desarrollado en estrecha relación con los objetivos políticos del feminismo. Es difícil separar la relación sobre los temas de desigualdad sexual del interés por una reforma. Gran parte de la enseñanza feminista sobre las mujeres ha hecho tal conexión” (Nussbaum, 2005. *El Cultivo de la humanidad*. p. 217).

Para Martha Nussbaum, que recrea muchos casos y experiencias de estudios sobre la mujer en Norteamérica, donde los estudiantes revisan, debaten y toman postura frente a problemas complejos de las mujeres que seguramente tendrán que afrontar en su vida pública o privada, es importante que: las universidades incluyan estos asuntos y perspectivas a cursos básicos obligatorios, de modo que los alumnos de pregrado tengan al menos una breve experiencia de ver la historia a través del prisma de género –acota la filósofa-.

Los estudios sobre la mujer y las mismas cuestiones de género cada vez cobran más importancia en los intereses formativos e informativos en nuestras universidades y en los currículos humanísticos interesados en la complejidad de los seres humanos, en la justicia social y en la democracia finalmente. Las cosas así, no suena raro que un grupo de estudiantes –de ambos sexos- emprendan cursos obligatorios u opcionales sobre género, se involucren en causas que defienden los derechos humanos y de paso los derechos de la mujer; se hagan hondas investigaciones sobre violencia femenina, derechos reproductivos, liderazgo, diversidad sexual, ciudadanías emergentes, entre otros... Asistamos en los escenarios ciudadanos a grandes manifestaciones de grupos representados en hombres y mujeres “transgénero” bisexuales, homosexuales, heterosexuales, etc... que buscan ser oídos, aceptados y tenidos en cuenta por la sociedad, todo ello respaldado por organizaciones defensoras de derechos humanos u ONG’s que validan y respaldan igualmente sus reclamos en el contexto de férreas sociedades machistas que

110 Se refiere a las miradas o perspectivas que sobre el género se tienen.



no admiten otros paradigmas que están inmersos en la naturaleza humana.

Finaliza Nussbaum, acotando que el tema sobre los estudios de la mujer no es un asunto aislado, está interconectado con un amplio entramado de temas; “al esforzarse por incorporar instrucción adecuada en todas estas áreas, el mundo académico intenta llegar a una concepción más adecuada de la realidad” (Nussbaum, p. 233). El intento de ver a las mujeres con más claridad, conocer sus vidas y poder ofrecer un informe más detallado y próximo a sus realidades vitales, ha transformado las disciplinas, ha transformado la ley y las políticas públicas; muchos críticos del feminismo o machistas convencidos tiene miedo que estos temas se debatan en las aulas de clase universitarias, pero si queremos una sociedad más justa, incluyente y constructora de ciudadanía, resulta peligroso no llevar al debate e invitar al aula estos asuntos de género y vida de las mujeres que no pueden ni aplazarse ni parecernos aislados en absoluto.

### Apuestas finales

De la mano de Nussbaum y como una primera mirada a sus reflexiones se ha procesado la importancia de revisar las cuestiones de género como apremiante en las agendas curriculares y estatales, dado que se enquistan por doquier como un tábano que no dejará tranquila la conciencia y la contingencia humanas hasta que no se le dé el trato debido durante muchos siglos.

A la estatura civilizatoria de la humanidad no le es para nada honroso que aún se esclavicen y discriminen mujeres en todo el planeta a causa de enrarecidas ideas y pareceres con el status doctrinario y milenario de una cultura que así lo ha querido muy a pesar de los años y los vertiginosos cambios que estos así implican.

La violencia contra la mujer, la discriminación de género, el machismo, las anquilosadas posturas y dogmas religiosos en muchos credos, los imaginarios radicales, misóginos y pánfilos de una buena porción de lo que llamamos “humanidad o civilización”, siguen aún sin inmutarse frente a la drástica realidad que padecen mujeres, niñas, ancianas y personas con opciones sexuales distintas a las convencionales y culturalmente impuestas.

Hemos de ser conscientes y proclamar sin pudor como lo hiciera Tony Judt (2010): ¡Algo va mal!, al referirse en su libro con el mismo título, al papel y acción que deben seguir las economías y los Estados en éstos tiempos tan turbulentos. Las cosas así, no pueden más que provocar una movilización en todos los flancos, especialmente en el campo personal, mental y cultural; movilización que se intrinca en la misma educación. Quienes por una u otra circunstancia nos movemos en los centros educativos tenemos el copioso desafío de llevar a las jóvenes mentes y a los escenarios que posibilita la escuela, el debate abierto, agudo y decidido sobre los conflictos humanos, especialmente los temas relacionados con el género y la violencia contra las mujeres, como lo hace excepcionalmente Martha Nussbaum y toda una corriente de pensamiento pedagógico, humanista y feminista en el mundo. Hemos de empezar por educar y corregir muchas prácticas e ideas sujetas a la tradición cultural de nuestros pueblos que advierten una honda brecha entre los sexos: “machos y hembras”, como cosas distintas, más aisladas que cercanas; cambiar por completo en nuestros niños pero también en nuestros adultos la idea de debilidad, incapacidad, limitación mental y racional que atribuimos con desparpajo a nuestras mujeres; el odioso machismo que reabre las heridas que intentan sanar, y los cientos de comportamientos y falsas doctrinas que minimizan al género femenino, están pestilentes y sólo esperan que con renovado espíritu se transformen y se haga justicia



reconociendo la igualdad y el valor innegociable por derecho propio.

Las aulas universitarias deben emprender ahora y sin aplazamientos los alegatos más sentidos y sensibles sobre los derechos humanos, entre ellos la reivindicación y reconocimiento de los derechos de la mujer y de los hombres que padecen a causa de su condición natural.

Pero también recae en manos de los Estados y las fuerzas vivas de la sociedad, la imperante necesidad de actuar, validando con toda determinación el significado de la mujer en la sociedad y en su organización armónica; la historia misma ha comenzado a dar sus coletazos y hoy nadie duda del gran liderazgo que ejercen las mujeres en muchos países a nivel político, económico, deportivo, religioso, académico, cultural.

Tal vez, en un tiempo no tan remoto, la ética del género humano pueda constatar que si podemos vivir como sujetos de una misma especie, como pares en una aldea global que nos cobija y acoge a todos; tal vez nuestras niñas, nietas, hermanas y sus cadenas generacionales, no tengan que vivir en un mundo gregario que nunca aprendió la cultura de la tolerancia y la ternura, de la aceptación y el respeto por el otro y lo otro; sólo cuando eso pase, escribiremos nuevas páginas en honor a la racionalidad y la espiritualidad humana, insertas hoy en la opacidad praxiológica de una especie que ratifica su inteligencia, inserta en el más grande y pútrido lastre: La violencia.

## Referencias

- Bauman, Z. (2009). Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil. Editorial Siglo XXI: España.
- Morín, E. (2010). ¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI. Paidós: Barcelona.
- Morín, E. (2011). La Vía para el futuro de la humanidad. Paidós: Barcelona
- Nussbaum, M. (2004). La calidad de Vida. México: Fondo de Cultura Económica
- Nussbaum, M. (2012). Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2005). El cultivo de la Humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2010). Sin Fines de Lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades. Buenos Aires: Katz, Editores.
- Schopenhauer, A. (1902) El amor, las mujeres y la muerte. Trad. de A. López White. Valencia, F. Sempere y Cía. Reediciones de esta trad.: Valencia, Prometeo, 1966
- Touraine, A. (2001). El mundo de las mujeres. Paidós: Barcelona.



# CONCEPTOS OPERATIVOS DE LA FENOMENOLOGÍA EN LOS ESTUDIOS DE Género

Carmen López Saenz<sup>111</sup>

## Introducción

La fenomenología es un humanismo con implicaciones para el feminismo, porque es la toma de conciencia de las diferencias de la humanidad en interrelación con las identidades pretendidas. Su interés por la experiencia vivida (Erlebnis) del cuerpo (Leib), del mundo de la vida (Lebenswelt), del sentido (Sinn) y de la intencionalidad de las acciones, más allá de las explicaciones causales, su crítica del naturalismo, así como su adopción de la actitud personalista, hacen de ella una filosofía adecuada para reflexionar sobre el estatuto de las diferencias de género. Sus desarrollos de la intersubjetividad como base de la objetividad y de la vida comunitaria la convierten, asimismo, en una filosofía que exige la consideración de sujetos de todos y cada uno de los seres humanos, sujetos que **experimentan** experimentan y dan sentidos al mundo común.

Por ello, en EE.UU y Alemania hace tiempo que se han publicado interesantes compilaciones de investigaciones sobre fenomenología y feminismo<sup>112</sup>. En nuestra opinión, esta perspectiva no consiste en aplicar de la fenomenología a los estudios de género, sino hacer entrar en relación interrelación dos tradiciones de pensamiento; no se trata de construir una nueva teoría feminista desde la fenomenología, sino de desarrollar con ella conceptos y métodos que permitan comprender el sentido de las diferencias de género y las discriminaciones en razón de las mismas. Además, puede ayudar a superar la oposición entre el feminismo de la diferencia y el feminismo de la igualdad, así como la alternativa entre un feminismo naturalista y otro construccionista. Por su parte, el feminismo aporta una corrección de la subjetividad fenomenológica asexual y una incardinación concreta de la misma en movimientos reivindicativos. Si la comprensión interpretativa de los textos fenomenológicos está inspirada por el feminismo y la conciencia de género, no sólo enriquece la auto-comprensión cultural del presente, sino que la hace auto-reflexiva. El antireduccionismo fenomenológico, su constante diálogo con las ciencias más allá

111 Carmen López es licenciada en filosofía y letras, licenciada en ciencias políticas y sociales y Phd. en filosofía, egresada de la Universidad Autónoma de Barcelona. Es profesora en facultad de filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia UNED, España.

112 Cfr. Fisher, L., Embree, L., (eds.) *Feminist Phenomenology*, Kluwer, 2000; Stoller, S., Vetter, H., (Hrsgg.) *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien, WUV-Universitätverlag, 1997; Stoller, S., Vasterling, V., Fisher, L., (eds.) *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*, Orbis Phaenomenologicus, 2005; Heinämaa, S., Rodemeyer, L., (eds.) *Continental Philosophy Review. Special Issue Feminist Phenomenologies* Vol. 43, 1, 2010; *Special Issue: Feminist Phenomenology*. Janus Head, vol 13, 1, 2013. Como he subrayado, en España este fructífero intercambio no ha sido investigado. Véase, "Phänomenologie und Feminismus in Spanien. Die Chronik eines Schweigens", *Die Philosophin. Forum for feministische Theorie und Philosophie*. Heft. 26, Dezember 2002, pp. 57-69.

del objetivismo, determina, asimismo, una “fenomenología feminista interdisciplinar”<sup>113</sup> que ha vivido un verdadero “giro feminista con Beauvoir, Irigaray y Butler”<sup>114</sup>.

Si tenemos presente que la fenomenología comprende que la experiencia humana es corporal e intersubjetiva y está imbricada con sentidos personales y culturales, su amplia recepción por parte del feminismo de la diferencia no debe extrañarnos<sup>115</sup>. S. de Beauvoir, fenomenóloga de la existencia encarnada, generalmente asociada al feminismo de la igualdad por haber desenmascarado la construcción sociocultural de la otredad del género femenino, ha sido reivindicada igualmente por el denominado “feminismo de la diferencia”, porque asume que las diferencias entre hombres y mujeres no son inmodificables. Son experimentadas de modo diverso por los sujetos en cada una de sus situaciones, que incluyen la clase social, las determinaciones culturales, raciales, etc. Esta filósofa nos enseña cómo se manifiestan dichas diferencias a través de las vivencias que, además, van evolucionando en todas sus dimensiones (corporales, psíquicas, histórico-sociales) con el paso del tiempo y los cambios educativos y sociales.

### Visibilidad de la obra de las fenomenólogas.

Beauvoir ejemplifica uno de los rendimientos del estudio fenomenológico-feminista: la visibilidad e

inserción en la historia de la filosofía de las obras de las fenomenólogas sumidas en el silencio o subordinadas a las de los fenomenólogos. Como E. Stein, H. Arendt, S. Weil, M. Zambrano, Beauvoir ha asumido la tarea fenomenológica con una voz propia<sup>116</sup>. Su obra ha contribuido a la fenomenología de la existencia, en tanto que se ha formado en esa atmósfera que dominó en el periodo de entreguerras en Francia y, sobre todo, en su continuación de la fenomenología de la percepción y de la experiencia del cuerpo (Leib) como cuerpo sexuado, temporal y determinado por las construcciones de género dominantes que relegan lo femenino a la otredad<sup>117</sup>.

La filósofa admiraba La Fenomenología de la Percepción de Merleau-Ponty, por haber desplegado metódicamente toda una fenomenología de la experiencia en la existencia. Consideraba, como su autor, que ésta no podía aprehenderse en su desnudez, sino tal y como era expresada por nuestro cuerpo, el cual, no sólo nos individualiza, sino que también nos une, pues tiene una historia<sup>118</sup>; de ahí proviene su generalidad, su relación con el mundo. En este sentido, el cuerpo puede entenderse como un estilo que se aprende –consciente e inconscientemente– a lo largo de la vida personal y colectiva. El cuerpo no consiste, por tanto, en una esencia natural inmutable, sino en un proceso histórico y existencial susceptible de ser descrito en sus manifestaciones fenoménicas. Justamente éste es el

113 Stawarska, B., “Introduction: Concepts and Methods in Interdisciplinary Feminist Phenomenology”, *Janus Head*, vol 13, 1, 2013, pp. 6-16, p. 6.

114 *Ib.*, p. 11.

115 Heinämaa, S., *Toward a Phenomenology of sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Lanham, Rowman, 2003 ; Stoller, S., *Existenz-Differenz-Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*, München, Fink, 2010.

116 La obra de Alles Bello, A., *Fenomenologia dell'Essere Umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Roma, Città Nuova, 1992, destaca la interpretación del Círculo de Gottinga de la fenomenología realista, con especial atención a la obra de tres fenomenólogas: H. Conrad-Martius, E. Stein y G. Walther.

117 Cf. Beauvoir de S. (1949). *Le deuxième sexe I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 77. Cf., mi trabajo, «M. Merleau-Ponty (1908-1961) y S. de Beauvoir (1908-1986). El cuerpo fenoménico desde el feminismo», *Sapere Aude. Revista do Departamento de Filosofia de Pontificia Universidade Catolica de Minas Gerais*, 3, 6 (2012), pp.182-199.

118 Beauvoir, S. «La Phénoménologie de la perception de M. Merleau-Ponty», *Les Temps Modernes* nº 2 (1945), pp. 363-367, p. 366.



cuerpo que ha concentrado el interés de la fenomenología: no el meramente físico, ni el biológico, sino el Leib, nuestro anclaje en el mundo, el esquema motor que no está dado de una vez por todas, sino que es sujeto y objeto de hábitos y destrezas que se configuran, tanto activa como pasivamente, en el trato con el mundo y con los otros sujetos.

Así pues, la fenomenología no sólo ha rehabilitado ontológicamente la experiencia, sino que la ha concretado en términos corporales. Toda experiencia es fruto de una relación y todas las relaciones -no sólo las sexuales- están corporeizadas, pues el cuerpo es vehículo del ser en el mundo. Sólo desde esta innegable situación se pueden observar las necesidades específicas para el cambio personal y social en la vida de las mujeres. De ahí que el estatuto que la fenomenología ha concedido al cuerpo vivido haya influido de modo tan determinante en el feminismo corporal de los 90, que buscó en él la clave de la construcción sociocultural del género y sacó a la luz las constricciones relativas al sexo que tienen lugar en el mismo. En nuestros días, el tratamiento fenomenológico del cuerpo como vehículo de experiencia que determina la relación del sujeto con el mundo, continúa influyendo en la investigación feminista como pensamiento de la “encarnación” o de la “in-corporación” (embodiment thinking). Este movimiento considera la experiencia del cuerpo propio siempre mediada por la cultura; estudia sus interrelaciones, principalmente, el papel del cuerpo en la construcción del sentido y de la conciencia de lo que vivimos siempre corporalmente.

He aquí, por tanto, otro de los rendimientos de la fenomenología: la puesta de relieve de las habituaciones corporales y de las sedimentaciones de la experiencia en las que se inscriben los significados culturales. Husserl y Merleau-Ponty nos ilustran sobre este “saber” que se va

depositando en el cuerpo, y que permite que éste haga y actúe casi sin pensar para acomodarse a las situaciones. Evidentemente el saber de las habilidades no sólo depende de las experiencias vividas corporalmente, sino de toda la situación en la que se enmarcan, incluida la normativa, las prácticas sociales y los esfuerzos individuales por adquirirlos. El feminismo cobra conciencia de la necesidad de detectar esos hábitos, sentimientos y orientaciones, que actúan de manera latente y no siempre explícita, para describirlos y modificarlos cuando sean discriminatorios. Esto significa que el cuerpo fenoménico, es, ante todo, un “yo puedo”; así entendido, favorece el estudio de los géneros con una descripción de los límites y de las potencialidades propias de los que han sido dominados, frente a la prioridad que suele otorgarse al cognitivismo, que no es sino otro reduccionismo de la compleja realidad diferenciada.

Con la chair (carne), la nueva ontología de Merleau-Ponty todavía va más allá de los residuos dualistas que pudieran quedar en sus análisis del cuerpo: describe con ese nuevo término, la experiencia de la interrelación entre interioridad y exterioridad. Dado que esa reversibilidad es siempre inminente, es preciso entender la chair como una dinámica siempre abierta a lo otro de sí que produce diferencias por *écart*. Este nuevo concepto enlaza con las mejores aportaciones de la ecología profunda y del ecofeminismo<sup>119</sup>. Ofrece posibilidades a la filosofía feminista que aspira a re-conceptualizar la identidad sin incurrir en reduccionismos, trascendiendo la subjetividad caracterizada por el dominio del objeto y por la autonomía masculina<sup>120</sup>.

119 Me permito remitir al lector interesado en esta temática a mi trabajo, “La continuidad del ecofeminismo con la filosofía de M. Merleau-Ponty” en: Cavana, L., Puleo, A. Segura, C., (coords.) *Mujeres y ecología. Historia, Pensamiento y sociedad*, Madrid, ed. Almudayna, Col. Laya, 2004, pp. 213-225.

120 Véase López, M<sup>a</sup> C. “Merleau-Ponty’s Philosophy of the Flesh Applied to Gender”, en: Christensen, B. (Hrsg.) *Wissen, Macht Geschlecht. Philosophie*

A pesar de la influencia que ha ejercido en Beauvoir el estudio merleau-pontiano del cuerpo fenoménico, que tiene su base principal en Ideas II de Husserl, algunas feministas han acusado la pseudo-neutralidad de tal cuerpo. Butler es una de ellas, aunque reconoce que la declaración beauvoiriana de que el género es una situación histórica antes que natural es heredada de Merleau-Ponty, para el que “el cuerpo es, más que ‘una especie natural’, una ‘idea histórica’”<sup>121</sup>. Desde la perspectiva de Butler, la fenomenología de la diferencia sexual de Beauvoir es subjetivista y voluntarista. No conseguiría fundar las identidades sexuales -ni siquiera en el sentido de la Fundierung fenomenológica, o sea, como contenidas ya en lo que funda, que sin ellas, por otra parte, carecería de existencia-. Ahora bien, si las identidades sólo son efectos contingentes de complejos de fuerzas externas, ¿qué podremos hacer para acabar con la discriminación? ¿Sólo constatarla o describir cómo se ha ido generando? ¿Arqueología y genealogía?

Es verdad que una gran parte de las diferencias sexuales no vienen dadas, sino que son cultural y socialmente construidas. Ahora bien, asegurar con Butler

que toda la realidad lo es, que incluso el sexo carece de bases naturales, biológicas y fisiológicas diferenciadas, porque mujer y hombre sólo son efectos del lenguaje, es llevar las cosas demasiado lejos y, sobre todo, resolver la desigualdad fáctica apelando únicamente a cambios discursivos y a performances individuales que no eliminan la invisibilidad de las experiencias de la mitad de la humanidad, y no sólo en los ámbitos de la escritura y el deseo, sino en la propia vida personal e institucional.

Más recientemente, insistiendo en que el «ser» de una vida, el sujeto, está ligado a operaciones del poder, Butler ha planteado la necesidad de partir de una noción de justicia cuyo núcleo principal sea la definición de una nueva ontología corporal, que implique repensar cuestiones como “la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social”<sup>122</sup>. Desde nuestra perspectiva, la vulnerabilidad de la vivencia corporal no es generalizada y no se vive del mismo modo por cada individuo, ni por cada género.

Butler utiliza la ontología corporal como algo excesivamente conceptual; de ahí su comprensión de la vida como resultado de poderes diferenciales, definición que podría alterarse y hasta enriquecerse si entendiéramos también el poder como uno de los efectos de lo que Bergson denominaba élan vital, que no se agota ni en la existencia sociocultural ni en la vida fáctica. Ese “impulso” —que no es voluntarista— ha sido heredado por la fenomenología de las virtualidades, del “yo puedo”. No entraremos aquí en este asunto, aunque señalemos que hemos discutido las imputaciones feministas a la

und die Zukunft der ‘Condition féminine’ “. Zürich, Chronos Verlag, 2002, pp. 696-702.

121 Butler, J. “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay on Phenomenology and Feminist Theory”, *Theatre Journal* vol. 40, 4, December, 1988, pp. 519-531, p. 520. Lo que realmente dice Merleau-Ponty es que “el hombre es una idea histórica y no una especie natural” (Merleau-Ponty, M., 1945, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1972, p. 199). Ciertamente, l’homme hace referencia aquí al ser humano (es el masculino genérico en el que Butler no ha reparado) en su relación con su cuerpo objetivo-subjetivo. Como ha destacado Moi, Merleau-Ponty quiere decir con esto que “nuestra naturaleza es ser seres históricos”, “que ninguna forma específica de subjetividad es una consecuencia necesaria de tener un cuerpo determinado”. (Moi, T., *Sex, Gender and the Body. The student edition of what is a Woman?*, Oxford University Press, 2005, p. 114). Añadiríamos que tampoco es una consecuencia meramente contingente, porque la historia no pasa sin dejar huella, sino que se sedimenta y es reactivada activa y pasivamente, incluso en los propios cuerpos, que, como la existencia que encarnan, son naturalezas culturalizadas, aculturalizadas y reculturalizadas.

122 Butler, J. *Frames of War. When Is Life Grievable?* (2009). Trad. cast. Marcos de guerra. Las vidas lloradas. Barcelona, Paidós, 2010, p. 15.



fenomenología del Leib (cuerpo propio), mostrando el potencial de éstas para comprender la diferencia sexual sin objetivarla, contextualizando las diferencias sexuales en las relaciones interhumanas y, a la inversa, concibiendo éstas por analogía con las intersexuales<sup>123</sup>. De ahí que filósofas como C. Bigwood hayan visto en Merleau-Ponty el cuerpo como paradigma de una “constancia indeterminada”<sup>124</sup> que permite afirmar la diferencia sexual al mismo tiempo que su apertura a posibles variaciones históricas y culturales.

Butler ha pasado, asimismo, por estas lecturas, pero lo que ha extraído de ellas es que la fenomenología ha descrito el cuerpo como si fuera neutro; es preciso atender al cuerpo generizado (gendered) o marcado por el género, y, sobre todo, a los actos. Sólo así, el sentido de la experiencia enriquecerá los modos de actuación del significado (meaning)<sup>125</sup>. Incluso Beauvoir habría incurrido, siempre siguiendo a Butler, en la descripción de la experiencia corporal femenina desde la perspectiva masculina. Es verdad que, en ocasiones, aquélla describe las vivencias femeninas del cuerpo como obstáculos para sus proyectos, pero esto no ha de interpretarse como una tendencia natural, sino como otro de los efectos del sexismo, que enseña a las mujeres a concebir sus cuerpos como si fueran representaciones, e incluso como cuerpos objetivados por la mirada de otros. T. de Lauretis llega a decir: “Las mujeres se miran a sí mismas siendo vistas”<sup>126</sup>. Podemos

interpretar su declaración como la introyección de la sobre-objetivación de la mujer y la consiguiente incapacidad de autoafirmarse como sujeto en primera persona. También podemos entenderla, más positivamente, como una re-conceptualización de la noción de “sujeto”, secularmente entendido como principio universalista; frente a él, la “mirada” femenina no es ni dominadora ni excluyente; encarna la “buena” ambigüedad, es decir, mira desde un yo que se sabe otro, acostumbrado a desposeerse para ser sí mismo. En este sentido, sería una mirada que se reconoce como cuerpo-sujeto y, a la vez, como cuerpo-objeto; si se prefiere, dicha mirada sobre sí misma es el acto de un sujeto-subjectum, no dominador ni uniformador, que toma conciencia de sus límites y se abre a lo que ella no es. Universalizar esta mirada crítica de sí y de lo otro, implica aprender a mirar de otro modo, a descubrir lo invisible de lo visible. La fenomenología se empeña en hacerlo, porque no sólo se interesa por lo que se manifiesta, sino también por el modo en que lo hace y por el sentido que adquiere en la experiencia.

De ahí que la reivindicación por la fenomenología feminista de las experiencias vividas por las mujeres vaya unida a la de los valores ligados a ellas, fundamentalmente al valor del cuidado, convirtiéndolos en dignos de universalidad. En este sentido, las experiencias del embarazo, de dar a luz, de dar el pecho recuperan su estatus, no sólo de sustento social, sino incluso de sabiduría corporal, un saber práctico que ha sido relegado por la consideración del cuerpo vivido en femenino como cuerpo-objeto. El feminismo debe seguir denunciando que institucional y públicamente todavía sigue asociándose a la mujer con un cuerpo-objeto; en este sentido, está sobre-significada por él, es decir, se la define más por su imagen externa, por su ser inmanente, ese que no es en

123 Cf. “Contribuciones de Merleau-Ponty a la filosofía feminista”, en Phainomenon. Revista de Fenomenología, nº 18/19, 2009, pp. 95-125.

124 Bigwood, C., “Renaturalizing the Body (with the Help of Merleau-Ponty)”, en: Toadvine, T. (ed.) Merleau-Ponty, vol. III, New York, Routledge, 2006, pp. 238-258, p. 241.

125 Ib., p. 521.

126 De Lauretis, T., “Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica”, en: Cangiano, M. C., y Dubois, L., (comps.). De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 73-113. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/54538218/Sujetos-

absoluto el cuerpo-sujeto del que habla la fenomenología, el ser verticalmente erigido en el mundo. Desde nuestra perspectiva, esto se debe a que es la razón patriarcal la que define su cuerpo, el resto de los objetos del mundo e incluso la razón misma, como si fueran neutros, pero tomando como norma el cuerpo y la razón del varón.

### Razones colonizadas por la razón patriarcal

La razón patriarcal dirige y selecciona las experiencias, y concibe a las mujeres como intercambiables, no como verdaderos sujetos perceptivos, de valores y afecciones. Esta razón patriarcal se cuela incluso en el estructuralismo.

En un reciente trabajo, hemos mantenido que, a pesar de sus ricas aportaciones a la comprensión de la exogamia como expresión social de la prohibición del incesto e instauración de la reciprocidad y el intercambio, Lévi-Strauss desarrolló una noción demasiado restringida de éste, focalizándolo en el intercambio de mujeres y tomando como modelo del mismo las relaciones amo-esclavo. El antropólogo las generalizó, no sólo a todas las relaciones sexuales, sino a los fundamentos de la sociedad. Si hubiera atendido a la experiencia vivida por los individuos, a su coexistencia inter-subjetiva en el mundo, en la que se fundan la comunicación y la inter-comprensión, habría tomado conciencia de que su perspectiva sobre el intercambio estaba construida desde el punto de vista de una subjetividad androcéntrica, que relegaba sus objetos de estudio a la categoría de objetos.

Frente a ella, el feminismo podría beneficiarse de la rehabilitación fenomenológica de la subjetividad, entendida dialécticamente, es decir, como construcción social, individual y corporal en el seno del mundo junto a

otros. El sujeto corporal merleau-pontiano, por ejemplo, es relacional, apertura, desapropiación y participación. Si se elimina o se confunde con la textualidad, será difícil lograr la igualdad de las mujeres como sujetos de pleno derecho. Un cuerpo y una naturaleza provistos únicamente de significaciones lingüísticas y sociopolíticas, vaciados de sentido existencial, no sólo se alienan de la naturaleza, sino que ni siquiera pueden vivirse o sentirse sintiendo. Fenomenológicamente entendido, por el contrario, el cuerpo no es un objeto cultural o discursivo, sino algo orientado y co-instituido por la interrelación naturaleza-cultura. Desde esta concepción del cuerpo fenoménico, que no es ni esencialista ni contingentista, se crea una base para el reconocimiento de los derechos de las mujeres en relación con sus propios cuerpos.

Antes, la subjetividad fenomenológica ha de deshacerse de uno de los malentendidos de los que ha sido objeto. Nos referimos al solipsismo del que se la ha tachado y que se destruye yendo a las fuentes que, aunque no sean las “cosas mismas” constituyen la base de la metodología filosófica y pueden eliminar los falsos prejuicios. Esta es otra de las tareas, quizás la prioritaria, de la fenomenología que pretenda aportar algo al estudio de los géneros: disipar esos tópicos que se le atribuyen. Si lo hacemos, comprenderemos que Husserl nunca declaró que hubiera un ego trascendental aislado del ego empírico. Es el yo el que puede ser abordado desde diversas actitudes, siendo el trascendental una modificación reflexiva del mundano. La subjetividad trascendental es, en el fondo, intersubjetividad trascendental. La fenomenología feminista debe recuperar el verdadero significado de este ego intersubjetivo.

La importancia que la fenomenología concede a la intersubjetividad y a sus orígenes en las sensaciones localizadas corporalmente y en la empatía (Einfühlung), permite estudiar tanto las marcas de género, como las

diferencias sexuales. Así, es posible comprender que éstas no son dadas de una vez por todas, sino vividas con significados que se han gestado en los sistemas de normalidad constituidos intersubjetiva y culturalmente, en los que, por otra parte, nunca hay concordancia completa. La concepción fenomenológica de la intersubjetividad hace posible, asimismo, la solidaridad y el compromiso intersubjetivos sin convertir al otro/otra en un objeto, ni eliminar sus particularidades, porque cada sujeto es una dinámica de relaciones que exige desapropiarse y participar en lo común.

La intersubjetividad es el correlato de la objetividad perseguida por la razón fenomenológica, que no es en absoluto un objetivismo. Éste ha recibido fuertes críticas por parte de la fenomenología, dirigidas también al psicologismo, por reducir los fenómenos a objetos, ya sean externos o internos, y el mundo y la conciencia a meros contenedores de los unos y los otros, respectivamente. Para la fenomenología, el mundo no es ni siquiera un objeto a dominar por un sujeto, sino el fondo de todos los actos; por lo que respecta a la conciencia, siempre está dirigida intencionalmente a aquello que la trasciende.

La crítica husserliana del objetivismo y del cientificismo que determinaron la crisis de la razón europea, fue retomada por la Escuela de Frankfurt, que desenmascaró con brillantez a la razón dominante, como una razón subjetiva e instrumental que redujo al ser humano a una sola dimensión, subyugando incluso a la naturaleza y colonizando otras modalidades de la razón como la emocional, la estética o la comunicativa.

El feminismo es heredero de estas críticas a la razón estratégica, mera coordinadora de medios y fines, que ha perdido de vista la objetividad. Al igual que la fenomenología, dialoga con las ciencias de su época,

rechazando el objetivismo y el metodologismo. Ha descubierto, por su parte, que la concepción dominante de la razón, a lo largo de la historia de la filosofía occidental, se ha identificado con el espíritu separado del mundo y desenraizado del cuerpo, con la mente y con el yo, que la filosofía ha asociado siempre con la masculinidad relegando, en cambio, el cuerpo a las emociones, a la afectividad y a la feminidad<sup>127</sup>. La fenomenología del cuerpo vivido es un correctivo a estos dualismos y a las jerarquías que secularmente instituyen. Así, un efecto del dualismo espíritu-cuerpo, que ha sido internalizado en nuestra cultura, es la subyugación del segundo junto con la omisión de la diferencia sexual. La fenomenología tal vez no haya logrado tematizar esta última, pero sí que ha esgrimido buenas razones contra aquel dualismo. Ella misma no es ni un craso materialismo ni un simple espiritualismo, demuestra que ni el cuerpo ni la mente son receptáculos, sino intencionalidades operantes, dirigidas activamente al mundo y a los otros, capaces de sentir y de sentirse sintiendo, ejerciendo conjuntamente esa reflexividad que constituye al sí mismo en el mundo. Gracias a la fenomenología, es posible establecer líneas no sólo de estudio, sino también de acción, porque la racionalidad por la que se interesa no es una facultad, sino un telos teórico-práctico hacia la humanización en todas sus dimensiones: “Razón justamente significa lo que el ser humano en tanto que tal desea en lo más íntimo, lo que puede satisfacerle, hacerle «feliz»”<sup>128</sup>.

127 Véase el esclarecedor estudio feminista crítico del universalismo epistemológico de Lloyd, G., *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, London, Methuen, 1984, así como el de James, S., “El feminismo en la filosofía de la mente: La cuestión de la identidad personal”, en: Fricker, M., y Hornsby, J., (dirs.) *Feminismo y filosofía*. Barcelona, Idea Books, 2011, pp. 41-60.

128 Husserl, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, p. 275.

La fenomenología merleau-pontiana continúa esta tendencia. Haciendo frente a la racionalidad sesgada que se plasma en un estilo generalizado de pensamiento fragmentario, que pierde de vista la rica unidad de la vida. Reivindica una *raison élargie*<sup>129</sup> que se va haciendo en la historia privada y pública. Naturalmente, Merleau-Ponty no se refiere a la razón del espectador desinteresado, sino a la del sujeto comprometido. Reivindica una razón ampliada a las emociones para luchar contra la colonización de otras formas de pensar y actuar y contra su estigmatización como irracionales. Esas modalidades han sido excluidas arbitrariamente de la racionalidad, y relegadas al universo de “lo otro”. Las mujeres hemos tenido que “aculturarnos” para adaptarnos a esa racionalidad impuesta. No ha resultado en absoluto fácil. Es preciso todavía superar obstáculos para continuar luchando por la igualdad y el derecho de acceso a los espacios públicos en los que se gesta y distribuye el *logos*. Ahora bien, esa lucha debe aunarse con la reivindicación de las diferencias, de manera que el objetivo último no sea otro que la redefinición de la razón, que pasa por el reconocimiento de su encarnación, por la crítica de su patriarcalismo y por la ampliación de sus campos<sup>130</sup>. Para ello, la filosofía feminista no ha de contentarse con denunciar las opresiones ejercidas por el grupo dominante en nombre de la Razón, sino que debe reconocer que hombres y mujeres son responsables del estatuto de la racionalidad como ideal universal y debe eliminar los estereotipos impuestos y consentidos. Como la fenomenología nos enseña, la universalidad de esa razón no se impone, sino que se participa en ella sin renunciar a la singularidad; se adquiere en la propia experiencia ampliada y corregida por la del otro y la otra,

129 Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 292

130 Véase mi artículo, “Feminismo y racionalidad ampliada”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. VIII, 2003, pp. 93-107 y “Filosofía feminista y crítica de la racionalidad dominante”, *Investigaciones Fenomenológicas IV*, 2005, pp. 29-57.

a partir del momento en que aprendemos a ver lo propio como extraño y lo ajeno como algo común.

De ahí que la fenomenología no eluda la ética. Concretamente, la merleau-pontiana nos abre a la comprensión de nuestras capacidades corporales como tarea ética<sup>131</sup>, pues trasciende el egoísmo y nos acerca a la profundidad ontológica, personal de los otros seres humanos y no humanos. La moralidad tiene su origen en este reconocimiento que se cumple gracias a los cuerpos propios estructuralmente similares y, sin embargo, únicos. Las mujeres necesitamos reconocimiento y protección de los derechos a las diferencias necesarias para el progreso de lo común ligadas a nuestros cuerpos y a la configuración sociocultural de los mismos. En ese sentido, resulta necesaria una ética comprensiva de los poderes del cuerpo propio, de sus hábitos y de sus proyecciones o deseos que no presuponga la clausura de su normativización.

Beauvoir ha desarrollado esta posibilidad ética en relación con el sentido conquistado de las experiencias de las mujeres y sus cuerpos constreñidos. En *Pour une morale de l'ambiguïté* ha rechazado el absolutismo, ya sea de cuño naturalista o histórico-relativista, debido a que los valores dependen de las propias actividades; así, por ejemplo, los sexos se definen interrelacionándose, porque al hacerlo, los seres humanos les dan sentido y valor a las funciones que cumplen desde la libertad que le es negada a las mujeres<sup>132</sup>.

Se ha dicho, en relación con esto, que en el pensamiento político fenomenológico, especialmente en

131 Véase en relación con ello, mi trabajo “Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido”, *Paideia. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica*, nº 90, Enero-Abril 2011, pp. 25-51, especialmente, pp. 39-51.

132 Cfr. Beauvoir, S., (1947) *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris, Gallimard, 1962, pp. 54 y ss.

el de Merleau-Ponty, es posible encontrar una política de la contingencia<sup>133</sup>, es decir, una política de y para quienes experimentan la contingencia. Las mujeres lo hacen en carne propia, porque se las excluye de lo que se considera universal y se las forma para el cuidado de lo perecedero. Sin embargo, la política de la contingencia merleau-pontiana no se presenta como una política para las mujeres. Sería una política encarnada, reversible como la carne, en el sentido de que considera que lo personal es político y a la inversa, porque estaría dirigida a la carne de nuestro ser-en-el-mundo<sup>134</sup>, a la profundidad de la vida y no sólo a su cara externa. En las sociedades sexistas, los géneros subordinados son relegados a la esfera privada, la cual se considera opuesta a la pública; son excluidos de las políticas exitosas de la necesidad, porque no encuentran su lugar en las mismas. En cambio, la política de la contingencia favorece la interacción, la lucha por la transformación, tanto en el frente público como en el privado.

Estas virtualidades pueden avistarse desde la actitud fenomenológica que, a diferencia de la razón patriarcal, permite tomar conciencia de nuestros prejuicios, clarificar la propia participación de las investigadoras tomando distancia reflexiva de la misma y crear o reactivar conceptos y categorías que sean operativas para la fenomenología de los géneros.

133 Aunque esta política es extensible a toda la fenomenología, atenta a la experiencia vivida y a su sentido, algunos estudiosos la adscriben a Merleau-Ponty. Véase, por ejemplo, Finn, G., "The Politics of Contingency: The Contingency of Politics –On the political Implications of Merleau-Ponty's Ontology", en: Busch, Th., Gallagher, S., (eds.) Merleau-Ponty. Hermeneutics and Postmodernism. State Univ. Of NY Press, 1992, pp. 171-187, p. 171.

134 Cfr. Ib., p. 176.

## Conceptos operativos de la fenomenología en el estudio de las personas y los géneros

Son "conceptos operativos" para los estudios de género aquellos que dan visibilidad a los sesgos en razón de género en el ámbito de la cultura, incluida la filosofía, y no sólo en sus discursos manifiestos, sino en lo que está ausente y hasta deliberadamente oculto. Proponemos aplicar los conceptos de la fenomenología a los estudios de género y, a la inversa, porque ni aquella es sólo un marco conceptual, ni éstos carecen del suyo, aunque ambos pueden seguir produciendo sus categorías y empleando otras que permitan afrontar los problemas con rigor. De este modo es posible ampliar los estudios de género sin disolver la filosofía en los Cultural Studies. Los conceptos operativos para ello no son resultado de la abstracción, sino que se encuentran en la experiencia y le confieren sentidos sin detenerla. En otros trabajos, desarrollamos dos de estos conceptos presentes en la fenomenología de Merleau-Ponty: el de "identidad lateral"<sup>135</sup>, no sustantiva, sino siempre en proceso, y el de "universal concreto o existencial"<sup>136</sup>, que constituye un esfuerzo por alcanzar lo común desde la situación particular. Antes, hemos hecho referencia al interés feminista de la subjetividad y la intersubjetividad fenomenológicas.

Edith Stein, recientemente reivindicada por el feminismo fenomenológico<sup>137</sup>, a pesar de su prematura

135 Véase nuestro estudio, "Identidad lateral. Un concepto de la fenomenología", Berceo, n.º 153, Monográfico sobre Identidades: Cultura y Naturaleza humana, 2007, pp. 97-129.

136 Véase al respecto, "Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente al relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)", en: López, M.ª C., Díaz, J.M., Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 19-108.

137 En su *Gesammelte Werke*, editada por Herder, Friburgo desde 1950, destacan sobre el tema que nos ocupa, *Der Aufbau der menschlichen Person* (Trad. cast. La estructura de la persona humana, Madrid, BAC,



muerte en Auschwitz, encarna este otro rendimiento de la fenomenología feminista: el desarrollo de conceptos fenomenológicos adecuados para investigar el sentido de las experiencias de los géneros. A ella le debemos investigaciones sobre la intersubjetividad, la empatía (*Einfühlung*) y sobre la aplicación del concepto husserliano de “persona” en tanto centro activo de apercepción y decisión comprometido con una “comunidad de mónadas”<sup>138</sup>, es decir, de egos trascendentales (no simplemente de fenómenos mundanos) que tienen su propio mundo y desde él se abren a los otros. La persona, siguiendo al fundador de la fenomenología, sostiene el hecho social, pero no es una positividad, sino una potencia que se efectúa y se dirige intencionalmente a otras sin agotarse jamás. “Persona” es el sujeto egológico de cada ser humano cuyo horizonte de actividad es el cuerpo estesiológico. Así entendida la “persona”, exige el reconocimiento de todos los sujetos como tales en relación con los diversos objetos de sus intenciones y con metas conjuntas. La persona se capta como vida espiritual a través de la expresión corporal mediante una apercepción unitaria del ser humano. La unidad de éste no es, pues, la de algo espiritual añadido a la naturaleza, sino algo que ya “se EXPRESA en el objeto ‘cuerpo humano’ en tanto que pertenece al entorno, donde el cuerpo humano es el simple correlato de una posición de sujeto”<sup>139</sup>. Los cuerpos fenoménicos son expresivos y están afectados y motivados –no determinados de modo causal- por sensaciones y

sentimientos intencionados; por tanto, expresan una vida consciente y un horizonte de experiencias. Al cuerpo expresivo –no al biológico- pertenecen las identidades y las diferencias sexuales que, por tanto, son manifestaciones de la persona, siendo ésta un ser en desarrollo y un concepto genético. En cuanto a lo general, la persona es un ser humano; por lo que respecta a lo típico individual, cada una tiene su “personalidad”. Husserl la identifica con el carácter singular o “estilo de vida en la afección y la acción”<sup>140</sup> que depende de las motivaciones de las circunstancias. Esto significa que la personalidad es “una unidad constituida en la marcha de su vida como sujeto de las tomas de posición, que es unidad de motivaciones variadas sobre presuposiciones variadas, y en tanto que uno conoce líneas análogas por la experiencia de diferentes seres humanos, puede captar ‘intuitivamente’ (intuitiv) la complejidad particular y peculiar que está aquí en cuestión y la unidad que se constituye, y tener un hilo conductor para cumplir en la intuición (*Anschauung*) las intuiciones mediante la explicitación de los nexos reales”<sup>141</sup>.

Stein se adhiere al método intuitivo fenomenológico, a la intuición sensible y categorial al servicio de la comprensión de las personas. Considera que “ser persona quiere decir ser libre y espiritual”<sup>142</sup>; esto es lo que distingue al ser humano de todos los seres naturales: su ser y su vivir espiritualmente están unidos al saberse tales; no son una simple tematización de objetos. El saber espiritual es saber de sí y saber de las cosas orientadas a la persona. La libertad, por su parte, quiere decir “yo

2002); *Die Frau* (Trad. cast., La mujer. Burgos, Monte Carmelo, 1998). Sobre sus ideas y su feminismo: Calcagno, A. *The Philosophy of Edith Stein*. Pittsburgh, Duquesne University Press, 2007; McAlister, L., *Edith Stein (1891-1942.) A History of Women Philosophers*. Vol. 4. Dordrecht, Kluwer, 1995 y “E. Stein: Essential differences”, *Philosophy Today* 37, 1, 1993, pp. 79-87.

138 Cfr. Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*. 1905-1920, *Husserliana XIII*, The Hague, M. Nijhoff, 1973, pp. 170-171.

139 Husserl, E. *Ideen II*. *Husserliana IV*, Den Haag, M. Nijhoff, 1952, p. 288 (Trad. Cast., *Ideas II*. México, FCE, 1997, p. 336, trad., modificada).

140 *Ib.*, p. 270 (*Ib.*, p. 318).

141 *Ib.*, p. 274 (*Ib.*, p. 322. Ligeramente modificada).

142 Stein, E. *Der Aufbau der menschlichen Person* (1994) (Curso impartido en 1932-3, en El Instituto alemán de pedagogía científica, en Münster). Trad. cast. *La estructura de la persona humana*. Madrid, BAC, 2007, p. 94. “Espiritualidad personal quiere decir despertar y apertura” (*Ib.*).



puedo”<sup>143</sup> y de él deriva el deber del yo libre. Siguiendo a Husserl, la fenomenóloga define al yo como “polo del que parten los rayos de conciencia en diversas direcciones”<sup>144</sup>; no se trata de una sustancia, sino del “yo puro” que, como la autora subraya, fue caracterizado así por su maestro de “modo funcional”, es decir, teniendo en cuenta su función de esclarecimiento racional. Así pues, cada ser humano no sólo es un yo empírico, sino también un yo trascendental o puro dirigido a arrojar algo de luz sobre lo vivido.

La escritora desarrolla las implicaciones prácticas de la fenomenología en las personas. Así, en un conjunto de ensayos de 1928-33, reunidos en el libro, *La Mujer. Su naturaleza y misión*<sup>145</sup>, estudia los comportamientos profesionales en dependencia de sus respectivos *ethos*. Cada profesión (*Beruf*)<sup>146</sup> se caracteriza por uno de ellos. Las que se asocian a las mujeres se caracterizan por el hecho de que “la orientación de la mujer va a lo personal-vivo y a la totalidad”<sup>147</sup>; es decir, su visión es holística y su conducta se dirige al cuidado del todo, no sólo de modo práctico, sino también teórico. En palabras de Stein, en la mujer, “el modo natural de conocer no es tanto el de un análisis teórico cuanto el de un modo natural de ir a lo concreto, de contemplarlo y de sentirlo”<sup>148</sup>. Esta concepción global del conocimiento, o mejor, del saber vivir, obedece al interés por la persona, a la empatía propia de la mujer y a sus dotes de educadora. Consideramos

que Stein no está incurriendo así en el esencialismo o en los lugares comunes, sino constatando una diferencia de sentido y de potencia en el seno de la humanidad: cada uno de sus integrantes es, como en Husserl, un “yo puedo”, cuyas potencialidades se actualizan en sus realizaciones concretas, con otros y en el mundo.

La diversidad de lo humano, llevó a Stein a reparar en las virtualidades del concepto husserliano de “tipo” o “carácter” (*Type*) para establecer una teoría de las personas teniendo en cuenta las identidades de género en el marco de las múltiples diferencias: “cada hombre individual, en tanto que es miembro de una comunidad, encarna un tipo humano. O, más exactamente, en la estructura de su ser personal tiene algo en común con los demás miembros de esa comunidad, que a la vez le distingue de quienes pertenecen a otras comunidades”<sup>149</sup>, pero que, al mismo tiempo, es algo propio que lo diferencia de los otros miembros de su comunidad.

Puesto que un ser humano pertenece a varias comunidades, encarna también una variedad de tipos. Estos modelos caracterizan uniando y diferenciando a cada individuo. “Pueden darse en una pluralidad de ejemplares”<sup>150</sup>. El tipo se configura como un todo en el sentido gestáltico; es una unidad intuitiva, pero no sólo sensorial, sino intelectual. Los tipos se forman, no son entidades sustantivas e impuestas sobre los seres humanos; vienen determinados por las condiciones de vida y por la interioridad de la persona.

En esta última sitúa Stein las “disposiciones innatas”. Se pregunta qué son, qué significa decir que “cada individuo es desde su nacimiento un hombre, y concretamente varón

143 *Ib.*, p. 95.

144 *Ib.*, p. 102.

145 Stein, E. *Die Frau-Ihre Aufgabe nach. Natur und Gnade*. Trad. cast. *La Mujer. Su naturaleza y misión*, Burgos, Monte Carmelo, 1998.

146 El término alemán, *Beruf*, es especialmente proclive a la intención de Stein, ya que connota la profesión y la vocación para la misma. Es preciso señalar que, en la fenomenóloga, la vocación para una profesión es el *ethos* desarrollado por cada profesional. Cfr. *Ib.*, p. 29.

147 *Ib.*, p. 30.

148 *Ib.*,

149 Stein, E. *La estructura de la persona humana*. p. 167.

150 *Ib.*, p. 169.

o mujer, es hijo de sus padres...”<sup>151</sup>. Su respuesta es que la condición humana es, por naturaleza, muy diferenciada y, para corroborarlo, se refiere a la diferencia de los sexos, pero no como si se tratara de una determinación esencial, sino como “doble figura” por la que se nos da la condición humana. Insiste en que esta es, ante todo, un potencial que se va desarrollando en un entorno, hasta el punto de que “es por ello muy difícil aislar en un individuo lo que es ‘innato’ de lo que debe su formalización a la influencia del entorno” (...) Pero también el peculiar modo de ser masculino y femenino son algo que sólo se desarrolla y actualiza a lo largo de la vida, lo que de nuevo sucede bajo la influencia del entorno”<sup>152</sup>.

Por eso, Stein se refiere a lo masculino y a lo femenino como tipos sociales que se captan “en la conducta de un hombre como común a ese hombre y a otros”<sup>153</sup>. Asimismo, la autora se pregunta si “¿hay entonces un tipo de mujer?”<sup>154</sup>. Responde mostrando una serie de tipos, presentes en la literatura, para buscar a través de ellos, los rasgos universales de la mujer. El más genérico es, desde su perspectiva, “un anhelo de dar y recibir amor y con él una ansia de elevarse de la estrechez de su ser real presente a un ser y un obrar más elevados”<sup>155</sup>, en suma, “llegar a ser lo que deben ser: despertar la propia humanidad que duerme en ellas, en la forma particular que les es requerida, hasta alcanzar un desarrollo lo más perfecto y maduro posible”<sup>156</sup>.

Este destino no sólo es humano, sino específicamente femenino; no viene dado, sino que es un quehacer; su

desarrollo depende de la acción. Desde nuestra perspectiva, sucede, a la inversa, que el cuidado de los otros y de lo otro, de los seres humanos y de la naturaleza como un todo, es un deber universal, no una tarea femenina. Si las maneras de ser femeninas son más acordes con la preocupación por los demás, menos dominadoras, más receptivas, habrá que concluir que deben ser aprendidas y ejercidas por todos los géneros.

Al margen de esta valoración, lo que deseamos subrayar es que, siguiendo a Husserl, Stein ha completado el concepto de “tipo” como clase, con el de “carácter”, pues la fenomenología no pretende tanto clasificar a las personas como describir la diversidad de sus modos de ser u obrar atendiendo a sus cualidades y circunstancias. La fenomenóloga no se limita a establecer tipologías, sino que indaga su sentido para la tarea de la formación, la cual no sólo tiene como meta desarrollarlos, sino también evitar los tipos de degeneración.

Husserl ya establecía que experimentamos de manera tipificada<sup>157</sup>, anticipando, recordando y modificando lo ya aprehendido. Las relaciones asociativas entre lo dado en una percepción y lo recordado fundan los caracteres típicos de familiaridad que pre-constituyen los tipos empíricos. Éstos se constituyen luego activamente sobre la base de percepciones. No son, por consiguiente, tipicidades absolutamente construidas, sino empíricas que habitan en

151 Ib., p. 172.

152 Ib., p. 173.

153 Ib., p.,170.

154 Stein, E. La Mujer. Su naturaleza y misión. p. 83.

155 Ib., p. 89.

156 Ib., pp. 89-90.

157 Husserl, E. Erfahrung und Urteil. Hamburg, Claassen and Goverts, 1948, § 83, p. 398. Incluso los actos anímicos son tipificados por asociación y apercepción (Cfr. Ibídem, p. 272, Ibídem, p. 319). S. Heinämaa ha aplicado los “tipos” husserlianos a la diferencia sexual, en “A Phenomenology of sexual Difference. Types, Styles and Persons”, en: Witt, Ch., (ed.) Feminist Metaphysics: Exploration in the Ontology of Sex, Gender and the Self. Dordrecht, Springer, 2011, pp. 131-158. Siguiendo a Stein, Heinämaa comprende la diferencia sexual como relación entre tipos diversos de personalidad (Cfr. “Feminism”, Dreyfus, H. and Wrathall, M. (eds.) A Companion to Phenomenology and Existentialism. London, Blackwell, 2006, pp. 505 y ss.).

los individuos reales; es más, no son tipos normativos, sino perceptivos; se aplican a fenómenos naturales y culturales y no se reducen ni a la biología ni a la cultura. No son constructos artificiales que se impongan a los hechos, pero tampoco son creaciones ex nihilo, sino que se descubren en los individuos. En tanto tales, guardan ciertas analogías con las ideas sensibles de Merleau-Ponty<sup>158</sup>. Su generalidad empírico-típica no es la universalidad de los conceptos. Se constituyen pasivamente en el nivel pre-conceptual, por asociación, e incluso por una síntesis estética, que unifica los contenidos con la sola orientación de la sensibilidad, sin necesidad del concurso sintetizador del yo, pero motivando el curso perceptivo<sup>159</sup>.

Nuestra capacidad para **experienciar** depende de estas tipicidades pre-conceptuales que no sólo proporcionan coherencia, orden y unidad a los contenidos dados en la intuición sensible, sino que asocian las distintas experiencias de una misma persona, e incluso, las compartidas por un conjunto de personas. A diferencia de los esquemas kantianos, no son concepciones que luego se apliquen a la percepción. Son útiles, por ello, para describir las experiencias del género, y ellos mismos se perciben en los seres individuales, los cuales son “sustratos originarios”<sup>160</sup> de cualquier juicio. Cada uno existe como miembro de su tipo (Typus) y como **modalización** del mismo (Artung); cada experiencia actual es la del objeto específico<sup>161</sup> en un mundo

práctico en el que nuestra comprensión es constitutiva de la experiencia de realidades que pueden clasificarse en función de su relevancia para nuestros objetivos.

Los integrantes de un tipo son percibidos, al mismo tiempo, como tales y en su singularidad, de modo análogo a los ejemplares que forman parte de una especie, por ejemplo, el gorrión de los pájaros. Esto se explica porque los tipos preservan unos rasgos característicos (Merkmale) que sólo se aprehenden en los individuos, aunque como pertenecientes a su tipo general. Se transforman por la recepción continua de nuevos caracteres, de conformidad con una “idea empírica, la de un concepto abierto que ha de ser continuamente rectificado, que al mismo tiempo contiene la regla de la creencia empírica y que está apoyado en una progresiva experiencia efectiva (wirkliche)”<sup>162</sup>.

Una vez constituidos tales tipos, los individuos son aprehendidos en ellos, como momentos asociados a diferentes experiencias<sup>163</sup>, y sin hacer abstracción de las mismas. La pluralidad es unificada por una síntesis asociativa que da lugar a una coincidencia (Deckung) en función de la semejanza, “mientras sigue persistiendo la conciencia de una dualidad de lo que es unificado en su fusión”<sup>164</sup>. Esta unificación en lo común que mantiene las diferencias individuales, es explicada por Husserl siguiendo la formación asociativa de la unidad, la cual, por un lado, reúne la pluralidad de datos de un campo determinado, y, por otro, la multitud de objetos diversos capaces de operar unitaria y afectivamente.

En el ámbito que nos ocupa, podríamos decir que este análisis permite articular las diversas situaciones en

158 Remito a mi trabajo, “La verdad de las ideas sensibles”, en San Martín, J. Domingo, T. (coord.) *La imagen del ser humano: Historia, literatura y hermenéutica*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 341-355.

159 Cfr. *Ideen II*, p. 19 (*Ideas II* p. 48). Las síntesis pasivas, generadas por las cinestesis, producen «un encadenamiento intencional del tipo ‘si-entonces’ (Wenn-so)» (Husserl, E., *Die Krisis*, p.164), que se inserta y desarrolla en un contexto de cinestesis posibles, pre-indicadas protencialmente en la coherencia de la percepción.

160 Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*, p. 18.

161 Cfr. Husserl, E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, Hua XXXIX, Dordrecht, Springer, 2008, p. 65.

162 Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*. p. 401.

163 Husserl, E. *Ideen II*, p. 273 (*Ideas II*, p. 320).

164 Cfr. Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*, p. 387.

las que se inscriben las diversas personas agrupadas en géneros que pretenden unificar sus acciones de acuerdo a comunes motivaciones. Los tipos recogen las afecciones o impulsos que crean un interés comprensivo; sus síntesis pasivas apelan a eficaces síntesis activas, que no se limitan a reunir lo distinto, sino que buscan lo que los individuos tienen en común de acuerdo con determinados intereses, como la eliminación de las discriminaciones en razón de los géneros. La dirección activa del interés por lo común es despertada por la coincidencia entre iguales, aprehendidos en su individualidad, pre-constituida pasivamente<sup>165</sup>. El propósito de estas puntualizaciones husserlianas no es establecer meras analogías, sino fomentar una relación de participación (*Verhältnis der Teilhabe*), que permita aprehender lo igual destacándose de lo diferente.

Por nuestra parte, proponemos completar estos tipos husserlianos con las tipificaciones de la realidad, establecidas por A. Schütz, que se distancian de los tipos ideales de Weber, por ser estructuras que han pasado a formar parte de la realidad y que coadyuvan a comprenderla de manera subjetiva, pero también objetiva; por ello, permiten entender la diferencia de géneros no sólo como algo arbitrario, sino incluso como una diferencia entre tipos objetivos (no sólo social y culturalmente contruidos), con diferentes **modalizaciones** dependiendo de las situaciones de clase, raza, época. Como para Husserl, el mundo que nos es familiar se da, desde la perspectiva schütziana, a través de tipos a los que pertenecen los seres individuales; éstos no sólo son exteriores, sino, ante todo, tipos de sentido que los individuos dan a sus determinaciones de acuerdo con sus respectivos proyectos. La comprensión de tales tipos se produce ya en el nivel de la vida cotidiana; en ella, tienen su origen los tipos “contruidos o ideales”<sup>166</sup>,

“modelos de motivaciones” cuya construcción, sobre la base de la pre-comprensión de los actores en el mundo de la vida, es tarea posterior del sociólogo. Éste actuaría de modo análogo a la conciencia despierta husserliana que tematiza las pre-conceptualizaciones empíricas y las convierte en tipos sociales.

Unos y otros tipos fenomenológicos ayudan a repensar la diferencia sexual en términos de tipos de personalidad, con diversas génesis o historias internas (las verdaderas y asumidas, según Husserl) y con modos de encarnación diferentes. Masculinidad y feminidad serían, por tanto, tipos fluidos que permiten teorizar estructuras que pueden estar presentes tanto en los hombres como en las mujeres. Los tipos no sólo surgen pasivamente de nuestras percepciones y cuerpos sexuados, sino que se establecen de modo activo por el foco de interés, la atención y los actos; no se trata, por tanto, de atributos permanentemente presentes en los individuos. Ellos posibilitan la investigación de las razones por las que unos tipos han sido históricamente más valorados que otros. No excluyen, sino que completan a los conceptos discursivos que, por sí solos, no pueden cambiar las jerarquías que han cristalizado en las estructuras de percepción, aunque permitan cierto distanciamiento de las mismas. Por eso, la fenomenología más que atender a los efectos discursivos, se concentra en el papel formativo de la experiencia para abrir posibilidades diferenciadas que han sido discriminadas, tipos de identidades personales, que no obedecen ni a diferencias puramente biológicas ni completamente contruidas, sino que son variantes de nuestro modo de relacionarnos con el mundo. Los tipos las reúnen en matrices que asocian experiencias de identidad en el seno de las diferencias; de este modo repercuten en la construcción de una subjetividad relacional.

165 Cfr. Ib., p. 391.

166 Schütz, A., (1971) *Das Problem der sozialen Wirklichkeit* (Trad. cast. El

problema de la realidad social. B. Aires, Amorrortu, 1974, p. 81).

Los análisis fenomenológicos de la experiencia (Erfahrung) pre-discursiva superan, a nuestro modo de ver, la reducción postestructuralista de la misma al discurso, sin desentenderse del lenguaje y reconociendo que toda experiencia debe expresarse<sup>167</sup>. Sin embargo, la vida personal no es únicamente, en Husserl, la sucesión de experiencias, sino la contextualización de las mismas en su génesis histórica. Percibimos en términos de tipos y de modalidades a las que nos hemos habituado, estableciendo similitudes con experiencias previas, anticipaciones de las futuras, etc. Como miembros de comunidades, compartimos estas experiencias, creencias, valores, prácticas que han pasado a constituir un fondo sedimentado para posteriores vivencias. En este sentido, cada comunidad tiene su Umwelt y su cultura.

Las personalidades y los tipos fenomenológicos permiten establecer las identidades de género, siempre entendidas como procesos que se viven con sus particularidades y en el seno de las diferencias. Teniendo en cuenta que las diferencias se dan entre tipos pre-conceptuales, que no vienen impuestas, la supresión de las discriminaciones deberá partir de los individuos, de su toma de conciencia de la propia vida intencional operante (fungierende) y también de la representativa; para ello, es preciso:

- 1) Sacar a la luz estos tipos que, al depositarse principalmente de modo pasivo, son difíciles de detectar, y pueden originar discriminaciones implícitas que son

más perniciosas que las que explícitas.

- 2) Preguntarse por el origen de los tipos de género y por el modo en el que se han ido sedimentando en nuestras experiencias.
- 3) Habituarse a percibir de otra manera más abierta y profunda, de acuerdo con la experiencia propia y ajena (p. ej. generalizando lo que contribuya a cuidar a los otros, la naturaleza, la vida y eliminando lo que genere agresividad, malestar, dominio hacia otros seres).

La tipificación de las experiencias de los géneros es fundamental para configurar nuestras vidas como sujetos libres, pero relacionales, y la fenomenología ayuda a describirlas según la correlación noesis-noema de los actos intencionales y sus diversas modalidades. De acuerdo con ella, resulta posible vincular el feminismo de la igualdad con el de la diferencia, ya que esta no se opone ni a la identidad libremente perseguida<sup>168</sup>, ni con el reconocimiento de los géneros subordinados o excluidos como sujetos de conocimientos, ideales, deseos, proyectos, acciones... Estos, más bien, han de servirles como parámetros para examinar las desigualdades existentes y para eliminar las discriminaciones de las que son objeto. Por su parte, las virtualidades emancipatorias e ilustradas del feminismo de la identidad serían meras abstracciones si no se encarnaran en las personas de carne y hueso, y el cuerpo sigue marcando las fronteras de la singularidad, afincándonos en una situación espacio-temporal, actuando como punto cero de especialización y temporalización y de la propia identidad en curso. La identidad sexual es una dimensión fundamental de la misma, que es experimentada y formada ya en el nivel de la percepción y de la motricidad.

167 S. Stoller mantiene que "la fenomenología es capaz de resistir la crítica postestructuralista de la experiencia" ("Phenomenology and the Poststructural Critique of Experience", International Journal of Philosophical Studies, vol. 17, 5, 2009, pp. 707-737, p. 707. y que incluso comparte con ella el interés por un concepto fuerte de la misma. Recientemente, la autora ha trabajado en una ética en fenomenología feminista que tenga en cuenta el feminismo postestructuralista ("The Indeterminable Gender: Ethics in Feminist Phenomenology and Poststructuralist Feminism", Janus Head, vol 13, 1, 2013, pp. 17-34, p. 17.

168 Insistamos en que la identidad de género no es esencialista; no se basa en contenidos, sino en modos de ser: "La cuestión de la identidad sexual no es una cuestión sobre el 'qué', sino sobre el 'cómo'" (S. Heinämaa. "Sex, Gender and Embodiment", en: Zahavi, D., The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology. Oxford University Press, 2012, pp. 216-242, p. 236).



## Identidades dinámicas en el seno de las diferencias

Mientras que las ciencias abordan estas diferencias e identidades analizando causalmente el comportamiento sexual, la fenomenología busca su sentido en la experiencia evitando las generalizaciones imprudentes. Así, por ejemplo, Merleau-Ponty reacciona contra el determinismo, el pansexualismo freudiano y su concepción negativa de la sexualidad femenina; considera que la sexualidad no es un nivel separado de la vida, sino su atmósfera; no la absolutiza, pero la comprende de modo holístico, en interrelación con todas las otras dimensiones de la existencia. Esta profundidad en la descripción de los fenómenos, la convierte en una corriente idónea para comprender las implicaciones de las experiencias y sus sentidos.

Siguiendo a Stoller, la experiencia fenomenológica es fundamental para progresar hacia una identidad abierta “caracterizada por la unidad en la diferencia”<sup>169</sup>, “unidad” que nosotros interpretamos como articulación y diálogo en busca de identidad, nunca como uniformidad. Además de una reflexión fenomenológica sobre las experiencias **identitarias**-diferenciales de las mujeres, S. Stoller recomienda practicar la genealogía de las experiencias de la enseñanza y la investigación feminista, las cuales muestran, en su opinión, que, en nuestros días, las teorías de género no sólo son plurales, sino que ya no están al margen de los discursos académicos, “usando un término fenomenológico, han devenido sedimentaciones en el campo académico”<sup>170</sup>. Hemos de puntualizar que esto no ha ocurrido ni en todos los países ni en todos los continentes.

No olvidemos, por otra parte que, en fenomenología, la sedimentación ha de ser reactivada y fundada desde cada situación para ser verdaderamente operante. El ámbito académico sólo es una de esas situaciones en la que, por otra parte, aún es muy evidente el techo de cristal sobre las académicas.

Las construcciones sociales terminan imponiéndose de un modo pasivo, en el sentido en el que denuncia Husserl que lo hacen las tradiciones muertas, sin reactivación consciente de los individuos. En cambio, una tradición viviente<sup>171</sup> es aquella en la que la sedimentación (Niederschlag) produce una nueva formación de sentido (Sinnbildung) cuya dinámica tiene lugar en reciprocidad, como la historia intencional que somos: “El movimiento vivo de la solidaridad y de la implicación mutua de la formación de sentido (Sinnbildung) es, justamente, la historia (Geschichte)”<sup>172</sup>.

Husserl reconoce el habitus y la sedimentación del sentido, en general, como consolidaciones de los horizontes culturales necesarios para que los miembros de un mundo común adquirieran su identidad personal y cultural y como capacidades de mantener en reserva contenidos objetivos que serán útiles para futuras síntesis. Merleau-Ponty, por su parte, considera que, gracias a la sedimentación, el ser humano se expresa y crea algo nuevo, a la vez que lo sedimentado se instituye como una bisagra entre lo propio y lo ajeno que garantiza la pertenencia a un mundo común. Por eso, la tradición verdadera es la que se sedimenta supliendo así a la presumida verdad en-sí y actuando como

169 Stoller, S., “Genealogy of Gender Theory? Genealogy of Gender Practise?”, *Phainomena*, XXII, 85-86, June 2013, pp. 135-152, p. 151.

170 *Ib.*, p. 147.

171 Husserl, E., *Die Krisis*, p. 376. Remito aquí a mi trabajo, «Sédimentation du sens et Tradition (Überlieferung). Phénoménologie et herméneutique philosophique», *Hermeneia. Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism*, nº 12, 2012, pp. 39-62.

172 Husserl, E., *Die Krisis*, p. 380.

centro de la historicidad<sup>173</sup>. En este sentido, podríamos decir que los pensamientos feministas van formando parte de la tradición filosófica, que sólo podrá considerarse “viva” si en ella arraiga el diálogo que la cuestiona y enriquece con otras perspectivas críticas y otros modos de ejercer la reflexión en vista de la praxis.

La reflexión a la que nos referimos no sobrevuela la experiencia, sino que tiene como objeto profundizar en ella. La actitud reflexiva fenomenológica lo consigue distanciándose provisionalmente de la actitud natural (epojé) para pensar eso que generalmente damos por sentado. Así se hace visible nuestra pre-comprensión ontológica del mundo, deviene problemática y resulta posible la emancipación, que exige interpretar el pensamiento de la experiencia, descifrándolo. Esto es lo que la falta al ego al que reconduce la fenomenología. Husserl, se da cuenta de que dicho ego sólo es una “concreción muda”. Intentará darle expresión mediante un análisis intencional que parte del fenómeno del mundo. Para ello, se propondrá abordar genéticamente los problemas trascendentales que engloban a todos los seres vivos que tienen en común la “vida en comunidad en el sentido espiritual”. Uno de los problemas que menciona es el de la diferencia sexual, pensable a un nivel trascendental en la intersubjetividad, como modificación intencional de los problemas que afectan a todos los seres vivientes:

[...] Lo que hace aparecer igualmente, en diferentes niveles, primeramente para los seres humanos, y finalmente de modo universal, los problemas de la generatividad, los problemas de la historia trascendental, el del cuestionamiento trascendental retrospectivo por el que nos remontamos a las formas de esencia (Wesensformen) de la existencia humana en la sociabilidad, en las personalidades de orden superior, a su significado trascendental y, por tanto, absoluto; más

allá de los problemas del nacimiento y de la muerte y de la constitución trascendental de sus sentidos como acontecimientos mundanos, como también el problema de los sexos<sup>174</sup>.

Husserl anuncia que abordará estos problemas constituidos en la mundanidad natural como problemas fenomenológicos, tematizados en un grado superior de reflexión. A primera vista, puede parecer que el concepto de la diferencia de los sexos, que es operativo en la antropología fenomenológica y en la psicología eidética, no lo sea en el análisis trascendental. Sin embargo, ambos niveles se complementan y enriquecen, ya que el último clarifica las estructuras presentes en el nivel mundano. Identificar estas estructuras, que sólo se encuentran en los **facta**, con las esencias platónicas es un error. Repárese en que el fragmento habla de diversas “formas de esencia de la existencia”; esto las aproxima a los tipos, los cuales, como hemos visto, habitan en los hechos y se descubren perceptivamente en los mismos. No son, sin embargo, conceptos forjados ni deductivamente ni por inducción; por ello, no se reducen a los individuales fácticos, sino que tienen una extensión infinita.

Esto clarifica el sentido de la reducción eidética de Husserl: nos re (con)duce al eidos mediante la variación imaginativa de las características individuales y concretas de la realidad fenoménica hasta revelar algo invariable en relación con lo cual aquéllas son sus determinaciones, que no existirían aparte, pero tampoco el eidos tendría sentido sin ellas. Bien entendida, la reducción eidética no niega, por tanto, la diversidad histórica y cultural, sino que la re(con)duce a una estructura común a todos los modos de darse algo en la experiencia. En relación con ella, es imprescindible dirigirse al párrafo 15 de Ideas I. En él, Husserl distingue la esencia dependiente (unselbständig)

173 Cfr. Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité*. Paris, Belin, 2003, p. 90.

174 Husserl, E. *Die Krisis*, pp. 191-192.

o el abstracto (Abstraktum), de la esencia independiente o concreto (Konkretum) o singularidad eidética<sup>175</sup>, que se denomina así porque determina a un objeto. La esencia de un individuo es de esta última clase; en cambio, una esencia dependiente es general, y no puede existir por sí misma, porque le falta determinación. No es de extrañar, por tanto, que la fenomenología existencial haya situado explícitamente las esencias en la existencia, ya que no las concibe ni como naturalezas separas, ni como conceptos que determinan lo aprehendido, sino como modos de ser, integrantes de una intra-ontología dinámica.

En este sentido es en el que E. Stein ha aplicado las esencias a las personas. Ha considerado necesaria, asimismo, una metafísica<sup>176</sup> para resolver los problemas teórico-prácticos relacionados con la diferencia de los sexos. Tal metafísica no ha de entenderse como una construcción que hace abstracción de la experiencia, sino como filosofía primera en el sentido de Husserl, es decir, como investigación filosófica trascendental que parte de la intuición y de la intencionalidad. Esta última es la correlación entre sujeto y objeto, y la conciencia de que ambos resultan alterados en el proceso de la donación de sentido. Intuición e intencionalidad tienen como meta clarificar la experiencia (descubrir sus estructuras, sus diferentes modos de aparición y la diversidad de sus sentidos). Así es como fundamenta Stein, siguiendo a Husserl, la constitución de objetividades, entre las cuales están los cuerpos y los sexos. Añadiríamos que la trascendentalidad de la fenomenología estudia la diversidad de modos de

ser y contribuye a denunciar las ontologías dualistas y las epistemologías dicotómicas.

No sólo la fenomenología estática, que dilucida las estructuras y el papel de la conciencia donadora de sentido, puede ser de utilidad para el feminismo, sino también la fenomenología genética, que explicita el orden temporal de la donación del sentido, los orígenes de éste y su génesis. Su tarea es relacionar el ego empírico con el trascendental, descubrir la pasividad y su influencia en la actividad.

Frente a los métodos cuantitativos que se imponen incluso en ciencias humanas, la descripción de los fenómenos tal y como aparecen, la máxima husserliana “a las cosas mismas” y la comprensión de las experiencias vividas enriquecen la investigación feminista. Ésta, al igual que la fenomenología, entiende el método en su sentido originario, es decir, como vía de acceso a evidencias progresivas gracias al ejercicio de la actitud reflexiva, capaz de trascender el realismo ingenuo. Ontológica y epistemológicamente se abren, así, nuevas posibilidades para que el feminismo fenomenológico teorice el conocimiento tal y como se da a la conciencia intencional y al a priori de correlación, incluyendo las elecciones, intenciones y los afectos que también forman parte de la experiencia. Como se ha señalado, “sin algún reconocimiento del papel formativo de la experiencia en el establecimiento de conocimientos, el feminismo no tiene bases desde las que desafiar las normas patriarcales”<sup>177</sup>. El análisis fenomenológico de las vivencias evita la victimización de las experiencias de las mujeres pasando a concebirlas como agentes de las mismas. Esto no implica ignorar las consecuencias negativas de las normas de género sobre ellas, sino, atender y relatar, además, la experiencia concreta de las personas sin uniformarla.

175 Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913) *Nachwort* (1930). *Gesammelte Schriften* Band 5. Hamburg, F. Meiner Verlag, 1992, p. 37.

176 De ahí el título de la obra de Witt, Ch., (ed.) *Feminist Metaphysics: Exploration in the Ontology of Sex, Gender and the Self*. Op., cit., sup.

177 Grosz, E. A., *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 236 y ss.

A pesar de este interés por la experiencia vivida, la fenomenología no incurre en el reduccionismo a la misma. Desde sus primeras obras, Husserl se preocupa por su expresión y por los diversos modos de significado y de juicio que siempre la tienen como base. Merleau-Ponty postula que la experiencia no es inteligible fuera del lenguaje<sup>178</sup>. En su origen se halla la expresión corporal y el cuerpo es lo que nos abre al mundo. Para la fenomenología, ni éste ni el lenguaje son algo dado de una vez por todas; nuestras capacidades corporales re-significan el mundo, nuestra relación con él e incluso lo completan. El fenomenólogo huye, no obstante, del reduccionismo semiológico que, desde Saussure, sólo acepta que los signos remitan a otros signos de cuyas relaciones se desprende el significado. Él considera que la carne es lo verdaderamente diacrítico<sup>179</sup>. Asegura que la experiencia siempre es experiencia de campo, por lo que su significado es una síntesis inacabada y abierta a su transformación.

178 I. M. Young afirma que “El significado no sólo se encuentra en los signos y los símbolos, sino también en el movimiento y en las consecuencias de la acción; la experiencia lleva consigo la connotación del contexto y de la acción” (Cfr. *Throwing like a Girl and other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 13). En su compilación, *On Female Body Experience: “Throwing like a girl” and other Essays*. New York, Oxford University Press, 2005, I. M. Young añade descripciones precisas de otras experiencias vividas por las mujeres. La autora se centra, siguiendo a Merleau-Ponty en la experiencia vivida desde el cuerpo vivido y en su determinación del proceso de subjetivización de cada ser humano. Young analiza, como Beauvoir, las vivencias femeninas del mismo, evitando considerarlas como mera negación de las masculinas. Piensa el cuerpo desde la perspectiva de género, atendiendo a la subjetividad de un cuerpo que espacializa y temporaliza, determinado por las estructuras socioculturales patriarcales que lo constriñen mientras conforman su identidad en situación, marcando las diferencias de género.

Otra autora que ha descrito fenomenológicamente las experiencias corporales de las mujeres es Gahlings. U., *Phänomenologie der weibliche Leiberfahrung*. Münche, Verlag K. Alber, 2006.

179 Cfr. Alloa, E. “La carne, diacrítico encarnado”, en: Ramírez, M.T., (coord.). *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 137-152.

El feminismo nos ha enseñado a sospechar y reconocer que hay diferencias importantes en la constitución de la experiencia de las personas y de los géneros. Por su parte, Husserl ha puntualizado que la experiencia vivida no se pone de manifiesto en las determinaciones orgánicas comunes a un sexo o a otro, sino en los estilos y comportamientos que se configuran en la vida intencional. La noción fenomenológica de “estilo” permite desarrollar una fenomenología de la existencia femenina encarnada que no sea una simple negación de la masculina. Para Husserl, el “estilo” es lo típico individual, el carácter que se va adquiriendo a lo largo de la vida<sup>180</sup>, de modo que “la persona se forma por ‘experiencia’”<sup>181</sup>, a través de actos constituyentes sobre los que se fundan otros actos teóricos. Por tanto, el estilo de una vida intencional es la traducción de las relaciones originales de las personas trascendentales con el mundo y sus modos diferenciados de establecer intersubjetivamente la objetividad. El estilo puede modificarse de acuerdo con las circunstancias, porque la persona se forma por la experiencia, pero es unitario; se configura en las vivencias y, a su vez, las determina.

En el mismo sentido encarnado, Merleau-Ponty define el estilo como la condición de posibilidad del significado, como generalidad pre-conceptual: “La significación de los signos es, en primer lugar, su configuración en el uso, el estilo de las relaciones humanas que emana de él”<sup>182</sup>. El uso es la sedimentación de relaciones personales y, el estilo, es deformación coherente de lo así sedimentado<sup>183</sup>.

180 Cfr. E. Husserl. *Ideen II*, p. 270 (*Ideas II*, p. 318)

181 *Ib.*, p. 271 (*Ib.*, p. 319).

182 Merleau-Ponty, M., *La prose du monde*. Paris, Gallimard, 1969, p. 52.

183 J. Butler ha definido el género como corporeal style (estilo corporal) en curso que marca los actos. Éstos son intencionales y performativos, “donde ‘performativo’ tiene el doble sentido de ‘dramático’ y de ‘no-referencial’” (Butler, J., “Performative Acts and Gender Constitution: An

Entendido de este modo, permite comprender nuestra participación en determinado género sin renunciar a lo que compartimos en la vida común. Mediante él, es posible conciliar una cierta indeterminación con una constante continuidad entre diversos modos de vivir el género y el cuerpo. De este modo, se descarta que existan diferencias biológicas inmodificables que determinen variaciones supuestamente innatas y también que haya categorías transculturales inflexibles. El estilo permite configurar la diversidad en un marco de participación y conceptualizar las diferencias entre los sexos como **modalizaciones** de lo que es objetivo para las relaciones intersubjetivas. Aquéllas no son diferencias inconmensurables, sino estilos de las personas de carne y hueso, sus modos de relacionarse con la objetividad que intersubjetivamente definimos. Beauvoir fue pionera al comprender que la presunta identidad corporal genérica respondía a un estilo que se aprendía –consciente e inconscientemente– en el ejercicio de toda una vida<sup>184</sup>. Hemos de comprender nuestros estilos de pensar, actuar y ser afectadas para luego establecer tipologías comparativas de género.

## Conclusión

Las discriminaciones que sufrimos no lo son únicamente en razón del sexo o del género, sino también en el marco de las estrechas definiciones legales y sociales de las situaciones en las que las personas nos encontramos. Así, por citar un ejemplo, la definición del matrimonio

como unión de un hombre y una mujer es demasiado constrictiva para algunos seres humanos. Los tipos podrían ser útiles para superar esos dualismos que no se adecúan a las diferentes experiencias vividas en primera persona. Los códigos y regulaciones deberían tener en cuenta dichas experiencias para que su perspectiva en tercera persona no fuera excluyente, sino verdaderamente clarificadora.

Lejos de oponer sexo y género, como lo biológicamente dado y lo construido, respectivamente, deberíamos atender a la experiencia vivida, como hace la fenomenología y a su encarnación en el cuerpo como el núcleo desde el que toda percepción irradia, se expresa y sobre el que la experiencia deja sus marcas y habituales. No estamos, sin embargo, suscribiendo la tesis de T. Moi, según la cual el cuerpo vivido es capaz de sustituir al concepto de sexo y al de género<sup>185</sup>. En nuestra opinión, los preserva en la medida en que ambos clarifican la situación que se abre desde el Leib. Más bien, planteamos que las tipificaciones de las vivencias, tal y como la fenomenología las entiende, como tipos empíricos que recogen y reflexionan sobre las familiaridades pre-constituidas pasivamente, pueden detectar estereotipos transmitidos que discriminan a las personas en diversas situaciones (familiares, legales, laborales, etc.). Los géneros serían concebidos, entonces, como tipos empíricos abiertos, percibidos y apercebidos, que no hacen abstracción ni de los sexos, ni de las marcas discursivas, que se plasman en las múltiples experiencias vividas. Estas deben ser interpretadas y analizadas en su raíz, porque no todo vale para la liberación. La fenomenología enseña que esta última debe articularse tomando como

Essay on Phenomenology and Feminist Theory”, op. Cit. pp. 521-522.). Falta el sentido propiamente fenomenológico del término Stil: la relación espontánea con el mundo susceptible de modificación; de ahí que, para esta autora, los estilos corporales sólo sean “ficciones culturales reguladas a fuerza de castigos” (Ib., 522).

184 Cfr. Beauvoir, de S., *Le deuxième sexe II*, pp. 13-14; Cfr. Beauvoir, de S., (1960). *La force de l'âge*. Paris, Gallimard, 1995, p. 231.

185 Moi, T., *Sex, Gender and the Body*. The student edition of *What is a Woman?*, p. 114. Estamos de acuerdo con la autora en que hay alternativas a la deconstrucción de la red binaria (p. e. entre lo personal y lo impersonal, lo subjetivo y lo objetivo, lo particular y lo universal). Consideramos que la fenomenología de las experiencias y la de razón teórico-práctica es una de ellas, pues articula los contenidos confiriendo sentidos, permea desde lo concreto lo general.



orientación lo que sea digno de comunizarse. No se desentiende de los modos adoptados para ello; no acepta categorizaciones impuestas. En lugar de elaborar listas infinitas de categorías masculinas y considerar las otras como femeninas sólo por oponerse a ellas o por haber sido relegadas, deberíamos ampliar nuestras tipologías de acuerdo con proyectos comunes. Por ejemplo, rehabilitar el cuidado de los niños y los ancianos como un valor para la comunidad, no como una tarea de las mujeres que sólo cobra reconocimiento social cuando ellas ya no pueden ejercerla.

Es posible un feminismo que persiga una igualdad que procesualmente se realice en el seno de las diferencias y dignifique las que convenga generalizar y fomentar en todos los seres humanos. Así se soslaya el relativismo extremo, porque constatar las diferencias no es legitimarlas todas sólo por serlo; esto llevaría a la indiferencia absoluta frente a ellas, a la pérdida de todo significado participable que pudiera dar lugar a un discurso y a una reivindicación compartida. Este es el sentido, asimismo, de la fenomenología que adopta la actitud personalista en su trato con los seres humanos y con sus obras.

El proyecto feminista crítico de la razón patriarcal y la búsqueda de alternativas al mismo converge con el de la fenomenología. Ésta nos ha enseñado a encarnar la razón, acabando así con el mito que relega lo corporal exclusivamente a la naturaleza y a la mujer; la fenomenología nos ha permitido comprender que la razón no es lo opuesto al cuerpo, sino que resulta necesario ampliarla a todo eso que se asocia con él, se devalúa y, debido a la jerarquía que implica toda dicotomía, se subordina al paradigma masculino de una razón abstracta y dominadora. El desarrollo de las potencialidades incumplidas de la razón implica dejar de entenderla como el privilegio de un solo género, para asumirla, en palabras de Husserl, como

tarea infinita y responsabilidad común por la humanidad. Por ello, la fenomenología no sólo contribuye temática y metodológicamente al feminismo de la diferencia, sino que también es apreciada por el feminismo vindicativo de la igualdad.

Lo que hace feminista a la fenomenología, entendida como tarea y estilización de lo sedimentado desde la situación teórico-práctica que ocupamos, no sólo es el rechazo de la uniformidad y neutralidad del sujeto, sino su descripción de las experiencias vividas en primera persona con arreglo a tipos, y la vindicación del reconocimiento de las mujeres como sujetos con sus diferencias, pero sin discriminación en razón de las mismas.

## Referencias

- Alles Bello, A., *Fenomenologia dell'Essere Umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Roma, Città Nuova, 1992.
- Alles Bello, A., "La carne, diacrítico encarnado", en: Ramírez, M.T., (coord.). *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona, Anthropos, 2012.
- Beauvoir, S. "La Phénoménologie de la perception de M. Merleau-Ponty", *Les Temps Modernes* nº 2 (1945).
- Beauvoir, S. (1947) *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris, Gallimard, 1962.
- Beauvoir, S. (1949). *Le deuxième sexe I*, Paris, Gallimard, 2000.
- Beauvoir, S. (1960). *La force de l'âge*. Paris, Gallimard, 1995.
- Beauvoir, S. (1908-1986). *El cuerpo fenoménico desde el feminismo*, Sapere Aude. Revista do Departamento de Filosofia de Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais, 3, 6 (2012).
- Bigwood, C., "Renaturalizing the Body with the Help of Merleau-Ponty", en: Toadvine, T. (ed.) *Merleau-Ponty*, vol. III, New York, Routledge, 2006, pp. 238-258.

- Butler, J. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay on Phenomenology and Feminist Theory", *Theatre Journal* vol. 40, 4, December, 1988.
- Butler, J. *Frames of War. When Is Life Grievable?* Trad. cast. Marcos de guerra. Las vidas lloradas. Barcelona, Paidós, 2010.
- De Lauretis, T., "Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica", en: Cangiomo, M. C., y Dubois, L., (comps.). *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 73-113. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/54538218/Sujetos-Excentricos-Teresa-de-Lauretis>.
- Finn, G., "The Politics of Contingency: The Contingency of Politics –On the political Implications of Merleau-Ponty's Ontology", en: Busch, Th., Gallagher, S., (eds.) *Merleau-Ponty. Hermeneutics and Postmodernism*. State Univ. Of NY Press, 1992.
- Fisher, L., Embree, L., (eds.) *Feminist Phenomenology*, Kluwer, 2000; Stoller, S., Vetter, H., (Hrsgg.) *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien, WUV-Universitätverlag, 1997.
- Grosz, E. A., *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- Gahlings. U., *Phänomenologie der weibliche Leiberfahrung*. Münche, Verlag K. Alber, 2006.
- Heinämaa, S. *Toward a Phenomenology of sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Lanham, Rowman, 2003.
- Heinämaa, S , Rodemeyer, L., (eds.) *Continental Philosophy Review. Special Issue Feminist Phenomenologies* Vol. 43, 1, 2010;
- Heinämaa, S "Feminism", Dreyfus, H. and Wrathall, M. (eds.) *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. London, Blackwell, 2006.
- Heinämaa, S "A Phenomenology of sexual Difference. Types, Styles and Persons", en: Witt, Ch., (ed.) *Feminist Metaphysics: Exploration in the Ontology of Sex, Gender and the Self*. Dordrecht, Springer. 2011.
- Heinämaa, S "Sex, Gender and Embodiment", en: Zahavi, D., *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford University Press, 2012, pp. 216-242.
- Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg, Claassen and Goverts, 1948.
- Husserl, E. . *Ideen II. Husserliana IV*, Den Haag, M.Nijhoff, 1952
- Husserl, E. . *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I. 1905-1920*, Husserliana XIII, The Hague, M. Nijhoff, 1973, pp. 170-171.
- Husserl, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.
- Husserl, E. . *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (1913) Nachwort (1930)*. Gesammelte Schriften Band 5. Hamburg, F. Meiner Verlag, 1992.
- Husserl, E. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, Hua XXXIX, Dordrecht, Springer, 2008.
- James, S., "El feminismo en la filosofía de la mente: La cuestión de la identidad personal", en: Fricker, M., y Hornsby, J., (dirs.) *Feminismo y filosofía*. Barcelona, Idea Books, 2011, pp. 41-60.
- López, M<sup>a</sup> C. "Merleau-Ponty's Philosophy of the Flesh Applied to Gender", en: Christensen, B. (Hrsg.) *Wissen, Macht Geschlecht. Philosophie und die Zukunft der 'Condition féminine'*. Zürich, Chronos Verlag, 2002.
- López, M<sup>a</sup> C "La continuidad del ecofeminismo con la filosofía de M. Merleau-Ponty" en: Cavana, L., Puleo, A. Segura, C., (coords.) *Mujeres y ecología. Historia, Pensamiento y sociedad*, Madrid, ed. Almudayna, Col. Laya, 2004.
- López, M<sup>a</sup> C "Identidad lateral. Un concepto de la fenomenología", *Berceo*, n.º 153, Monográfico sobre Identidades: Cultura y Naturaleza humana, 2007, pp. 97-129.
- López, M<sup>a</sup> C "Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido", *Paideia. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica*, n.º 90, Enero-Abril 2011, pp. 25-51, especialmente, pp. 39-51.
- López, M<sup>a</sup> C "La verdad de las ideas sensibles", en San Martín, J. Domingo, T. (coord.) *La imagen del ser humano: Historia, literatura y hermenéutica*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 341-355.
- López, M<sup>a</sup> C "Feminismo y racionalidad ampliada", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. VIII, 2003, pp. 93-107 y "Filosofía feminista y crítica de la racionalidad dominante",

- Investigaciones Fenomenológicas IV, 2005, pp. 29-57.
- Lloyd, G., *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, London, Methuen, 1984.
- Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty *La prose du monde*. Paris, Gallimard, 1969.
- Merleau-Ponty *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1972, p. 199.
- Merleau-Ponty *L'institution. La passivité*. Paris, Belin, 2003.
- Merleau-Ponty *Phainomenon*. *Revista de Fenomenologia*, nº 18/19, 2009, pp. 95-125.
- Moi, T., *Sex, Gender and the Body*. The student edition of *What is a Woman?*, Oxford University Press, 2005.
- Schütz, A., (1971) *Das Problem der sozialen Wirklichkeit* (Trad. cast. *El problema de la realidad social*. B. Aires, Amorrortu, 1974, p. 81).
- Stawarska, B. "Introduction: Concepts and Methods in Interdisciplinary Feminist Phenomenology", *Janus Head*, vol 13, 1, 2013.
- Stein, E. *Die Frau-Ihre Aufgabe nach. Natur und Gnade*. Trad. cast. *La Mujer. Su naturaleza y misión*, Burgos, Monte Carmelo, 1998.
- Stein, E. *La estructura de la persona humana*. Madrid, BAC, 2007.
- Stoller, S., Vasterling, V., Fisher, L., (eds.) *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*, *Orbis Phaenomenologicus*, 2005.
- Stoller, S., Vasterling, V., Fisher, L., "Phenomenology and the Poststructural Critique of Experience", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 17, 5, 2009, pp. 707-737.
- Stoller, S., Vasterling, V., Fisher, L., *Existenz-Differenz-Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*, München, Fink, 2010.
- Stoller, S., Vasterling, V., Fisher, L., "Genealogy of Gender Theory? Genealogy of Gender Practise?", *Phainomena*, XXII, 85-86, June 2013, pp. 135-152.
- Young, M. *Throwing like a Girl and other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington, Indiana University Press, 1990. 1
- Young, M. *On Female Body Experience: "Throwing like a girl" and other Essays*. New York, Oxford University Press, 2005.









# EL CUERPO DE LA MUJER COMO LUGAR DE LO POLÍTICO.

## PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS

**Claudia Mercedes Jiménez Garcés<sup>186</sup>**

En la psique instintiva, el cuerpo se considera un sensor, una red de información, un mensajero con una miríada de sistemas de comunicación: cardiovascular, respiratorio, esquelético, autónomo y también emotivo e intuitivo. En el mundo imaginativo el cuerpo es un poderoso vehículo, un espíritu que vive con nosotros, una oración de la vida por derecho propio. En los cuentos de hadas, el cuerpo personificado en los objetos mágicos que poseen cualidades y poderes sobrehumanos, se presenta dotado de dos juegos de orejas, uno para oír el mundo material y otro para oír el alma; dos juegos de ojos, uno para la visión normal y otro para la clarividencia; dos clases de fuerza, la fuerza de los músculos y la fuerza invencible del alma. La lista de los dobles elementos del cuerpo es interminable.

Mujer que corre con lobos

Clarissa Pinkola Estés

### El cuerpo antagonismo de los encantos modernos

La comprensión del cuerpo como lugar de lo político, nos obliga a remitirnos a los abandonos sobre él, es decir recorrer las nostalgias sobre las cuales se labró las separaciones que darían vida a la emergencia por develar que el cuerpo es un lugar desde donde es posible hablar, desde donde se construyen las fisuras, las metáforas y los desencantos que no son más que las necesidades por regresar a donde somos, fuimos y queremos ser. El cuerpo de las interfaces de las sociedades, de las dominaciones de estado, de los constructos de patriarcalismos, de los detonantes de poderes y dominaciones, y como tal de presiones y de cohesiones suficientemente posibles para pensar un cuerpo que habla.

<sup>186</sup> Socióloga Universidad de Nariño - UDENAR, Especialista en Educación, Cultura y Política Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD, Maestrante en Género, Sociedad y Políticas de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO Argentina. Docente de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia adscrita a la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades en el CEAD Pasto. Catedrática de la Universidad de Nariño. Grupos de investigación psicología, desarrollo emocional y educación; y cibercultura y territorio. cmjimenezg@gmail.com.



El cuerpo habló y se silenció en los encantos de la modernidad y en la dialéctica de sus contradicciones. El cuerpo en la modernidad no era más que el enfrentamiento entre lo público y lo privado, la consideración de la dominación de la razón y de los silencios oscuros de una determinación epistemológica sobre lo que debería ser. Seguramente la cohesión para ser igual al otro, provoca la sin-razón para separarse de lo que se hace similar. La distancia por el otro igual, no es una distancia por las prácticas sociales de vinculación a una sociedad, sino por provocar las lejanías simbólicas necesarias que permitan ser iguales pero diferentes. La sociedad moderna comprendió que lo igual no reposaba en la diferencia sino en la participación colectiva sobre un todo absoluto en las ofertas de un estado liberal.

Es precisamente en los encantos de la modernidad, cuando se separa el cuerpo y se lo deja sin habla, sin necesidad más que la fuerza de su trabajo, una correcta revolución sobre los paradigmas de una sociedad feudal y carente de libertad, autonomía e igualdad. A diferencia de lo que podría pensar la modernidad, el sujeto se sometió a un divorcio de lo colectivo y como tal del roce, de la caricia, de la sensibilización, de la mirada, del rostro, es decir del otro en mí. Nace el individualismo sobre la muerte de lo colectivo.

Desde la antropología del cuerpo de Le Breton (2002), se reconoce que los desencantos de lo moderno recaen sobre las comprensiones del cuerpo, pero no solo desde su definición sino además sobre su occidentalización, sobre la objetivación de la sexualidad y de la relación con el otro. Para el autor: “las sociedades occidentales hicieron del cuerpo una posesión más que una cepa de identidad. El cuerpo de la modernidad, resultado de un retroceso de las tradiciones populares y de la llegada del individualismo occidental, marca la frontera entre individuo y otro, el repliegue del sujeto sobre sí mismo”

(p.24). Está bien seguramente, que en las contradicciones del pensamiento moderno surjan semejantes fisuras, pero el peligro se encuentra en que no fueron corregidas y sobre la fisura se correlato la necesidad de un cuerpo silenciado en su palabra pero aclamado en su movimiento, en su fuerza. El cuerpo **descartiano** es un cuerpo máquina, útil en la objetividad de su función, en el mantenimiento de las reproducciones sociales, económicas y biológicas de su condición. El cuerpo se convirtió en una necesidad moderna, un invento desde las lógicas del naciente capital.

El cuerpo político, de decisión, de disidencia, natural, cósmico, no existía, no era necesario que exista, no era útil. El cuerpo sensible, subjetivo era el cuerpo a-normal, condenado a las torturas del pecado, el que se quemaba para purificarse, el que debía condenarse, el in – puro, el colectivo, el mezclado. Ese cuerpo de condenas de paraíso, el cuerpo – Eva, el cuerpo – mordido, el cuerpo del deseo, el cuerpo del placer, debería derribarse del pensamiento moderno, porque como lo explica Federici (2004), en su texto *el Calibán y las brujas*, ponía a tambalear el naciente modo de producción capitalista.

Las brujas no eran más que la anomia, la zancadilla, el reflejo del lenguaje que nos hace incompletos, en deseo, en falta. Las brujas representan la negación del paraíso, de la fe, de la religión teo – capitalista; y Federici lo dice con la mayor profundidad, cuando plantea que existe la teoría que la construcción de la vida moderna capitalista, obedece a la noción del cuerpo de las mujeres como el foco que provocó los antagonismos y por ende de la dialéctica del mundo moderno. Para la autora, fue la caza de brujas la que incitó la instauración de un nuevo régimen económico en la vida feudalista. Eso suponía un cambio en las comprensiones del mundo moderno, pues la acumulación de capital obedeció a una acumulación del trabajo no remunerado de las mujeres, como parte de la división sexual del trabajo.

La clave de la hipótesis de la autora es que la persecución a las mujeres “brujas” obedecía a métodos de regulación de la procreación y de las posibilidades de disminuir el control de las mujeres sobre la reproducción del capital: “el cuerpo femenino fue transformado en instrumento para la reproducción del trabajo y la expansión de la fuerza de trabajo, tratado como una máquina natural de crianza, que funcionaba según ritmos que estaban fuera del control de las mujeres” (p.139). Es el cuerpo de las mujeres una disposición de control del estado, lo que dio comienzo a la caza de brujas, la caza de la magia, de lo que la razón no podía explicar y cuando la razón no lo logra provoca miedo y el miedo hay que acabarlo con terror. El cuerpo de la mujer es el miedo, el miedo al derrumbe del pensamiento moderno, a la crisis del capital, al encuentro con lo carnal, al desfogue del placer, del deseo, de la falta.

El cuerpo moderno, es el cuerpo del pensamiento, de la razón, de la herencia **descartiana**, que desconoce otra forma de relación con el mundo que solo el pensamiento, el cuerpo se apresura como el objeto no contenido del hombre, es decir que el pensamiento moderno divorcia cuerpo y pensamiento. Surge el lenguaje que representa al cuerpo y que solo es posible a través del lenguaje y éste se encuentra divorciado del cuerpo. Para Pabón (2002): “El cuerpo es lo indeterminado que va a ser determinado desde el pienso, desde la razón, desde la ciencia” (p.19), es decir el cuerpo es objeto.

Así como las otras cosas del mundo, él también es clasificado, nombrado, organizado. Se habla del cuerpo, pero lo que puede un cuerpo ha sido silenciado y su poder de afección, sus fuerzas serán dirigidas hacia el trabajo, hacia la producción. El cuerpo moderno es un cuerpo dócil, disciplinado, ágil y eficaz para el trabajo. Es el cuerpo que necesitaba el capitalismo en su período industrial. Es el típico caso del cuerpo que no sabe lo que puede, o que no

sólo cree que puede lo que le dice la medicina, la familia, la escuela, la fábrica, etc. (Pabón, 2002).

La modernidad y el pensamiento capitalista se fundó sobre el silencio del cuerpo y su lenguaje de la fuerza de trabajo; sobre su control por parte del estado; sobre la disposición de contrarios de lo público y lo privado; y sobre las condiciones de la masculinidad y la feminidad. El cuerpo, el rostro reflejo de los reflejos del poder natural, de los ritos y de los rituales, se convirtió en un cuerpo de máscaras, de sentidos institucionales, de aperturas a las lógicas, a la otredad primaria.

Más aún, en los momentos de mayor cohesión el sujeto reacciona, construye colectividades desde las separaciones, desde los silencios. Del cuerpo oculto surge la política, surge la re-fundación de los lugares de la política, porque en él se encuentran las huellas de las confrontaciones, de las disidencias, de lo callado, de lo dicho y de lo impuesto. Tal vez a la idea nos acerca Consuelo Pabón (2002), al describir que:

“entonces, el cuerpo es sin lugar a dudas el medio donde se ejercen todos los poderes y por esto mismo, es el lugar privilegiado a través del cual se puede llegar a precipitar una transmutación de los valores de nuestra cultura” (p.11).

Sumado a la hipótesis que nos presenta Federici, permite determinar las nociones de cuerpo como poder y como memoria, que permite confrontar el cuerpo con el otro; y que se asocia a la postura de Gloria Bonder (1998), quien plantea que el pensar el cuerpo como un “desde donde hablo”, permite identificar las posiciones que el sujeto asume dentro de un determinado contexto. Para Bonder, el cuerpo se encuentra en la tensión del individualismo vs el constructivismo y la tensión de la biología vs el lenguaje, que traduce en su frase “somos sujetos y sujetados” (p.16).

## El cuerpo lugar de luchas políticas

Las brujas habían luchado en contra del imperio de la razón, desde las banderas de la decisión sobre sus cuerpos, desde la siembra de las plantas que invocaba la recuperación de la relación cuerpo - naturaleza, cuerpo -cosmos. Una lucha del capital simbólico de sus cuerpos en contra del capital – cuerpo que emitía una fuerza poderosa sobre las sociedades. Es que, si el cuerpo se silenció, debió luchar por su lenguaje y desde su lenguaje. La fuerza atroz del capitalismo acabo por silenciarlo, pero no eternamente sino a la espera de las auto re-significaciones como sujeto, como mujer y como hombre.

Cuando el cuerpo se pone en crisis sabe lo que es, lo que puede hacer y cómo debe comprenderse. Las crisis apresuran los pensamientos colectivos, las acciones comunitarias, las luchas políticas. Cuando la modernidad entra en crisis, las subjetividades reaccionan y promueven nuevas disidencias, nuevas apuestas por recuperar el terreno de lo que somos. En el escenario de lo moderno, de su proyección en lo global, en las paradojas de lo contemporáneo, es donde para Hancourt & Escobar (2004), aparece la política de lugar y que se define como:

Un escenario de luchas políticas por la autonomía, la integridad y los derechos reproductivos y sexuales, por una maternidad segura y contra la violencia y la opresión sexual. El cuerpo para los autores es un terreno de numerosas luchas por la diversidad de identidades, de formas de pensar y de prácticas diarias (p.4).

El lugar es el lugar del cuerpo y como tal, el cuerpo es el lugar de lo político, entonces habrá que remitirse a experiencias que den cuenta de estas luchas de mujeres no solo por su propia **despatrilcalización** sino además por **despatrilcalizar** al otro colectivo. Este abordaje nos empuja a ejemplarizar a través de un movimiento social de

mujeres, la relación dispuesta a discusión. Pero en especial las huelgas de sexo que simbolizan en el cuerpo un lugar de resistencias, de disidencias, de nuevos discursos y nuevas subjetividades, y que se presenta entre las paradojas de la vida contemporánea.

Para comenzar tomaré como base la propuesta de Hancourt & Escobar, al determinar que el sentido de lugar se despierta en la globalización, y amerita hacerlo porque la aparición de los movimientos de piernas cruzadas, surgen con los cambios de la sociedad moderna – global. Estos movimientos se fundan sobre nuevos objetivos y formas de organización que los hace diferentes a los nacientes de la producción industrial, como los obreros o sindicales, puesto que en las nuevas contradicciones contemporáneas surgen nuevas exclusiones, nuevas formas de comprender el mundo, tal como lo afirma Emmanuel Wallerstein (2003):

La estrategia de dos etapas orientada al estado se ha tornado bastante irrelevante, lo cual explica la incomodidad y el malestar de la mayoría de los descendientes de las organizaciones anti-sistémicas de otros tiempos en lo que respecta a proponer conjuntos de objetivos políticos ya sea a largo plazo o inmediatos. Los pocos que lo intentan son recibidos con escepticismo por aquellos a quienes quisieran tener como seguidores, o peor aún, con indiferencia. (p.184).

De esta manera, lo que el autor llama “la transición” permite configurar que el objetivo de los movimientos anti – sistémicos actuales buscan la construcción de un nuevo sistema que supere las características existentes de jerarquía, privilegio y desigualdades, con miembros que se unen, pero no se organizan en torno a la búsqueda del cambio. Además, de configurarse sobre la incertidumbre sobre los resultados a obtener.

Los nuevos movimientos sociales, como el de las piernas cruzadas, pueden interpretar sus acciones a través de



ligaduras históricas que configuran coyunturas, ficciones y fisuras que se demuestran dentro de la vida cotidiana y con ellos en la relación con las nuevas subjetividades, que nacen de los procesos totalizantes de la globalización. En este punto, para Elizabeth Jelin (2001):

En ese proceso de cambio, movimientos locales orientados a cuestiones coyunturales (por ejemplo, las reivindicaciones urbanas de agua potable o servicios de transporte) pueden cobrar nuevos sentidos, al enmarcarse en movimientos más amplios y alianzas que reinterpretan las demandas en términos de democracia local y autogestión, o en términos de demandas por la equidad en las tareas de la reproducción cotidiana que se plantean desde el movimiento feminista. En cualquiera de estos casos, el cambio de marco implica la ampliación del sujeto de la acción, el referente del “nosotros” y el campo de acción del movimiento. (p.6)

Es claro, además que los nuevos movimientos sociales se han recreado a través del uso de los medios globales de comunicarse basados en los mecanismos de la era digital como las redes sociales, sino además que han usado la información relámpago para propagar sus iniciativas y generar sentimientos de solidaridad frente a ello. Así lo reconocer Tilly Charles (2008): “los activistas del movimiento social de principios del siglo XXI han incorporado los últimos avances en materia de nuevas tecnologías a sus estructuras organizativas y a sus acciones reivindicativas” (p.193), que denomina además como circuitos políticos, aquellas redes de contacto y de construcciones de relaciones significativas dentro del conjunto de las fronteras.

Las huelgas de sexo se recrean en la vida contemporánea con todas las movilizaciones que esto provoca no sólo en la condición de sujetos sino además en las llamadas de lo colectivo. En este escenario global se presenta en el año 2003, el primer movimiento de piernas cruzadas en la República de Liberia, un pueblo africano que

consolidó su proyecto de nación desde la base de procesos de colonización que polarizó los lazos sociales entre la comunidad nativa y la población negra descendiente de europeos. Gracias a esta polarización, surgieron dos guerras civiles con consecuencias históricas de desplazamiento, desapariciones, familias mutiladas con mujeres y niños abandonados. Es precisamente en este escenario donde aparece la líder Leymah Gbowee, quien funda el movimiento denominado mujeres por la paz, cuyo objetivo es lograr el fin de la segunda guerra civil.

Las mujeres comprendieron en este movimiento que la violencia ha tocado sus cuerpos y se ha desprendido de ellos, por lo tanto, activan a través de la negación del sexo uno de los movimientos simbólicos con mayor repercusión comunitaria pues trastoca en su apuesta, toda una trama de significados que orientan determinantes de comunidad, que se configura sobre las complejidades de la vida cotidiana y del hogar. El cuerpo que se transfiguraba hacia lo político, le permitió configurar el cuerpo en silencio, el cuerpo en expresión de paz, el cuerpo en canto y el cuerpo en rezo. El escenario simbólico logró representar comunidad y encontrarse en el otro como implicación de la memoria. Esta condición produce el acuerdo de paz para la región.

En el reflejo de Liberia incita desde las particularidades de Kenia en el año 2009, un movimiento de huelga de sexo, sobre la realidad de un país que se ha edificado políticamente sobre las coyunturas de enfrentamientos de dos frentes: el ministerio Británico y el presidente electo de la nación, esta confrontación provocó miles de muertos y desplazados. En este hecho, nace el grupo G10, como fue denominado al grupo de mujeres que reconocieron en la huelga de sexo una posibilidad de presión para lograr un acuerdo entre ambas partes, o señores de la guerra, como ellas los habían nombrado. El objetivo de las mujeres,

era impedir que se repitiera la violencia que experimentó Kenia tras las elecciones del 2007. En este movimiento, participaron además de la esposa del Primer Ministro, las prostitutas de la región. Evidenciando que no era cuestión de sexo, era cuestión de cuerpo.

El cuerpo de las mujeres, vinculado a los escenarios de acuerdos políticos, se representa en sí mismo un cúmulo de significados y de construcciones simbólicas que han procurado procesos de re-definición **identitaria** frente a su rol de mujeres en la sociedad sino además vitalizar los procesos de construcción de nación y de región. Al dejar hablar del cuerpo, lograron romper esquemas culturales sobre el poder de la mujer en la política, subordinando para este escenario el territorio del cuerpo como lugar de lo colectivo, de la construcción de comunidad. El G10 logró un primer acuerdo entre ambas partes y disminuir los hechos de violencia en el país.

Sobre el principio de comunidad que plantea Le Breton (1997):

“el cuerpo no es producto de una individuación, (en las sociedades tradicionales o comunitarias, el cuerpo es una) categoría mental que permite pensar culturalmente la diferencia de un actor con otro, ya que nadie se distingue del grupo, cada uno es una singularidad dentro de la unidad diferencial del grupo” (p.35).

Se referencia en el movimiento de Filipinas del año 2011, reconocido por Naciones Unidas como una de las apuestas de procesos de desarrollo comunitario, pues logró que un grupo de mujeres de oficio de cosedoras, significarán sus cuerpos en sí mismos, desde las contradicciones y contingencias de sus regiones, en un escenario de liberación, de reconocimiento del cuerpo como lugar de lo comunitario, que reconoce las fronteras invisibles donde comienza el cuerpo del otro. Finalmente, lograron generar

el despegue de la carretera principal y solventar los antagonismos entre las dos aldeas étnicas de la comunidad de Dados, pero además generar procesos comunitarios en resistencia a las formas de violencia entre dos comunidades vecinas y que comparten elementos culturales comunes.

En el Togo para el año 2011, las mujeres vinculadas al movimiento de “salvemos al Togo”, definieron la huelga del sexo como una herramienta de presión colectiva para la dejar depuesto al presidente Gnassingbé, quien gobernó históricamente en el Togo basado en el abuso de la autoridad. Esta presión por acuerdos políticos que disminuyan los hechos de violencia que golpean directamente sobre el cuerpo, por la cantidad de homicidios, desapariciones forzadas, secuestros desplazamientos, forzaron que el cuerpo descubra lo que puede hacer después de procesos de presión colectiva.

Al igual como el caso de Colombia, nación que han evidenciado tres huelgas de sexo, una de ellas en el 2006 como forma de presión para disminuir los enfrentamientos armados entre bandas armadas presentes en la ciudad de Pereira. Este movimiento fue organizado por las novias y esposas de miembros de las bandas armadas. Los otros dos movimientos tenían como objetivo el arreglo de vías principales, como el caso de Cereté en el año 2013 y Barbacoas desde el año 2011, este último representó la movilización de una zona que históricamente fue alejada del proyecto nación y de los beneficios de un estado. El movimiento de piernas cruzadas de Barbacoas, permitió la movilización de 300 mujeres afrodescendiente que, a través de las herencias ancestrales de sus cantos, sujetaron los hilos rotos de su comunidad, porque incitaron a la des-colonización de hombre, mujeres y comunidad, para develar las fisuras que dejan los desencantos modernos.

El cuerpo entonces pensado simbólicamente sobre lo

comunitario, comienza a tener sentido, esto se evidencia por ejemplo en el movimiento de mujeres de Irka, Turquía, donde se promueve la huelga del sexo con el fin de definir desde los parámetros de comunidad, la responsabilidad compartida de generar beneficios colectivos, a través de lograr el servicio del agua para la aldea. Esta necesidad histórica para la aldea, provocó muertes, abortos y enfermedades a las mujeres que tenían como responsabilidad la carga y transporte de agua desde los nacimientos. Las mujeres, realizan la huelga de sexo a través de reflexionar que el cuerpo como efecto de una elaboración social y cultural, se torna existente cuando se evidencia desde la crisis, pero también porque logra significarse simbólicamente dentro de una misma comunidad.

Esta postura del cuerpo, se evidencia además en los movimientos de Croacia por las luchas históricas de su independencia, Kansas para lograr el respecto de la libertad de su cuerpo, despojarse de la autoridad del estado sobre su condición de decisión sobre el derecho al aborto, Bélgica para lograr la definición de un gobierno que ha sido ausente por intereses políticos. Estos movimientos “metaforizan lo social, a su vez que lo social se metaforiza en los cuerpos. En el recinto del cuerpo se despliegan simbólicamente los desafíos sociales y culturales” (Le Breton, 1992, p.73).

### El cuerpo en los desencantos de las subjetividades modernas

Sigmunt Bauman (2002), plantea la idea de la modernidad líquida y que es la comparación de las características del pensamiento moderno con las propiedades del líquido, en especial su fluidez, es decir que no se condensan en un sólido, sólo cuando son sometidas a extremas fuerzas. Para Bauman, las

relaciones modernas y globales, son flexibles y fluidas (así como el amor contemporáneo descrito en su libro el amor líquido). Las estructuras institucionales sólidas arraigadas en el sistema, cambiaron de forma. Existe por tanto una pérdida de confianza y el hombre se encuentra en riesgo. Se acabaron las certezas del futuro porque existe hoy, la ausencia de una entidad colectiva, es decir de una sociedad; y que por tanto el poder de los estados nacionales se evapora en la era global.

La modernidad actual, es la modernidad que hay que aplicarle criterios **decoloniales**, no necesariamente volverla pura, pero cercana a las dinámicas contextuales particulares. Es que la modernidad universalizó el pensamiento científico de los griegos, pero con posturas mucho más amenazantes, pues no solo se aplicó la hermenéutica unívoca, lo cierto, medible, racional, es lo único posiblemente válido; sino que además se apresuró a que todos lo aceptarían, sin mayores peligros que la pérdida de la pluralidad.

La herencia moderna produjo realidades no existentes, las paradojas contemporáneas nos posibilitan el reconocimiento de realidades posibles, realidades que hablen desde los contextos, desde los diálogos interculturales, desde la interculturalidad, desde la emergencia de hablar de lo que no nos han dejado hablar. En este ejercicio, se presentan posibilidades como la de Peter Wagner (1997), al plantear la necesidad de una modernidad desde abajo, que es comprender que la modernidad es un incesante cambio, que se pasa de la valoración de la religión a la valoración de la razón, que provoca cambios en la sustentación del poder, que se define sobre las reglas de debilitamiento y la emergencia de nuevas prácticas sociales, y que frente a ello se debe rescatar el papel de los sujetos en la introducción de nuevos discursos y reglas sociales. Desde abajo significa, permitir

hablar a movimientos de oposición para defenderse de los efectos de la limitación y exclusión que genera la modernización.

La subjetividad moderna, dio cabida a la noción de un hombre sin historia es decir sin relación con el otro. Es decir, encerrarse en el diálogo yo soy yo. En este escenario es cuando Bonder (1998) plantea la idea de la nueva subjetividad, que permita la confrontación del sentimiento de identidad, es decir sobre la capacidad de referirse a uno mismo y de propio actual con el mundo: “la reacción a profundas transformaciones de identidad colectiva, la ruptura de fronteras políticas, surgimiento de nuevos sujetos sociales y nuevos conglomerados supranacionales que han socavado los emblemas **identitarios** nacionales” (p.14). La nueva subjetividad debe proponer nuevos procesos de **desterritorialización** de las codificaciones patriarcales, racistas, capitalistas, etc.

Además de la postura de Boaventura de Souza (2000), quien propone la necesidad de tener epistemologías del sur, es decir de rescatar o de permitirles emerger las comprensiones del mundo que fueron negadas bajo la religión de la razón. Es que, si la modernidad permitió el florecimiento de la ciencia, ésta debe ser contextualizada, es decir que ponga en evidencia el peligro que se suscitó al plantearle al hombre moderno la autonomía, que no fue más que la separación del hombre de su naturaleza. Por lo tanto, habrá que pasar del monismo al pluralismo, del yo pienso, al yo con. Las fuerzas modernizadoras de abajo, la globalización desde abajo, permiten obtener nuevas discusiones sobre la modernidad, que sigue siendo líquida y flexible, que permea la vida cotidiana y que aún no reconoce al otro, al sujeto en sí mismo.

Si la subjetividad moderna entra en crisis, entonces es posible comprender que existen nuevas aperturas hacia

encontrarnos desde nuestros cuerpos, desde nuestras subjetividades, es decir de develar que “la subjetivación implica un movimiento, un desplazamiento, una fuga respecto a la normalización y homogenización que objetiva el poder. Como también su práctica en los ejercicios de “resistencia a la dominación (abrir una grieta, sustraerse, producir lo diverso, alterativo y alternativo). Como tal, es también una forma de producir sujetos en relación con otros. Subjetivarse es ser sujeto, con otros” (Vommaro, 2012, p.69).

La mujer es otro, pero en comunidad, otro en la medida de que es diferente pero igual en derechos. Las políticas sociales no deben separar a los sujetos de los tejidos sociales que se construyen en comunidad, cuando esto sucede entonces, provocamos las hegemonías del machismo, provocadas por la idea de que la mujer debe sacarse de los contextos patriarcales sobre los cuales se escriben las historias nacionales. Sí, la mujer ha sido residuo de la vida patriarcal, es verdad, pero esta misma razón no debe provocar separaciones de la mujer de sus contextos comunitarios, no se debe continuar con las herencias modernas, de separar al hombre de su esencia comunitaria. La constitución de sujetos, es posible porque desde las lógicas de la subjetividad logramos la alteridad, la construcción de (inter) subjetividades horizontales. Si la mujer fue excluida del proyecto nación y proyecto modernidad, no debe ahora suponerse que debe colocarse por encima de la masculinidad, sino conformar lógicas comunitarias circulares. Pero esto se provoca únicamente con ejercicios de conciencia, de alteridades posibles, eso que en occidente nos cuesta aceptar.

El lenguaje del cuerpo, logra construir subjetividad, en la relación social que incluye no solo el género, sino también la clase y la etnia, que conllevan a su vez a las

transformaciones de los imaginarios sociales, en una apuesta desde lo femenino, tal como lo plantea Nelly Richard (1992) la “disidencia de identidad en el sentido del cuestionamiento de la cultura masculina paterna por la subjetividad fluida y no codificada de lo femenino” (p.40). De tal forma, que el movimiento de las mujeres, sobrepasa en sus luchas a la idea en contra de la masculinidad, sino que se sirve de ella, para **resignificar** y crear nuevas prácticas sociales, discursos y dispositivos culturales que en sus contextos, les ofrezcan nuevas invenciones para las luchas por las reivindicaciones y la alteridad.

Y a la vez, el sexo que es un ejercicio de poder y de dominación, es ahora también un elemento de manifestación política y que en última instancia abarca una nueva definición del sujeto de mujer. Tal como lo afirma Braidotti, citado por Femenías (2004) las nuevas subjetividades de la mujer, es la búsqueda de elecciones políticas en la toma de decisiones desde lo particular que define el cuerpo, es decir el lugar. El reconocimiento del cuerpo como lugar de pensamiento, crea una nueva subjetividad de la mujer, que convierte el cuerpo en un deseo necesario para el planteamiento político, es la definición de una política de localización, el cuerpo es entonces un encuentro de discursos.

Braidotti, citado por Femenías (2004), plantea que la legitimidad del discurso de las mujeres a través de procesos deconstructivos, se logran en cierta medida a partir de las nuevas relaciones de poder, de la disposición del cuerpo como escenario político. Además de ser el cuerpo un escenario de resistencia. La interacción entre las redes locales y lo transnacional, implica una defensa de los intereses de lugar y la transformación de las relaciones de desigualdad, como lo plantea Harcourt & Escobar (2002) en su texto mujeres y políticas de lugar.

El cuerpo como lugar es una comprensión de las experiencias de la mujer, del hombre y de la comunidad; y de la definición posterior de la masculinidad, al ser lugar es un encuentro político que llama a la toma de decisiones y que por tanto es urdimbre para la construcción de identidades colectivas. Es así como en el movimiento de las piernas cruzadas, se presenta una lógica de cuerpo que se circunscribe a una necesidad pero que manifiesta una posición de género como llamado a la definición de roles y de comprensiones culturales.

### **El cuerpo como lugar de lo político: cruzar las piernas encender lo colectivo**

Cruzar las piernas trasciende la idea de la negación del sexo, es decir se convierte en una terapia social comunitaria. Los movimientos de piernas cruzadas han logrado en mujeres y hombres ubicar su cuerpo como lugar de lo posible, de la descolonización de la política, descolonización de su saber y de su cuerpo. Las huelgas de sexo, han trascendido el concepto mecanicista del cuerpo y lo han convertido en una posibilidad de hacer hablar el cuerpo, aun siendo cuerpos – sujetos, sujetados. En un mundo contemporáneo que ha pasado de un cuerpo de razón y de lenguaje a un cuerpo de mundo, que se inscribe a partir del mundo y que el lenguaje es en sí mismo. Pabón (2002) dice: “El cuerpo contemporáneo es un cuerpo fatigado que ya no tiene referentes divinos ni materiales. Es un cuerpo que está frente a su propia nada: no sabe lo que puede” (p.10).

La mujer entonces entiende que su cuerpo es un campo de exigencia, que moviliza los roles comunitarios y que pondera el papel de las mujeres en la comprensión de las realidades y en el planteamiento de nuevas



representaciones. Entonces, habrá que comprender que el cuerpo es un ámbito político que media la relación social y cultural, no solo entre el hombre y la mujer, sino sobre el papel que cumplen en la edificación de identidades y de recuperación del lugar como fuente de identificación de las personalidades colectivas: Por esto es con el cuerpo y desde el cuerpo que puede realizarse una transmutación. Porque más allá de las razones del hombre, es la vida misma la que se resiste y nos enseña lo que pueden nuestros cuerpos. Cómo diría Julieta Paredes, feminista Aymara de Bolivia, ya es hora de pensar en los feminismos comunitarios, donde el género es una posición política y la feminidad una lucha política por la descolonización del pensamiento en hombres, pero también en mujeres.

Esta realidad, y la negación de identidad por parte de los hombres que permitan asumir compromisos respecto a su región, las mujeres fundan el movimiento de las piernas cruzadas, que es una negación al sexo con sus parejas, que es una negación misma a la reproducción, que en las sociedades es la definición de la familia y de las comunidades, es un paro que define la masculinidad y la feminidad y que convierten el cuerpo en un ritual y en un circuito político que permite no solo el diálogo interno sino que además por su papel definitorio de lo colectivo, se convierte en el elemento identificador y por lo tanto manifestante de los intereses colectivos, es decir un referente de identidad cultural y política.

Las piernas cruzadas, es una manifestación simbólica que prepara los criterios de identidad, que moviliza la conciencia colectiva y que hacen de su cuerpo un entramado de significados que crean códigos culturales como los ritos y el lenguaje, que define a las comunidades. La política de los cuerpos, definen políticas de lugar, definen las necesidades de manifestar los espacios sociales y culturales que provoquen un cambio social. Harcourt &

Escobar (2002) “una política que define localidades, que impulsan políticas locales sociales, económicas y culturales, es decir, una política de lugar” (p.38).

Las mujeres son protagonistas de sus propias vidas, sus actividades son basadas en la mirada de lugar, crean redes y definen las **glocalidades**. Una intensión hacia la transformación social basadas en un reconocimiento cotidiano que solo puede ser visto por aquellas que definen las relaciones particulares y locales, un entendimiento de lo regional que se vivencia a partir de las experiencias que construyen las identidades de lo colectivo.

Cruzar las piernas trasciende el hecho de la dominación biológica a manera de sexo por parte de las sociedades, cruzar las piernas es la envergadura de que algo es posible, hacer hablar el cuerpo se configura en el hecho simbólico de cruzar, que es la negación al contacto, ese mismo que nos hace humanos. Configurar el lenguaje del cuerpo, desde su poder intrínseco, inherente, inalienable, para generar colectivamente configuraciones culturales hacia lo comunitario, que es además las definiciones de identidad, de encontrar el otro en mí. Parafraseando a Pabón, diremos que las nuevas subjetividades construidas por las mujeres de las piernas cruzadas, no habla de cuerpo como unidad básica, única, absoluta o sin fronteras, sino que son modos de existencia que afirmar las contradicciones de las sociedades pero que a la vez crea realidades diferentes. Los movimientos de piernas cruzadas, no solo han logrado acuerdos de paz y encuentros entre adversarios políticos, sino que además han aportado a la creación de comunidad, Le Breton (2002) nos ayuda con esta afirmación: “dentro de la misma comunidad social, todas manifestaciones corporales de un actor son virtualmente significantes para sus miembros (p.9).

Queda claro que cuando un cuerpo entra en crisis, es

capaz de hablar, de habilitar sus lenguajes para encontrar los discursos y determinar los preceptos, las cadenas y las condenas sobre la cual se esculpieron los cuerpos, desde las prácticas dominantes, **marginalizantes**, patriarcales y coloniales. Liberarse de los prejuicios del cuerpo encadenado para hacer de este un nuevo sentido.

La construcción de sentido, son aprehensiones subjetivas, es decir que se crean en la experiencia. La creación de sentido antes de la modernidad se lo daba la religión bajo la dicotomía cuerpo/alma, luego de la modernidad, y con el mismo trabajo de las instituciones, el sentido lo da el cuerpo/razón, en ello se jugó la vida el pensamiento por lo nuevo.

Si la tarea de las instituciones consiste en acumular sentidos y ponerlos a disposición del individuo, tanto para sus acciones en situaciones particulares como para toda su conducta de vida. Porque no dejar que el cuerpo construya sus propios sentidos, parafraseando a Luckmann & Beck (1996) diría que, de un modo esencial con la función del individuo como consumidor, existe el sujeto productor de sentido.

Si descolonizar supone reconocer producciones teóricas y prácticas subordinadas **racializadas**, **sexualizadas**, **patriarcalizadas** y colonizadas. Pero no desde el cuerpo individuo de mujer, sino del cuerpo del hombre y del cuerpo de toda la comunidad. Es que, con la subjetividad moderna, que es europeizada, se la relación del hombre, de la mujer, de la comunidad con su naturaleza, además hace dicotomía de ello y distingue uno de lo otro, como dos seres no reconciliables, no discursivos, no lenguajes. Para Enrique Dussel: al definir que un alma a la que es indiferente tener un cuerpo, deja al cuerpo sin valor. El alma en la centralidad, por lo tanto, abre camino para destruir el cuerpo. Al no valoriza el cuerpo, lo domina fácilmente,

además se niega la comunidad de donde surge, aprueba la individualidad. Pero más grave aún, se puede ser capaz de crear al individuo, por lo tanto, se destruye la historia. La modernidad crea la tensión entre la subjetividad individual y la intersubjetividad de la comunidad.

La forma como la mujer experimenta su cuerpo le promueve la alteridad, y la fatiga por lo propio, porque lo que es, ya no por el cuerpo como soledad, sino por los cuerpos, por la relación entre ellos, por las posibilidades de construir nuevos discursos, mirarse en sí para mirar a los demás, en las sensaciones de encontrarnos con el otro en los espejos de lo que somos, invita a pensar sobre lo colectivo, lo comunitarios, el otro en mí.

Al descubrir en el caso de las huelgas de sexo, al cuerpo como un lugar de lo político implica develar las formaciones simbólicas y de circuitos significantes, nuevas formas de comprender las luchas, por ejemplo, que el discurso político no es distinto al discurso del cuerpo. Cuando se elabora esta concepción las comunidades dejarán de atarse a una identidad absoluta, fija y con construcción de un sentido institucional, lograrán en los escenarios de su vida cotidiana profundizar las fisuras de lo que fue posible para convertirlo en lo in – posible, en lo no – dispuesto, en lo des - colonial.

El cuerpo como lugar de lo político, es el cuerpo de las piernas cruzadas, que construyen resistencia, existencias y transformaciones que devienen de procesos de presión caracterizados por la violencia, el terror, la dominación, la autoridad, la cultura y la política. El cuerpo de las mujeres de las piernas cruzadas, es el cuerpo del poder, de la ficción y de la afección.

## Referencias

- Bauman, Z. (2002) *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bonder, G. (1998) *Género y Subjetividad: Avatares de una relación no evidente*. Chile: PIEG
- Federici, S. (2004) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Femenías, M. & Ruíz, M. (2004) Rosi Braidotti: De La Diferencia Sexual a La Condición Nómade. *Revista 3 Escuela de Historia*, Vol. 1 (3), 30 – 46.
- Harcourt, W. & Escobar, A. (2002). *Mujeres y política de lugar*. FLACSO. PRIGEPP: Argentina.
- Jelin, E. (2000). *Diálogos, encuentros y desencuentros: los movimientos sociales en el Mercosur*. Buenos Aires: IDES, Instituto de Desarrollo Económico y Social.
- Jelin, E. (2001). *Exclusión, memorias y luchas políticas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Le Breton, D. (1992) *Sociología del Cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Buena Visión.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Luckmann, t. & Berger, P. (1996) *Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido. ¿Qué necesidades humanas básicas de orientación deben ser satisfechas?* Chile: Centro de Estudios Públicos
- No. 63. pp. 1 – 56
- Pabón, C. (2002) *Construcciones de cuerpos*. En: Grupo de derechos humanos (Comp.), *Expresión y vida: prácticas en la diferencia*, Bogotá, Escuela Superior de Administración Pública –ESAP, pp. 36-79.
- Pinkola, Cl. (2001) *Mujer que corre con lobos*. Barcelona: Ediciones BSA.
- Richard, N. (1992) *Masculino/Femenino: prácticas de la diferencia y cultura democrática*. Chile: Francisco Zegers.
- Souza, B. (2000). *Sociología de las Ausencias*. Argentina: El milenio Huérfano.
- Tilly, Ch. (2013) *Los movimientos sociales 1768 a 2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Barcelona: Crítica
- Vommaro, P. (2012). *Los procesos de subjetivación y la construcción territorial: un acercamiento desde experiencias de organizaciones sociales en Buenos Aires*. En: *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Bogotá: CLACSO Universidad Distrital Francisco José de Caldas IDEP.
- Wagner, P. (1997) *Sociología de la Modernidad*. Buenos Aires: Herder.
- Wagner, P. (2013) *Redefiniciones de la Modernidad*. Santiago de Chile. *Revista de Sociología*. No. 28. Pp. 9 - 27.
- Wallerstein, I. (2003) *¿Qué significa hoy un movimiento anti – sistémico?* En: OSAL: Observatorio Social de América Latina. No. 9. Buenos Aires: CLACSO.







# MUJERES EN LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN

**Tania Meneses Cabrera<sup>187</sup>**

Cuestionamos la afirmación implícita de que alguna propiedad característica inherente de la tecnología puede dar cuenta de su impacto en nuestras vidas. Proponemos, más bien, que hay incontables aspectos de nuestra relación con la tecnología, que deben ser tomados en cuenta si queremos lograr una comprensión en torno a sus consecuencias...

Desde esta perspectiva se requeriría comprender diversos modos de pensar y representar la tecnología; al menos tan diversos como tecnologías haya. De hecho, lo que haremos será argumentar la necesidad de tratar la idea misma de "tecnología por sí misma" con considerable cautela.

Grint and Woolgar, 1997, pág. 6

## Introducción

Con los desarrollos en ciencia y tecnología, específicamente enfocada al manejo de la información y la comunicación, el mundo ha cambiado significativamente en la manera cómo interactúan los seres humanos entre sí y con su medio, artefactos tecnológicos como la telefonía celular, computadores personales, entre otros, han dejado de ser un privilegio de pocos y se han convertido en un poderoso satisfactor de necesidades como la comunicación, el status social, la ciudadanía, la identidad y la pertenencia de un gran número de personas, incluso de las que aún no ingresan o de aquellas que tienen una mínima actividad en internet.

La sociedad del conocimiento y la información, nos planteó la responsabilidad social de democratizar la tecnología y en particular las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), teniendo en cuenta el impacto que culturalmente ejercen y la participación que tienen en la vida cotidiana de conectad@s y desconectad@s<sup>188</sup>, estos procesos de democratización se hacen a través de lo que conocemos como apropiación social de la tecnología, comprendiendo que la internet como creación cultural refleja los valores y principios de una sociedad, como lo ha expuesto Castells (2000)

<sup>187</sup> Socióloga de la Universidad Nacional de Colombia, magister en educación y estudiante del Doctorado en Cultura y Educación Latinoamérica en la UARCIS/Chile. Docente de la Escuela de ciencias sociales artes y Humanidades – ECSAH, en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD

<sup>188</sup> En este escrito se utilizará el código @ para denominar los femeninos y masculinos cuando hablamos de hombres y mujeres, apropiando las formas de comunicación en línea y los lenguajes de equidad de género.

de manera insistente en sus obras, entendiendo internet como tecnología de comunicación interactiva, lo que implica que tenga una fuerte capacidad de retroacción:

Los usos de internet se plasman en su desarrollo como red y el tipo de aplicaciones tecnológicas que van surgiendo. Los valores libertarios de quienes crearon y desarrollaron internet, asaber, los investigadores académicos informáticos, los hackers, las redes comunitarias contraculturales y los emprendedores de la nueva economía, determinaron una arquitectura abierta y de difícil control. Al mismo tiempo, cuando la sociedad se dio cuenta de la extraordinaria capacidad que representa internet, los valores encarnados en la red., se difundieron en el conjunto de la vida social, particularmente entre las jóvenes generaciones. Internet y libertad se hicieron para mucha gente sinónimos en todo el mundo. (Castell. 2010 pág. 36).

Existen muchas predicciones, incluso cercanas a la ciencia ficción de lo que va a significar en un futuro los avances en el uso de las TIC, pero más importante que el futuro, es la responsabilidad de comprender el presente, de allí la necesidad de los estudios socio técnicos en este campo y la incorporación de la perspectiva de género de manera transversal, como una variable necesaria, en un mundo en donde la ciencia y la tecnología ha sido privilegio del mundo patriarcal, en la mayoría de los casos. En este sentido, las transformaciones sociales propias de la época contemporánea, nos plantean problemas y contextos relacionados con el uso y apropiación de la tecnología, en este caso, el marco conceptual de equidad de género en la Sociedad de la Información (SI) está siendo creado simultáneamente al uso, apropiación e innovación de la misma tecnología, es así que se evidencia la necesidad de aportar con información cuantitativa y cualitativa con una perspectiva de género en los análisis, en relación con los cambios y/o permanencias que la incorporación de las TIC ha promovido en todos los ámbitos de la sociedad, como lo propone este artículo.

Hasta este momento, pareciera ser que el acceso a dichas tecnologías, prometen unas condiciones de equidad y beneficios para todos los que acceden al ciberespacio y la virtualidad, pero en medio de estas condiciones favorables, la sociedad ha empezado a identificar factores de exclusión y riesgo social, es en este escenario de reconocimiento en donde la perspectiva de género se aborda como un elemento central en la discusión, no solo por las cifras minoritarias de acceso y uso, sino por la pasividad en las formas de apropiación, que nos permiten percibir el ciberespacio como un territorio no neutral, como un territorio en donde se reproducen las relaciones de poder de los territorios reales.

En estas relaciones entre género y tecnología como objeto de estudio para la academia ha estado presentes y en tensión permanente con los mismos desarrollos tecnológicos, destacadas humanistas como Meaghan Morris, Donna Haraway y Judith Butler, entre otras, quienes han evidenciado en sus trabajos todas las implicaciones políticas de la tecnología y con un enfoque crítico, trascendieron las posturas teóricas de los primeros feminismos esencialistas, como lo menciona Rose, N. (2003) para ir al lugar de las identidades y los territorios, en relación con poder que en este caso implica el control que se ejerce a través de la tecnología.

Para los movimientos de mujeres y en especial para los movimientos feministas de finales de los años sesenta, se generó una cercanía con las tradiciones socialistas y marxistas. Fraser (2013) identifica como se estaba desarrollando una crítica feminista del androcentrismo de la sociedad capitalista con su división fundamental entre el trabajo productivo pago y el trabajo reproductivo no pago. De manera paralela, estos movimientos intentaron ampliar la agenda política de la izquierda, más allá de los temas de la clase y la economía, para evidenciar el

silenciamiento cultural de las mujeres e incluir violencia de género, libertad reproductiva, entre otras. La autora analiza como para esta época ya se estaban integrando cuestiones de distribución y de reconocimiento, aunque más adelante la agenda del feminismo se reduzca a preocupaciones de reconocimiento.

...la crítica del capitalismo quedó muy subordinada. Entonces, en un segundo período tenemos este feminismo liberal. Y al mismo tiempo, en la universidad, se afianzó el feminismo cultural del posestructuralismo, de las políticas de la identidad. Surgió entonces un tipo de alianza impía entre capitalismo y el posestructuralismo, un giro hacia una política centrada en el reconocimiento. Creo que eso es lo que salió mal, porque esto ocurrió en el exacto momento en que necesitábamos una crítica feminista de la economía política del neoliberalismo (xxxxxx).

Este contexto histórico, nos es útil para comprender las dinámicas tanto de la sociedad, como de la academia y de los movimientos sociales que empezaron a reclamar equidad de género y como el proceso se da en diferentes etapas, de acuerdo con las necesidades y el momento social por el que pasaba el mundo, pero también nos sirve para prospectar, los movimientos sociales emergentes que en la actualidad reivindican y resisten desde otras lógicas de subordinación y libertad, conformados por las generaciones de activistas feministas, formadas en la era digital y en la globalización. Es muy factible que los colectivos contemporáneos tengan las capacidades para reinventar el feminismo y enfrentar los desafíos que traen paradigmas emergentes relacionados con el pensamiento **decolonial** y la perspectiva **biocéntrica**. Esta mirada al futuro implica asumir la era digital y desarrollar las competencias necesarias para usar las tecnologías con autonomía.

## Contexto Internacional de las mujeres en la era digital

De acuerdo con los informes sobre desarrollo humano del PNUD y en particular el Índice de Desigualdad de Género (IDG) evidencia como las mujeres siguen viviendo en condiciones inequitativas en varios de los aspectos fundamentales como alimentación, salud, educación y en general al acceso a bienes y servicios básicos, entre ellos la educación, el conocimiento, la tecnología y la información. En este sentido cabe preguntarnos ¿De qué manera están usando las mujeres las tecnologías de la información y la comunicación como medios para su emancipación? ¿Han modificado en algo estas prácticas las relaciones de inequidad?

Mientras los programas que promueven el cumplimiento de los Objetivos del Nuevo Milenio de la Organización de Naciones Unidas ONU (2005 - 2015), plantean que:

El reto de desarrollar un modelo social basado en la igualdad de género debería ir de la mano, hoy por hoy, de la necesidad de hacer esfuerzos concretos por extender el acceso y uso de las tecnologías de la información y de las comunicaciones (TIC) a las mujeres, como estrategia de democratización de la información, de la comunicación y de la participación de las mujeres en la generación de conocimiento. Las TIC permiten a las mujeres formar parte activa de redes de desarrollo, de apoyo y divulgación. A su vez, posibilitan el acceso a nuevos trabajos y profesiones, la participación en iniciativas de aprendizaje interactivo y de tele formación, y el acceso a conocimientos e información para empoderar y mejorar sus vidas. Facilitan también que las mujeres ocupen el espacio público en la sociedad de la información, creando recursos, aportando ideas y opiniones, haciendo valer su ingenio y creatividad". (O.N.U 2005)

Así mismo, colectivos feministas, movimientos y organizaciones sociales, se cuestiona enérgicamente la reproducción de valores, creencias y prácticas de violencia y subordinación en el uso y apropiación social de estas tecnologías y los efectos que esto puede tener para las nuevas generaciones que están expuestas de manera permanente a la información que circula a través de estos medios, promoviendo campañas de prevención y desarrollando estudios que valoren esas otras cosas no tan positivas que también hacen parte de la relación de la sociedad con la tecnología y que está afectando de manera importante a las mujeres.

Organismos internacionales como UNESCO, CEPAL, PNUD y las cumbres de la sociedad de la información (CSI), han difundido la existencia de condiciones evidentes de inequidad en el uso de la tecnología, en donde aparecen factores relacionales que hacen pensar, por un lado que dichas tecnologías manifiestan viejas inequidades y pueden llegar a fortalecer el modelo patriarcal que muchas organizaciones de mujeres cuestionan y trabajan para cambiarlo, pero por otro lado presenta condiciones apropiadas para el empoderamiento y la emancipación de los factores asociados a la subordinación a que ha estado expuesta la mujer históricamente.

Los cambios emanados del desarrollo y la expansión de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), dan lugar a nuevas preguntas de investigación en las ciencias sociales, su incorporación en los distintos ámbitos y sectores de la sociedad, y su incidencia en la vida cotidiana de millones de personas, han generado transformaciones en las dinámicas y relaciones sociales, necesarios de ser comprendidos en sus múltiples dimensiones. Castells (2009) aporta en su texto comunicación y poder, una mirada a lo que implica vivir en una sociedad red, ya que nos movemos en nuevos entornos de relación que son

entornos virtuales para tramas virtuales, las cuales pueden llegar a convertirse en tramas y relaciones reales y conferir poder a las personas más allá de los grupos organizados. En este sentido, existe ya un consenso de que las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC), han dado paso a una nueva era.

Ahora bien, es evidente como las TIC han logrado mantener una creencia positiva sobre la comunicación humana y los potenciales beneficios de la tecnología al servicio de la sociedad, estas creencias están presentes y son la base en que se fundamenta el pensamiento del progreso occidental, y es a lo que Mattelart (1997) denomina **tecnoutopía**, develando como, algunas escuelas de pensamiento, incluso disímiles, durante el siglo XIX y XX hasta el presente, desarrollaron una representación positiva del progreso y el avance de las tecnologías, como es el caso de Saint Simon cuando planteaba que la gestión de canales y vías de comunicación convertirían la sociedad en una entidad orgánica con mayor cohesión social; desde la cibernética, Norbert Wiener, aportó a las ciencias sociales la convicción de que el control de la información es central en la regulación de los sistemas, incluso los humanos y sociales, con lo que las TIC se vuelven nodos centrales para el gobierno de las sociedades; con una idea similar de los procesos históricos de transformación social y su ligazón con la comunicación Marshal McLuhan, describe una aldea global construida y gestionada en base a tecnologías audiovisuales de la comunicación.

Estos planteamientos aún se mantienen y han gozado de gran apropiación por parte de las ciencia y la política fortaleciendo las ideas y los imaginarios sociales de la comunicación en su faz técnica como cohesionadoras sociales y promotoras por excelencia de transformaciones en sociedades, grupos o estratos sociales, como lo configura Remonino (2012) cuando afirma que con cada

nuevo aparato TIC se actualizan los anhelos optimistas de la sociedad que asocian desarrollo de tecnología con lazos sociales y justifican la masificación y democratización de las tecnologías como la solución a un amplio número de problemas sociales. Sin embargo, no podemos perder de vista lo humano en el fenómeno tecnológico, tal como lo advierte Castell (2009) cuando nos plantea internet como una red de comunicación global, en donde los usos y su realidad en continua evolución, son productos específicos de las acciones humanas, bajo las condiciones de una historia diferencial, lo que es posible comprender solo a partir de reconocer internet como tecnología y como práctica social.

En tal sentido, preguntarse acerca de las oportunidades que surgen para los distintos sectores sociales que acceden y que logran apropiarse las Tecnologías de la Información y la comunicación (TIC), es aportar en un campo de investigación, principalmente el de la **cibercultura**, que se ha desarrollado en los últimos años, buscando la comprensión de las implicaciones culturales de las TIC, a partir del análisis de los sistemas culturales surgidos en conjunción con dichas tecnologías digitales y conocer la contribución de la utilización de estas tecnologías al desarrollo socio-técnico.

### **Apropiación social de la tecnología con perspectiva de género**

Cuando hablamos de apropiación social de la tecnología, vamos mucho más allá de las brechas sociales como indicador cuantitativo de acceso, ya que se involucran los múltiples factores que definen el uso y las transformaciones culturales que posibilita la tecnología. En la apropiación está implícito tanto el acceso a la

información, la alfabetización para comprenderla, filtrarla y aplicarla en contextos propios, es decir el desarrollo de competencias y la representación política que le damos a dichas tecnologías, ya que la tecnología no es políticamente neutra, tampoco las personas que acceden a ella y la reconfiguran de acuerdo a sus necesidades.

La apropiación social de la ciencia y la tecnología, como categoría científica y política, está relacionada con procesos complejos que incluyen tanto la difusión del conocimiento científico entre el público, como el diseño e implementación de estrategias que conducen al aprovechamiento real de sus beneficios. Es necesario superar el carácter meramente informativo que durante mucho tiempo ha tenido como política de apropiación e incluir el desarrollo de las herramientas adecuadas para la integración de la ciencia y la tecnología a la vida de las mujeres, marginadas históricamente de la educación, la ciencia y la información. En este sentido, la apropiación social de la ciencia y la tecnología incluye desde luego, una serie de acciones de política pública con perspectiva de género.

En las agendas políticas de todos los Estados existe un acuerdo con que el acceso equitativo a la tecnología permitirá mejorar las condiciones de calidad de vida de la población y además fortalecerá las formas de participación democrática, en tanto hay una mayor libertad de acceso a la información, es en este momento en donde el tema de la apropiación social de la tecnología adquiere una connotación educativa y en donde la educación nos lleva a una relación directa con la equidad social y los problemas de la exclusión.

No debemos confundir la masificación y el acceso con la apropiación, ya que, en los últimos años, muchas campañas y acciones desde la política pública, han estado destinadas a llevar artefactos electrónicos de



comunicación a las personas y los hogares, resolviendo así una pequeña parte de la situación, que es la provisión de herramientas, pero eso no es garantía de un uso adecuado y mucho menos de un proceso de apropiación tecnológica. En el caso de las mujeres, es importante que esta apropiación se haga teniendo en cuenta los aspectos culturales propios de su contexto y su hábitat, así como sus necesidades fundamentales, elementos que posibilitan generar motivaciones particulares y perdurables a la hora de relacionarse con la tecnología.

### Responsabilidad social y tecnología

Una experiencia significativa en este sentido es el ejercicio realizado en Bolivia con familias separadas geográficamente por procesos migratorios internacionales, en donde con herramientas como el Skype les ayudan a comunicarse con sus familiares en diferentes partes del mundo, este proyecto es realizado por la fundación REDES (2011), ubicada en la Paz – Bolivia, tiene por objetivo restaurar redes familiares de comunicación, a través de la formación de mujeres en TIC, lo que permitió reducir los gastos en comunicación telefónica de las familias, iniciar procesos de reagrupación familiar a partir de las redes sociales, informarse y agilizar trámites migratorios, entre otros beneficios.

El proyecto evidencio la existencia de múltiples brechas relacionadas con lo generacional, la alfabetización funcional y digital, así como la cultural que ubica a las mujeres en un rol distante de la tecnología, mucho más aún por tratarse de un país en donde el componente étnico no ha favorecido la inclusión y la equidad de la mujer. Este proyecto es un buen modelo de apropiación social, ya que no se construyó bajo las suposiciones de las necesidades sociales, sino que se hizo partícipe a una comunidad en particular,

para que ellas mismas desde sus saberes aportaban en la construcción del proyecto, en las condiciones reales de vida y con un acompañamiento específico y permanente para hacerlo sostenible y sustentable en el tiempo. En este sentido, la apropiación social de la tecnología desde una perspectiva de género se articula a lo que el mundo empresarial ha concebido como responsabilidad social, y aunque el concepto nace en el campo de los negocios, ha trascendido a todas las organizaciones e instituciones, y se ha convertido en una forma de administrar y organizar las dinámicas grupales y la gestión organizacional.

La relación entre responsabilidad social y tecnología se establece cuando se comprende la dimensión social de la tecnología y los impactos que tiene para la cultura y la vida tal y como la conocemos. Como lo Mungaray (2005), la tecnología al servicio de la sociedad impone el reto de lograr su incorporación bajo principios de universalidad, apropiación y cobertura, de tal manera, que cubra las necesidades de todos sin exclusión. En este sentido, la reflexión sobre la ética y la responsabilidad nos lleva a preguntarnos por las condiciones de inclusión y equidad como factor determinante para que exista la apropiación social del conocimiento. Desde la inclusión es fácil comprender las posibilidades de relación en las diferencias individuales y la diversidad de las personas, de esta manera, no se asigna una connotación negativa a la diversidad; por el contrario se reconoce como una posibilidad de capital social. Hablar de inclusión supone el respeto por la dignidad de las personas y, por consiguiente, de su libertad y determinación, así como el reconocimiento de sus plenos derechos.

La inclusión social en la era digital para las mujeres corresponde entonces con la equidad en oportunidades y el respeto hacia las diferencias, beneficia de manera individual como a los colectivos independientemente de sus

características, promueve la participación y es coherente con que estos mismos valores apliquen en los espacios físicos y virtuales. Temas como la pobreza (necesidades básicas insatisfechas) y la desigualdad social, también cobran otros sentidos referidos al uso de la tecnología, los cuales se evidencian en las posibilidades que tienen los sujetos para el desarrollo de sus aptitudes y habilidades.

Es así como la brecha de género tiene una relación directa con la brecha social y económica, ya no en el sentido tradicional del concepto, sino entendida esta brecha de manera más amplia, usando el concepto de infopobreza e inforriqueza, que plantea Caridad (2000) cuando describe la diferencia entre ricos y pobres, estimulada por el poder económico de la información en la globalización, destacando características diferenciales ya no relacionadas solo con el poder adquisitivo de bienes y servicios sino de acceso y uso de la información, tensión que hace evidente como el perfil político de la información está siendo cada vez más intenso, hasta el punto de que podemos establecer ahora esta categoría de comunidades, poblaciones y a propósito de este escrito mujeres infopobres e **inforicas**, de acuerdo a su capacidad de acceder, usar y producir información y agregar valor a estos procesos.

En este sentido, debemos abordar un concepto que también se ha modificado a propósito de la sociedad digital, el concepto de alfabetización, ya que leer y escribir no es suficiente para que las ciudadanas convivan en la nueva era de la información electrónica. La alfabetización que emerge en estas nuevas condiciones de cambio, está basada en el uso de redes que proponen los planteamientos de las políticas públicas en este sector, es un subconjunto de la alfabetización que incluye los aspectos relativos al conocimiento y uso de los servicios de información electrónica, así como la comprensión de los sistemas de información a través de los que se accede a los contenidos.

Es por esta razón que, en la actualidad, se hace necesario crear los ambientes y escenarios políticos para lograr condiciones de equidad y la eficiencia para reducir las desigualdades en los sentidos expresados. Este ejercicio implica también promover en los imaginarios sociales el uso adecuado de la tecnología y fortalecer las potencialidades de las mujeres, ya que son ellas las únicas que deben decidir cómo utilizar sus capacidades, claro está, asociadas a las posibilidades de desarrollo personal y social.

Las tecnologías en los procesos de inclusión social son importantes, ya que a través de ella se aumentan las posibilidades de acceder a la información, trabajar, intercambiar aprendizajes, experiencias y desde allí se genera conocimiento, así se convierte en una opción también para las instituciones sociales que buscan contribuir a disminuir las brechas que no solo pueden percibirse como digitales, sino también de oportunidades y conocimientos. En este sentido, los desarrollos tecnológicos con perspectiva de género, deben centrarse en conocer los intereses, características y nivel de alfabetización digital de los diversos grupos de mujeres, ya que para promover la inclusión social a través de las TIC el reto de las instituciones debe ser el aprovechamiento de la tecnología para la creación de software, recursos y herramientas digitales que permitan el uso amplio de la tecnología y la utilidad de la misma para disminuir la nueva brecha digital que existe para las mujeres marginadas de la tecnología.

Después de este recorrido por las tendencias y perspectivas de las tecnologías desde la perspectiva de la equidad de género, así como los retos que tiene la sociedad para realizar estos procesos de inclusión real, ahora queremos plantear algunas reflexiones en torno a los riesgos y tensiones que ya se manifiestan en la relación de las mujeres con la tecnología.

Si bien no tener oportunidades en la sociedad de la información a través del uso de las tecnologías de la información y la comunicación, ya es un riesgo y una condición de exclusión y así mismo de violencia, las mujeres que con un grado de alfabetización digital han accedido al ciberespacio encuentran otros tipos de riesgos, exclusiones y violencias. Desafortunadamente los indicadores y las cifras que diagnostican la situación, son insuficientes, lo que hace difícil tomar medidas adecuadas a nivel personal y social, como también legal, se ha vuelto una situación habitual que amerita fortalecer a las mujeres y a sus organizaciones para dominar la tecnología con el fin de erradicar las situaciones de violencia de género en la sociedad, incluyendo internet.

En las cumbres de la sociedad de la información y específicamente en el Comité de ONG de CSW para América Latina y el Caribe, 2013, las organizaciones de mujeres han evidenciado como al no existir acuerdos internacionales, ni legislación particular destinados a combatir la violencia contra las mujeres en el ciberespacio, cada vez se intensifica y complejiza más con el uso de nuevos formatos y herramientas incluyendo teléfonos celulares, redes sociales, foros y conversaciones virtuales, además de sitios web, afectando psicológica y emocionalmente a un número de mujeres cada vez mayor y fortaleciendo la concepción que el sistema patriarcal tiene acerca del cuerpo de la mujer como objeto y mercancía.

El ejercicio de la violencia, a través del uso de las TIC, puede llegar a limitar la libertad de expresión y uso de internet por parte de las mujeres, sintiendo que el ciberespacio es un territorio poco seguro y que vulnera sus derechos, así como también la privacidad, la protección de la información personal, la integridad y autonomía corporal. Desafortunadamente La mayoría de las leyes y políticas sobre acciones delictivas usando TIC, no son

consideradas violencia contra la mujer y la legislación sobre los derechos de las mujeres no menciona las TIC, esta contradicción es una manifestación importante de como la complejidad de la dinámica social con la vinculación de las TIC, se transforma a mayor velocidad que la respuesta institucional y social que pueda darse a estos problemas y tensiones que reproducen esquemas de inequidad de género ya identificados y que subyacen a la cultura patriarcal.

Fascendini (2011) ha estudiado a profundidad este fenómeno y analiza como acciones de **ciberacoso**, agresiones en línea, manipulación de imágenes y violaciones a la privacidad han pasado a formar parte de la violencia y el acoso sexual que ponen en peligro la seguridad en línea y fuera de ella de las mujeres y las niñas en muchos países, y que en muchas ocasiones son infligidas incluso por la pareja o personas conocidas a través de la red. Estas formas de violencia, que ocurren por medio de la tecnología, causan daños en diferentes niveles de la salud mental, psicosocial y emocionales, refuerzan los prejuicios y se convierten en obstáculos para la participación en la vida pública. Es usual que las denuncias y respuestas a estas violaciones son generalmente limitadas y se minimiza, **invisibiliza** o normaliza el daño y el abuso, debido a la poca comprensión y conciencia que hay sobre estas nuevas formas de violencia contra las mujeres.

En este sentido debemos reconocer la dimensión de la problemática y aportar para su transformación, ya que la violencia de género con mediación de las tecnologías se ha vuelto parte de la experiencia de las mujeres en sus interacciones en línea, ya no solo debe protegerse y prevenir el ejercicio de la violencia en los lugares típicos como las calles y los hogares, ahora también deben estar alertas, de los peligros que pueden enfrentar en internet. Estas situaciones en contra las mujeres constituyen una

barrera significativa a la capacidad de las mujeres y las niñas de aprovechar las oportunidades que las TIC ofrecen para la plena realización de sus derechos humanos y su desarrollo. Bajo este panorama de posibilidades y riesgos del uso y apropiación de las tecnologías de la comunicación por parte de las mujeres, un camino que parece llevar al equilibrio, es el de la organización y participación de las mujeres en la vida política y el ejercicio de su ciudadanía real, solo en esta medida podrá haber transformaciones de los patrones culturales que mantienen a la mujer en condiciones de vulnerabilidad de sus derechos.

Una valiosa experiencia en este sentido, que nos enlaza con el tema de ciudadanía y cultura digital, trata de un estudio acerca de las políticas de tres poderosas empresas intermediarias de internet, Facebook, YouTube y Twitter, respecto de la violencia contra las mujeres en línea. En el estudio se hace énfasis en la descripción de las políticas corporativas de estas intermediarias que permiten la identificación, denuncia y reparación de incidentes de acoso o violencia contra las mujeres a través del servicio provisto por la intermediaria.

La investigación además entrega un detallado resumen de las políticas de usuario/a relevantes para el tema, el estudio también compara el impacto y la eficacia de esas políticas contra el marco de los Principios rectores sobre las empresas y los derechos humanos de la ONU. Está diseñado para proveer a defensoras y activistas con información detallada sobre las políticas relacionadas con violencia contra las mujeres con el propósito de que puedan utilizar, y criticar, esos mecanismos e interactuar con las intermediarias de internet sobre cómo mejorar los caminos de reparación ante la violencia relacionada con la tecnología.

Como lo afirma una de las autoras de la investigación:

El desafío principal que encontraron las investigadoras para realizar este estudio fue la falta de información disponible sobre los procesos de denuncia y reparación que están al alcance de las víctimas de violencia relacionada con la tecnología. Carly, N (2014)

### **Ciudadanía y cultura digital: reto para la equidad de género**

Hemos insistido en este escrito, en las ventajas, potencialidades retos y riesgos de internet en la vida de las mujeres, teniendo en cuenta que internet se usa como un recurso mundial que permite a las mujeres que acceden a él, ejercer su derecho a expresarse, comunicar opiniones, compartir ideas, crear conocimiento y acceder a la información, pero la manera como nos relacionemos y los usos que hagamos de esta tecnología, hará la diferencia entre la subordinación y la emancipación. De acuerdo con los estudios realizados por la UIT (Unión Internacional de Telecomunicaciones), el organismo especializado de las Naciones Unidas para las tecnologías de la información y la comunicación – TIC Para fines de 2013, se estima que habrá 1.300 millones de mujeres conectadas a internet. En este sentido es importante preguntarnos: ¿podemos confiar en que las Tic, nos vuelvan mejores ciudadanos, en tanto nos posibilitan más y mejor acceso a los espacios de información y participación?

Promover la equidad de género y el empoderamiento de las mujeres, específicamente en relación con las TIC, hace parte del reconocimiento de que las TIC no presentan neutralidad de género, porque la sociedad es mucho más que hombre y mujeres, existen otras identidades de género y ninguna se beneficia igualmente de ellas. Bajo esta claridad, cobra importancia el concepto de gobernanza

electrónica que ha venido realizando su proceso de apropiación a diferentes niveles en el mundo, el e-gobierno, se define como el uso de viejas y nuevas tecnologías para mejorar la eficiencia, la transparencia, la rendición de cuentas y el suministro de servicios de información por parte del gobierno, así como la participación ciudadana en los procesos democráticos a través del uso de las TIC.

Es claro que el acceso tecnológico no genera de manera automática, ni inclusión digital ni participación ciudadana, detrás de estos complejos procesos existen variables sociales y culturales que matizan estos procesos, es prioritaria la formación en capacidades que permitan una interpretación de la información asertiva y en la participación en su producción y distribución, estos elementos fortalecen el capital social y movilizan acciones democráticas. Es por esta razón que La creciente presencia y significación de Internet implica alteraciones significativas en las formas tradicionales de participar en política y en la toma de decisiones públicas al que puedan tener acceso las mujeres.

En este contexto se establece la tensión entre control – emancipación en la relación mujer – tecnología, las reacomodaciones de la sociedad pueden permitirnos propiciar escenarios de construcción de conocimiento que privilegien lo colectivo sobre lo individual, como lo propone Levy, (2004), cuando concibe que estas nuevas tecnologías puedan permitir la creación de una inteligencia colectiva. Este concepto se opone a la idea de que el conocimiento legítimo viene desde “arriba”, de la universidad, de la escuela, de los expertos, reconociendo, al contrario, que nadie sabe todo y que cualquiera sabe algo.

La inteligencia colectiva permite pasar de un modelo cartesiano de pensamiento basado en la idea singular del cogito (yo pienso), para un colectivo o plural cogitamus

(nosotros pensamos). (p. 22). Para este autor, este concepto tiene serias implicaciones para la construcción de una democracia, creando una especie de ágora virtual integrada dentro de la comunidad y que permite el análisis de problemas, intercambio de conocimientos y toma de decisión colectiva. Aunque bajo las mismas posibilidades están también los riesgos que habitan estas tecnologías, es preciso trabajar para potenciar sus oportunidades con responsabilidad y criterio.

En este sentido, podemos concluir insistiendo en la necesidad de influir en las políticas de inclusión digital para pasar de la comprensión a la acción, frente a la promoción y ejercicio efectivo de las oportunidades para el ingreso y la participación plena en la Sociedad de la Información que deben estar abiertas a las mujeres y a toda la población en general, sin discriminaciones materiales ni simbólicas.

Las políticas públicas desde esta perspectiva, pueden constituir sin lugar a dudas herramientas de inclusión digital integral e integradora para las mujeres, aportando al logro de resultados en relación con el desarrollo de capacidades de empoderamiento individual, social, económico y de acceso al conocimiento y las innovaciones que garantice la participación real y efectiva de las mujeres en el ecosistema de la sociedad de la información.

## Referencias

- Arriazu, R. (2007). ¿Nuevos medios o nuevas formas de indagación? Una propuesta metodológica para la investigación social on line a través del foro de discusión. Forum Qualitative Sozialforschung, Vol 8, No 3. Recuperado el 15 de abril de 2008 de: [www.qualitative-research.net](http://www.qualitative-research.net)
- Baggio, R. (2000). Las nuevas tecnologías y el Tercer Mundo: ¿una oportunidad? Nueva Revista de política, cultura y arte,



70:138. Julio-agosto, 2000.

- Caridad; M, Rodriguez; D, Mendez, E. (2000). La necesidad de políticas de información ante la nueva sociedad globalizada. El caso español Ci. Inf., Brasília, v. 29, n. 2, p. 22-36, maio/ago. 2000. Consultada en Julio de 2014 en: <http://www.scielo.br/pdf/ci/v29n2/a04v29n2.pdf>
- Carly, N (2014). Proyecto Basta de violencia: Derechos de las mujeres y seguridad en línea - "Intermediarias de internet y violencia contra las mujeres en línea. Resumen ejecutivo y hallazgos", investigación – 2014. Consultado en septiembre de 2014 en: [http://www.genderit.org/sites/default/upload/flow-cnyst-summary-sp\\_20140725\\_gs-rev.pdf](http://www.genderit.org/sites/default/upload/flow-cnyst-summary-sp_20140725_gs-rev.pdf)
- Castells, M (2002) Galaxia Internet. Alianza Madrid. España, (2009) Comunicación y Poder. Editorial Alianza - España
- CEPAL (2012). Las tecnologías digitales frente a los desafíos de una educación inclusiva en América Latina. Algunos casos de buenas prácticas. Editores Guillermo Sunkel y Daniela Trucco. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Santiago de Chile, noviembre de 2012
- Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información. (2003 – 2005). Declaración (CMSI). Ginebra (10-12 de diciembre de 2003) y Túnez (16-18 de noviembre de 2005). <http://www.itu.int/wsis/basic/about.html>
- Declaración para la 57ª Sesión de la Comisión sobre la Condición de la Mujer: Violencia contra las mujeres y tecnologías de información y comunicación – Informe de síntesis: Programa de derechos de las mujeres, Asociación para el Progreso de las Comunicaciones (APC). 2013. consultado el 18 septiembre de 2014 en: [www.feim.org.ar/pdf/csw57.pdf](http://www.feim.org.ar/pdf/csw57.pdf)
- Fascendini, F (2011). Voces desde espacios digitales: violencia contra las mujeres relacionada con la tecnología. Publicado por parm de apc 2011. APC-201111-WNSP-I-ES-PDF-124. ISBN: 978-92-95096-33-2 Licencia Creative Commons. Disponible para descargar. Consultado en Agosto de 2014 en: [http://www.genderit.org/sites/default/upload/apcwnsp-mdg3issuepaper\\_2011\\_web\\_es.pdf.pdf](http://www.genderit.org/sites/default/upload/apcwnsp-mdg3issuepaper_2011_web_es.pdf.pdf)
- Fraser, N (2009). El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia en New Left Review Nº 56, 5-6/2009. Revista Nueva Sociedad No 251, Publicado en mayo-junio de 2014, ISSN: 0251-3552, [www.nuso.org](http://www.nuso.org)
- Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder. Post-scriptum. En Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Dreyfus – Rabinow. Buenos Aires: Nueva Visión. P.253
- Fundación REDES. (2011). Visualizamos el uso potencial de las TIC para reestructurar redes familiares de comunicación. Nesletter e LAC. No. 16. Septiembre de 2011.
- Grint, K; Woolgar, S (1997). The Machine at Work: Technology, Work and Organization. University of West London.
- Haraway, D. (1991). A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. En Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature. New York.
- Jiménez, A. (2011). Subjetivación y sujeto en la obra de Michael Foucault. En: Michel Foucault 25 años, problematizaciones sobre ciencia, pedagogía, estética y política. Universidad Francisco José de Caldas. Bogotá – Colombia.
- Levitas, R. (2003): "The idea of social inclusion", paper presented at the Social Inclusion Research. Conference. Disponible en: <http://www.ccsd.ca/events/inclusion/papers/rlevitas.htm>, visitado por última vez el 8 de octubre de 2010.
- Levy, P. (2004). Inteligencia Colectiva. Organización Panamericana de la Salud. Washington. Recuperado el 12 de marzo de 2008 de: <http://inteligenciacolectiva.bvsalud.org>
- Levy, P (2007) Cibercultura. La cultura de la sociedad digital. Universidad Autónoma Metropolitana. Editorial Anthropos. Barcelona.
- Mungaray, M. (2005). Sujetos virtuales de conocimiento: Los retos de la información en el hipertexto. Revista Electrónica de Investigación Educativa, 7, 13-18. Recuperado el 5 de agosto de 2008 en: <http://redie.uabc.mx/vol7no1/contenido-lagarda.html>
- Popay, J. (2006): "Scoping of SEKN and proposed. approach", en Social Exclusion Network (SEKN), University of Lancaster. Disponible en: [http://www.who.int/social\\_determinants/resources/sekn\\_scoping.pdf](http://www.who.int/social_determinants/resources/sekn_scoping.pdf), visitado por última vez el 8 de octubre de 2010
- Remonio, G. (2012). Blog y Redes Sociales: un análisis desde las

tecnologías de la gubernamentalidad y el género. Revista Athenea Digital. Noviembre de 2012. ISSN: 1578-8946. Universidad Nacional de Córdoba - Argentina.

Rose, N. (2003). Cuestiones de Identidad Cultural: Identidad, genealogía e historia. Editorial Amorrortu. Argentina.

ONU - Organización de Naciones Unidas. (2005). La Mujer en el 2000 y Después: Igualdad entre los géneros y potenciación de la mujer por medio de las tecnologías de la información y las comunicaciones.

UNESCO (2013) Publicado en 2013 por la Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe (OREALC/UNESCO Santiago). Enfoque Estratégico Sobre Tics En Educación En América Latina Y El Caribe

Vallejo, M (2013) Proyecto Telefónica. Especialización Gestión de Proyectos de Desarrollo con Enfoque Socio-humanístico. Colombia Digital





# MUJER, CASTIDAD Y TRANSGRESIÓN

Jennifer Natalia Mendoza Ariza<sup>189</sup>

## Introducción

En torno a la situación de las mujeres insertas en el contexto social de las comunidades cristianas del siglo II al IV de nuestra era, a la que es posible aproximarse a través de la lectura de los estudios realizados sobre los evangelios apócrifos y de los relatos compilados bajo el título de los Hechos de Pablo y Tecla (*Acta Pauli et Theclae*), surgen diversas cuestiones relacionadas con las prácticas, las enseñanzas y la tradición oral-escrita del cristianismo primitivo en relación con sus consecuencias en el sistema de valores imperante. Así, a partir de la motivación propia del ejercicio reflexivo, en estas páginas se pretende dar respuesta al siguiente interrogante: ¿de qué modo influyó la castidad en las primeras comunidades cristianas?

Para abordar la pregunta guía de este texto se recurrirá a las concepciones sobre el tema en cuestión expuestas por Stephen Davis en su estudio titulado *The Cult of ST. Thecla. A tradition of women's piety in late antiquity*; Bart Ehrman en su obra *cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*; y María José Hidalgo en su artículo “Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo”.

Asimismo, resulta pertinente indicar que esta disertación se adelantará en cuatro momentos: primero, el origen de los Hechos de Pablo y Tecla; segundo, caracterización de Tecla; tercero, prácticas de las primeras comunidades femeninas cristianas; y cuarto, posición femenina en la naciente comunidad cristiana.

### 1. Origen de los Hechos de Pablo y Tecla (*Acta Pauli et Theclae*)

Respecto al surgimiento de los hechos de Tecla es pertinente analizar la tradición oral y la tradición literaria en la que se sustentan los relatos compilados y transmitidos por la obra de un presbítero de Asia Menor, que en los primeros siglos del cristianismo suscitaron la veneración de esta mujer como modelo piadoso.

En primera instancia, cabe resaltar que el texto conocido como los Hechos de Pablo y Tecla —Siglo II de la era común— (Ehrman, 2004, p. 55) tuvieron un referente ligado a la riqueza cultural de las comunidades del Asia Menor —actual Turquía— en la que se reconoce a las mujeres conversas al cristianismo bajo un *caris* activo en el que hacen uso de la palabra en público, como señala Davis en su obra:

<sup>189</sup> Filósofa y Magister en filosofía, egresada de la Universidad Industrial de Santander - UIS. Profesora en la escuela de filosofía de la UIS.



In particular, folkloric studies of apocryphal Actas have recently shifted the focus away from literary origins and antecedent oral traditions of the apocryphal Actas. This approach has provided a more workable theoretical framework for discussing the possible role of women's communities in shaping the story of Thecla—for understanding women's contributions not only as hearers but as tellers of the story as well. In this context, it has been argued that while a presbyter in Asia Minor was probably the editor of the text itself, his literary work may be the crystallization of oral traditions handed down earlier by communities of women (Davis, 2008, p. 13).

—En particular, los estudios folclóricos de las Actas apócrifas recientemente han cambiado la perspectiva lejos de los orígenes literarios y las tradiciones orales de las Actas Apócrifas. Esta aproximación ha proporcionado un marco teórico más viable para discutir el posible rol de las comunidades de mujeres en la formación de la historia de Tecla —para comprender las contribuciones de las mujeres no sólo como oyentes sino también como narradoras de la historia. En este contexto, se ha argumentado que mientras un presbítero en Asia Menor fue probablemente el editor del texto mismo, su trabajo literario podría ser la cristalización de las tradiciones orales transmitidas por las primeras comunidades de mujeres<sup>190</sup>—

Asimismo, se reconoce, en la comunidad académica, que los Hechos de Pablo y Tecla son objeto de estudio literario, en el que el texto mismo se origina y funda en la tradición oral de un contexto socio-cultural específico que permite estudiar en forma retrospectiva el rol desempeñado por la mujer en las comunidades cristianas. Se presentan como portadoras de la palabra y con esto trascienden la pasividad impuesta por la condición de oyentes y la norma del silencio.

En este sentido, es probable seguir la dinámica característica de la tradición oral-literaria consolidada, pues

inicialmente se producen 'historias' contadas para resaltar valores o antivalores que pretenden ser enseñados por ciertos individuos en una comunidad; posteriormente, estos relatos se convierten en parte fundamental de la didáctica comunitaria, gracias al prestigio adquirido paulatinamente, ya sea porque una gran cantidad de oyentes se las confieren o porque quienes las transmiten están revestidos de prestigio (Ehram, 2004, p. 56).

Por esta razón, al diseminar los acontecimientos y hazañas de los viajes de Pablo y a los que luego se uniría Tecla, después de escuchar al apóstol en su pueblo natal Iconium, se acrecienta la credibilidad y el carisma de la virgen Tecla generando su veneración, tal como lo registra el pasaje transcrito en seguida:

El culto de esta heroína legendaria, convertida en virgen santa, se desarrollará durante el siglo IV en Seleucia, en el santuario que llevaba su nombre, sobre la costa meridional de Turquía, y al que acudían mujeres de origen diverso para consultar a la santa sobre cuestiones de todo tipo, siendo objeto de súplicas mundanas y religiosas. Así Tecla, de modelo de pureza total y anhelos sublimes a imitar por todas las mujeres cristianas, pudo representar ideas muy diversas, que recogían las distintas aspiraciones de las mujeres que le rendían culto, y además solucionaba los problemas que le consultaban. Esta Tecla de la versión escrita por un sacerdote del mismo santuario a mitad del siglo V d. C., era más cotidiana y humana que la etérea y sublime de las Actas, hasta el punto de que ayudaba a las mujeres, engañadas por sus maridos, facilitándoles el jabón del santuario para que lo usaran como filtro amoroso; o bien acogía a las mujeres que, como Dionisia, habían renunciado a sus maridos e hijos, y acudían al santuario a pedirle consejos sobre su actuación. La joven mártir pasó toda la noche con Dionisia, teniéndola en sus brazos. (Hidalgo, 1993, p. 239).

<sup>190</sup> Las traducciones presentes en el texto son propias.

La figura de Tecla se construye a partir de las necesidades de sus adoradoras, se humaniza e interviene de forma directa en cada situación en la que sus suplicantes solicitan su ayuda, tal como se lee en el fragmento anterior, el imaginario asociado con esta mujer reverenciada se instala en dos ámbitos: uno, donde es presentada de manera abstracta, etérea, modelo piadoso; otro, donde es vista como cómplice, consejera y salvadora de quienes gozan de su favor.

Por otra parte, si se revisa la tradición literaria en la que se puede hallar noticias sobre Tecla se encuentra a Justino, Methodius, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Niza y Tertuliano, cada uno de ellos alude al culto, a aspectos de su vida y a la autoridad detrás de la figura de Tecla.

En la perspectiva que ofrece Justino se evidencia la determinación y el compromiso de las mujeres que renunciaban a la vida matrimonial —y su lugar en el mundo— como la conocían para aferrarse a su fe. Según María José Hidalgo:

Justino, contemporáneo de las Actas, cuenta el caso de una mujer, que vivía con su marido y ambos llevaban una vida licenciosa. La mujer se hizo cristiana e intentó inútilmente convencer a su marido para que abrazase también la nueva religión y abandonase su vida disoluta, al no conseguirlo, y después de un tiempo largo de espera, durante el cual se sintió fuertemente violentada a todos los niveles, optó por el divorcio, y su marido despechado por esta actitud y, a modo de venganza la denunció ante los tribunales como cristiana. (Hidalgo, 1993, p. 241)

Este caso, en el que una mujer tenazmente da un giro a su vida, renunciando a los excesos y desafiando la autoridad que sobre ella y sobre su cuerpo tienen los hombres en la figura del padre, el esposo y los gobernantes, debe enfrentar violencias y anteponer sus convicciones.

Methodius, considerado uno de los padres de la iglesia, expone el lugar privilegiado en el que se encontraba la venerada Tecla, al ser la virgen abanderada que promueve una vida que no se fija en los avatares cotidianos y terrenales para poner toda la atención a la vida espiritual y a un matrimonio distinto con Cristo. Como se ilustra en estas líneas:

“Methodius, in his symposium written c. 300 C. E., establishes Thecla as the ‘chief’ among a choir of virgins who present speeches in the work glorifying virginity. Her speech extols the virtue of those who think little of ‘wealth, glory, birth (earthly) marriage’, and at the honour of leading the other virgins in a hymn celebrating their spiritual marriage of Christ” (Davis, 2008, p. 4) —

Methodius, en su banquete escrito en el año 300 de la era común, establece a Thecla como la ‘líder’ entre un coro de vírgenes quien presenta discursos en el trabajo de glorificar la virginidad. Su discurso exalta la virtud de aquellos que piensan poco en “la riqueza, la gloria, el nacimiento (terrenal) matrimonio”, y en el honor de dirigir las otras vírgenes en un himno que celebre su boda espiritual de Cristo—.

Asimismo, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Niza dan cuenta de la alta estima y autoridad de Tecla al presentarla como una de las exponentes de alto rango respecto a los nuevos valores y convicciones defendidas por las cristinas de los primeros siglos, quienes rompen el silencio de la casa para instalarse en un nuevo rol dentro de una nueva manera de configurar comunidad, transgrediendo la institucionalidad del matrimonio y la absoluta posesión que de ellas tenían las diferentes manifestaciones del pater familias, específicamente; aunque deban enfrentar sentencias y castigos que conducirían siempre a la muerte. Al respecto Davis expone: “Gregory of Nazianzus presents Thecla as one who had escaped marriage and the ‘tyranny’ of her betrothed” (4) —Gregorio Nacianceno presenta a

Tecla como aquella que ha escapado del matrimonio y de la 'tiranía' de su prometido— y “She is honoured as the first female martyr and ranked alongside her counterpart Stephen, the first male martyr” (5) —Ella es honrada como la primera mártir femenina y catalogada junto a su contraparte Estefano, el primer mártir masculino—.

En contraposición,

“(…) Tertuliano señala que algunos cristianos apelan al ejemplo de Tecla, a quien se autorizó a enseñar (a hombres) y a bautizar, pero socava este ejemplo indicando que las historias sobre Tecla han sido en realidad escritas por un presbítero (es decir, un anciano de la Iglesia) en Asia (esto es, en Asia Menor, la moderna Turquía)” (Ehram, 2004, p. 59).

Con su versión, se establece que la figura de la virgen Tecla, conversa por Pablo, es bastión para las mujeres de las comunidades cristianas y las faculta para enseñar y bautizar, actividades designadas hasta el momento a los hombres; además, debilita su credibilidad al señalar la falsificación efectuada por el presbítero del Asia menor.

De acuerdo con los aspectos recabados, es factible emprender ciertas puntualizaciones acerca del origen de los relatos sobre Tecla: primero, las acciones, peligros y milagros que componen las *Acta Pauli et Theclae* responden a una antigua y rica tradición oral en la que se persigue instaurar unos valores y unas prácticas dirigidas a las crecientes adeptas cristianas; segundo, al propagarse su culto las autoridades de la iglesia expusieron también su postura frente a la veneración: por un lado, se reconoce la valía que tiene en la población que la adopta como modelo de virtud y piedad; por otro, se desvirtúa su prestigio para advertir el equívoco si se autoriza a las mujeres para desempeñar roles activos en la iglesia.

## 2. CARACTERIZACIÓN DE TECLA

Para conseguir una idea de quien pudo haber sido Tecla es preciso recurrir a los referentes literarios de la tradición a la que es posible acceder hoy; en consecuencia, serán analizados algunos pasajes para señalar aspectos que contribuyan a dibujar, en líneas generales, una caracterización de la conversa más famosa de Pablo.

Según el estudio adelantado por Davis:

In the house of Onesiphorus (in Iconium), Paul preaches a series of Beatitudes that are modeled after those of Jesus in the Gospel of Matthew but that diverge noticeably from Matthew in their emphasis upon chastity as the pre-eminent virtue.

Blessed are the pure in heart, for they will see God.

Blessed are they who have kept the flesh pure, for they will become a temple of God.

Blessed are the continent, for to them will God speak.

Blessed are they who have renounced this world, for they will be well pleasing in God.

Blessed are they who have wives as if they did not them, for they shall be heirs to God...

The final line of Paul's ascetic Beatitudes reiterates the concept of purity and forms inclusio with the opening lines quoted above.

Blessed are the bodies of the virgins, for they will be well pleasing to God, and will not lose the reward of their purity (Davis, 2008, p. 20).

—En la casa de Onesiforo (en Iconium), Pablo predica una serie de bienaventuranzas que son modeladas después de aquellas de Jesús en el Evangelio de Mateo pero que divergen notablemente de las de Mateo in su énfasis sobre la castidad<sup>191\*\*</sup> como una virtud prominente.

191 El campo semántico en el que se forma este término se encuentran el vocablo *pyros* (griego) que alude a la limpieza y renovación a partir de un acto de sacrificio; también, se compone de los términos *purus* y *ago* que

Benditos son los puros de corazón porque de ellos verán a Dios.

Benditos son aquellos quienes guardan pura la carne, porque ellos llegarán a ser el templo de Dios.

Benditos son los continentes, porque a ellos Dios hablará.

Benditos son aquellos quienes han renunciado a este mundo, porque ellos serán muy agradables in Dios.

Benditos son aquellos quienes tienen esposas como si ellas no fueran para ellos, porque ellos serán herederos de Dios

La línea final de las bienaventuranzas ascéticas de Pablo reitera el concepto de pureza y sus formas de inclusión con las abiertas líneas citadas más arriba.

Benditos son los cuerpos de las vírgenes, porque ellas serán agradables a Dios y no perderán la recompensa de su pureza—

En ellas se advierte cómo Tecla accede a las enseñanzas de Pablo cuando éste predica en el poblado de Iconio, en el hogar de Onesíforo ubicado muy cerca al lugar donde habita la joven Tecla. Algunos relatos indican que al no poder salir de casa escuchó el mensaje desde la ventana; otros, señalan que logró escabullirse de su encierro para ir a la casa vecina a oír el evangelio.

Asimismo, se distingue, en la primera línea, una conexión directa con las bienaventuranzas enseñadas por Mateo en el versículo 8 del evangelio; sin embargo, es notable que, en este texto, atribuido a Pablo, existe un distanciamiento con Mateo en tanto que se propone una nueva disciplina para el cuerpo y el alma con el fin de alcanzar el favor de Dios, se resalta el valor de la pureza no sólo de corazón sino de la carne, se hace un llamado a la continencia de los apetitos corporales. También, es preciso resaltar que se

introduce la castidad como una virtud, gracias a la cual se accede a las recompensas y a un lugar en el reino.

Tras escuchar el poderoso mensaje acerca de un código de conducta radicalmente polémico, para la época, Tecla toma una decisión que la pondrá en el centro de una disputa frontal con los valores familiares imperantes, como se muestra a continuación: “Theocleia petition the governor of Iconium to have Paul exiled and Thecla burned at the stake for disrupting marital convention” (6) —La petición de Theocleia al gobernador de Iconium a haber exiliado a Pablo y a Tecla quemada en la estaca por alterar la convención marital—. En las líneas antecedentes se observa que su madre se ofende a tal punto que rechaza los lazos de sangre al solicitar un castigo a muerte como respuesta a la conducta transgresora de su hija, quien se rehúsa a contraer nupcias y con ello someterse a las implicaciones propias del rol de esposa y progenitora.

En otro momento del relato sobre la vida turbulenta de la joven virgen: “Thecla then travels with Paul to Antioch, and on the road a man named Alexander attempts to rape her. Thecla resists by tearing his clothes and publicly humiliating him. In anger, Alexander arranges to have Thecla thrown to the beasts” (7) —Entonces Tecla viajó con Pablo a Antioquia, y en el camino un hombre llamado Alexander intent violarla. Tecla resistió al rasgar sus ropas y humillándolo en público. En furia, Alejandro dispuso arrojar a Tecla a las bestias—. Y “When Alexander, ‘a powerful man’, tries to seduce her forcibly on the open street, Thecla searches in vain for Paul and cries out, ‘Do not force the stranger [xšnh], do not force the handmaid [doÚlh] of God” (25) —Cuando Alejandro, ‘un hombre poderoso’, trató de seducirla forzosamente en la calle, Tecla buscó en vano a Pablo y gritó, ‘No fuerce a la extranjera, no fuerce a la sierva de Dios’—.

---

remite al verbo purgar. De este modo, la palabra latina castitas, ātis alude a pureza corporal y moral.

El suceso descrito pone en evidencia dos caras de la visión que se tenía de la mujer en la antigüedad: desde la postura del noble Alejandro, en la que es concebida como algo que se toma y que no tiene el poder de negarse o imponerse con razón, se suprimen sus deseos, pensamientos, así como la voz ante el todo-poderoso hombre, quien, dada su condición e investidura creía tener ganado un derecho ‘natural’ sobre las mujeres, que se incrementa por el hecho de ser un hombre noble-ilustre; por el contrario, desde las acciones de Tecla, quien se enfrenta con su fe y su fuerza a la violencia contra su cuerpo ejercida por Alejandro, en este caso se apoya en la seguridad de servir a un nivel que la hace intocable ante la nobleza terrenal; por ello, se atreve a defenderse por medio de la palabra, con la fuerza y en público, aunque las consecuencias nuevamente la conduzcan a un juicio que la llevará a soportar castigo de muerte.

Al seguir el camino del apostolado con Pablo, la ruta que la ha conducido hasta Antioquía, al mismo tiempo, la ha llevado a seguir una vida itinerante, sin hogar, repudiada por su madre y su pueblo. Convertida en “la extraña, la desolada”, Tecla se muestra en la visión de Trifena —mujer que acoge y protege a Tecla—, como una mujer que encarna el ideal de vida ascética; acto seguido, se verá deambulando con el fin de continuar hasta las últimas consecuencias la opción de vida que ha tomado. Como señala Davis: “This connection between intinerancy and the ascetic life seems to be confirmed two chapters later by Falconilla who in a vision to her mother Tryphaena, refers to Thecla as the ‘stranger, the desolate one’ (‘xšne » ærhmōj) (ATH28)” (25) —Esta conexión entre itinerancia y vida ascética parece confirmado luego por dos personajes: por Falconilla, quien en una visión a su madre Trifena, refiere a Tecla como la ‘extranjera, la desolada’—.

Otro rasgo que adquirirá esta joven, ahora mártir, es el carisma de interceder ante Dios con miras a conceder los

pedidos de sus piadosos ruegos. Al respecto, se encuentra en la tradición literaria el momento en que Trifena le solicita una vida eterna para su hija, recientemente muerta, según la investigación de adelantada por Davis:

“Tryphaena’s petition reflects the belief that Thecla, as an expectant martyr like Perpetua, had been granted the power to forgive sins during her imprisonment and martyr trials. By interceding for the salvation of Tryphaena’s daughter—‘My God, the son of the Most High who is in heaven, give her what she desires, that her daughter Falconilla may live in eternity’—Thecla is simply exercising the charismatic authority invested in her as an imprisoned confessor of the Church” (29) —

La petición de Trifena refleja la creencia en que Tecla, como una martir expectante al igual que Perpetua, tiene garantizado el poder de perdonar pecados durante su encarcelamiento y las pruebas de martirio. Al interceder por la salvación de la hija de Trifena —‘Dios mío, el hijo del altísimo que está en el cielo, dale a ella lo que desea, que su hija Falconilla pueda vivir en la eternidad’— Tecla está simplemente ejerciendo la autoridad carismática investida en ella como una confesora encarcelada de la Iglesia—.

A partir del pasaje se explica cómo adquiere la investidura de “confesora”, intermediaria entre Dios y sus criaturas, cuando se encuentra cercana al momento de su muerte.

Simultáneamente, se le confiere la gracia de bautizar (29) y enseñar (25), después de haber sido salvada de dos sentencias a muerte a las que se entregó únicamente con su creencia en que su opción de vida ascética (Ehram, 2004, p. 61) le otorgaría las bienaventuranzas descritas en el texto de Pablo.

No obstante, es importante percatarse de los alcances que tiene el énfasis de la práctica de la abstinencia sexual propuesta como la virtud por Pablo. Por esta razón, se menciona este pasaje:



La abstinencia sexual, entendida en un sentido amplio como supresión del cuerpo y de la oralidad, es el medio por el que los cristianos lograban cambiar su cuerpo, para que dejara de ser su enemigo. Esta transformación conllevaba, como lúcidamente apunta P. Brown, una ruptura con la disciplina y necesidades impuestas por la ciudad antigua, como la reproducción de los hijos en el seno del matrimonio. Es, pues, en este contexto en el que la abstinencia sexual representa una alternativa no sólo a unas prácticas morales, sino fundamentalmente a un buen orden social y familiar que hasta entonces no había sido cuestionado a ningún nivel (Hidalgo, 1993, p. 232).

Aquí se percibe la abstinencia como una actitud subversiva que rompe radicalmente con el orden y las prescripciones impuestas por la configuración de las sociedades, los gobiernos, así como las instituciones consuetudinarias, con implicaciones morales y políticas.

Conforme a la revisión adelantada resulta válido presentar a Tecla de la siguiente manera: mujer, conversa al cristianismo, practicante de la castidad, maestra, confesora, mártir, autorizada para conferir los sacramentos; pero, ante todo, transgresora.

### 3. PRÁCTICAS DE LAS PRIMERAS COMUNIDADES FEMENINAS CRISTIANAS

En el trasfondo de los hechos de Tecla se nota el surgimiento y desarrollo de la agrupación de mujeres en torno a su fe compartida. Este movimiento encuentra asilo en un contexto socio-cultural específico.

Al respecto, en la apreciación reproducida:

“(...) la situación de las cristianas casadas con hombres paganos no debió ser muy llevadera para la mujer, sino más bien arriesgada, dado el contexto socio-cultural en

el que se producía. Estas mujeres debían tener una gran capacidad de decisión y una gran firmeza en sus creencias religiosas, como para intentar convertir a sus esposos también” (Hidalgo, 1993, p. 242)...

...se señala la preexistencia de un estado de valores y conductas que resultaban contraproducentes para las mujeres, porque ellas intentaban transformar su entorno para proporcionarse un lugar distinto en el mundo.

Los pilares de una cultura marcadamente antroppo-céntrica otorgan el privilegio legítimo de lo público a la población masculina; pero, en este contexto las mujeres emprenden una iniciativa para posicionar el valor de su acción como narradoras, pues la oralidad femenina se constriñe por factores temporales, geográficos, culturales y sociales reduciendo sus posibilidades de intervenir en la transmisión de verdad a través de su discurso (Davis, 2008, p. 15).

En este sentido el ascetismo y la itinerancia se encuentran ligados a los valores y preocupaciones de las mujeres en la antigüedad, si se tiene en cuenta la observación de Davis:

(...) is to neglect several aspects of her story that at least potentially suggest verisimilitude with the social concerns on ancient Christian women —especially the concerns of women’s ascetism and travel, and the relation of charismatic wandering women to settled, local communities. In these areas, the characterization of Thecla may offer the historian insight into the social values of the early communities who promoted her legend (Davis, 2008, p. 19).

—Es al descuidar varios aspectos de la historia que al menos potencialmente sugiere verosimilitud con las preocupaciones sociales sobre las antiguas mujeres cristianas —especialmente las preocupaciones del ascetismo y viaje de las mujeres, y la relación del extravío carismático de las mujeres a establecer, comunidades locales. En esas áreas, la caracterización de Tecla puede ofrecer al historiador una visión interna a los valores

sociales de las primeras comunidades quienes promovían su leyenda —

Según el autor citado, se establece una estrecha relación entre las prácticas e inquietudes de las comunidades en las que se originaron y desarrollaron los hechos de Tecla, asociados con su carisma, asentado en el ascetismo y su carácter errante.

Conforme a las necesidades y expectativas de los grupos sociales de donde emergen,

“los autores cristianos tratan de presentar la vida de castidad permanente como un estado de superioridad con respecto a la situación matrimonial y tratan de convencer a las mujeres de la bondad de esta virginidad, que le proporcionará efectos emancipadores con respecto a la autoridad masculina, sustrayéndola de la esclavitud del matrimonio, de una reproducción forzosa y del cuidado de los hijos y del marido, sin más horizonte que las paredes de su casa” (Hidalgo, 1993, p. 242).

El planteamiento anterior representa un ataque frontal contra las relaciones de poder entre hombres y mujeres, exige el cambio de mentalidad sobre aspectos que cimientan al estado y la familia tradicionales, e introduce un giro importante en la jerarquía entre el plano corporal y el espiritual, al ubicar todo lo relacionado con lo espiritual por encima de lo físico, al hacerlo trascendente... eterno.

En consecuencia, la visión cristiana choca frontalmente con las normas de vida pagana, puesto que se promueve la distancia del amor carnal, el disfrute de la plenitud de este mundo para buscar los bienes de las alturas, según expone Barth Ehrman (Ehram, 2004, p. 66), lo cual implica, a los cristianos, asumir una apuesta en la que la exclusión, la violencia y la muerte están siempre presentes como consecuencias ineludibles.

Pese a los riesgos inherentes a la adopción del estilo de vida propuesto por el evangelio de Pablo, para muchas mujeres inconformes seguirlo es una opción y como tal ofrece la oportunidad de decidir, actuar, pensar y ser de un modo conforme a ellas mismas, pues...

“estos textos trataban sobre una nueva forma de vida, una nueva forma de ver y vivir en el mundo, una nueva forma de existencia humana, no basada en lo que la prensa moderna denomina valores familiares: la comunidad, los hijos, la vida hogareña” (Ehram, 2004, p. 77).

Por ende, aquellas mujeres apuestan a la convicción de que...

“existe un mundo mucho más grande que no puede ser visto, un mundo superior a este en el que vivimos, y la vida sobre esta tierra debe estar encaminada por completo hacia la vida que tendrá lugar allí, cuidando de no dejarnos atrapar por los deseos corporales de nuestra vida actual que tendría terribles consecuencias en los tiempos futuros” (73).

Con una vida ajena a los deseos corporales, por supuesto, libre de los vejámenes de su papel meramente reproductivo, ellas confiaban en que accederían a ese nuevo mundo con una dignidad diferente, seguramente mejor a la otorgada en este estado de cosas.

De acuerdo con la idea expuesta se comprende la proximidad de las mujeres a la causa de Tecla, generada y propagada en la identificación que ellas tienen con las enseñanzas difundidas por los apóstoles y sus seguidores, amparan y alzan sus voces para defender a aquella quien es como ellas (Davis, 2008, p. 8).

Por ello, las mujeres son las protagonistas de los relatos sobre los hechos de la vida de la joven Tecla, porque ella encarna las virtudes fundamentales de la vida ascética

e itinerante. Como se evidencia en las afirmaciones de Efram:

Las mujeres, por su parte, están en el centro de la narración y, por lo general, son dignas de ser imitadas: Tecla, la inspirada devota de la renuncia sexual, protegida por Dios de todo daño en todo momento; su protectora en Antioquía, Trifena que la acoge y la defiende de una fuerza masculina casi implacable; las mujeres de la ciudad que claman justicia y consiguen que los administradores locales la liberen. Algo similar ocurre incluso con las bestias salvajes, y es la leona la que se pone del lado de Dios y su protegida, mientras los machos se comportan como los hombres, fieros y hambrientos, deseosos de apropiarse de lo que creen que es suyo, la pura virgen de Dios (Efram, 2004, p. 67)

Otro aspecto a atender con cuidado es la preocupación generada en torno a la agrupación y el creciente prestigio de las mujeres mártires quienes ejercían funciones destinadas a los miembros masculinos. El ascendente poder femenino, el carisma y sus facultades como maestras, bautistas y confesoras desató una serie de enfrentamientos que originaron nuevas prohibiciones.

Al respecto las siguientes líneas recogidas por Efram sobre el apóstol Pablo:

En las epístolas que indiscutiblemente son suyas, Pablo señala que <<en Cristo ya no hay... ni hombre ni mujer>> (Gálatas 3: 27-28), es decir, que hombres y mujeres son absolutamente iguales en Cristo. Además, como empezaran a subrayar los estudiosos de finales del siglo XX, las iglesias relacionadas de alguna forma con Pablo parecen haber tenido líderes mujeres. Por ejemplo, en su saludo a la Iglesia de Roma, Pablo menciona a varias mujeres que trabajaran con él como misioneras cristianas (Romanos 16, 3,6,12), una benefactora de la Iglesia que se reúnen en su casa (16: 3), otra llamada Febe, que es la diaconisa en la iglesia de Cencreas en su casa (16: 3) y, lo

que resulta aún más sorprendente, una mujer, Junia, que Pablo describe como “ilustre entre los apóstoles” (Efram, 2004, p. 69)

En el apartado reproducido, se presenta la abolición de la brecha entre géneros; pero, hace énfasis en que este mundo terrenal es pasajero y que su fin está muy próximo. Igualmente, se destaca la importancia de las mujeres en el liderazgo de grupos femeninos en la iglesia dirigida por él.

Opuesto a la destacada labor femenina, autorizadas para la enseñanza y para proporcionar los sacramentos, Tertuliano repara en el equívoco y peligro que representa una iglesia en manos débiles, incultas e incapaces por naturaleza. Con ello, mantiene con vida a esa nefasta manera de ver el compromiso y riesgo asumido por esos seres que se reinterpretan a partir del ideal de transformar su lugar en el mundo. La acusación que lanza Tertuliano socava la verosimilitud y prestigio del culto a Tecla, así como todo lo que se generó alrededor de los relatos catalogándolos como falsificaciones que conducen a otorgar un lugar a la mujer en la iglesia que no le corresponde. Como se expone en seguida: “Tertuliano, por supuesto, consideró que la narración autorizada a las mujeres a ejercer papeles de liderazgo en la Iglesia, y afirmó que en su época estaba siendo utilizada con ese fin” (66).

Sin embargo, las noticias diseminadas sobre otras mujeres mártires e ilustres que apoyaron este movimiento radical coinciden en la supresión del estatus conferido por la sociedad desde su nacimiento: esposa-madre; en cambio, estas mujeres persiguen un estado nuevo, un matrimonio nuevo, la posibilidad de ser, ya no receptáculos reproductivos, sino seres espirituales capaces de tomar decisiones, hacer uso de la palabra con conocimiento de algo que se encuentra más allá de toda la ciencia de hombres. Ellas hacen un voto respaldado con la vida:

He reducido a nada este esposo y estas nupcias... porque me he unido en un matrimonio diferente. No he mantenido relaciones conyugales con un esposo temporal, que conducen a la amargura y el arrepentimiento, porque me he unido a mi verdadero esposo (Hechos de Tomás 14) (Ehram, 2004, p. 73)

Acto que posibilita su desprendimiento del rol impuesto por la sociedad y su trascendencia al nuevo orden propuesto por la evangelización.

En consecuencia, la renuncia al himeneo las lleva a la plaza, a la montaña, a atravesar poblaciones, a romper con las paredes de sus casas y con los barrotes de la insatisfacción causada en la vida atada a una corporalidad de la que no son dueñas, sobre la que no han ejercido hasta ahora soberanía.

#### 4. POSICIÓN FEMENINA

Después de haber descrito el contexto en el que se integran las Actas de Pablo y Tecla, se puede comprender que la presencia femenina en la naciente iglesia se encuentra cercada por dos posturas marcadamente contradictorias (Dubby y Perrot, 1993, p. 488); porque, por un lado se exalta su capacidad de renuncia, convicción y entrega a las formas de vida planteadas en los mensajes de los evangelios; por otro, se condena su impureza corporal, su debilidad física y mental y su carácter transgresor ante las convenciones imperantes sobre el matrimonio.

Ahora bien, cabe resaltar que en esa polaridad es posible adquirir prestigio cuando una mujer forma parte de una comunidad de vírgenes o de viudas, pues encarna el ideal de entrega corporal, espiritual y emocional al mensaje de Cristo. De acuerdo con las historias sobre mujeres

mártires como Inés, Tecla, entre otras, se puede observar que estaban "(...) destinadas a la ascesis doméstica, o que comparten a veces la vida de los ascetas (...) (489).

Sin embargo, es preciso advertir cómo de forma dual se pasa de aclamar la virtud obtenida mediante la abstinencia y la salvaguarda de la castidad, mediante la entrega y el sacrificio de la vida misma, a crear un punto en el cual la mujer se convierte en objeto de normativas moralizantes que pretenden señalar, a cada tanto, los vicios y las transgresiones a los que se puede ver avocada dada su naturaleza.

Así, es comprensible la aparición paralela de comunidades religiosas femeninas, junto a los relatos que recogen las hazañas realizadas por las vírgenes mártires y diaconisas, y los tratados de carácter reguladores, e incluso restrictivos, para promover normas de conducta dentro y fuera del círculo de la comunidad cristiana de los primeros siglos. Un ejemplo claro de este tipo de documentos son los títulos redactados por Tertuliano, entre los que se destacan "El arreglo personal de las mujeres, o el uso del velo por las vírgenes (...) (491-492); entre otros textos escritos por otros contemporáneos del autor mencionado, sin desconocer el eco de este tipo de observaciones en homilías y mensajes a la comunidad que tenía por objeto a la mujer.

El peso del ejercicio de la voluntad para llevar a término la entrega al mensaje de una forma de vida en expansión, contribuyó, en cierta forma, a otorgar a las mujeres una tarea que haría posible los cimientos de las comunidades surgidas en los albores de la cristiandad. Esto se originó como respuesta al poder y autonomía femenina en el ámbito privado, en el terreno del oikos; también, se puede observar un movimiento de desplazamiento hacia lo externo, a partir de la práctica de la hospitalidad, que

sirvió de bastión a los viajeros en sus duras travesías. Como se muestra a continuación: “(...) Lidia se nos aparece en su autonomía, con la autoridad material que ejerce sobre su oikos, su rol en la hospitalidad, fundamental en esos itinerarios de las primeras misiones cristianas” (502), perspectivas que arrojan una mirada sobre el estado de las mujeres: constreñidas y liberadas.

Como se puede observar, paulatinamente, las mujeres han encontrado un medio y motivación para desplazarse desde el centro del oikos, pasando por el amparo a los misioneros y peregrinos, hasta engrosar los grupos de itinerantes y ascetas; con ello, se ha impulsado un movimiento de apertura hacia lo público, cambiando el estereotipo del encierro de la casa por el tránsito por la plaza y los caminos en compañía del itinerante o la vida retirada de los ascetas.

Además, en el proceso activo de integración de las mujeres al estilo de vida cristiano se manifiesta la delimitación de su acción respecto a la posibilidad de obtener la autoridad necesaria para ejercer el ministerio de modo equiparable al que poseen los miembros masculinos de la comunidad, sobre todo en aquellos ministerios en los que se involucra la enseñanza de la palabra y la administración del bautismo (504). En cambio, es claramente observable la importancia femenina mediante el carisma y la acción profética. Según se indica en el siguiente apartado: “Este don de revelación permanece activo durante mucho tiempo. En el siglo II, Justino hablará de “los hombres y las mujeres cristianos que tienen carismas por obra del espíritu de Dios”. En 203, en Cartago, Perpetua, lo mismo que Saturus, en su dignidad de mártir, se beneficiará de visiones” (506).

La proximidad con la congregación y el naciente poder condensado en el hecho de albergar dones ligados a la revelación derivan en un fenómeno que

conllevó a la eliminación del ejercicio de los dones carismáticos, desarrollados en sectores marcados de la institucionalización de la iglesia durante el siglo II, generando separaciones internas y la consolidación de las denominadas sectas heréticas (507).

Como resultado de los condicionamientos impuestos a los dones carismáticos, siguió la prohibición a la palabra y enseñanza públicas, reduciéndolas nuevamente a la esfera privada; así, únicamente en casos en los que no se contara con una autoridad masculina cualificada para tales fines ellas eran llamadas para asumirlos (507). También, en las prácticas comunitarias, el beso y el saludo de la paz no puede ser intercambiado con los miembros masculinos; puesto que no se considera santo (516).

De esta manera, se percibe el aspecto coyuntural frente a la posición femenina en los primeros siglos de nuestra era, el cual remite a la falta de autoridad, la cualificación y un rol activo en las prácticas de una comunidad en proceso de institucionalización estable; simultáneamente, esta carencia no permite consolidar un lugar propio a las mujeres y tampoco les da la posibilidad de compartir la dignidad propia de un integrante de la comunidad masculino, pese a su estatus de vírgenes y virtuosas.

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Después de haber recorrido, en sus aspectos fundamentales, las concepciones que sobre los Hechos de Tecla se han conservado, se ha conseguido establecer el contexto propicio para ofrecer una respuesta —por lo menos tentativa— al interrogante formulado al inicio de este texto, que bien vale la pena recordar: ¿de qué modo influyó la castidad en las primeras comunidades cristianas?



Al respecto, se puede afirmar que la práctica y la enseñanza de la castidad fue la piedra angular sobre la que se modeló la participación de la mujer en la Iglesia cristiana de los primeros siglos; asimismo, provocó una transformación de los valores y convenciones matrimoniales de base en la composición de grupos sociales familiares y no familiares (la ciudad).

Además, los temas abordados en los apartados anteriores sugieren ciertos aspectos interesantes y dignos de tener en cuenta, entre los que se destacan:

- La fuente de la literatura sobre la vida-obra de Tecla son los relatos orales, transmitidos por los/las narradores (as) y/o predicadores (as) del naciente cristianismo.
- Tecla, desde la perspectiva literaria, fue una heroína, mártir, mujer virtuosa y piadosa que elevó con sus acciones el mensaje de castidad predicado por Pablo, mediante la enseñanza y la práctica de los sacramentos —bautismo y confesión—.
- La práctica de la castidad permitió subvertir el orden social al que se encontraban sujetas las mujeres, en los albores del cristianismo, aunque no fuera una opción libre de coacciones.
- La defensa de la fe (nueva) y la preservación de la pureza corporal ayudó a la consolidación y reconocimiento de los grupos femeninos cristianos.
- La castidad puede ser vista como la virtud más alta y, en simultáneo, como una transgresión a los valores

familiares e institucionales defendidos por la ciudad.

- La castidad ofreció a las mujeres la oportunidad de tener voz y voto sobre su cuerpo y sobre su lugar en el mundo, aunque no fue garante de su posición y prestigio en la progresiva institucionalización de la iglesia.
- La castidad permitió a las mujeres entrar en el plano de lo sagrado e incluirse de manera privilegiada en el ámbito espiritual.

## Referencias

- Davis, S. J. (2008). "Origins of the Thecla Cult": The Cult of St. Thecla. A tradition of women's piety in late antiquity. New York: Oxford.
- Ehrman, B. D. (2004). "La antigua falsificación de un descubrimiento: Los Hechos de Pablo y Tecla". Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento. Barcelona: Ares y Mares.
- Duby, G. y Perrot, M. (1993). "Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad". Historia de las mujeres en Occidente. Madrid: Taurus.
- Hidalgo, M. J. (1993). "Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo". Gerión, (11). Recuperado: [https://www.google.com.co/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=19&cad=rja&ved=0CH8QFjAIOAo&url=http%3A%2F%2Frevistas.ucm.es%2Findex.php%2FGERI%2Farticle%2Fdownload%2F-GERI9393110229A%2F14510&ei=U46CUdnTL4H94AOIjY-HgAw&usq=AFOjCNE2Uwmp3b1\\_MbqwxSIIVWdjaWX-fvA&sig2=GkzuHr1YnjldFhLbAFK\\_bg&bvm=bv.45921128,d.dmg](https://www.google.com.co/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=19&cad=rja&ved=0CH8QFjAIOAo&url=http%3A%2F%2Frevistas.ucm.es%2Findex.php%2FGERI%2Farticle%2Fdownload%2F-GERI9393110229A%2F14510&ei=U46CUdnTL4H94AOIjY-HgAw&usq=AFOjCNE2Uwmp3b1_MbqwxSIIVWdjaWX-fvA&sig2=GkzuHr1YnjldFhLbAFK_bg&bvm=bv.45921128,d.dmg)



Las problemáticas que abordan situaciones de género se muestran hoy en día como un campo que requiere atención desde diversos puntos de vista. Es innegable que la vida en sociedad se desarrolla bajo una serie de dinámicas que en última instancia nos arrojan condiciones de exclusión para las mujeres. Por ello, de la misma manera que se busca desde la política pública el establecimiento de mecanismos que mejoren la calidad de vida de las mujeres; o desde el derecho que se generen normatividades que regulen la interacción con ellas para garantizar su dignidad humana, las ciencias sociales y humanas como la filosofía, la sociología, la psicología social, etc., deben acudir al llamado de establecer los debates que permitan el desarrollo de esas categorías que nos lleven a pensar cuáles son esos mecanismos que posibilitan condiciones de equidad para las mujeres.



**TODOS POR UN  
NUEVO PAÍS**  
PAZ EQUIDAD EDUCACIÓN

