

“Somos herederas de Simone de Beauvoir”
Entrevista con Alejandra Ciriza¹

Olga Grau

Universidad de Chile
ograu_2000@yahoo.com

Alejandra Castillo

Universidad ARCIS
alejandrbcastillov@hotmail.com

ALEJANDRA CIRIZA es filósofa argentina, investigadora del CONICET y académica de la Universidad Nacional de Cuyo. Dirige la Unidad de Estudios de Género del INCIHUSA, CCT Mendoza desde su creación. Ha publicado entre otros textos: “Pasado y presente. El dilema Wollstonecraft como herencia teórica y política”; “A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad”; y “La formación de la conciencia social y política de las mujeres en el siglo XIX latinoamericano. Mujeres, política y revolución: Juana Azurduy y Manuela Sáenz”. Actualmente trabaja sobre los dilemas de la relación entre cuerpo y política y en la reconstrucción de genealogías de mujeres y feministas.

OLGA GRAU: Vamos a dividir la entrevista en dos partes: en una de ellas, te pedimos que hagas referencia a la significación que tiene para ti la filosofía de Simone de Beauvoir, y, en la otra parte, te invitamos a compartir algunas de las relaciones que tú ves entre filosofía política y feminismo, en las cuales tú has trabajado. Respecto a Simone de Beauvoir, hay varios asuntos sobre los que podríamos conversar, algunos de los cuales tocan aspectos relativos a la construcción de subjetividad que son interesantes a ser pensados.

Simone de Beauvoir da algunas indicaciones respecto de la transformación cultural, la transformación del mundo, lo que queda en sus desarrollos muy sostenidos en el cambio de las relaciones entre hombres y mujeres. Nos interesa pensar en una transformación cultural que desestabilice la norma heterosexual, por una parte, y que a su vez nos permita concebir relaciones afectivas construidas subjetivamente de otra manera; por ejemplo, las transformaciones que tendría incluso que tener el amor, el imaginario sexual también, que son temas importantes para Simone de Beauvoir, pero que no los desarrolla cabalmente, sino más bien deja solo indicaciones en torno a la reciprocidad, la igualdad y las equivalencias. No sé cómo has visto tú ese problema.

AC: YO creo que el problema con la lectura (en este caso de la obra y posiciones de Simone de Beauvoir) es que muchas veces la hacemos como si pudiéramos desanclar los escritos de las condiciones en las cuales fueron producidos. Nosotras podemos hablar de las relaciones hombre-mujer, de la crítica a la heterosexualidad obligatoria, de la construcción de nuevas relaciones entre los sujetos humanos, después de haber hecho un recorrido; somos, digamos, la primera generación de feministas que tenemos una historia (aunque no sin conflicto) que en algún punto se puede considerar continua. No estoy pretendiendo que la historia del feminismo sea homogénea. El feminismo afortunadamente jamás fue homogéneo, pero creo que sí estamos situadas en un punto de transformación que nosotras mismas hemos impulsado y promovido de alguna manera. Entonces, me parece que estamos en condiciones de pensar las relaciones amorosas entre los sujetos, los sujetos, de una manera muy diferente a como podía pensarlas la propia Beauvoir en 1949. Por añadidura, en 1949 no solamente se trata de la Francia de postguerra, sino de un mundo en el que las mujeres apenas empezaban a ingresar en el campo de los saberes valorados y en calidad de interlocutoras con derecho a la propia palabra en condición de privilegio. Yo creo que es muy aguda la observación de Geneviève Fraisse, en el sentido de que realmente Beauvoir era una privilegiada. Por otra parte, a pesar de sus pretensiones de transparencia, Beauvoir no es transparente respecto de sí misma, de su propia vida y de su propia trayectoria, de sus muchas relaciones lésbicas que no fueron relatadas en el

momento en que las vivió. Esto tiene que ver con las condiciones de enunciabilidad de esas transgresiones a la heterosexualidad obligatoria. Entonces, me parece que por una parte, aún cuando Simone muchas veces escribiera para sí misma, tiene en cuenta qué puede ser dicho y qué no. Esos umbrales de decibilidad, por llamarles de alguna manera, operan en todo escrito, y operan con mayor fuerza cuando se trata de algo que se sabe que va a ser leído por otros y otras. Entonces, por una parte, yo atribuiría muchos de los silencios de Beauvoir respecto de la crítica a la heterosexualidad obligatoria a las condiciones históricas en las que produjo, a la imposibilidad de ponerle palabra pública. Aún así *El segundo sexo*, cuando fue publicado en Francia provocó un escándalo y críticas; digamos que la celebridad que cobró Simone de Beauvoir no fue precisamente una celebridad agradable. Entonces, me parece que, por una parte, en la relectura de *El segundo sexo* hay que tener en cuenta que fue escrito en 1949, por lo menos respecto del tema de la heterosexualidad y respecto al asunto de las sexualidades; y, por otra parte, tenemos que considerar que, bajo las actuales condiciones, nosotras mismas hemos ido produciendo muchísimas transformaciones, hemos ido dando apertura y escucha a transformaciones que probablemente hace no demasiado tiempo no eran previsibles. Creo que si hay algo indeterminado, que se redefine a lo largo de la vida, es la orientación sexual de los sujetos, las sujetos. Entonces me parece que, en realidad, es un tema que tiene que ver con la forma como la sexualidad fue regulada históricamente y cómo se han empezado a deconstruir esas regulaciones precisamente a partir de la irrupción del feminismo y de los efectos que el feminismo ha provocado sobre otros sujetos, porque creo que el feminismo no es igual, no es equivalente a otros movimientos que tienen que ver con la diversidad sexual.

OG: Podríamos convenir en que es un momento histórico-cultural en que no había una imaginación política, podríamos decir, para pensar una deconstrucción profunda de los códigos heterosexuales; pero de todas maneras, veíamos en una de nuestras sesiones de investigación sobre la escritura de Simone de Beauvoir, que puede verse una cierta ambivalencia en ella respecto de cómo conformarnos igualitariamente con los hombres, porque, por una parte, es ingresar al mundo masculino, pero, por otra parte, se está cuestionando

fuertemente ese mundo masculino que está estructurado patriarcalmente –ella habla mucho de patriarcado, de dominación masculina; pero cómo se hace eso, porque ella postula, de alguna manera, una cierta lógica de la semejanza que habría que lograr; entonces: cómo hacerse semejante a aquello de lo cual queremos distanciarnos, esa es una de las preguntas políticas que nos hacíamos también, cómo entender la igualación, la igualdad.

AC: Para mí eso tiene que ver con el tránsito de Beauvoir entre 1949 y 1968, que es el momento de conformación del *Mouvement de Libération des Femmes*. Creo que al escribir “Hacia la liberación”, último capítulo de *El segundo sexo*, presenta un programa de fraternidad. Afirma también allí, sin embargo, que esa liberación no será posible en posiciones narcisistas. Es decir, descarta la posibilidad de la realización individual para las mujeres como forma de emancipación y afirma una forma de emancipación colectiva que no podrá hacerse, dice ella, sin afirmarse en una relación fraternal con los varones. Eso es hacia el cierre de *El segundo sexo*. Cómo pensar en afirmar esa fraternidad cuando las mujeres hemos estado históricamente por fuera de la consigna de fraternidad, cuando la fraternidad ha sido afirmada como relación entre varones y como relación excluyente respecto de las mujeres, vistas siempre como amenazantes respecto a los pactos fraternales entre varones. A mí me parece que Beauvoir estaba situada en una posición totalmente ambivalente respecto de la cultura “masculina”; ese mundo de la cultura se le presentaba como una realización exclusiva de los varones, como una realización de los varones de la humanidad y como un punto hacia el cual las mujeres, si no queríamos repetir el destino prefijado de anclaje exclusivo a la materialidad del cuerpo como lugar de realización del deseo del otro, era un mundo, el mundo de la libertad, hacia el cual debíamos tender. Pero al mismo tiempo que ella plantea esa necesidad de tender hacia ese mundo de libertad edificado por los varones, no puede dejar de ver las relaciones de dominación que ese mundo ha construido respecto de nosotras como subalternas, como las otras. Porque también hay que pensar que en algún momento Beauvoir pensó en titular *El segundo sexo* haciendo referencia a las otras, a la cuestión de la alteridad radical que las mujeres somos. Desde luego esa alteridad ha sido pensada desde el punto de vista de los

varones, que ha sido históricamente el punto de vista privilegiado para pensar. Tan es así que ha sido despojado de su carácter particular, considerado como punto de vista desmarcado y neutro, el punto de vista de la “humanidad”. A mí me parece que ella no podía anticipar cómo habría de transformarse el mundo cuando las mujeres lográramos hacer de esto que aparece como personal, como singular, como individual, algo político, algo que no fuera para pocas, ni para una, sino para todas. Yo creo que lo que se ha producido es que más allá de las lecturas canónicas y establecidas que hacen de Beauvoir una igualitarista casi sin matices, somos sus herederas en el sentido de que fue capaz de trazar un programa político y de advertir lo profundamente política que es la subordinación de las mujeres, lo profundamente anclada a ese cuerpo que aparece como lugar de realización del deseo y la voluntad de otros. Entonces me parece que en este punto –yo pienso siempre en términos muy marcados por la historia, porque pienso que los sujetos, las sujetos, nunca piensan por fuera de su cuerpo, por fuera de su ubicación, por fuera de ese difícil lugar de negociación que es el lugar de intentar hablar desde la subjetividad en clave de lo universal– creo que Simone se debatía con un problema, que es el mismo problema que nosotras tenemos hoy, es decir, cómo hablar desde nuestras singularidades, desde nuestra ubicación, desde nuestra encarnación, desde este lugar tan marcado por una serie de situaciones de las que hemos ido hablando a lo largo de estos días, y decir algo que pueda exceder, aunque sea en un mínimo, el lugar enclaustrado de la propia subjetividad. Me parece que Simone lo pensó como un lugar de construcción de un común, como un lugar de construcción de un diálogo con otras, que fue un diálogo construido en momentos posteriores en su vida, a medida que se fue involucrando con distintos procesos de emancipación y, a lo largo de esos procesos, ella misma fue aprendiendo a vincularse de otra manera con otras mujeres. Creo que es precisamente por esto que su posición es profundamente ambivalente, de desear conquistar el mundo masculino hasta anexárselo, por decirlo de alguna manera, y, al mismo tiempo, saber que en el corazón de ese mundo estaba la clave de la subordinación de las mujeres. ¿Cómo escapar de esa situación? La estrategia que ella se plantea, y yo creo que en 1949 todavía es su estrategia, es la estrategia del privilegio, es decir, ‘yo soy una sujeta de dos mundos, yo puedo hablar en tanto procedente

del mundo de las mujeres, pero al mismo tiempo he sido formada y educada en el mundo de los varones: soy una persona bilingüe, hablo las dos lenguas'. Y creo que esto lo fue entendiendo a lo largo de su vida, sobre todo porque ella admitió su no heterosexualidad en el transcurso de su propia trayectoria vital; pudo ir matizándolo, pero pudo hacerlo también a medida que el mundo se fue transformando y que las mujeres fuimos ingresando al mundo. Las mujeres hoy podemos hacer algo que es absolutamente maravilloso y de lo que, claro, no nos damos cuenta porque, en parte, eso es producto de un logro que no es solo nuestro, sino de nuestras ancestras. Tenemos pares.

OG: Podrías detenerte en esa afirmación.

AC: Pares mujeres; es decir, no vivimos en un mundo de varones como invitadas especiales, privilegiadas, interlocutoras elegidas, como de alguna manera lo era Beauvoir. Cuando ella, en *Memorias de una joven formal*, hace referencia a su mundo, a excepción de Zazá, una tiene la impresión de que es un mundo exclusivamente masculino; no fue esa, y creo que no es esa, la experiencia de las mujeres que somos hijas de esa generación. Nosotras tenemos pares que son otras mujeres, no necesariamente varones, que pueden entrar en la interlocución. Tenemos todo un mundo de diferentes, que no solamente somos mujeres, sino de otros y otras con los/las cuales intercambiar; o sea, el mundo ha devenido muchísimo más ancho para nosotras de lo que era para Beauvoir, pero sin ella este mundo no es pensable, y no solamente por lo que escribió, sino por lo que hizo consigo misma, con su vida, como ejemplo viviente, también con sus contradicciones.

ALEJANDRA CASTILLO: Tú señalabas algo sobre la escritura situada, el cuerpo situado. En ese sentido, qué lugar le asignarías a *El segundo sexo* dentro de la tradición de la filosofía o qué figura ocupa ese texto dentro del espacio de la escritura filosófica.

AC: Lo que diría es que *El segundo sexo* es también hijo de una tensión inherente a lo que se significa como filosofía, porque en realidad si entendemos por filosofía el puro pensar por conceptos, ese puro

pensar por conceptos debería estar desmarcado, en primer lugar, del quién habla, desmarcado del tiempo, desmarcado del espacio, porque la filosofía se ha querido a sí misma como una suerte de pensamiento abstracto, pensar puramente por conceptos. Bajo esa definición de filosofía podríamos preguntarnos: ¿Marx es un filósofo? ¿Gramsci lo es? No son filósofos ¿verdad?, no tienen ese estatuto. ¿Beauvoir es filósofa? ¿Kierkegaard es filósofo? El modo en que contestemos a esas preguntas dará luces sobre qué entendemos por la escritura filosófica. Me parece que en el caso de Beauvoir, tiene que ver con que ella misma trata de separarse de la filosofía, esto ha sido señalado muchas veces, cediéndole a Sartre el lugar en ella. Es él el que va a filosofar, mientras ella se sitúa en el lugar de: ‘yo prefiero hacer otras cosas, pienso que tengo un deseo profundo de narrar mi propia experiencia’, como de hecho lo hizo; creo que la escritura memorialística de Beauvoir es uno de los acervos más ricos de los que disponemos, pero al mismo tiempo me parece que ella también tenía una posición ambivalente respecto de su relación con la filosofía y respecto de eso que ella entendía por filosofía, porque de alguna manera seguía manteniendo una comprensión “tradicional” de qué cosa era la filosofía. Y es por eso que ella no encontraba su lugar en la filosofía. Aún cuando lo que ella hace es filosofía indudablemente, o por lo menos para mí es filosofía, una filosofía que intenta responder a las condiciones de su tiempo. Hasta el propio Kant era menos impiadoso. En *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* Kant dice que la filosofía es respuesta a las preguntas de nuestro propio tiempo, ¡Kant!, ¡ni más ni menos que Kant!, y ella pretende que la filosofía es un ejercicio universalista, abstracto, sistemático; imagina a la filosofía desde esa perspectiva y es precisamente por eso que dice de sí ‘yo no soy filósofa’. Ahora, yo pienso que ella es filósofa, yo pienso que si la filosofía no ha tenido “biografías” ha sido precisamente por esta suerte de juego a través del cual los filósofos se han ocupado de pronunciar su palabra pretendiendo que lo hacían por fuera de las condiciones bajo las cuales las pronunciaban; es decir, haciendo un juego de ocultamiento por el cual desmarcaban esas palabras de las marcas de lugar, de tiempo, de clase, de los compromisos éticos y políticos que la mayor parte de los filósofos y las filósofas han tenido y tienen. También pasa que para nosotras es muchísimo más difícil reconstruir nuestras propias genealogías precisamente por eso,

porque los escritos filosóficos de las mujeres han sido considerados no filosóficos. Aún cuando Mary Wollstonecraft merece un lugar en la historia de la filosofía, ha sido considerada una polígrafa del siglo XIX, fines del siglo XVIII, una escritora más que contribuyó a la numerosa producción de escritura intrascendente de esa época. También tenemos el caso de las cartas filosóficas que no han sido consideradas como parte de la historia de la filosofía; por ejemplo, cuando una piensa en los intercambios filosóficos que la mayor parte de los filósofos varones no casualmente entablaron con mujeres, esos intercambios filosóficos no son considerados como filosofía, sino como una suerte de enseñanza que el maestro, siempre varón, tenía para dispensar a las siempre, eternas, aprendizas mujeres. Yo creo que las cosas son muchísimo más complejas. Cualquiera que haya dado clases alguna vez en su vida se da cuenta que, en realidad, aprende muchísimo del intercambio, que en realidad lo maravilloso de ser docente es que una enseña/aprende. La mayor parte de las veces las ideas más interesantes se nos ocurren en situaciones de intercambio con otras y con otros; entonces, esas mujeres consideradas no filósofas, simples aprendizas, eran en realidad una fuente de energía, de saber, de reflexión. Entonces, realmente no puedo dejar de pensar el conocimiento como algo producido desde un lugar corporal, y creo que nuestras corporeidades han cambiado mucho en los últimos años. Eso hace a la humanidad más densa, más interesante, más problemática también y seguramente más conflictiva.

OG: Y transitando a otro ámbito, Simone de Beauvoir tuvo una cierta conexión con el marxismo, problemática también, crítica. Actualmente, qué relación ves tú entre marxismo y feminismo, porque la hubo y fue muy importante en un momento; por ejemplo, en Inglaterra con esa crítica de la economía que veía en lo doméstico algo que había que incorporar para la comprensión de la historia. Sé que tú tienes una postura marxista para mirar la realidad social y política, entonces cómo articularías tú actualmente algunas relaciones del marxismo con el feminismo.

AC: Yo no podría pensar el mundo sin el marxismo, pertenezco a una generación que aprendió a mirar desde ese lugar, probablemente por eso tengo pasión por la historia, porque es la herencia más

rica que esa forma de mirar el mundo me ha regalado. Creo que hay distintos niveles en la pregunta que estás haciendo, por una parte está el vínculo con la tradición, cómo releer la tradición marxista desde el presente, esa es una posibilidad: cómo releer a Engels, que es un autor que siempre me ha preocupado precisamente porque se ocupó de los temas marginales dentro de la tradición, se ocupó de las mujeres por ejemplo. Es el que se ocupa del tema y el que pone palabra a este asunto que parecía no tener un lugar en una clase obrera que, aún hoy, aparece como desmarcada del sexo, porque se supone que el proletariado es masculino y masculino como equivalente a una suerte de neutralización de un cuerpo que, sin embargo, sigue siendo masculino. Entonces, por una parte, está el tema de la relación con la tradición, de la lectura de Alexandra Kollontai, de los avances y retrocesos que la relación entre marxismo y feminismo ha tenido a lo largo de la práctica histórica, de los procesos históricos. Solamente por recordar tomemos el libro *Mujeres, Resistencia y Revolución* de Sheila Rowbotham, donde va marcando avances y retrocesos, señalando además que todas las revoluciones se hicieron con las mujeres y todos los procesos de consolidación revolucionaria se hicieron sin ellas. Entonces, yo diría que la relación entre marxismo y feminismo ha sido siempre una relación tensa, una relación sumamente compleja; hay quienes dicen que es porque la categoría central de la teoría marxista es la categoría de trabajo, mientras que la categoría central de la teoría feminista es la de sexo. Como yo tengo una mirada mucho más historicista, tengo dificultad para aceptar tal afirmación; para mí pensar el feminismo por fuera del marxismo, pensar a los sujetos, los sujetos, como si sus cuerpos sólo fueran cuerpos sexuados sin más, pensar los cuerpos como separados de las marcas que la clase social deja en los cuerpos sociales, en los cuerpos de las mujeres, de los varones, de las travestis, de las personas transgénero, de las personas transexuales, me parece muy difícil. Yo pienso en los sujetos humanos como sujetos marcados por la clase, por la historia, la cultura, por los rasgos étnicos. Un cuerpo no es solamente un cuerpo con sexo o con orientación sexual, los/las sujetos llevamos en el cuerpo nuestras marcas de clase, nuestros colores de piel y me parece que en ese sentido el marxismo permite una lectura muy interesante de la conformación de la corporalidad humana; y, por otra parte, me parece que nos permite pensar qué cosa hace el

capitalismo con los cuerpos de las mujeres; qué cosa hace el capitalismo con los cuerpos de subalternos y subalternas (negras, indias, sudakas); qué cosa hace el capitalismo con los cuerpos de los proletarios y las proletarias; qué cosa hace el capitalismo con los cuerpos de las mujeres del Tercer Mundo. Cabe interrogarse por esta suerte de 'casualidad permanente' en cada momento de crisis de acumulación capitalista; esas crisis de acumulación capitalista se pagan con sangre subalterna, donde el sexo de los/las sujetos no es un dato menor. Hay un libro maravilloso de una autora italiana llamada Silvia Federici, el libro se titula *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (publicado en español en el año 2010). Este libro, que narra la historia de las articulaciones entre capitalismo, sexismo y racismo, me permitió, de alguna manera, ligar una preocupación que tengo desde hace bastante tiempo que es toda la crítica vinculada a la tradición postestructuralista, que está sumamente preocupada por la deconstrucción del cuerpo y por la crítica al binarismo. Me parece una preocupación teórica válida, pero mi preocupación es que el cuerpo excede cualquier materialidad discursiva, mi preocupación es que son las mujeres las que migran; son las mujeres las que son traficadas en la trata de seres humanos; son las mujeres y las niñas las principales víctimas de abuso y de prostitución; son las mujeres del sur las que paren para las del norte que no quieren parir más. Es decir, que hasta la redefinición de maternidad pasa por la sobreexplotación de los cuerpos de las mujeres, pero no las mujeres universales, sino mujeres determinadas por la clase, por su ubicación social, por su color. Creo que esa preocupación tiene que ver con la matriz marxista y creo que eso es lo que ilumina el marxismo en relación a la situación actual de las mujeres y de las personas diversas, porque el tema es que el mundo sigue siendo heterosexista y patriarcal, que subalternos y subalternas somos siempre los/las otros y otras, aquellos otros y otras que terminan emparentándose a las mujeres: ¿una travesti no es en el fondo alguien que parece una mujer? Creo que con eso tiene que ver mi profundo interés por el marxismo que me ha permitido explicarme muchas cosas en la vida, no solamente en la Academia; en la Academia es una especie de estigma ser una persona que pertenece a una tradición derrotada, pero creo que sigue siendo una manera interesante de pensar, una herramienta indispensable para mí; y, por otra parte, tiene que ver

con la pasión por la historia, que es una herencia muy rica aunque no relacionada con las líneas dominantes del marxismo. En definitiva, he de reconocer que siempre he elegido líneas subalternas para pensar.

A. Castillo: En esa línea, en uno de tus textos haces la distinción entre cuerpo abstracto, cuerpo particular y cuerpo político. ¿Cuál sería la distinción que tú ves entre el cuerpo político y el cuerpo particular?

AC: Esto tiene que ver con una cuestión histórica; para variar, volvamos a la historia. El ingreso de los sujetos humanos al orden político, el cómo ingresan esos sujetos al orden político depende de los momentos históricos. América Latina nace a los sueños de emancipación, nace a los sueños de autonomía precisamente bajo la marca de la Modernidad, que se caracteriza por pensar un cuerpo político que es un cuerpo político abstracto y que implica, a su vez, la negación de las particularidades y especificidades de los cuerpos reales. Los cuerpos reales son siempre cuerpos singulares, son siempre cuerpos marcados, por el sexo, por la clase, por la etnia, por la experiencia de la vida. La constitución del cuerpo político moderno se produjo por una operación de abstracción. Esto permitió formar una comunidad política de varones adultos, blancos, burgueses y propietarios, que se presentaban a sí mismos como la humanidad. Tal como lo plantea Marx en *La cuestión judía* esta operación de construcción del ciudadano abstracto, que interviene en el orden político como igual a los demás por derecho, se funda paradójicamente en la privación de derecho de otros y otras que quedan o bien en zonas borrosas, o bien negados en su capacidad de intervención políticas. Cuando una piensa la relación entre cuerpo y política, en el ingreso al mundo de los derechos ciudadanos, las mujeres quedamos en una zona gris. En una zona que al mismo tiempo se regula políticamente y se niega como política. Esa zona regulada y negada al unísono fue lo que dejó sin herramientas a quienes quedaban en esa especie de suburbio del mundo, recluidas en un espacio no solamente privado sino como particular; espacios desde los cuales no se podían levantar demandas que tuvieran un carácter general, ni político, sino que como asuntos privados, particulares, partisanos, demasiado partisanos, domésticos.

Esa es la distinción que yo he tratado de elaborar. Una de las cosas que me ha ido preocupando en el último tiempo tiene que ver con esto de la relación entre individuo y singularidad, es decir, cómo es que la categoría de individuo es una categoría muy difícil de utilizar para las mujeres, porque implica toda esta serie de operaciones de las que ha hablado, entre otras, Carole Pateman.

A. Castillo: Pareciera que hay un problema entre el cuerpo político y la humanidad en la medida que hay una especie de proyección de ese cuerpo político en cierta figura de la humanidad. ¿Cómo ves esa proyección ahora que las democracias tienden a redefinirse bajo la figura de los derechos humanos?, ¿cuál es el vínculo que habría entre feminismo, democracia y derechos humanos en la política contemporánea?

AC: Yo te diría que en esto tengo una posición muy ambivalente, porque por una parte no dejo de reconocer quiénes son los enunciadores de las políticas de derechos humanos, y qué es lo que en términos práctico-políticos eso ha significado para las mujeres en América Latina. Las políticas de derechos humanos han implicado en términos prácticos una ampliación de derechos abstractos que se ha producido de manera no casual en un momento de crisis de acumulación capitalista que ha implicado procesos efectivos de des-ciudadanización para la mayor parte de las mujeres. Es decir, es un proceso paradójico por el cual hay una suerte de regreso a las lógicas del Antiguo Régimen, porque finalmente las que acceden a esos “nuevos derechos de ciudadanía” no acceden en su condición de tales, en su condición de ciudadanas, sino en razón de sus privilegios, privilegios de clase, étnicos, educativos. Por tanto, las mujeres que tienen los derechos considerados derechos humanos no son el conjunto de las mujeres; los derechos humanos son accesibles a aquellas que tienen privilegio como para acceder a esos derechos, en primer lugar porque los conocen, en segundo lugar porque no dependen del Estado para acceder a la salud, a la justicia, a la educación, incluso a una educación menos sexista. Cuentan con recursos propios, materiales y simbólicos. Entonces, por una parte, tengo una posición de sospecha frente a esa agenda de extensión de derechos humanos a las humanas; ese sería un nivel de la respuesta. Por otra parte, esos

derechos humanos han ido de la mano de la internacionalización de los escenarios políticos, lo que ha producido efectos también ambivalentes sobre los feminismos, como su institucionalización, ligada a la incorporación de algunas demandas feministas por organismos internacionales como la ONU, por ejemplo. En cierto sentido, nos ha proporcionado espacios de encuentro, eso es innegable e indudable, y creo que el feminismo es hoy más internacional que nunca (aún cuando, como bien sabemos el feminismo siempre fue internacional, desde nuestras primeras ancestras latinoamericanas en las guerras de independencia hasta las socialistas y las anarquistas). Creo que el feminismo en este momento en esa transnacionalización e internacionalización de los escenarios, nos posibilita encuentros, intercambios, diálogos que son de una potencia muy interesante y muy maravillosa; pero, al mismo tiempo, eso genera contradicciones graves porque establece una lógica de pensar sólo en términos de derechos, de organismos internacionales, de políticas de estado. Y esas lógicas favorecen la acumulación de poder para quienes conocen esas reglas, hablan las lenguas de comunicación internacional, etc. Entonces, me parece que es un espacio de contradicciones y un espacio de tensiones, al mismo tiempo que todas necesitamos que nos sean reconocidos esos derechos no puedo dejar de sospechar, porque esos derechos bajan del cielo a la tierra en condiciones desiguales para las mujeres.

OG: Querría hacerte una pregunta a propósito del patriarcado, acerca de cómo dialogas tú con dos enunciados de los que uno ha tenido noticia. Uno es el de Geneviève Fraisse que se resiste a ese nombre para hablar de las relaciones de poder actuales en tanto el patriarcado correspondería a ciertas lógicas políticas del Antiguo Régimen, y que con la emergencia de la burguesía se establecería este horizonte de Modernidad en que ya la figura del Padre quedaría de algún modo debilitada. Conversé con ella sobre eso cuando estuvo aquí en Chile hace unos años atrás dando clases en nuestro Magister de Estudios de Género y Cultura, porque, a mi juicio, en nuestras culturas, en nuestros espacios sociales y económicos se sigue reproduciendo de manera muy fuerte todavía la figura paterna asociada al poder; entonces, cómo nombrar eso desde acá. Y, por otro lado, el enunciado de las mujeres de Milán, de las feministas de Milán, de

que el patriarcado ha muerto. ¿Cómo dialogas tú con esos dos enunciados?

AC: En lo que se refiere a la posición de Geneviève Fraisse, yo creo que ella piensa demasiado en la singularidad francesa, es decir, ella piensa en todas las significaciones que tuvo la crisis del Antiguo Régimen en Francia y el desplazamiento del rey del lugar de Padre de los franceses; me parece que lo hace desde la particularidad y la especificidad de la historia francesa. Una cosa que yo le decía medio risueñamente es que la historia de Francia parece ser la historia universal, pero al mismo tiempo sólo es la historia de Francia. Entonces, me parece que cuando Geneviève piensa en la noción de patriarcado lo hace circunscrita a esa formación social, de la misma manera que cuando nosotras pensamos en la vigencia del patriarcado pensamos en nuestras sociedades latinoamericanas, en ciertas figuras paternas y patriarcales. No me puedo olvidar que cuando Pinochet estaba preso en Londres había un cartel callejero que decía ‘ingleses piratas, devuélvannos al tata’. En la profundidad de esa tradición que habilita la pretensión de los militares de ser los padres de la patria. Entonces a mí me parece que para nuestra singularidad latinoamericana el término sigue funcionando y explicando mucho de las relaciones políticas, de las formas de construcción de la autoridad, de la brutalidad del hetero-patriarcado racista, que todavía está presente en nuestras ciudades, en nuestras vidas, en la forma de ejercicio de la violencia policial. No me desharía de ese término con tanta ligereza, probablemente porque también es cierto..., que yo, que sueño con la revolución, tengo una tendencia a pensar demasiado las relaciones pasado-presente, me pesa el pasado, probablemente también tiene que ver con un asunto de edad, una es su pasado en algún punto. Entonces, creo que no lo descartaría por esas razones. Respecto del *Sottosopra Rosso*, publicado por la librería de las mujeres de Milán en el año 96, donde aparece la afirmación ‘El patriarcado ha muerto’, creo que es una afirmación demasiado apresurada. En primer lugar porque no basta con que las mujeres dejen de creer en el patriarcado para que éste deje de existir, que es en buena medida lo que se desprende de las afirmaciones de ese cuadernito rojo. El patriarcado sigue existiendo en estructuras objetivas de dominación, que son estructuras de dominación patriarcal, y se manifiestan en este momento

histórico de una manera demasiado brutal como para que piense que el patriarcado ha muerto y que somos todas libres y felices. Pienso por ejemplo en el aumento de los feminicidios, en las violaciones correctivas de lesbianas, en las miles y millones de mujeres muertas por abortos clandestinos, en la feminización brutal de la pobreza en nuestros países. ¿El patriarcado ha muerto? Lo dudo.

OG: Una tendería a pensar ese enunciado también, que es lo que me ha pasado a mí, más desde un punto de vista retórico, quizás, como energía política, por decirlo así, en el siguiente sentido: de poner más el énfasis en las redes políticas que podemos establecer entre mujeres y desde allí operar una suerte de disminución simbólica, política y cultural del peso del dominio masculino; porque una podría decir: el dominio masculino existe, está allí cruzándolo todo, pero qué pasa en nuestra relación con eso, cómo resistimos. Podríamos validar tal gesto como operatoria de resistencia política, en el sentido de poner énfasis en articular mucho más una energía entre mujeres que incluso deja de lado de pronto ese peso. Me tienta también pensarlo de esa manera.

AC: A ver, cuando una dice ‘el patriarcado’ la verdad es que suena como la afirmación de una suerte de presencia molar e inmovible en el centro de la escena. Yo creo que en realidad lo que hay son resistencias, conflicto, que es la contrapartida de eso; es decir, las mujeres hemos conquistado espacios y no solamente las mujeres, insisto en que también lo han hecho gays, lesbianas, transexuales. Entonces, a mí me parece que en realidad las cosas están en disputa, y me parece que muchas mujeres hemos conseguido, hemos logrado espacios de autoridad antes impensables para las mujeres; de hecho las chilenas y los chilenos vivieron en un país gobernado por una mujer, cosa que era absolutamente impensable hace muy poco tiempo; Brasil tiene ahora una presidenta; Argentina tiene una presidenta, es decir, mujeres en semejantes lugares de poder, y mujeres cuyo acceso al poder no está relacionado con ser amante de, ser la esposa de, o con las formas tradicionales de ocupación del poder por parte de las mujeres. Evidentemente hay una transformación, pero a mí me parece que hay matices de las relaciones de dominación que la palabra patriarcado permite registrar y que otras palabras

no. Por otra parte, es muy interesante también en relación con este asunto del patriarcado la mirada que tiene Carole Pateman respecto del tema de la transformación del pacto patriarcal. Ella sostiene que John Locke sería el teórico de la nueva forma de dominio patriarcal que, al despolitizar las relaciones en el ámbito doméstico, al separar el poder del padre del poder del monarca, al hacer del poder del monarca un poder político y del poder del padre un poder familiar, funda una nueva forma de patriarcado que sería el patriarcado fraternal moderno, basado en un nuevo contrato sexual que hermana a los varones y sujeta a las mujeres. De paso señalo que hay toda una discusión sobre el uso de ese fraternal, porque la consigna de fraternidad es la tercera consigna de la Revolución Francesa; de hecho es la consigna jacobina de la Revolución, así es que dudo acerca del carácter fraternal de ese pacto.

A. Castillo: Recientemente han aparecido libros como el de Alain Touraine titulado *El mundo de las mujeres* en los que tras una narración satisfecha parecieran dar por superado el fallido encuentro de las mujeres con el espacio de lo político/público. Este diagnóstico toma como índice la alta visibilidad alcanzada por algunas mujeres en el campo de la política pensemos en Bachelet en Chile, Fernández en Argentina o Rousset en Brasil. El problema de las mujeres estaría resuelto para algunos. Sin embargo, también hoy se habla del fenómeno de la “feminización de la pobreza”. ¿Cuál es tu opinión en relación a esta polaridad?

AC: Para leer esas tensiones me sirve el marxismo y en ese sentido me parece absolutamente recomendable el libro de Federici, porque es un libro que intenta mostrar cómo se articula el capitalismo, al patriarcado, al racismo colonialista y a la destrucción de la naturaleza ejerciendo un dominio específico sobre los cuerpos. Me parece que la conquista de espacios de poder político por parte de algunas mujeres tiene que ver con un proceso sumamente contradictorio del capitalismo contemporáneo. Es decir, al mismo tiempo que existen espacios de la cultura que comienzan a ser más abiertos –pensemos en los bienes comunes de libre acceso en internet, existe una creciente privatización de otros bienes concretamente materiales, como el agua, los alimentos, por mencionar algunos. Al mismo tiempo que

algunas mujeres han accedido a lugares de poder, las mujeres son las más pobres entre las pobres. Creo que esa posibilidad de acceso al poder no es casual y tiene que ver con los efectos de las transformaciones que ocurrieron en los años '60 y '70 en el sistema educativo. Estas mujeres hoy poderosas fueron educadas en un momento determinado: “la edad de oro del capitalismo”, período en el cual efectivamente se produjo esa fugaz articulación entre capitalismo y democracia, ese proceso de ampliación de los sujetos de derecho que sin embargo se presenta como si fuera una asociación por así decir natural. Sin embargo no es verdad: el capitalismo fue compatible con la expansión de derechos y la democracia sólo en ese momento histórico. Creo entonces que esas mujeres que están en este momento ocupando lugares de poder son el producto educado de un momento histórico anterior. Sin embargo no hay garantías hacia adelante porque el capitalismo profundiza cada vez más las desigualdades, y esas desigualdades afectan cada vez más a las mujeres. De allí la contradicción: mujeres educadas que acceden al poder y la pobreza efectiva de la mayor parte de las mujeres, que es producto del descenso en la tasa de ganancias del capital y de la necesidad, por parte de los capitalistas, de profundizar la explotación. El capitalismo contemporáneo ha perdido el horizonte decimonónico del progreso. No podemos esperar entonces que “derrame” bienes y derechos efectivos hacia todas las mujeres.

A. Castillo: En ese sentido, cómo verías tú esa consigna de los derechos humanos de las mujeres. Catharine MacKinnon señala que las mujeres no han llegado todavía a ser eso de ‘humanos’ o ‘humanas’; entonces lo que habría que hacer desde la trama del derecho es incorporar las “experiencias” de las mujeres al espacio de las leyes y corregir de algún modo desde el propio espacio de la ley la desigualdad.

AC: Yo creo que el tema del derecho es un tema complicado. Durante muchísimo tiempo me preocupó este asunto del derecho, fundamentalmente porque el derecho es el espacio por antonomasia de la abstracción; en el derecho se pueden pronunciar afirmaciones de orden universalista, y esto hace muy difícil, por ejemplo, pensar por qué peleamos por derechos las mujeres. Cómo serían esos derechos que al mismo tiempo son universales, pero que valen para sujetos

sexualmente marcadas/os. Personalmente, me interesa muchísimo un jurista italiano que se llama Luigi Ferrajoli que propone un derecho sexuado en relación a las especificidades marcadas en el cuerpo, y señala la violación y el derecho de las mujeres a su *habeas corpus*, a disponer de su propio cuerpo en relación a su fertilidad como ejemplos de esos derechos sexuados. De todas maneras, creo que hay una tensión que subsiste porque el principio de igualdad en derechos supone generalización y abstracción. Existe en nuestras sociedades una tendencia a dar a todo formato de demanda de un “derecho”. Sin embargo, entiendo yo, no todo puede ser sometido a regulación jurídica. La expansión actual de derechos y sujetos (de la mano del nuevo derecho internacional) es formal pues va unido a procesos de pérdida de las condiciones de garantía, que están ligadas al funcionamiento efectivo de las instituciones, y a las prácticas de los sujetos. Recorro a un ejemplo concreto: en el caso de mi país, nosotras estamos en este momento, desde la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, luchando por el derecho al aborto, o sea, por una ley que garantice a las mujeres el acceso a abortos voluntarios y penalice a quien no cumpla esa ley, que les garantice a las mujeres el derecho a abortar en condiciones seguras, con servicios proporcionados por el estado porque la penalización no impide los abortos, sólo produce que las que mueran sean las más jóvenes, las más pobres, como siempre. Entonces tengo respecto del derecho una situación ambivalente: creo que no todo puede ser regulado desde la ley y el las instituciones ligadas a la práctica del derecho, pero al mismo tiempo pienso que es preciso inscribir nuestras conquistas en el espacio del derecho pues ello tiene un enorme valor simbólico. Nuestro derecho tiene una forma deductiva: de la ley de máxima generalidad se infieren las leyes particulares. Es una tradición jurídica diferente de la norteamericana, ligado más bien a la jurisprudencia y al ejemplo particular. La relación con la norma en nuestros países es totalmente distinta, y digo de nuestros países porque es el caso de la mayor parte de los países latinoamericanos. Entonces, más que pensar en los términos de MacKinnon, tiendo a pensar en los términos de Ferrajoli, porque me parece que su forma de pensar es más articulable a nuestras tradiciones políticas y jurídicas.

A. Castillo: Sin duda. Me gustaría te detuvieses en el tema del garantismo propuesto por Ferrajoli. De algún modo, las constituciones en América Latina si bien asumen la letra revolucionaria de la igualdad y de los derechos, no logran dar espacio para aquello del “garantismo”. Pensemos en Chile, todas nuestras Constituciones han sido dictadas en estado de excepción ¿Cómo pensar, entonces, el garantismo en este contexto?

AC: Volviendo sobre Ferrajoli, me parece que lo interesante que tiene (para un modelo de legalidad como el nuestro, mucho más vinculado a la tradición continental) es que liga la legalidad estatal no sólo con el hecho de que la ley sea producida de acuerdo con el procedimiento correcto, sino que sea respetuosa de las libertades y derechos de los ciudadanos. También me parece interesante el tipo de relación que el garantismo a la Ferrajoli admite entre derecho y política, y con el modo como esa relación afecta el vínculo entre norma y el Estado. Eso, entiendo, permite incorporar la dimensión histórica en el análisis, y ver cómo se relaciona la ley con la posibilidad de garantía. En el caso del Estado argentino, por ejemplo, entre 1945 y 1955 el Estado garantiza derechos, no solamente como parte de un proceso de ampliación de derechos (sociales y económicos) en el orden de la ley, sino como parte de una correlación de fuerzas en el terreno de la política. Esa correlación se quiebra profundamente en 1976. En el contexto del peronismo fue posible para los sujetos (las clases populares, los trabajadores) una experiencia difícil de remover: se percibieron a sí mismos como ciudadanos portadores de derechos. Esa experiencia convirtió a la Argentina en un país plebeyo, con una clase obrera poderosa donde trabajadores y trabajadoras eran sujetos de derecho, y no sólo porque existiera un cuerpo de leyes que establecían esos derechos. Eso generó una tradición, que sin embargo se quebró con la ocupación del Estado por parte de los poderes dictatoriales. Cuando las dictaduras duran mucho tiempo, como el caso chileno y como fue el caso argentino y sobre esa dictadura ocurre el desarme neoliberal del Estado que produjo la conversión del Estado en un Estado sin ciudadanos, como dice Sonia Fleury, cuya función es asegurar la actividad del mercado y ejecutar la represión, después de un proceso así, es mucho más difícil producir una correlación de fuerzas políticas que permita la garantía de derechos. Pero yo

creo que en este momento en Argentina y también en Chile hay un proceso de reconstrucción de la correlación de fuerzas políticas que abre la posibilidad de garantía de derechos. En este sentido me parece interesante Ferrajoli: la garantía no depende sólo de la ley, sino de la relación política, de la existencia de sujetos que se perciben a sí mismos como sujetos de derecho y como sujetos políticos dispuestos y dispuestas a defender esos derechos. Por ejemplo, en Argentina la falta de cumplimiento del código penal que legaliza el aborto en algunos casos (violación y peligro para la salud y la vida de la mujer) ha generado movilizaciones y protestas que han logrado obligar, en algunos casos, a cumplir la ley. Esto debido a hay feministas que nos hemos movilizado en procura de que ese derecho violado por el Estado sea visto como una violación de derechos y se castigue a quien no garantizó ese derecho. Pero, bueno, esto lleva tiempo y después de procesos de destrucción como los que han atravesado nuestros países es muy difícil...

OG: Agradecemos muchísimo el tiempo que nos has dado para esta entrevista, la que, con mucho placer, publicaremos en la Revista *Nomadías*.

Transcripción: Verónica González
Edición: Olga Grau y Alejandra Castillo

Nota

- 1 Entrevista realizada en el marco del Proyecto FONDECYT Regular N°1100237, "Filosofía, literatura y género: la escritura de Simone de Beauvoir" a la filósofa política argentina Alejandra Ciriza. La entrevista tuvo lugar el día martes 16 de agosto del año 2011, en el Centro de Estudios de Género (CEGECAL), de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. El equipo del Proyecto Fondecyt está constituido por Olga Grau, investigadora responsable; Gilda Luongo y Alejandra Castillo, coinvestigadoras; Verónica González, ayudante de investigación; Elsa Santander, tesista del Magister en Estudios de Género y Cultura, Universidad de Chile. El proyecto tiene el patrocinio de CEGECAL.