

EL ESTADO, EL PODER Y LAS MUJERES: UNA RELACIÓN AMBIGUA

María Flórez-Estrada Pimentel

“El discurso de la lucha no se opone al inconsciente: se opone al secreto.
(...) En la medida en que el secreto es una de las formas importantes de
poder político, la revelación de lo que ocurre, la “denuncia”,
desde el interior, es algo políticamente importante”.

Michel Foucault, Un diálogo sobre el poder, 1972-73.

RESUMEN

El reconocimiento de algunos derechos de las mujeres por parte de los Estados occidentales modernos, es una consecuencia no deseada de las revoluciones liberales, que proclamaron la universalidad de los derechos —literalmente— del hombre.

Por eso, la relación de los Estados occidentales modernos con las mujeres es, ante todo, ambivalente, y los adelantos logrados por ellas han respondido más a su propia decisión de luchar por su plena soberanía, que a la voluntad política hegemónica.

PALABRAS CLAVE: MUJERES * ESTADO * GÉNERO * RELACIONES DE PODER * PÚBLICO * PRIVADO

ABSTRACT

The acknowledgement of the rights of women on behalf of the western modern states, is a miscalculated and undesired consequence of the bourgeoisie revolutions, which proclaimed the universality of the rights of —literally— men. Thus, the relationship between modern western states and women is ambivalent, and the advancements achieved by the latter have been a result of their resolve to fight in order to obtain their full sovereignty, rather than a consequence of the hegemonic political will.

KEY WORDS: WOMEN * STATE * POWER RELATIONS * GENDER * PUBLIC * PRIVATE

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo se hace un breve recorrido por la historia de la incómoda y ambivalente relación del Estado occidental con las mujeres, al final del cual se llega a la siguiente conclusión general:

Puesto que el Estado es el reflejo de las relaciones de poder existentes en un momento dado, estas relaciones de poder, que en nuestra sociedad siguen teniendo una fuerte hegemonía patriarcal y androcéntrica, marcan el límite más allá del cual el Estado no puede garantizar la igualdad real de los derechos de las mujeres.

No obstante, y de manera dialéctica, el hecho paradójico de que el actual Estado democrático no es cualquier fuerza coactiva y coercitiva, sino que detenta el monopolio de la coacción y la coerción legítimas —legitimidad que se basa en su mandato de garantizar los derechos universales—, se ve en la obligación de impulsar, aunque lo haga en medio de retrocesos y de resistencias, los derechos de las mujeres al menos en el plano formal.

Lo anterior también ratifica que los avances en la igualdad formal logrados hasta la fecha en cuanto a los derechos de las mujeres, han sido resultado de sus propias luchas y no una concesión graciosa —ni mucho menos producto de un destino manifiesto— de la democracia liberal. Pero, veamos, como ocurrió este proceso.

ESTADO, RELACIONES DE PODER Y LAS MUJERES EN EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

Según Bobbio (1992) una de las “grandes dicotomías” presentes en el pensamiento Occidental, la de público/privado, fue introducida por el derecho romano:

La pareja de términos público/privado ingresó en la historia del pensamiento político y social de Occidente a través de un uso constante y continuo, sin cambios sustanciales, y terminó por volverse una de las “grandes dicotomías” de las que una o más disciplinas —en este caso no solamente las disciplinas jurídicas sino también las sociales y en general las históricas—, se sirven tanto para delimitar, representar y ordenar su campo de investigación, como para permanecer en el ámbito de las ciencias sociales (...) (Pg. 11).

Es decir, que en el derecho romano encontramos ya una alta estructuración de esta dicotomía. Pero, ¿cuál es su origen? ¿Sobre qué se funda?

En El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, Engels recuerda que esta dicotomía nace en el mundo ateniense al constituirse las ciudades —como agrupaciones de tribus—, y comienza a perfilarse el Estado como una fuerza pública:

En una época indeterminada, anterior a Solón, se instituyeron las naucrarias, pequeñas circunscripciones territoriales a razón de doce por tribu; cada naucraria debía suministrar, armar y tripular un barco de guerra, y proporcionar además dos jinetes. Esta institución socavaba por dos conceptos a la gens: en primer término, porque creaba una fuerza pública que ya no era en nada idéntica al pueblo armado; y en segundo lugar, porque por primera vez dividía al pueblo, en los negocios públicos, no con arreglo a los grupos consanguíneos, sino con arreglo al lugar de residencia común (Engels, s/f: pg. 115).

Agrega Engels que las reformas establecidas en la constitución de Solón, en el año 594 antes de nuestra era, se sustentaron en un amplio descontento popular frente al abuso de los aristócratas y en defensa de los deudores. Estas reformas fueron, entonces, una acción (política) pública sobre la esfera privada, porque atentó contra la propiedad de los acreedores:

Como el régimen gentilicio no podía prestarle ningún auxilio al pueblo explotado, lo único que a este le quedaba era el Estado naciente, que le prestó la ayuda por él esperada mediante la constitución de Solón (...) Solón inició la serie de lo que se llama revoluciones políticas, y lo hizo con un ataque a la propiedad. Hasta ahora, todas las revoluciones han sido a favor de un tipo de propiedad y en contra de otro. (...) En la gran Revolución francesa, la propiedad feudal fue sacrificada para salvar la propiedad burguesa; en la de Solón, la propiedad de los acreedores fue la que tuvo que sufrir en provecho de los deudores. Las deudas fueron, sencillamente, declaradas nulas (Engels: s/f, pg. 115).

Aunque las reformas de Solón no estaban centradas, en lo absoluto, en la reivindicación de los derechos de las mujeres, ni fueron duraderas, quizás constituyeron la primera acción de política pública que les reconoció algún derecho, aunque solo fuese de manera tangencial y con el fin de beneficiar a los hijos bastardos: les permitió heredar¹.

Antes de estas reformas, la transmisión de la herencia era un privilegio exclusivo de los hombres, que estos se atribuyeron después de producida lo que Engels llamó “la gran derrota del sexo femenino”, esto es, cuando, tras el dominio de la agricultura, las mujeres fueron expropiadas de la tierra para efectos de la transmisión patrilineal de la herencia.

En su excelente investigación sobre el surgimiento de las ciudades de Atenas y Gortina, la historiadora francesa Claudine Leduc (2000), explica este proceso de transmisión de la tierra y de la riqueza por los hombres utilizando lo que podría ser la primera forma de moneda existente: la mujer dada en matrimonio atada a una “dote” que incluye tanto una parcela de tierra cívica (bien inmueble portador de ciudadanía para el hombre que la recibe) como otra parte de riquezas portadoras de estatus (joyas y otros bienes muebles):

Del siglo VIII al IV, es siempre un hombre quien entrega una mujer a su marido (dídomi), y el hombre con capacidad para darla, da siempre riquezas por añadidura (epidídomi). Sean cuales fueren las modalidades que el grupo social haya conservado, la madre de los hijos legítimos —los hijos que heredarán a su padre y las hijas que su padre dará en matrimonio— en el momento en que es dada, va unida a (en griego se dice colocada sobre) bienes o esperanzas. Se impone aquí una observación: en tierra helena, la condición de la mujer y la de su “prolongación patrimonial” nunca se presentan disociadas, como si entre ellas hubiera una suerte de consustancialidad original (Pgs. 271-272, destacados son de la autora).

Con el crecimiento de las primeras “ciudades” helénicas, se producen modificaciones en las estructuras de transmisión de la tierra cívica, pero únicamente en el sentido de permitir el ingreso a la ciudadanía y a la posesión de la riqueza a hombres que no pertenecen a la gens originaria.

Estos cambios, pues, no benefician en absoluto a las mujeres, quienes continuaron perteneciendo al padre o, en su ausencia, al pariente masculino consanguíneo más próximo, como un “bien” que estos pueden transar para acrecentar la riqueza material y simbólica de la “casa”.

Así nació la democrática ciudad de Atenas, considerada cuna de la civilización occidental. Pero nació sobre la opresión de las mujeres, de las mujeres que son parte del patrimonio privado (propiedad privada) de los hombres:

Para retomar la célebre clasificación de C. Lévi-Strauss había, pues, en Grecia “ciudades frías” y “ciudades calientes”. Las ciudades frías (Esparta) optaron por ignorar su historicidad, por preservar la organización en casas y por limitar la pertenencia a la comunidad cívica a los poseedores del suelo. Las “ciudades calientes” (Atenas) se han querido históricas. Han puesto fin a la estructura en casas y se han negado a limitar la comunidad cívica a los poseedores de la tierra cívica. En las “ciudades frías” la desposada, unida a la tierra cívica, es dueña de su persona y de su “prolongación patrimonial”. En las “ciudades calientes”, la desposada, unida a una dote consistente en dinero, es una eterna menor de edad bajo la autoridad de su marido. En otros términos, y quizás con una pizca de provocación, la mujer es la gran víctima de la invención de la democracia (Leduc: 2000, pgs. 275-276).

De lo anterior resaltan los siguientes elementos:

1. En la Antigüedad, las mujeres, en tanto propiedad de los hombres, se encuentran ubicadas dentro de la esfera de lo privado.

2. Es como consecuencia de la lucha social, y por la intervención coactiva del Estado (el poder público), que las mujeres lograron obtener algún derecho, aunque solo fuese temporalmente y referenciado a sus hijos, y no a ellas mismas.

Como sabemos, luego de un período no exento de luchas por la igualdad entre los hombres, la democracia ateniense —y con ella las reformas de Solón— finalmente fueron sustituidas por el régimen imperial romano. Y el derecho romano —que como dice Bobbio institucionalizó la dicotomía público/privado— no solo privilegió el derecho privado, sino que “naturalizó” las relaciones de poder existentes en el mundo social (privado):

La supremacía del derecho privado se afirma a través de la difusión y recepción del derecho romano en Occidente: el llamado derecho de las Pandette es en gran parte derecho privado, cuyos institutos principales son la familia, la propiedad, el contrato y los testamentos. En la continuidad de su duración y en la universalidad de su extensión, el derecho privado romano adquiere el valor de derecho de la razón, es decir, un derecho cuya validez es reconocida independientemente de las circunstancias de tiempo y lugar que la originaron y está basada en la “naturaleza de las cosas” a través de un proceso semejante a aquel por el que, muchos siglos más tarde, la doctrina de los primeros economistas, posteriormente llamados clásicos (al igual que fueron llamados clásicos los grandes juristas de la época de oro del derecho romano), será considerada como la única economía posible porque descubre, refleja, describe, relaciones naturales (propias del dominio de la naturaleza o “fisiocracia”). En otras palabras: el derecho privado romano, aunque originalmente fue un derecho positivo e histórico (codificado en el Corpus iuris de Justiniano), se transforma en un derecho natural (...) (Bobbio: 1992: 22 y 23).

Puede afirmarse, entonces, que el derecho romano también institucionalizó la estructura social patriarcal y las relaciones de poder en el ámbito privado de la familia.

Bobbio también explica que la tendencia a que prevalezca el derecho privado sobre el público se basa en la defensa del derecho a la propiedad privada:

Uno de los hechos que ilustra mejor la persistencia del derecho privado sobre el derecho público es la resistencia que el derecho de propiedad opone a la injerencia del poder del soberano y en consecuencia al derecho del soberano de expropiar (por causa de utilidad pública) los bienes del súbdito (Bobbio: 1992: 26).

Es esta defensa de los derechos de propiedad privada, frente a la propiedad feudal, la que culminará en la gran revolución burguesa de 1789 y en la reivindicación de “igualdad, libertad y fraternidad”, que inauguró el Estado moderno. Pero se trataba de igualdad para los hombres, de libertad para los hombres y de fraternidad entre los hombres, pues esta nueva revolución tampoco significó una transformación política de la condición de las

mujeres, sino una nueva rebelión por los derechos de propiedad burgueses —que continuaron incluyendo el derecho de posesión masculina sobre ellas.

En el pensamiento de la Ilustración, la razón y la ciudadanía siguen siendo masculinas. El estatuto político y ciudadano de las mujeres, ni siquiera existe como problema. Y cuando una mujer, como Olympia de Gouges, lo planteó, apenas cuatro años después de la Revolución Francesa, fue sentenciada a muerte. De Gouges murió guillotizada, en 1793, por difundir su “Declaración Universal de los Derechos de la Mujer”, es decir:

(...) por haber olvidado las virtudes que convienen a su sexo y por haberse inmiscuido en las cosas de la República (Bruzzese de Martino, citado por Tommasi: 2002, pg. 108).

Tommasi lo plantea de la siguiente forma:

(...) la mayor parte de los filósofos de la Ilustración está en una posición paradójica al reconocer la igualdad de todos los seres humanos y, al mismo tiempo, al negarla a la mitad del género humano que pertenece al sexo femenino (Tommasi: 2002, pg. 109).

Sobre lo anterior, señalo dos aspectos:

1. La sujeción de las mujeres al ámbito de lo privado, en tanto son consideradas patrimonio de los hombres, continuó incluso después de la Revolución Francesa. La dicotomía público/privado, en términos políticos, continuó teniendo la misma referencia que en la Antigüedad: lo público y lo político son para los hombres, lo privado y el servicio de los hombres (la reproducción de la fuerza de trabajo), son el área propia de las mujeres.

Repasemos cómo lo plantea el “padre del contrato social”, Juan Jacobo Rousseau:

De este modo, toda la educación de las mujeres debe estar en función de los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, criarlos de pequeños, cuidarlos de mayores, aconsejarlos, consolarlos, hacerles la vida dulce y agradable: estos son los deberes de las mujeres en cualquier edad de la vida y esto hay que enseñárselo desde la infancia (Rousseau citado por Tommasi: 2002, pg. 110).

2. No obstante lo anterior, el hecho de que formalmente, la Revolución Francesa institucionalizara que todos los seres humanos tienen los mismos derechos, en esa suerte de constitución política que fue la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, fue otro momento en que la intervención pública abrió un portillo, aunque fuese tangencialmente, en el ámbito de lo privado, para que las mujeres pudiesen reclamar con mayor reconocimiento social, sus derechos.

“No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”.

Karl Marx, Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política 1859.

La breve lectura anterior sobre las relaciones de poder en la sociedad, el Estado y la condición de las mujeres, en Occidente, no hubiera podido hacerse si no se hubieran desarrollado conceptos y sistemas de interpretación de la realidad social como el marxismo y el feminismo.

Entre la filosofía griega que naturalizó la condición de inferioridad de las mujeres (Aristóteles decía que ellas eran “hombres incompletos”), la inferiorización ontológica de las mujeres en el pensamiento de la Iglesia Católica, el racionalismo androcéntrico de Descartes, Kant y Hegel, y el materialismo histórico de Marx o la genealogía del poder y del saber en Foucault, aunque igualmente androcéntricos, discurre un proceso de transformación epistemológica del pensamiento filosófico occidental hegemónico, que produjo instrumentos cada vez más cercanos a —y también útiles para— la propia elaboración teórica feminista, que se realizaba desde su exclusión o marginación de ese pensamiento hegemónico.

Pero esto no ocurre exento de contradicciones. Veamos.

En cuanto a la reflexión de Marx sobre el Estado, me parece esencial la siguiente reflexión de Moore (1997):

Marx arribó a la primera formulación de su visión a través de una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, en el curso de la cual invirtió su doctrina de la primacía del Estado sobre la sociedad civil. “Mi investigación desembocaba en el resultado de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de ‘sociedad civil’...”. Hegel afirma que la sociedad civil es la apariencia externa del Estado, que es él mismo una encarnación de la Idea. Marx niega la existencia de la Idea, y arguye que el desarrollo de las instituciones políticas se basa en el desarrollo de la sociedad civil.

La anatomía de la sociedad civil, continúa Marx, puede ser estudiada en la economía política. Engels define la economía política como una ciencia histórica que investiga las formas y condiciones bajo las cuales las

diferentes sociedades humanas han producido, intercambiado y distribuido los bienes materiales (Pgs. 49 y 50).

Para el marxismo, el Estado es, pues, la “superestructura” en la cual se reflejan las relaciones sociales materialmente existentes en un momento histórico dado y no la materialización del “orden natural de las cosas”.

A pesar de esto, Marx —más que Engels—, naturalizó la opresión de las mujeres por los hombres en el ámbito privado cuando, en La ideología alemana, analizó el origen de la división del trabajo y del capital:

Con la división del trabajo... que a su vez se basa en la división natural del trabajo en la familia y la separación de la sociedad en familias individuales opuestas las unas a las otras, se da simultáneamente (...) la distribución desigual, tanto cuantitativa como cualitativa, del trabajo y de sus productos, es decir de la propiedad: el núcleo, la primera forma de lo cual se encuentra en la familia, donde la esposa y los hijos son los esclavos del marido. Esta esclavitud latente en la familia, aunque todavía muy cruda, es la primera propiedad, pero incluso en esta etapa temprana corresponde perfectamente a la definición de economistas modernos que la llaman el poder de disponer de la fuerza de trabajo de otros. La división del trabajo y la propiedad privada son, más aún, expresiones idénticas: en una se afirma la misma cosa con referencia al trabajo como se afirma en la otra en referencia al producto del trabajo (Marx: Internet, el destacado es mío)².

Es decir, que si bien el análisis marxista logró establecer la unidad estructural entre patriarcado y capitalismo, devino en un análisis “incompleto” de este último, porque no estudió la dimensión patriarcal del capitalismo, la expropiación que se hace del trabajo de las mujeres en la esfera doméstica ni la función y el valor económico de este trabajo y de esta expropiación para el capital.

Pero, a pesar de esta carencia, el marxismo significó un “salto adelante” para el pensamiento de los oprimidos en Occidente, pues abrió la posibilidad de que este pensamiento se reencontrara con la realidad. Cuestionar la naturalización idealista que —heredada del derecho romano— Hegel hizo del Estado, como supuesto reflejo del orden “natural” que organizaba lo social y, por lo tanto, de las relaciones de poder subyacentes, también abrió la posibilidad de transformar el estado de cosas existente.

Recordemos la poderosa onceava tesis de Marx sobre Feuerbach:

Los filósofos no han hecho sino interpretar al mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de transformarlo (Marx: s/f, Internet).

Al poner la filosofía hegeliana “sobre sus pies”, desde el lugar del Saber o del propio Poder —como diría Foucault—, esto es, desde la filosofía clásica alemana, y en el propio

terreno del conocimiento institucionalizado (la Academia), el marxismo cuestionó el orden de las cosas y de las ideas —subvirtió el orden— y en esta misma medida “armó” al conjunto de personas oprimidas con el poder simbólico de (poder) liberarse de la opresión.

Como vimos, el marxismo no elaboró este saber revolucionario para las mujeres, a pesar de ser ellas, como lo reconocieron Engels y Marx, las primeras oprimidas de la historia humana. El marxismo lo hizo para “el proletariado” al que consideró la última clase del capitalismo industrial y por ello mismo llamada a “redimir” a la Humanidad en su conjunto. Sin embargo, al empoderar al proletariado en tanto clase oprimida, y aun sin proponérselo, el marxismo contribuyó al empoderamiento de las mujeres, en tanto oprimidas.

Más aún, al nombrar como producto de intereses concretos aquello que se daba por sentado como “natural”, al hacer evidente el carácter históricamente condicionado de las ideas, y con ello la existencia y relatividad de las ideologías, el marxismo, sin proponérselo, también contribuyó a fortalecer la crítica y la lucha feministas, que eran silenciadas o, en el mejor de los casos, descalificadas desde el poder.

En este sentido, es bueno recordar que las feministas cuestionaron la naturalización de la división sexual del trabajo y de las posiciones materiales y simbólicas a que esta naturalización condena a las mujeres, antes de que Marx y Engels relativizaran la esencialización del Estado y las demás instituciones sociales. Las mujeres lo hicieron, por ejemplo, enfrentándose al discurso de la Iglesia Católica en la “Querrela de las mujeres”, un debate intelectual que ocupó varios siglos de la Baja Edad Media europea, mucho antes de que Olympia de Gouges fuese ejecutada por el Gobierno revolucionario de la “libertad, igualdad y fraternidad”³.

Pero, incluso con este aporte, a mi parecer el marxismo siguió adoleciendo de ser una “macrofísica” del poder, una teoría de “grandes” categorías que, como tales, invisibilizaban, pues las “contenían en sí” y de esta manera reificaban, entre otras, a las mujeres y a la opresión patriarcal. Me refiero a categorías colectivas —Weber diría “conceptos colectivos”— como “clase”, “proletariado”, “burguesía”, etc. que, con el tiempo, probaron sus límites para comprender e interpretar las realidades del capitalismo.

Por su parte, Michel Foucault realizó una “operación liberadora” a la vez similar y diferente a la de Marx, en dos aspectos: por una parte, al plantearse desarrollar una “microfísica” del poder, aportó un nuevo punto de partida epistemológico para cuestionar y de-sustancializar el poder —el poder no lo “tiene” alguien, sino que está disperso en toda la sociedad. Pero, por la otra, igual que Marx, lo hizo desde su propia generalización —que en este caso también es una (andro) generización: el “sujeto”, que una vez más invisibilizó, “conteniéndolas”, a las mujeres y a la opresión basada en el sexo.

Dice Foucault:

Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. Hay dos significados de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete (Foucault, 1988: 94).

Esta epistemología de la microfísica del poder, llevó a Foucault a desarrollar un proceso de investigación arqueológico y genealógico, más que histórico, que también acercó teoría y práctica, porque hurgó en la microestructura cotidiana del poder, generando un saber más detallado y apegado a la realidad material (a las relaciones cotidianas y concretas de poder).

La característica épica-heroica y mesiánica de la filosofía clásica alemana, tanto en la versión idealista de Hegel como en la materialista-dialéctica de Marx, que teleológicamente destinaba a los hombres (el proletariado) a redimir a la Humanidad, es contestada por Foucault, quien aterriza la producción de conocimiento a la artesanía cotidiana del poder.

En esta medida, Foucault también contribuyó a empoderar simbólicamente a las mujeres, pues al visibilizar los “regímenes de saber”, dio una pizca de legitimidad —por si hiciera falta— a la larga tradición feminista de generar —desde “el margen” del Saber— su propia elaboración teórica sobre su lugar en las relaciones de poder.

En Foucault, por ejemplo, las relaciones de poder en el ámbito privado de lo doméstico tienen más valor epistemológico que la gran categoría de Estado:

En el fondo, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o la vinculación de uno con otro, que una cuestión de gobierno. Se le debe dar a esta palabra el amplio significado que poseía en el siglo XVI. “Gobierno” no se refería únicamente a las estructuras políticas o a la gestión de los estados; más bien designaba el modo de dirigir la conducta de los individuos o grupos: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias, de los enfermos (Foucault, 1988: 103).

En lo que respecta a la liberación de las mujeres de su opresión en razón de su sexo, Foucault proporcionó otra herramienta esencial que sería desarrollada luego por la teoría feminista, esta es, su genealogía del orden sexual o de la prescripción social de la “sexualidad”, pero lo hizo principalmente en función de la homosexualidad masculina.

En una entrevista de los años 70, Foucault reconoce esta dimensión en la opresión de las mujeres y expresa su interés en profundizar en ello, aunque finalmente murió sin haberlo concretado:

Durante mucho tiempo se ha intentado atar a la mujer a su propia sexualidad. “No sois más que sexo”, se les repetía una y mil veces, siglo tras siglo. Y ese sexo, añadían los médicos, es frágil, casi siempre enfermo y en todo momento inductor de enfermedad. “Sois la enfermedad del hombre”. [Ese antiquísimo movimiento se precipitó hacia el siglo XVIII y la consecuencia fue una patologización de la mujer: el cuerpo de la mujer se convierte en cosa médica por excelencia. Trataré más tarde de hacer la historia de esa inmensa “ginecología” en el sentido nato del término].

Ahora bien, los movimientos feministas han recogido el guante. ¿Somos sexo por naturaleza? Muy bien, seámoslo, pero en su singularidad, en su especificidad irreductibles. Saquemos las consecuencias y reinventemos nuestro propio tipo de existencia, política, económica, cultural... Siempre idéntico movimiento: partir de esa sexualidad en la que se trata de colonizarlas, de atravesarlas, para llegar a otras afirmaciones (Foucault, 2000: 152-153).

Simultáneamente a Foucault, y aprovechando los aportes del marxismo, feministas inglesas y estadounidenses trabajaban en una dirección similar.

En 1975, la antropóloga Gayle Rubin publicó El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo. Allí desarrolla un agudo análisis sobre la opresión de las mujeres basándose, entre otros, en Engels, Marx, Levi-Strauss, Freud y Foucault, lo cual se refleja, por ejemplo, en este párrafo:

Un sistema de parentesco es una imposición de fines sociales sobre una parte del mundo natural. Por lo tanto, es “producción” en el sentido más general del término: una modelación, una transformación de objetos (en este caso, personas) por un propósito subjetivo (por este sentido de la producción). Tiene sus propias relaciones de producción, distribución e intercambio, que incluyen ciertas formas de “propiedad” de personas. Esas formas no son derechos de propiedad exclusivos y privados, sino más bien tipos diferentes de derechos que unas personas tienen sobre otras. Las transacciones de matrimonio —los regalos y el material que circulan en las ceremonias que marcan un matrimonio— son una rica fuente de datos para determinar con exactitud quién tiene derechos sobre quién. No es difícil deducir de esas transacciones que en la mayoría de los casos los derechos de las mujeres son bastante más residuales que los de los hombres (Rubin, 1986: 56).

Otro ejemplo: en 1978, la teórica feminista Adrienne Rich, escribió su célebre ensayo Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana, publicado por primera vez en 1980, en el cual analiza la institución de la heterosexualidad obligatoria como una de las instituciones “que han controlado tradicionalmente a las mujeres” (Rich, 1986: 42).

Tanto Rubin como Rich logran identificar las bases materiales de la opresión de las mujeres, que se oculta mediante instituciones de control naturalizadas, como la heterosexualidad obligatoria, el matrimonio y la maternidad, la familia nuclear y otras formas de prescripción compulsiva, principalmente sostenidas y reproducidas por el Estado y la Iglesia, de los cuerpos de las mujeres, que les prohíben tener soberanía sobre sí mismas, como sucede, por ejemplo, con la penalización del aborto, el control de las esterilizaciones, la exclusión y prohibición de prácticas sexuales distintas de la heterosexual, así como del uso de métodos anticonceptivos diferentes a la abstinencia (esto último, una prohibición religiosa).

Es decir, que puede seguirse la trama de una tradición teórica que primero avanza paralela, pero que luego se entrecruza, en la que se encuentran Engels y Marx —principalmente con el concepto de la división sexual del trabajo y de la conceptualización de las mujeres como “primera clase oprimida de la historia”—, Foucault, el Bourdieu de “La dominación masculina”, y diversas pensadoras y teóricas feministas, tradición que ha terminado por “poner sobre sus pies” las relaciones entre Estado, poder y control de la sexualidad de las mujeres.

CONCLUSIÓN

¿QUÉ HAY EN EL FUTURO?

Diversas investigaciones sociológicas e históricas afirman que el proceso de “liberación de la mujer”, entendido como la conquista creciente, por las mujeres, de derechos políticos, económicos y sexuales, constituye uno de los fenómenos más destacados del siglo XX (Boron, 2000; Hobsbawm, 1996; Anderson, 1996).

Tomemos un ejemplo, en Costa Rica, este proceso tiene hitos como la conquista del derecho al sufragio, en 1949 y, más recientemente, la adopción, por el Estado costarricense, de iniciativas legales de “acción afirmativa”, como la Ley de Promoción de la Igualdad Social de las Mujeres, por la cual al menos el 40% de los puestos elegibles de los partidos políticos deben ser ocupados por ellas.

En el plano de los derechos económicos y sociales, existe legislación que prohíbe discriminar a las mujeres en el empleo debido a embarazo o maternidad, y sanciona que han de recibir igual salario que los hombres de su misma calificación por realizar igual trabajo. En el plano de los derechos de las mujeres a vivir sin violencia, el Estado costarricense se ha sujetado a legislación internacional como la Convención para Erradicar Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), firmada y ratificada por Costa Rica en 1985, y la Convención Interamericana para Prevenir Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, conocida como Belém do Pará, firmada en 1994 y ratificada por el Estado costarricense en 1995.

Asimismo, en términos institucionales, en 1998 se creó el Instituto Nacional de las Mujeres (INAMU) —con rango de ministerio—, y se aprobó legislación que ordena el uso del lenguaje inclusivo en los documentos oficiales de la administración pública.

No obstante, en contraposición a estos avances formales, se constatan políticas públicas, en terrenos decisivos como la sexualidad y el empleo, que presionan en el sentido inverso, es decir, que buscan preservar la subordinación y el control social sobre las mujeres, o extraer beneficios de su condición subordinada, en tanto ese control y subordinación de las mujeres continúa siendo una de las “piezas” básicas sobre la cual se articulan el orden económico y social, y la distribución de los poderes en la sociedad costarricense⁴.

Incluso en la Academia, el reconocimiento de las mujeres como protagonistas sociales queda por lo general reducido a actos de voluntad epistemológica discretos, como aproximarse a un objeto de estudio “desde una perspectiva de género”, esto es, desde una voluntad de visibilizar a las mujeres en relación con tales objetos de estudio. De hecho, visibilizar lo que se ha mantenido históricamente invisible en los procesos y realidades sociales —en este caso, a las mujeres—, esto es, “completar” lo que “faltaba” en los distintos discursos académicos, aunque es un esfuerzo de gran importancia social y política, parece ser el límite.

Es poca, en cambio, la producción de análisis y reflexión teórica acerca de las prácticas, instituciones y representaciones en la sociedad costarricense contemporánea, —de sus normas e instituciones actuales, de sus mecanismos actuales de control y subordinación material y simbólica de las mujeres—, a pesar de que, con todo y los avances logrados, aquellos siguen operando y formando parte fundamental del actual sistema económico y social.

En otras palabras, hay una tendencia a visibilizar a las mujeres, más no a visibilizar y criticar los mecanismos institucionales vigentes y actuantes de subordinación y control de las mujeres en Costa Rica, hoy, y que están implícitos en la política social del Estado.

A propósito, conviene recordar estas palabras de Bourdieu:

Si la sociología del sistema de enseñanza y del mundo intelectual me parece primordial es porque también contribuye al conocimiento del sujeto de conocimiento al introducir, más directamente que ningún análisis reflexivo, las categorías de pensamiento impensadas que delimitan lo pensable y predeterminan lo pensado: baste con evocar el universo de presupuestos, de censuras y de lagunas que toda educación superada con éxito hace aceptar e ignorar, trazando el círculo mágico de la suficiencia desnuda en que las escuelas de élite encierran a sus elegidos. No hay crítica epistemológica sin crítica social (Bourdieu: 2002).

La trascendencia de estos silencios —que en la “masa” pueden ser resultado de la inercia del “sentido común pre-reflexivo”, pero que en la Academia y en las políticas del Estado solo pueden ser silencios interesados— implicaría una revolución sin precedentes.

Sin duda alguna, esta revolución tendría que estar en la base de cualquier nuevo proyecto utópico que se pregone solidario.

Creo que Perry Anderson intuye esta antigua hipótesis feminista cuando afirma:

(...) las consecuencias estructurales que tendría para la sociedad una igualdad real de los sexos parecen imponderablemente grandes (Anderson, 1996:167).

Pero, tampoco en esto puede dejarse de notar la desigual jerarquía simbólica entre los dos únicos sexos y géneros permitidos por la sólida vigencia de la hegemonía androcéntrica y heterosexual: ¿tiene que ser un hombre académico como, en este caso, Anderson, quien recoja el guante de las feministas, para que la Academia incorpore estos planteamientos que ellas llevan siglos desarrollando?

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Perry Los fines de la historia. Editorial Anagrama SA. 1996. Antología del curso.
- Bobbio, Norberto Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política, Fondo de Cultura Económica, segunda reimpresión, 1992. México, DF. Antología del curso.
- Boron, Atilio Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo. Fondo de Cultura Económica, 1ª. Edición, 2000, Argentina. Antología del curso.
- Bourdieu, Pierre Lección sobre la lección, Anagrama, 2002, Barcelona.
- Duby, Georges y Michelle Perrot Historia de las mujeres. “1. La Antigüedad”, Editorial Taurus, Madrid, 2000.
- Engels, Federico El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. Editorial Ayuso, s/f.
- Foucault, Michel Un diálogo sobre el poder. Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- “El sujeto y el poder”. Revista Mexicana de Sociología 3/1988, INSUNAM. Antología del curso.
- Hobsbawm, Eric Historia del siglo XX. Grijalbo Mondadori, SA. 3ª. Reimpresión, 1996, Barcelona. Antología del curso.

- Leduc, Claudine “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a.C”. En: Duby, Georges y Michelle Perrot, Historia de las mujeres. “1. La antigüedad”,. Editorial Taurus. Madrid. 2000.
- Tomassi, Wanda Filósofos y mujeres. Narcea SA. de Ediciones, 2002. Madrid.
- Marx, Karl Contribución a la crítica de la economía política. <http://www.newyouth.com/archives/classics.html>
- La ideología alemana. <http://www.newyouth.com/archives/classics.html>
- Tesis sobre Feuerbach. Ídem. <http://www.newyouth.com/archives/classics.html>
- Moore, Stanley Crítica de la democracia capitalista. Siglo XXI Editores, novena edición en español, 1997. México.
- Rich, Adrienne “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana (1980)”. En: Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985. Editorial Icaria Antrazyt. Barcelona, 2001.
- Rubin, Gayle “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo.” En: Nueva Antropología. Vol. VIII, nro. 30, México, 1986.

María Flórez-Estrada Pimentel
maria@iis.ucr.ac.cr

¹ En los inicios del siglo XXI (y, de paso, para deconstruir la linealidad del tiempo en el imaginario Occidental) las reformas de Solón aparecen como espectaculares: 1. impuso un tope máximo a las tasas de interés, 2. devaluó la moneda, 3. estableció un sistema tributario con carácter progresivo según la fórmula: “de cada quien según su capacidad”, 4. quien demostrara que un ciudadano estaba evadiendo el pago de impuestos tenía el derecho de quedarse con todo el patrimonio de este, 5. abolió el derecho exclusivo de los primogénitos para recibir la herencia, 6. estableció que las mujeres podían heredar, 7. se estableció por primera vez el derecho a hacer un testamento, 8. se prohibió a los padres vender a sus hijos y se eliminó la prisión por deudas.

² Es paradójico que Marx naturalizara las relaciones de poder en la familia, cosa que es importante hacer notar, aunque no me expandiré en este problema ahora.

³ Sobre esto, pueden verse, entre otras, las investigaciones de Claude Thomasset y Claudine Leduc en (Duby y Perrot: 2000).

⁴ El Estado costarricense es confesional —católico— según la Constitución Política. De este elemento se derivan políticas públicas en materia de educación y salud, que impiden desarrollar programas de educación sexual de carácter científico en escuelas y colegios, así como educar acerca de los derechos

sexuales y reproductivos, principalmente de las mujeres. El aborto y la homosexualidad —“sodomía”— están penalizados, con lo cual el Estado coerciona y coacciona hacia la heterosexualidad como única práctica e identidad sexual aceptada. Si bien la legislación permite a las mujeres —y a los hombres—, esterilizarse, las relaciones de poder concretas que se dan en la relación médico-paciente, en los hospitales, muchas veces se utiliza para obstruir este derecho de las mujeres. En el plano laboral, si bien la legislación, como se dijo, obliga a pagar “igual salario por igual trabajo” independientemente del sexo de la persona, en la práctica, existe discriminación salarial por sexo (las mujeres costarricenses ganaron, por igual trabajo, un 14% menos que los hombres, por causa de esta discriminación, durante la década de los 90, según una investigación de la UCR —Jiménez y Morales, 2004— a vista y paciencia de las autoridades del Ministerio de Trabajo). Etcétera.