

Linda M. G. Zerilli

EL FEMINISMO Y EL ABISMO DE LA LIBERTAD

Prefacio

Durante mucho tiempo pensé que este libro era un intento de encontrar el camino de regreso a aquello que alguna vez me condujo al feminismo: la exigencia radical de libertad política para las mujeres, el derecho a participar de los asuntos públicos. Aunque el feminismo está integrado por una amplia variedad de prácticas -estéticas, sociales, económicas y culturales-, aquello que capturó y mantuvo mi interés fue el desafío feminista al androcentrismo de la esfera pública y la constitución de espacios alternativos de libertad. No obstante, y cada vez con mayor intensidad, comencé a sentirme fascinada y al mismo tiempo ambivalente respecto de las evoluciones de la segunda y la tercera ola del feminismo, sobre todo por la importancia central que ambas otorgaban a las cuestiones de identidad y subjetividad. Si bien estas cuestiones me parecían -y aún me parecen- muy importantes, lo que más me preocupaba era el encuadramiento en el que se las postulaba. No podía encontrar, en ese marco, aquella exigencia feminista de libertad política que tanto me había inspirado. Parecía que, en vez de continuar reclamando con insistencia la libertad política para las mujeres, el feminismo estaba ahora consagrado a superar las restricciones culturales de la masculinidad y la feminidad normativas. Si bien esta lucha es muy importante, me resultaba difícil creer que pudiera llevarse a cabo sin la exigencia de libertad tal como yo la entendía.

Preocupada como estaba por esa reconfiguración de la idea de libertad como libertad de las restricciones de la subjetivación, no obstante me resistía al anhelo nostálgico de comienzos de la segunda ola del feminismo, que comenzó a preponderar en la década de 1990, a raíz de los debates sobre políticas identitarias. Coincidió profundamente con las críticas de la tercera ola que cuestionaban la coherencia de la categoría mujeres como sujeto del feminismo, pero me incomodaban las consecuencias políticas de esos cuestionamientos. Y además me preocupaba la tendencia hacia un renovado dogmatismo en aquellas feministas cuya crítica de la categoría había devenido en una suerte de

escepticismo políticamente destructivo. Hasta cierto punto, parecía que las feministas hablaban sin escucharse unas a otras y peleaban por algo que, en cualquier caso, ya era un hecho y que difícilmente fuera el resultado de la elección deliberada de alguien. Culpar a las teorías feministas “postestructuralistas” y, en menor grado, a “las mujeres de color” del colapso de la categoría unificada “mujeres” me parecía un intento de matar el mensaje matando al mensajero; y era, también, un conflictivo desplazamiento de las políticas feministas propiamente dichas.

Si ya no consideramos a las mujeres como un grupo con intereses comunes basado en una identidad común, no creo que ello deba atribuirse exclusiva y ni siquiera primordialmente a los considerables embates críticos de pensadoras de la tercera ola como Judith Butler, Chantal Mouffe o Joan Scott. Los acontecimientos económicos y sociales del último capitalismo (por ejemplo, la escisión del movimiento obrero y la globalización) dieron por resultado estratificaciones excesivamente complejas entre las mujeres a nivel nacional e internacional; estratificaciones que, por otra parte, no pueden entenderse únicamente en términos de relaciones de género. Yendo al grano, el derrumbe de la categoría mujeres como grupo coherente puede atribuírsele al feminismo propiamente dicho, porque el feminismo es un movimiento político que ha aspirado a unir a las mujeres en la lucha por la libertad precisamente refutando esa feminidad naturalizada en la que se basa la ilusión de una identidad común a todas. En vez de destruir voluntariamente la categoría mujeres como tal, pensadoras como Butler, Mouffe y Scott han tratado de esclarecer -en términos profundamente críticos y para nada nostálgicos- las consecuencias políticas de esa pérdida histórica para el futuro del feminismo.

Mientras intentaba comprender el *pathos* de los debates sobre la categoría mujeres, comencé a pensar que quizás fuera sintomático del encuadramiento epistemológico de la mayoría de los feminismos de la segunda e incluso la tercera ola. Por extraño que pareciera culpar a las postestructuralistas por la pérdida -si es posible hablar de pérdida- de algo que era más un producto de la historia y de la política que del academicismo nihilista, me parecía todavía más extraño pensar que el futuro del feminismo, en tanto movimiento político, pudiera sustentarse en el estatus de una categoría analítica de la teoría feminista. Aunque son pocas las activistas feministas que entienden la teoría como una guía para la praxis -salvo en algún sentido muy laxo-, parecía importante analizar en detalle los debates acerca del “sujeto del feminismo” y cuestionar el supuesto subyacente: ¿qué podemos sacar en limpio de la idea de que “hablar en nombre de las mujeres” debe funcionar como una regla que subsume a los particulares por temor a que carezcan por completo de importancia política? ¿El feminismo estaría en condiciones de aceptar, en este momento, alguna propuesta

orientadora de las no feministas que han analizado la relación de la política y la libertad con las reglas y su aplicación?

Estos pensamientos e interrogantes me condujeron a Hannah Arendt, quien jamás habló de feminismo pero dijo muchísimo acerca de la pérdida de las categorías de pensamiento tradicionales en el intento de dar sentido a la realidad política: la misma clase de pérdida, me parecía, representada por la crisis de la categoría mujeres, una pérdida lamentada por las feministas de la segunda ola y a menudo descripta como un robo, del que se responsabilizó a las feministas de la tercera ola. En opinión de Arendt, esa ruptura de la tradición, ya iniciada con la revolución científica en el siglo xvii, culminó con las catástrofes políticas del siglo xx. Según ella, intentar recuperar categorías de pensamiento que ya no resuenan en el contexto político e histórico corriente no sólo carece de sentido sino que es peligroso. Lamentablemente, como ella misma reconoció, el hecho de que una tradición haya llegado a su fin no implica necesariamente que los conceptos tradicionales hayan dejado de tener poder sobre nosotros. Por el contrario, pueden volverse todavía más tiránicos por el solo hecho de que una orientación moral y política confusa resulta más atractiva que la absoluta falta de orientación.

Cuando reflexionaba sobre la pérdida de la categoría mujeres como categoría de la teoría política tradicional y el pensamiento político feminista, las observaciones de Arendt sobre la ruptura de la tradición adquirieron peso específico. Mientras escribo este prefacio, en 2004, me sorprende el extraño compromiso al que hemos llegado las feministas sobre cuestiones que antes requerían una articulación claramente militante de apuestas políticas opositoras. Aquel *phatos* ya no existe, pero tampoco queda claro cómo debemos teorizar o actuar políticamente sin las categorías heredadas del pensamiento feminista. Aunque sabemos que es importante reconocer las diferencias entre las mujeres, obstinadamente retornamos a la idea de que el feminismo exige un sujeto unificado. Y al mismo tiempo rechazamos vigorosamente ese sujeto, pero no sabemos cómo decir o reclamar algo más allá del caso particular.

Este libro no puede resolver todos los interrogantes que plantea, pero quizás nos ayude a pensarlos dejando en claro cómo llegamos adonde estamos y de qué otras maneras podríamos pensar la libertad política, los postulados políticos y el papel político de la teoría feminista. “Ningún testamento nos legó nuestra herencia”, dice Arendt, citando a René Char. ¿Y si tomáramos ese aforismo opaco como un desafío para dar la bienvenida, en vez de lamentarla, a la irreversible ruptura de la tradición que caracteriza a las políticas de la modernidad tardía, y al feminismo entre ellas? Imbuida de ese espíritu de posibilidad, presento al lector mis reflexiones.

))((

Introducción

Qué tienen en común *feminismo y libertad* (fragmento)

La *raison d'être* de la política es la libertad,
y la acción es su campo de experiencia.

HANNAH ARENDT

A juzgar por el tropel de publicaciones que proclaman “el fin del feminismo”, parecería que el feminismo, en tanto movimiento político y social, ha llegado más o menos a su límite.¹ Para algunos críticos, el fin responde al hecho presuntamente incontrovertible de que la discriminación que el feminismo pretendió contrarrestar es cosa del pasado. Desde esta perspectiva, la igualdad de género es un hecho legal a la espera de su plena realización social, la cual, de acuerdo con la lógica del progreso histórico, es inminente. Para otros críticos, ése no es el caso. Los cambios en la ley no resultan automáticamente en cambios sociales sino que requieren el seguimiento y la vigilancia de un movimiento político continuo. Entonces, cuando esos críticos anuncian el fin del feminismo, lo hacen más con una sensación de pérdida que de triunfo. Y acaso tengan razón: cada vez se hace más difícil identificar el “movimiento” en el movimiento feminista, porque el feminismo, cuando no se encuentra oculto y a salvo en las instituciones formales del Estado democrático liberal, puede parecer un conjunto disperso de luchas variopintas de origen popular que han perdido la orientación que otrora les brindara el sujeto colectivo “mujeres”.

Los críticos que añoran el claro sentido de dirección que identifican como el *sine qua non* de las políticas feministas se complacen culpando al feminismo de la tercera ola, y en particular a su vertiente postestructuralista, por la destrucción del sujeto colectivo “mujeres”. Pero esta acusación nada contra la corriente de la historia política. Todo el que esté mínimamente familiarizado con la historia de la primera y la segunda ola del feminismo estadounidense reconocerá de inmediato

¹ Véase Christina Hoff Sommers, *Who Stole Feminism?: How Women Have Betrayed Women*, Nueva York, Simon & Schuster, 1995; Daphne Patai, *Heterophobia Sexual Harassment and the Future of Feminism*, Boston, Rowman & Littlefield, 1998; Katie Roiphe, *The Morning After: Fear, Sex, and Feminism on Campus*, Boston, Little, Brown & Co, 1993; Camille Paglia, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, Nueva York, Vintage, 1991.

que la orientación provista por ese sujeto putativamente colectivo era, en el mejor de los casos, ilusoria. El feminismo siempre se ha visto atravesado por hondos conflictos internos acerca del sujeto en cuyo nombre debía alcanzar sus igualmente conflictivas aspiraciones sociales y políticas.² La angustia que llevó a las integrantes de los grupos feministas de comienzos de la segunda ola a dividirse para fundar otros grupos, sólo para que las integrantes del nuevo grupo a su vez se escindieran para fundar otros grupos nuevos, expresa una suerte de fantasía retroactiva sobre la integridad de los orígenes políticos, fantasía que bajo ningún concepto es exclusiva del feminismo.³ Lejos de ser cohesivo en sus orígenes, el feminismo, como

² La primera ola del feminismo estadounidense, cuya diversidad y radicalismo han sido domesticados bajo el término *movimiento sufragista*, es un caso clave. Observa Nancy Cott: "Todo intento de resumir los significados y los logros del movimiento de la mujer en el siglo XIX inevitablemente revela las numerosas vertientes de intereses y enfoques y convicciones, y también de conflictos, que lo caracterizan. Incluso dentro de los grupos más claramente identificables y mejor documentados -vale decir, las asociaciones nacionales y estatales formadas para perseguir la meta específica del sufragio femenino- se detectan con facilidad una composición cambiante, prioridades que oscilan y alianzas ominosas. El tema de aliarse -y, en caso de hacerlo, con quiénes perpetuamente recurrente. La división de la posguerra civil entre Elizabeth Cady Stanton y Susan B. Anthony y sus colegas abolicionistas y pro derechos de la mujer, Lucy Stone y Henry Blackwell, acerca de la prioridad relativa del sufragio del varón negro y el sufragio femenino es conocida por todos. El cambio, con el transcurso del tiempo, del feroz y contundente liderazgo de Stanton y Anthony en la década de 1860 al liderazgo de la National American Woman Suffrage Association (NAWSA) en 1900, debido a los defensores de la templanza y la pureza social, hoy suele ser destacado en las historias del movimiento sufragista femenino. Éstas representan sólo una fracción de las controversias y tensiones, los diferentes énfasis en la ideología, los medios y las alianzas entre las integrantes del movimiento de mujeres en su conjunto". Nancy Cott, *The Grounding of Modern Feminism*, New Haven, CT, Yale University Press, 1987, p. 18.

³ Para dar sólo un ejemplo, el movimiento feminista en la ciudad de Nueva York se atribuye generalmente al surgimiento de dos grupos: el New York Radical Women (NYRW) y la National Organization for Women (NOW). A comienzos de 1969 algunas integrantes del NYRW (entre otras, Ellen Willis, Shulamith Firestone, Carol Hanish y Kathie Sarachild) se separaron para formar Redstockings, mientras la presidenta del sector Nueva York de NOW, Ti-Grace Atkinson, se separó para formar el October 17th Movement junto con ex miembros del NYRW, entre ellas Anne Koedt. Hacia fines de 1969, el October 17th Movement pasó a llamarse The Feminists, y sus integrantes se manifestaron profundamente en contra de los postulados fundamentales de las Redstockings (por no mencionar los de NOW), incluyendo el rechazo de la diferencia sexual. Al finalizar ese mismo año, Firestone y Koedt (quienes habían sido miembros de los dos grupos opuestos) se separaron de sus respectivos grupos para fundar un tercero, llamado New York Radical Feminists, que a su vez rechazó los postulados principales de Redstockings y The Feminists. Para conocer mejor las profundas escisiones en los comienzos de la segunda ola del feminismo estadounidense, véase Ellen Willis, "Radical Feminism and Feminist Radicalism", en *Social Text*, núm. 9/10, primavera-verano de 1984; Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-75*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

todos los movimientos políticos democráticos modernos (incluidas las revoluciones estadounidense y francesa), estuvo dividido desde un comienzo, escindido por las diferencias acerca de las causas o las formas de la opresión, las disputas sobre el significado de la liberación, y las posturas en permanente contienda sobre los ideales democráticos como la libertad y la igualdad y el ámbito público en el que éstos habrían de manifestarse.⁴

Esas diferencias e incluso divisiones profundas, visibles en determinados momentos de la historia, nos parecerán autoderrotistas sólo si damos por sentado que la *raison d'être* de un movimiento político democrático como el feminismo es, por sobre todas las cosas, el progreso social del grupo; que ese progreso sólo se puede alcanzar en nombre de alguien, y que ese nombre debe conocerse antes de iniciar la lucha política propiamente dicha. Los críticos más mordaces de las políticas de identidad, como Judith Butler, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, insisten en argumentar que la política (que no sólo incluiría la noción posmarxista de democracia radical sino también las formas más tradicionales de la política social democrática) es posible sin necesidad alguna de un sujeto unificado y previamente especificado. Si bien estas críticas son acertadas, sobre todo porque revelan las conflictivas exclusiones que conlleva especificar a priori un sujeto colectivo como “mujeres” o “trabajadores” antes de implementar la política, no responden abiertamente si la *raison d'être* de la política, ya sea feminista o cualquier otra forma de política democrática, es en verdad el progreso social del grupo en cuyo nombre proclaman hablar los miembros de un movimiento político.

La libertad como cuestión social

Es difícil imaginar que la *raison d'être* de la política pueda ser otra cosa que el progreso social de un grupo y sus miembros, quizás porque tendemos a pensar la política en términos de lo que Hannah Arendt llama “la cuestión social”. La cuestión social se hace presente cada vez que damos por sentado que problemas clásicos de bienestar social como el hambre, la desigualdad de la riqueza, la vivienda, el salario

⁴ Para algunas feministas el ámbito público no incluía a los hombres ni a los niños varones ni tampoco a las mujeres casadas o heterosexuales; para otras incluía a todos estos grupos, pero con la condición de un estricto igualitarismo en la división de las tareas y el discurso público que Jo Freeman, escribiendo bajo el seudónimo de Joreen, llamó “la tiranía de la falta de estructuras”. Joreen, “The Tyranny of Structurelessness”, en Anne Koedt, Ellen Levine y Anita Rapone (eds.), *Radical Feminism*, Nueva York, Quadrangle, 1973, pp. 285-299.

mínimo y otros similares se pueden resolver por medios políticos.⁵ Para Arendt, la cuestión social -ya fatalmente postulada (a su entender) en la Revolución Francesa- define lo que es la política con el advenimiento de “lo social” en el siglo XIX. Aunque la definición de Arendt no es del todo clara, “lo social” es una suerte de “manejo de la casa” a gran escala, donde la distinción entre lo público y lo privado queda disuelta y los ciudadanos quedan situados en una relación relativamente pasiva con el aparato burocrático del Estado asistencialista, que a su vez se transforma en único destinatario de los reclamos políticos y en único responsable de la distribución de los bienes y el mantenimiento de la vida. La asimilación de lo político a lo social restringe la acción política a una actividad instrumental de medios-fines que entraña un micro y macrogerenciamiento de las relaciones sociales. Dado que “la sociedad siempre exige de sus miembros que actúen como si fuesen miembros de una gran familia, con una misma opinión y un interés único”, escribe Arendt, el advenimiento de lo social es idéntico al predominio del conformismo y el “comportamiento”, con la consiguiente reducción de la posibilidad de acción espontánea (HC, 39).⁶

En la descripción que hace Arendt de la conformidad social y el advenimiento de lo social resuenan las críticas a la sociedad disciplinaria moderna (como las de Michel Foucault) que han influido poderosamente sobre los lineamientos de la teoría feminista reciente.⁷ Pero la tendencia de Arendt a definir todos los temas relacionados con el cuerpo como peligrosas formas de necesidad que conviene mantener en privado, si no ocultas, y su antipatía hacia el “manejo administrativo de la casa” que caracteriza al Estado asistencialista moderno han hecho de ella una figura controvertida tanto para la izquierda progresista como para el feminismo contemporáneo. A pesar del reciente cambio en las posturas feministas respecto de Arendt, que refleja la voluntad de considerar el valor potencial de su obra para las políticas postidentitarias, lo que obstinadamente predomina, en última instancia, es su aparente rechazo a incluir los temas sociales entre los

⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 11 [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993]. En adelante citado en el texto y las notas como HC.

⁶ Es decisivo que la sociedad [...] excluya la posibilidad de acción, la cual anteriormente fue excluida del ámbito doméstico. En cambio, la sociedad espera cierta clase de comportamiento de cada uno de sus miembros e impone reglas innumerables y diversas, todas ellas tendientes a ‘normalizar’ a sus integrantes, a hacer que se comporten, a excluir la acción espontánea o los logros destacados” (HC, 40).

⁷ El lector encontrará una buena lectura comparativa de Arendt y Foucault en Amy Allen, “Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault”, en *International Journal of Philosophical Studies*, 10, núm. 2, 2002, pp. 131-149.

intereses propios de la política.⁸ Una lectura poco generosa, aunque no del todo desacertada, de Arendt respecto de la cuestión social la acusa de haber eliminado de la política todo aquello que podríamos reconocer como político.⁹ Si los temas concernientes a la vivienda, la pobreza, el salario justo y el cuidado de los niños fueran, por definición, sociales y no políticos, ¿de qué hablaría la gente cuando se reúne políticamente? ¿Por qué habría de reunirse políticamente?

Una lectura más generosa de Arendt respondería a estas legítimas preguntas sugiriendo que la autora en realidad no excluye de la política las preocupaciones sociales, sino que nos precave contra la actitud utilitaria que esas preocupaciones suelen conllevar. Dado que la utilidad es para ella el criterio más elevado, la actitud utilitaria considera a la política democrática como un medio para alcanzar un fin, lo que casi inevitablemente conduce a los ciudadanos a permitir que las acciones y las opiniones de los expertos sustituyan las suyas propias. Pero si bien Arendt señala que tendemos a adoptar una actitud utilitarista respecto de los temas sociales, también deja en claro que podríamos no adoptarla. Por lo tanto, podríamos hablar políticamente del salario justo y al mismo tiempo salvaguardarnos de lo que Bonnie Honig, profundizando en un concepto de Hanna Pitkin, llama “la sensibilidad laboriosa”; es decir, “una sensibilidad que se considera característica de la laboriosidad en tanto actividad [por ejemplo, una actitud impulsada por el proceso y la necesidad], pero que puede o no ser característica

⁸ Mary Dietz, *Turning Operations; Feminism, Arendt, and Politics*, Nueva York, Routledge, 2000. En esta colección de ensayos Dietz emplea creativamente el concepto de acción de Arendt para confrontar la orientación centrada en el sujeto (y esencialmente filosófica) de la teoría feminista contemporánea. También aporta una síntesis informativa de las distintas escritoras que han intentado incorporar la obra de Arendt al feminismo (pp. 132-135). Véanse también los ensayos de Dietz, Bonnie Honig y Susan Bickford en Bonnie Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, The Pennsylvania State Press, 1995; Kimberly Curtis, *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1999; Lisa Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1994; Jennifer Nedelsky, “Embodied Diversity and the Challenges to Law”, en Ronald Beiner y Jennifer Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant to Arendt*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 229-256.

⁹ Hanna Fenichel Pitkin, “Justice: On Relating Private and Public”, en *Political Theory*, 9, núm. 3, agosto de 1981, pp. 327-352. Pitkin arguye que el postulado crítico de Arendt sobre la cuestión social puede ser leído más generosamente como una crítica del espíritu o la actitud instrumentalista o utilitaria que solemos adoptar cuando consideramos problemas como la pobreza. Para una lectura de “lo social” en el pensamiento arendtiano, véase Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago, University of Chicago Press, 1998; Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, CA, Sage, 1996, esp. pp. 22-34 [trad. esp.: *El reluctant modernismo de Hannah Arendt: el diálogo con Martin Heidegger*, Valencia, Episteme, 1996].

del pensamiento del individuo que la ejerce”.¹⁰ No existe un determinado grupo de personas ni tampoco una determinada clase de objetos que sea, por definición, social y no político. En cambio existe la tendencia a desarrollar una sensibilidad antipolítica, que surge cada vez que buscamos soluciones políticas a los problemas sociales y contra la cual debemos ponernos en guardia.

Aunque esta lectura más generosa de Arendt es un valioso correctivo a las críticas que descalifican su obra, no pretende rebatir de manera definitiva lo que para muchos lectores resulta ser el aspecto más difícil de su pensamiento político. La desautorizada hipótesis de Arendt de que la cuestión social ha desplazado y llevado incluso a su virtual ruina a la política democrática continúa planteándonos -si se lo permitimos- el audaz reto de “pensar lo que estamos haciendo”, como alguna vez calificara sin ceremonias a la tarea de teorizar la política (HC, 5). Socia difícil pero valiosa para el diálogo feminista, la no feminista Arendt nos obliga a preguntarnos: ¿el encuadramiento de la cuestión social nos impide ver aquello que está fuera de sus límites? ¿Cómo? ¿Cómo queda limitada, en particular, la perspectiva del feminismo por esta presunta identificación con la cuestión social? ¿Existen otras visiones y prácticas políticas con las que el feminismo podría asociarse?

De los numerosos tópicos vinculados a estas preguntas, ninguno es más urgente que la libertad. Postular que el feminismo ha sido la lucha por la libertad de las mujeres es un lugar común. Sin embargo, la mayoría de las feministas occidentales a ambos lados del Atlántico han tendido a justificar el reclamo de libertad en términos de la cuestión social, la justicia social o la utilidad social. Por ejemplo, cuando Mary Wollstonecraft abogó por los derechos de las mujeres, exigió la libertad entendida como un derecho inalienable a participar en el gobierno basado en el criterio de toda la ciudadanía republicana, que a su entender (y al de otros republicanos radicales como Thomas Paine) era la facultad de la razón. Pero también sintió la necesidad de calificar esa exigencia radical: “En la lucha por los derechos de las mujeres, mi argumento principal se fundamenta en un principio muy simple: si la educación no prepara a la mujer para convertirse en par del hombre, la mujer detendrá el progreso del conocimiento y la virtud”.¹¹ Además, las

¹⁰ Bonnie Honig, “Toward an Agonistic Feminism”, en *Feminist Interpretations...*, op. cit., pp. 135-166; la cita pertenece a la página 143.

¹¹ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, Nueva York, Norton, 1967, p. 24 [trad. esp.: *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Cátedra, 1994]. El lector encontrará una excelente explicación del desafío de Wollstonecraft al canon de la teoría política androcéntrica en Wendy Gunther-Canada, *Rebel Writer: Mary Wollstonecraft and Enlightenment Politics*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2001. La vida de Wollstonecraft, un permanente desafío a las normas, fue el modelo a imitar para los elementos más radicales del movimiento de mujeres en el siglo XIX, que rechazaba la idea -propuesta por la National American Woman Suffrage

mujeres eran el sexo virtuoso que tenía mucho que aportar al progreso moral de la sociedad. Más de medio siglo después, John Stuart Mill defendía sin ambages el derecho inalienable de las mujeres a la libertad política, y advertía que, si no se les otorgaban sus derechos a las mujeres, la civilización británica estaría condenada.¹² Por si esto fuera poco, la sociedad estaba desaprovechando la mitad de su cacumen y su talento, y en particular la facilidad de las mujeres para todos los asuntos sociales que requerían virtud moral y una sensibilidad delicada. Del mismo modo, en los Estados Unidos de principios del siglo XIX, la sufragista Carrie Chapman Catt afirmó con la irrefutable lógica del silogismo que, si la democracia es el gobierno del pueblo y las mujeres son el pueblo, ergo las mujeres tienen derecho a participar en el gobierno. Y además las mujeres llevarían a la vida pública las virtudes específicas de la femineidad, sobre todo “en áreas donde se necesitaban capacidades maternas, como la enseñanza, la atención de los criminales o las situaciones de desempleo”.¹³

Según Nancy Cott, la exigencia de libertad para las mujeres en los escritos de la mayoría de las feministas de fines del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX exhibe una incómoda pero, en última instancia, exitosa combinación de argumentos sobre la igualdad de derechos y la utilidad política, sobre la mismidad y la diferencia. Si bien el primer conjunto de argumentos se apoya principalmente en la idea de justicia social, el segundo se fundamenta en lo que Arendt denominó la cuestión social. Cott analiza esta combinación en la lucha por el voto.

[E]ra una meta de igualdad de derechos que permitía a las mujeres realizar contribuciones especiales; pretendía dar a las mujeres la misma capacidad que tenían los hombres para poder expresar sus diferencias; era un fin justo en sí mismo, pero también era un medio útil a otros fines. Los argumentos de la “mismidad” y la “diferencia”, los argumentos de “la igualdad de derechos” y “las contribuciones especiales”, los argumentos de la “justicia” y la “utilidad” marchaban codo a codo.¹⁴

En este caso, el propósito intelectual a mayor escala de Cott -como el de Joan Scott en su obra sobre la lucha por los derechos en el feminismo francés- es acabar con el estancamiento del debate

Association en la década de 1900- de que la responsabilidad de la mujer en el perfeccionamiento moral de la raza humana era el fundamento para que se le otorgara el voto. Véase Nancy Cott, *op. cit.*, p. 37.

¹² John Stuart Mill, “The Subjection of Women”, en *Essays on Sex Equality*, Chicago, University of Chicago Press, 1970 [trad. esp.: *Ensayos sobre la igualdad sexual*, Madrid, Cátedra, 2001]. Véase mi análisis sobre la ambivalencia de Mill en cuanto a la libertad de las mujeres en Linda M. G. Zerilli, *Signifying Woman: Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1994, cap. 3.

¹³ Nancy Cott, *op. cit.*, p. 30.

¹⁴ Nancy Cott, *op. cit.*, p. 30.

mismidad-diferencia que ha plagado la teoría y la historiografía feministas estadounidenses.¹⁵ Tanto Cott como Scott intentan reencuadrar el feminismo moderno en tanto constituido por una paradoja: la necesidad de aceptar y al mismo tiempo rechazar la diferencia sexual. No obstante, cabe preguntarse si el imposible encuadramiento de opción entre igualdad y diferencia que proponen podría ser apropiadamente comprendido -por no decir superado- sin alusión alguna al encuadramiento a mayor escala en que se han planteado las luchas feministas por los derechos políticos: el encuadramiento de la cuestión social y su concepción de la política como un asunto de medios-fines.

Con respecto a la cuestión social y a cómo ésta ha encuadrado lo que podría considerarse un reclamo político, las maneras en que las feministas han intentado justificar la exigencia de libertad para las mujeres me preocupan todavía más que a Cott. Los dos argumentos que describe, aunque lógicamente distintos, llegan, en su articulación en contextos políticos concretos, a estar profundamente intrincados; al punto tal de que un reclamo de libertad no podía articularse ni hacerse oír *a menos* que fuera expresado como un reclamo de justicia social, que a su vez sólo podía hacerse oír en el idioma de la cuestión social. En otras palabras, la exigencia de libertad de las mujeres era un reclamo de justicia social que posibilitaría una solución más justa de la cuestión social. De este modo, los temas de justicia social y la cuestión social se volvieron casi sinónimos, y el reclamo feminista de libertad comenzó a adquirir la forma de un conjunto bastante complejo de justificaciones. Estas justificaciones, que casi siempre aludían a una característica única de la feminidad (ya se tratase de una sensibilidad peculiar o simplemente de una capacidad práctica asociada con el papel social de las mujeres), no resultaron, en última instancia, en libertad entendida como la práctica misma de la política democrática ni como la razón que comprometemos en esa política. En cambio, la libertad se transformó en un medio tendiente a alcanzar otro fin: atenuar los problemas asociados con la cuestión social. El “además” que calificadas feministas anexan con frecuencia a la justicia social -casi siempre en forma de una larga lista de todas las contribuciones especiales que harían las mujeres si se les permitiera participar en el gobierno- terminó por parecer la razón misma de la libertad de las mujeres: el mejoramiento de la sociedad. Por lo tanto, cabría preguntarse si la cuestión social no estará desplazando al reclamo de libertad política en lugar de hacerlo posible.

¹⁵ Joan Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.