

EL PAPEL DEL CUERPO EN EL FEMINISMO
Una salida al debate igualdad-diferencia



Diana Marcela Morales Espinosa

Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Maestría en Filosofía
Santiago de Cali
2019

EL PAPEL DEL CUERPO EN EL FEMINISMO
Una salida al debate igualdad-diferencia

Diana Marcela Morales Espinosa
Trabajo de Grado

Director:
Delfín Ignacio Grueso, PhD.

Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Maestría en Filosofía
Santiago de Cali
2019

*A Jaime,
la razón de todo.*

AGRADECIMIENTOS

Culminar el proceso de investigación de maestría es, sin duda, uno de los mayores logros profesionales y personales de mi vida. Este proceso se vio atravesado por la muerte de mi padre y ha significado un gran esfuerzo retomar y concluir lo que hoy llamo con orgullo ‘mi tesis’.

Por esa razón es que, en primer lugar, quiero expresar mis agradecimientos a mi asesor Delfín Ignacio Grueso, PhD., no solo por sus horas de dedicación y retroalimentación en torno a mi problema de investigación; sino por sus consejos y ánimos para seguir enrutada sobre aquello que nos conecta: la filosofía política. Sin su apoyo y apertura al seminario y grupo de investigación PRAXIS, al que debo mis años de experiencia como investigadora, no hubiese sido posible todo esto.

Agradezco a la Universidad del Valle, en especial a la Dirección de Relaciones Internacionales DRI por permitirme realizar un semestre de intercambio en la Universidad de Oviedo, España en el máster Género y Diversidad. Lugar donde adquirí la mayor parte de los conocimientos en estudios de género en los que se apoya esta tesis. Agradezco a esta última Institución el recibirme y acogerme durante mi corta estancia.

En esa misma línea, quiero agradecer a mis compañeras de master, ahora amigas y hermanas, con quienes ponerse las gafas violetas nunca fue tan fácil: María, Marta, Marta C, Patty, Fernanda y Miguel. Gracias por enseñarme que *lo personal es político* y que una teoría feminista no es posible sin una praxis política.

A Samir, quien los últimos tres años ha sido un gran aliado y compañero de vida. Gracias por escuchar una y otra vez mis posturas y argumentos; por apoyarme y creer en mí, por estar ahí.

Quiero también agradecer a las hermanas que la vida me ha dado y con quienes he tenido la fortuna de compartir hace más de 15 años: Valeria, Jennifer y Luisa. Su amistad ha sido sumamente enriquecedora, tanto afectiva y emocionalmente como teórica e intelectualmente.

Finalmente, quiero agradecer inmensamente a la mujer que permitió todo esto con su esfuerzo y empeño: mi mamá, Lucy. Gracias por ayudarme a estar aquí, por apoyarme, por estar siempre orgullosa de mí y, sobre todo, por dejarme ser.

¡Gracias a todas y a todos!

La mujer no se define por sus hormonas, ni por instintos misteriosos, sino por la forma que se percibe, a través de las conciencias ajenas, su cuerpo y su relación con el mundo;

el abismo que separa a la adolescente del adolescente ha sido agrandado de forma deliberada desde los primeros momentos de su infancia;

más adelante ya no es posible impedir que la mujer sea lo que *ha sido hecha* y siempre arrastrará tras de ella ese pasado.

Simone de Beauvoir

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I DOS LÍNEAS DE ANÁLISIS FEMINISTAS.....	15
1.1. FEMINISMO DE LA IGUALDAD	15
1.2. FEMINISMO DE LA DIFERENCIA	18
1.3. LA POLÉMICA RELACIÓN ENTRE EL FEMINISMO DE LA IGUALDAD Y EL FEMINISMO DE LA DIFERENCIA	22
CAPITULO II EL <i>PROBLEMA</i> DEL CUERPO PARA LAS CORRIENTES FEMINISTAS DE LA IGUALDAD Y DE LA DIFERENCIA.....	26
2.1. RETOMANDO LA TENSIÓN ¿ <i>PENSAR</i> EL CUERPO O <i>PENSAR DESDE</i> EL CUERPO?	28
2.2. OTRAS CORRIENTES FEMINISTAS QUE ABORDAN EL <i>PROBLEMA</i> DEL CUERPO	34
CAPITULO III MÁS ALLÁ DE LA DISCUSIÓN IGUALDAD-DIFERENCIA... 	36
3.1. ENTENDER EL CUERPO DESDE LA DINAMICIDAD DE LAS RELACIONES SOCIALES.....	37
3.2. HACIA UNA INTEGRACIÓN DE LAS ONTOLOGÍAS FEMINISTAS DEL CUERPO	39
3.2. EL CUERPO POLÍTICO FEMINISTA.....	43
CONCLUSIÓN	46
TRABAJOS CITADOS	49

EL PAPEL DEL CUERPO EN EL FEMINISMO

Una salida al debate igualdad-diferencia

Resumen

El objetivo de esta investigación es presentar una posible salida a las problemáticas que los feminismos de la igualdad y de la diferencia acarrearán a partir de un análisis crítico de los entendimientos de la corporalidad. Se indaga por una manera posible de entender el cuerpo desde una postura feminista no naturalista que soslaye dichas dificultades y que tenga en cuenta, además, la existencia de feminismos múltiples con distintos alcances y discursos. Esto, a partir del entendimiento de la *teoría feminista* como aquella que, desde distintos campos teóricos o filosóficos, realiza una crítica de la sociedad, de las relaciones de poder y del contrato social que mediante los roles de género establece el papel de las mujeres dentro de la misma.

Palabras clave: *feminismo, filosofía, igualdad, diferencia, corporalidad.*

Abstract

The objective of this research is to present a possible solution to the problems that the feminisms of equality and difference entail, starting from a critical analysis of the understandings of corporality. It is investigated to a possible way of understanding the body from a non-essentialist feminist stance that circumvents these difficulties and that also takes into account the existence of multiple feminisms with different scopes and discourses. This is based on the understanding of feminist theory as one that, from different theoretical or philosophical fields, carries out a critique of society, power relations and the social contract that, through gender roles, establishes the role of women within it.

Keywords: feminism, philosophy, equality, difference, body, corporality.

EL PAPEL DEL CUERPO EN EL FEMINISMO

Una salida al debate igualdad-diferencia

It is not simple that in the past, bodies were ignored or considered uninteresting; on the contrary, many recent histories of medicine and disease, or of sexuality and pleasure, have demonstrated that bodies have always been the objects of theoretical and pragmatic concern. The point is that it is only very recently that philosophical and feminist theory have developed terms complicated enough to do justice to the rich (and aporetically cultural and individual) complexity of the bodies. The tools and the techniques by which we can think corporeality in all its productivity are still in the process of being developed. Only very recently has the body been understood as more than an impediment to our humanity; and it is even more recently that feminists have come to regard women's bodies as objects of intense wonder and productivity, pleasure and desire, rather than of regulation and control.

Elizabeth Grosz

Introducción

Si bien en la historia de la filosofía el cuerpo como objeto de estudio es una idea más bien reciente, es posible identificar diversos abordajes filosóficos desde la Grecia Clásica -con Platón y Aristóteles, hasta la Modernidad donde, con el advenimiento de las ciencias humanas, la preocupación se centra en el sujeto y su relación con el mundo que le rodea¹.

En el dualismo antropológico alma/cuerpo inaugurado por Platón en el *Fedón o del alma*, el ser humano no se reduce exclusivamente a la corporalidad como aspecto material y contingente, sino que se acepta la existencia de una condición inmaterial que vivifica el cuerpo. Esta concepción se recoge en Descartes a través de la separación razón/cuerpo o más propiamente pensamiento/materia o *res cogitans/res extensa* en el *Discurso del método* ([1637]2002). Ahí, Descartes expone un entendimiento del sujeto como una unión entre dos sustancias *independientes e irreductibles entre sí*. No obstante, este dualismo

¹ Las nociones materiales del cuerpo pueden recogerse, principalmente, desde tres focos i) el dualismo *res cogitans* – *res extensa* cartesiano (Descartes, 1997). ii) las relaciones sociales de producción en donde el cuerpo está inmerso en ciertos procesos y dinámicas materiales (Marx & Engels, 1991) y, iii) la perspectiva fenomenológica donde el cuerpo entabla un dialogo con otros cuerpos y con el mundo en el que habita (Merleau-Ponty, [1945] 1993).

cartesiano también se inscribe en la jerarquización aristotélica donde se acepta que la *materia* es propiamente el cuerpo, mientras que la *forma* es la esencia de la realidad individual, es decir, el alma inmaterial. Estos elementos se encuentran relacionados jerárquicamente siendo la mente, la razón y el lenguaje quienes gobiernan el cuerpo que se asocia con la corruptibilidad y la contingencia. Pues bien, esta perspectiva va a ser predominante en casi todo el pensamiento moderno occidental².

Siguiendo este planteamiento, tenemos que el imaginario moderno está cargado de dicotomías que relegan a un nivel inferior algunos rasgos o dimensiones de la experiencia humana. Por esta razón, la racionalidad se erige como controlada y todo lo que se identifique con el segundo término de esta dualidad tiene relación con la emocionalidad, afectividad y deseo (Young, [1990] 2000) asociando la corporalidad con el impulso irracional y apasionado³.

Esta subordinación del cuerpo fue objeto de estudio por pensadores como Foucault (1974; 1984) que describió las consecuencias de ello en prácticas cotidianas como la educación y la sexualidad al mismo tiempo que puso sobre la mesa el problema del gobierno del cuerpo y la noción de la regulación de los cuerpos. Con ello, bosqueja el argumento que sostiene que los cuerpos están inmersos en mecanismos de poder que los “desarticula y recompone” creando “cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos ‘dóciles’ (Foucault, 1974). Para Foucault, además de existir como fuerza de producción, el cuerpo existe *en y a través* de un sistema político, pues es el poder político el que configura la forma de pensar y actuar de quien habita el cuerpo. De este modo, la biopolítica foucaultiana convoca a asumir la relación entre las políticas de Estado y la vida misma materializada a través del cuerpo.

² No en vano en la psicología del siglo XIX privilegia el estudio de la psique como ente abstracto por sobre el cuerpo en lo que puede llamarse un ‘olvido del cuerpo’ (González & René, 2002).

³ Considero que, efectivamente, las nociones dualistas platónica y cartesiana resultan más pertinentes para ilustrar el dualismo mente/cuerpo. Sin embargo, la relación jerárquica mente/cuerpo resulta también fundamental para ilustrar la asimetría de las relaciones entre los dos términos en donde el segundo aparece con menos valor. Por lo tanto, la asociación de lo masculino con el primer término y lo femenino con el segundo, en el marco de un dualismo establecido de manera jerárquica, pone al varón del lado de la razón y el lenguaje y lo público, mientras que la mujer queda situada del lado del cuerpo asociado con las pasiones, los deseos y los impulsos que se relegan al ámbito privado o doméstico.

Por otra parte, puede ubicarse la corriente fenomenológica del siglo XX con Merleau-Ponty ([1945] 1993) y Husserl (1931) para quienes el cuerpo consituye el punto de partida para la reflexión sobre la realidad y la existencia. Para Merleau-Ponty, el cuerpo no es solamente un objeto a través del cual se recibe información. Este entabla un dialogo constante con el mundo en una relación bidireccional en la cual el uno no puede existir sin el otro. De modo que la corporalidad se experimenta al mismo tiempo como situación en el mundo y como lugar sobre el cual se tiene control inmediato, soberano y espontáneo. En otras palabras, se *tiene* y se *es* un cuerpo (Turner, 1990). Como se verá más adelante, este abordaje del cuerpo desde la filosofía, será examinado por feministas académicas como Luce Irigaray Julia Kristeva y Elizabeth Grosz tras considerar que esta tradición filosófica se refiere a un cuerpo por excelencia masculino.

En el campo de la sociología, hallamos la *teoría social del cuerpo* o *sociología del cuerpo* que tiene sus bases en las corrientes fenomenológicas, psicológica social y sociológica. Concibe el cuerpo como objeto de estudio a partir de las premisas **i)** El cuerpo es el resultado de una construcción social y cultural, **ii)** a través de él las personas configuran ciertas formas de ver y entender la realidad y, **iii)** por medio de él se establecen los modos de relación con el entorno (Le Breton, 2002).

En tal sentido, la conexión entre el cuerpo y el contexto social, económico y cultural permite dirigir la atención a la dimensión material de la existencia y a los factores de diferenciación social como la identidad de género, la raza, la orientación sexual, las *diversidades funcionales*⁴, contexto socioeconómico, entre otros (Esteban Galarza, 2011). Y a la dimensión agencial en la medida en que el cuerpo regula y determina la acción social e individual mediante el biopoder (Foucault M. , 1984).

La sociología del cuerpo tiene como problema fundamental “la corporeidad humana como fenómeno social y cultural, materia simbólica, objeto de representaciones e imaginarios” (Le Breton, 2002, pág. 07). Ella toma sus bases de la antropología filosófica

⁴ Término acuñado a raíz del artículo de Romañach y Lobato (2005) a propósito del *foro de vida independiente* y que pretende desviar la atención de la acepción peyorativa de términos como ‘discapacidad’, ‘invalidez’ o ‘minusvalía’ para dirigirla hacia el uso de una terminología no negativa. Así, el termino *diversidad funcional* se refiere a tres cosas **i)** Cuerpos o partes del cuerpo que funcionan de otra manera porque son internamente diferentes **ii)** personas que realizan tareas habituales de manera diferente debido a su diferencia de funcionamiento y **iii)** personas discriminadas por alguna de las dos razones anteriores (Romañach & Lobato , 2005)

y la fenomenología de Merleau-Ponty ([1945] 1993) en la medida en que se resalta la importancia del cuerpo tanto en la agencia individual como en la construcción de los sistemas sociales y su pervivencia.

Le Breton (2002) señala tres momentos en el estudio del cuerpo por parte de la sociología: *sociología implícita*, *sociología detallista* y *sociología del cuerpo* propiamente dicha en la que cobra gran importancia la noción de *habitus* de Bourdieu (1992),

En un sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consiente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente, reguladas y regulares, sin ser el producto de la obediencia a reglas y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (pág. 92)

Noción que para Ayús Reyes y Eroza Solana (2007), se relaciona con la corporalidad en la medida en que es en ella donde se inscriben las prácticas culturales,

Los textos que desarrollan la teoría del *habitus* del finado sociólogo y antropólogo francés Pierre Bourdieu: son imprescindibles, por orden cronológico y de importancia, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* ([1979] 1998), *El sentido práctico* ([1980]1991), y *Meditaciones pascalianas* ([1997]1999). Es en el segundo donde articula con mayor precisión la relación de la noción de *habitus* con la de cuerpo, a través de su análisis de la experiencia como etnólogo entre los kabília de Argelia, estudiando especialmente las estrategias de reproducción social y doméstica, las relaciones de parentesco, descendencia y entre los sexos, así como la interacción con el espacio social —arquitectónico— de la casa kabília y su manifestación en la generación de los sistemas de esquemas in-corporados de actuación y comportamiento, pensamiento y sentimientos: el *habitus* (pág. 23).

Por lo tanto, la noción de *habitus* permite hablar de cuerpos socializados sobre los cuales se arraiga lo que conocemos como el *estereotipo*. Aquel que se mantiene, perpetúa y reproduce a través de las prácticas cotidianas y en la interacción con el otro y con el mundo.

Desde el punto de vista feminista, la pregunta por el cuerpo tuvo su apogeo hacia mediados del siglo XX en lo que Turner (1990) denomina “el contexto de la emergencia del cuerpo” y la necesidad imperiosa de romper con el sistema sexo/género que organiza la sociedad de acuerdo con una perspectiva biologicista que con base en el sexo naturaliza y justifica patrones de comportamiento como la división trabajo productivo/trabajo

reproductivo; el relego de las labores de cuidado al ámbito femenino, la emocionalidad como campo vetado para la masculinidad, la asignación de labores específicas para hombres y para mujeres; y demás estereotipos basados en el género que convierten el orden social desigual en un orden natural. Las aproximaciones teóricas al problema del cuerpo por parte de la teoría feminista pueden articularse desde dos líneas de análisis: los *feminismos de la igualdad* y los *de la identidad* o *de la diferencia*.

El objetivo de esta investigación es presentar una posible salida a las problemáticas que los feminismos de la igualdad y de la diferencia acarrearán, a partir de un análisis crítico de los entendimientos de la corporalidad. Se indaga por una manera posible de entender el cuerpo desde una postura feminista no esencialista⁵ que soslaye dichas dificultades y que tenga en cuenta, además, la existencia de feminismos múltiples con distintos alcances y discursos⁶. Esto, a partir del entendimiento de la *teoría feminista* como aquella que, desde distintos campos teóricos o filosóficos, realiza una crítica de la sociedad, de las relaciones de poder y del contrato social que, mediante los roles de género, establece el papel de las mujeres dentro de la misma.

Para llevar a cabo la labor propuesta, se procederá cómo sigue. En el primer capítulo introduciré los fundamentos teóricos y filosóficos de los dos feminismos ya mencionados, así como la tensión entre ambas teorizaciones. En segundo lugar, abordaré los entendimientos sobre el cuerpo que estos feminismos tienen para mostrar porqué, desde mi punto de vista, son dos concepciones no opuestas y susceptibles de integración. Esto, desde la afirmación de que los dos feminismos comparten la tendencia a abordar el problema desde una perspectiva dualista que reproduce la división mente/cuerpo presente en el discurso moderno.

En tercer y último lugar, responderé a la pregunta ¿qué es ser mujer? mediante la articulación de los diferentes entendimientos del cuerpo. Para ello, propongo una integración de las dos perspectivas: feminismo de la diferencia y feminismo de la igualdad

⁵ Esencialista en el sentido de la defensa de una *esencia de lo femenino* basada en la diferencia biológica.

⁶ Debido a la gran diversidad de demandas políticas y estrategias de emancipación existentes dentro del feminismo, hoy en día se aboga por la utilización del término 'feminismos'. No obstante, en esta investigación empleo el término *feminismo* para referirme al discurso feminista en su conjunto y *feminismos* para distinguir las corrientes dentro del mismo.

a partir de la comprensión del cuerpo como lugar de intersección del género con otras identidades.

Se ubica el feminismo como punto de partida porque da cuenta de la situación de la mujer en la sociedad y cuestiona ese orden que, basado en el orden biológico, establece una jerarquía de poder y dominación de unos sobre otras⁷. Este orden, promovido y legitimado a través de las instituciones de la familia y el Estado, produce desigualdades políticas y económicas para las mujeres. Por tanto, el feminismo, se ubica –siguiendo a Nuria Varela- como un discurso político y movimiento social que, basado en la justicia, busca acabar con el origen mismo de la subordinación y la desigualdad; pero, sobre todo, configura *una ética y una forma de estar en el mundo*. Del mismo modo, el análisis en torno a la corporalidad cobra sentido en la medida en que es en ella donde acontece la realidad concreta de las mujeres y a partir de la cual es posible reflexionar acerca de su identidad, situación y actuación en ese mundo. En ese sentido, el cuerpo conlleva una dimensión política porque a través de él se determinan la capacidad y los límites de acción individual y colectiva. La corporalidad encarna la posición social y participa del establecimiento de posiciones de opresión y privilegio.

⁷ Me refiero al *patriarcado* que “[l]iteralmente significa "gobierno de los padres" pero las interpretaciones críticas desde el feminismo se refieren a él como un sistema u organización social de dominación masculina sobre las mujeres que ha ido adoptando distintas formas a lo largo de la historia. Alicia Puleo distingue entre patriarcados de coerción "los que estipulan por medio de leyes o normas consuetudinarias sancionadoras con la violencia aquello que está permitido y prohibido a las mujeres" y los patriarcados de consentimiento, donde se da la igualdad formal ante la ley, y que define como " los occidentales contemporáneos que incitan a los roles sexuales a través de imágenes atractivas y poderosos mitos vehiculados en gran parte por los medios de comunicación" (Mujeres en Red, 2007).

Capítulo I

Dos líneas de análisis feministas

Tanto el feminismo de la igualdad como el de la diferencia surgen a raíz del feminismo radical de los años 70 cuya preocupación se centra en el orden desigual de la sociedad a cuenta del patriarcado en el que se construyen y reproducen los privilegios de los hombres sobre las mujeres. Los fundamentos teóricos de este feminismo se encuentran en Kate Millett (1934-2017) y Sulamith Firestone (1945-2012) quienes, a partir de las obras *Política Sexual* y *La Dialéctica de la sexualidad*, y apoyadas en herramientas teóricas como el marxismo y el psicoanálisis, desarrollaron conceptos hoy ampliamente empleados y fundamentales para la teoría feminista como lo son *género* y *patriarcado*. Además, llamaron la atención sobre las relaciones de poder ejercidas sobre las esferas consideradas hasta ahora privadas⁸ y, sobre los privilegios políticos y sociales de los varones por sobre las mujeres establecidos con base en la diferenciación sexual a través de la historia. Las feministas radicales consideraban como objetivos fundamentales: la autonomía de sus cuerpos en ámbitos como la reproducción y la sexualidad; la revalorización de las jerarquías económicas, sociales y culturales, el establecimiento de organizaciones “no jerárquicas, solidarias y horizontales” (Gamba, 2008).

1.1. Feminismo de la igualdad

También conocido como *feminismo ilustrado*, tiene raíces en los movimientos de mujeres establecidos desde el siglo XVII y XVIII⁹ y en el movimiento sufragista o *sufragismo*¹⁰. Comprende el feminismo liberal y el feminismo socialista/marxista. Como teorización feminista y movimiento social, el feminismo de la igualdad centra su atención en la desigualdad social que se teje a costa de la diferenciación sexual. Esta corriente feminista exige la igualdad legal, formal y el establecimiento de un contrato social no

⁸ El eslogan “lo personal es político” refleja este planteamiento.

⁹ como el iniciado por Olympia de Gouges en la Revolución Francesa con la *Declaración Universal de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* (1791) y la *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) de Mary Wollstonecraft.

¹⁰ representado principalmente con Pankhurst (1882-1960) y Kollontái (1872-1952).

basado en la diferencia sexual. En ese sentido, para las igualitaristas, las relaciones de poder producen las diferencias entre individuos iguales en tanto seres racionales.

El feminismo de la igualdad tiene fundamentos filosóficos en el concepto de universalidad que, impuesta desde la Ilustración, se desarrolla como tal en la ética kantiana que impone un código moral basado en el filtro de la universalidad. De modo que la ley moral es dada al individuo por sí mismo a través de un proceso de deliberación en el cual, el sujeto autolegisador, considera que su acción es válida y susceptible de universalizar. Sin embargo, desde la perspectiva del feminismo de la igualdad, lo que interesa no es el código moral que puede o no imponerse desde la óptica femenina, sino el hecho de que el individuo ilustrado, autónomo, tiene la pretensión de que su acción sea válida para todos los sujetos racionales. Por lo tanto, la posibilidad de la universalización de las normas para todos los sujetos racionales se constituye como un valor bueno en sí mismo porque establece la igualdad ante la ley para todos ellos. La búsqueda de igualdad se traduce ya no como un reordenamiento de la sociedad sino como ideal ético postulado sobre la base de una ética ilustrada (Ámoros, 2001).

En su opinión de Ámoros (2001), la igualdad resulta ser “la asignatura pendiente del proyecto ilustrado” (Pág. 58). Las formulaciones de ilustradas e ilustrados han dado, generalmente, preminencia a los valores de la libertad y de la fraternidad en el liberalismo y en el leninismo, respectivamente. Incluso, dirá, existen objeciones a la igualdad como la uniformización o la eliminación de la cultura. No obstante, le resulta cuánto más paradójico que complejo, el hecho de que, como ideal ético, la igualdad es aquello que debe buscarse mientras que la diferencia ya está dada en los seres humanos: “la idea de igualdad, de lo que verdaderamente cuesta, se subestima, mientras que la diferencia en la vida humana se produce sola” (Pág. 60).

No obstante, la visión de una sociedad totalmente igualitaria resulta cuando menos utópica además de problemática. No solamente es ingenua la posibilidad de un mundo cuya relación entre sujetos no fuese afectada en alguna medida por el sexo o por el género, sino que, además, es insuficiente pensarla en términos jurídico-abstractos. Ámoros ejemplifica esta dificultad en términos de derechos constitucionales entre los sexos. La igualdad en el trabajo no puede ser concreta si no hay igualdad en términos de educación,

la cual a su vez no puede serlo sin la igualdad en la familia, la cual tampoco puede existir sin igualdad en las imágenes que se proyectan de los sexos en la sociedad, etc.

Por otra parte, cabe plantearse como dificultad del feminismo ilustrado, el hecho de que este discurso fue instituido por hombres y, en ese sentido, cuando se contemplaba el concepto de *universal*, esta universalidad era esencialmente masculina. Esto puede ejemplificarse en el hecho de que, aun cuando las mujeres participaron del movimiento ilustrado, no fueron tenidas en cuenta y siguieron privadas de sus derechos civiles y políticos¹¹.

Así, el examen de los argumentos planteados por los filósofos ilustrados nos arroja elementos como la naturaleza de los sexos: aquella concepción de que cada sexo tiene una naturaleza específica a partir de la cual se desarrolla la cultura. Naturaleza que se complementa formando un todo moral dentro del cual una parte ejerce dominio sobre la otra. De esta manera, sobre la base de la diferencia biológica, se fundamenta la subordinación. Desde una lectura frankfurtiana podríamos decir que aquella razón ilustrada subyuga a la mujer y la condena a la dominación cuando define la naturaleza de lo femenino. Este planteamiento filosófico, entonces, es patriarcal en la medida en que justifica la diferencia social en la diferencia sexual y legitima la exclusión de la mujer de la ciudadanía y de lo público; al tiempo que la sitúa en la esfera privada y establece la reproducción y la maternidad como sentido de su existencia¹².

Cabe igualmente resaltar que, justamente, fueron las feministas ilustradas quienes pusieron el debate sobre la mesa reclamando participación política y social afirmando la

¹¹ Las mujeres de la Francia del siglo XVIII ya eran activas en los espacios literarios y políticos y tenían demandas claras como el derecho al voto, a la educación y al trabajo, así como derechos matrimoniales y con respecto a los hijos que fueron consignadas en los Cuadernos de Quejas. Sin embargo, como diría Ana de Miguel (2002) “Las mujeres de la Revolución francesa observaron con estupor cómo el nuevo estado revolucionario no encontraba contradicción alguna en pregonar a los cuatro vientos la igualdad universal y dejar sin derechos civiles y políticos a todas las mujeres” (Pág. 223). Pues bien, los cuadernos no fueron tenidos en cuenta y en 1789 se proclama la *Declaración Universal de los Derechos del hombre y del ciudadano* que por supuesto tuvo reacciones como la *Declaración Universal de los Derechos de la mujer y de la ciudadana* escrito en 1791 donde Olympia de Gouges denunciaba que la Revolución negó los derechos políticos de las mujeres. A raíz de esto, como lo cuenta la historia, se cerraron entre el 89 y el 91, un total de 56 clubes femeninos de conversación y en 1793 Olimpia fue guillotizada.

¹² Al respecto, argüirá Bonilla Vélez (2009): “Esta concepción de la mujer como objeto del hombre, excluida políticamente, arrojada a una educación diferenciada que le reafirma los roles de madre, de esposa sumisa y obediente; bajo el control y la tutoría del varón, sin derecho de estar en el pacto social que se postulaba en los discursos de algunos filósofos ilustrados, sigue vigente hoy en el mundo contemporáneo” (Pág. 197).

igualdad entre hombres y mujeres. Así se expresa en discursos como los de Olympia de Gouges y Mary Wollstonecraft: “El principio de soberanía reside en la nación, y la nación es la unión de la mujer y del hombre: ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercer la autoridad que no emane expresamente de ello” (De Gouges, 2005, pág. 33). Sin embargo, como nos cuenta Bonilla Vélez (2009), estos discursos no prosperaron mucho en la Revolución Francesa ni en la era napoleónica donde De Gouges fue ejecutada y las normas contra las mujeres endurecidas,

Así pues, la Revolución Francesa y la posterior política napoleónica, endurecieron las normas contra las mujeres al definir el espacio doméstico de la casa, como único ambiente de la actuación femenina. Negaron a las mujeres la posibilidad de convertirse en ciudadanas, dejándolas excluidas del nuevo mundo público. El código civil napoleónico (1804), vedó a las mujeres de los derechos civiles reconocidos para los hombres durante el período revolucionario, definiéndolas como menores de edad que necesitaban estar bajo la tutela del marido o del padre (Pág. 203).

Situación que, continuando con el planteamiento de Bonilla Vélez, se prolongó hasta entrado el siglo XX con el movimiento sufragista que dentro de sus críticas cuenta con la denominación de ‘moderado’ porque no busca alterar el orden patriarcal sino ingresar al marco político y social establecido.

1.2. Feminismo de la diferencia

El feminismo de la diferencia o de la identidad se gesta en los 80s y es, en gran medida, crítico del igualitarismo en tanto se cuestiona la necesidad de alcanzar la igualdad de las mujeres con los hombres. Con influencia del feminismo cultural y los aportes del feminismo francés¹³, el feminismo italiano¹⁴, el grupo de filosofas *Diotima*¹⁵ y la ética del cuidado¹⁶; las feministas de la diferencia plantean la revalorización de lo femenino como

¹³ Las figuras representativas de este feminismo son: Luce Irigaray (1930-), Annie Leclerc (1940-), Hélène Cixous (1937-) y Julia Kristeva (1941-)

¹⁴ Cuya representante principal es Carla Lonzi (1931-).

¹⁵ El grupo *Diotima* es una comunidad de mujeres filosofas que converge en la Universidad de Verona, Italia. Sus planteamientos filosóficos refieren la posibilidad epistemológica de una construcción del Yo y del mundo diferente en donde “la diferencia sexual es realidad histórica, o bien es signo de la condición femenina en su materialidad. Y se trata de una materialidad no pensada. Por otro lado, la diferencia sexual es un saber subjetivo propio de las mujeres” (Zamboni, 1990, pág. 202)

¹⁶ Representada por Carol Gilligan (1936-) y Lawrence Kohlberg (1927-).

contrapartida de a racionalidad patriarcal y al discurso masculino. En este sentido, se rescatan la maternidad y el papel del cuerpo para la mujer. Además, sostiene que la definición de *mujer* dada por el patriarcado se traduce en la desigualdad de las mujeres y que el movimiento por la igualdad se construye en un mundo predominantemente androcéntrico en el que no es posible conseguir igualdad real.

Debe al feminismo radical el direccionamiento teórico hacia las relaciones sociales que se desarrollan en ámbitos como el de la familia y la sexualidad; y la denuncia de la dominación de las mujeres a causa de la diferencia sexual. No obstante, se diferencia del mismo porque fija la vista sobre la importancia del papel de la mujer, aboga por la diferencia como paradigma de la identidad femenina y considera que la liberación femenina es posible mediante la afirmación de la diferencia. Tampoco entiende a las mujeres como un grupo social que ha sido oprimido históricamente sino como “un sexo diferente, privado de existencia en el sistema social dominante” (Rubio Castro, 1990, pág. 188).

Los feminismos de la diferencia se originan en Estados Unidos con los denominados grupos de autoconciencia¹⁷ y se expanden hacia Europa en Francia e Italia. Pueden citarse como logros de esta corriente la valoración positiva de la mujer y de lo femenino, la independencia de la mujer y el llamado de atención sobre la jerarquización de los cuerpos masculino/femenino de corte aristotélica. Dicha jerarquización, derivada de lo biológico, tiene consecuencias en la dimensión política en tanto incide en las relaciones y los espacios de relación que se configuran según el sexo por medio de lo cual se crea desigualdad. Sin embargo, pueden citarse también amplias ambigüedades en el discurso de la diferencia.

La revalorización de la diferencia de las mujeres soportada en la diferenciación sexual conlleva profundas dificultades de las que intentaré dar cuenta. En primer lugar, conduce a una suerte de esencialismo con el cual se reivindica el cuerpo biológico y

¹⁷ Los grupos de autoconciencia fueron muy frecuentes en Estados Unidos y en algunos países europeos a finales de los años 60 y, sobre todo, principios de los 70 del siglo. La feminista italiana Carla Lonzi considera que los grupos de autoconciencia son “la mejor manera (aunque no la única) de ser conscientes de la instrumentalización a la que se somete a las mujeres, así como de pensar sobre las distintas maneras con las que la cultura patriarcal ha justificado y legitimado esa subordinación.” (Del Olmo Campillo, 2016). Así pues, considera que la toma de conciencia es la forma más efectiva de deconstruir las formas de relación y dominación.

establece como rasgos predominantemente femeninos la afectividad, la emocionalidad y el cuidado. Y es que, efectivamente, esta será una de las más grandes críticas que el feminismo de la diferencia debe sortear: su acento en las diferencias biológicas que son consideradas fuentes de diferenciación social lo lleva a situar su punto de análisis desde una perspectiva en la cual los hombres y las mujeres tienen esencias diferentes siendo la de la mujer la naturaleza y la del hombre la razón.

El desarrollo de la ética del cuidado de Gilligan realiza en *In a different voice. Psychological theory and women's development* (2003 [1982]), por ejemplo, permitió establecer que el modelo de desarrollo moral masculino se concibe como patrón universal ocultando o relegando la forma del desarrollo y el razonamiento moral femenino. Además, evidenció que la crianza y el proceso de socialización difiere entre niños y niñas lo cual resulta en la distinción entre la orientación ética de los mismos. De esta manera, los hombres poseen una inclinación hacia la ética de la justicia tendiendo hacia la imparcialidad y a la aplicación de principios morales abstractos; mientras que la situación de las mujeres tiene más que ver con la ética del cuidado y las necesidades, así como de los juicios morales concretos. La teoría de Gilligan entiende, entonces, a las mujeres como portadoras de una moralidad particular resultado de una diferenciación o desigualdad construida por la racionalidad moderna¹⁸. En palabras de Gilligan (2003),

Así como las convenciones que moldean el juicio moral de las mujeres difieren de las que se aplican a los hombres, también así la definición femenina del dominio moral diverge de la que se derivó de los estudios de hombres. La interpretación que la mujer da al problema moral como problema de cuidado y responsabilidad en las relaciones, y no de derechos y reglas, vincula el desarrollo de su pensamiento moral con cambios en su entendimiento de la responsabilidad y las relaciones, así como el concepto moral como justicia vincula el desarrollo con la lógica de la igualdad y la reciprocidad. De este modo, subyacente en una ética de cuidados y atención hay una lógica psicológica de relaciones, que contrasta con la lógica formal de imparcialidad que imbuye el enfoque de la justicia (Pág. 126)

Afirmar ello implica entonces defender el punto de vista dicotómico y jerárquico que los feminismos han situado como problemático. Desde la apreciación de De las Heras (2009) “este tipo de afirmaciones despiertan un gran rechazo frente al Feminismo y frenan los avances del movimiento de las mujeres, imposibilitando así la consecución de

¹⁸ Esta teoría abre las puertas a las subsecuentes críticas feministas a la moralidad kantiana y al liberalismo rawlsiano de base kantiana como las presentadas por Iris Marion Young y Seyla Benhabib.

su objetivo final, es decir, la igualdad de todos los seres humanos” (pág. 67). Asimismo, esta crítica pasa por el entendimiento de que la esencia femenina ha de predominar sobre la masculina en razón de sus virtudes. Lo cual no solo reproduce el esencialismo, sino que básicamente lo sustituye por otro.

En segundo lugar, el feminismo de la diferencia desconoce la diversidad de situaciones, contextos y cuerpos de las mujeres, con lo cual niega la diferencia entre los cuerpos femeninos. Si bien logra eludir el fraccionamiento de los feminismos mediante la unificación de las mujeres en lo que les asemeja, pasa por alto las diferencias existentes entre las mujeres.

Grosz (1994), por ejemplo, reconoce una diferencia sustancial entre la esencia masculina y la femenina en relación con el cuerpo que tiene relación directa con la experiencia del *cuerpo vivido*. En ese sentido, la experiencia vivida a través del cuerpo femenino no puede equipararse con la experiencia *trans* en la medida en que, si bien las mujeres trans asumen su cuerpo como femenino y así lo manifiestan, no es posible que experimenten cuestiones como el ciclo menstrual o la lactancia¹⁹.

En tercer lugar, esta corriente es objeto de crítica por el hecho de que elude la pretensión de transformación de la sociedad y del lenguaje. Con las prácticas de autoconsciencia, las feministas de la diferencia refuerzan la dicotomía público/privado, pues, aunque logran dar cuenta de las opresiones que experimentan por su condición de mujeres, al rechazar la institucionalidad, la concientización de la opresión no pasa por el ámbito público; sino que se queda en la mera discusión entre mujeres lo que permite la concientización y transformación de las propias prácticas privadas. En palabras de Rubio Castro (2009),

Las relaciones entre mujeres [...] han sido, y continúan siendo, una pieza clave para la construcción de una identidad y una subjetividad femenina no abstracta, esto es, en estrecha conexión con la realidad de las mujeres. Pero esas relaciones no han de ser exclusivas. Las mujeres no

¹⁹ Aquí es necesario recalcar que no todas las feministas de la diferencia siguen estos planteamientos. Algunas ubican como punto esencial el tema de la maternidad, otras mujeres resaltan el lesbianismo y otras lo menosprecian. No obstante, me remito a este argumento en la medida en que intento aquí dar cuenta de algunas de las problemáticas del feminismo de la diferencia. Young (2005) por ejemplo, entiende la experiencia del *cuerpo vivido* en términos de la vivencia del cuerpo físico en contextos socioculturales específicos.

pueden agotar su dimensión humana en las relaciones entre mujeres, pues existe otra dimensión esencial: su relación con los hombres. (pág. 191).

De modo que las relaciones con los hombres quedan en un segundo plano con lo cual incurre en la crítica feminista a la Ilustración: la exclusión de la mitad del género humano de las discusiones del ámbito público y el entendimiento del otro como sujeto que existe, razona y siente.

Hasta aquí he hecho dos cosas, realicé un esbozo de los diferentes abordajes teóricos del cuerpo desde la filosofía y las ciencias sociales como la antropología y la sociología hasta llegar a la teoría feminista donde me concentré fundamentalmente en dos líneas de análisis: el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. Sobre esta base, ubiqué los fundamentos teóricos de estos feminismos y presenté las problemáticas a las que deben enfrentarse. En lo que sigue, introduciré la polémica entre ambos feminismos y luego, centraré la atención en lo que denomino el *problema* del cuerpo profundizando el debate en torno a las teorizaciones feministas que problematizan la corporalidad para, finalmente, mostrar la aparente contradicción entre las mismas y las problemáticas a las que deben enfrentarse.

1.3. La polémica relación entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia

La idea de igualdad jurídico-formal que perseguían las feministas ilustradas o igualitaristas resulta, cuando menos, discutible hoy en día. Desde las reivindicaciones de las décadas del 70 y 80 basadas en diferencias raciales, étnicas y de orientación sexual como el *Black Power*, el *Red Power* y la afirmación del orgullo LGBTI, hasta las corrientes pluridiversas y multiculturalistas que defienden el reconocimiento de la especificidad de grupo²⁰ y los derechos específicos de grupo o derechos diferenciados²¹; es casi que innegable la puesta en escena del debate en torno a la afirmación positiva como estrategia

²⁰ Taylor, (2003); “lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás (...) reconocimiento de la especificidad” (Taylor, 1993, pág. 32).

²¹ Kymlicka, (1989), (1996). Kymlicka tiene en cuenta a los grupos minoritarios concediendo derechos diferenciados, a partir de la perspectiva liberal: “debemos complementar los principios tradicionales de los derechos humanos con una teoría de los derechos de las minorías” (Kymlicka, 1996, pág. 18)

para conseguir igualdad en el ámbito público (Young, [1990] 2000). Pues bien, las teorizaciones feministas no escapan a este debate.

El criterio de igualdad ilustrado “todos los hombres son iguales ante la ley” permitió que los derechos civiles y políticos fuesen administrados a todas las personas en tanto miembros de la comunidad política. No obstante, y como se esbozó anteriormente, las feministas ilustradas llaman la atención en este aspecto reivindicando igualdad legal y formal traducida como participación política en igualdad de condiciones para las mujeres debido a que fueron excluidas del estatus de ciudadanas.

La pretensión de igualdad ante la ley conlleva que las diferencias de sexo, raza, religión, orientación sexual, identidad de género, entre otras., sean cuestiones que se limitan al ámbito privado, pues la condición de ciudadanía así lo requiere. En estos términos, el criterio de igualdad tendría que ignorar la especificidad de las personas en tanto individuos con particulares formas de ver y entender el mundo así como deseos e intereses específicos²².

Frente a este punto, Ámoros (2001) conviene que el punto de análisis ha de ser la búsqueda de la igualdad en la medida en que, en la vida humana, las diferencias están presentes en todos los ámbitos y son producidas por la afirmación individual, mientras que la igualdad no está dada y es aquella que requiere esfuerzos.

Es precisamente sobre una plataforma de igualdad, como reconocimiento del otro sujeto del cual yo puedo exigir el derecho, y que en esa medida es mi igual y mi par. La idea de igualdad, de lo que verdaderamente cuesta, se subestima, mientras que la diferencia en la vida humana se produce sola (pág. 60).

Por otra parte, la búsqueda de la igualdad jurídico-formal es problemática desde el punto de vista de la división público/privado. Cuando se toma conciencia de que la propia estructura de las legislaciones resulta insuficiente para solucionar problemáticas específicas que atañen a las libertades de las mujeres —caso paradigmático el de las leyes regulativas del aborto— constatamos que se les excluye de la norma en tanto no existen derechos y libertades que puedan detentar desde su condición de mujeres llevando, por

²² Este argumento lo he desarrollado previamente de la mano de Iris Young en estudios como “La revalorización de la ‘diferencia’ en la reivindicación de la población LGBTI. Una mirada a partir de ‘La política de la diferencia’ de Iris Marion Young” (2016) y el artículo producto de mi investigación de pregrado titulado “¿Redistribución o Reconocimiento? El dilema de los paradigmas de justicia en Nancy Fraser e Iris Young (2015).

tanto, su diferencia al ámbito privado. Lo cual tiene asidero en la categoría de *sujeto* sobre el cual se establece la idea de igualdad y libertad²³. Por lo tanto, más allá de la consecución de la igualdad formal y jurídica, debe considerarse la posibilidad de construcción de un nuevo sujeto sobre el cual se establezcan las categorías de igualdad y libertad. En palabras de Rubio Castro (1990), “lo que se reclama es la necesidad de construir una cultura propia, un nuevo lenguaje y una simbología donde la mujer pudiera reconocerse, donde la mujer no fuese lo otro, lo negativo” (Pág. 187).

Las feministas de la diferencia comprenden, entonces, que no se trata de la reivindicación de las mujeres como grupo oprimido sino como un sexo diferente, desprovisto de participación política y sumergido en un sistema predominantemente androcéntrico. Ahora bien, que la toma de conciencia es solo el primer paso para la revalorización y consiguiente transformación de la realidad social que parte desde la deconstrucción de las relaciones de poder que se tejen en la sociedad. Por consiguiente, el feminismo de la diferencia convoca a la superación del dualismo publico/privado mediante la participación de las mujeres en el estatus de ciudadanía plena.

Es justamente esa división público/privado la que me interesa retomar para tratar el *problema* del cuerpo para los feminismos tanto de la igualdad como de la diferencia. Sin embargo, para exponer un argumento situado, preciso retomar el hilo de la argumentación y volver la mirada hacia la cuestión del cuerpo.

Uno de los grandes debates dentro del movimiento feminista –entendiéndolo como un todo– ha sido la diversidad de ontologías de la corporalidad. Así, desde los feminismos puede hablarse del cuerpo como espacio de inscripción, del cuerpo fenomenológico, del cuerpo susceptible de deconstrucción, del no-cuerpo, el cuerpo como virtualidad, entre otros. No obstante, considero que todas estas visiones pueden recogerse en dos grandes unidades de análisis en razón del debate sostenido casi por tres décadas entre las feministas de la igualdad y de la diferencia. Me propongo mostrar que, contrario a las interpretaciones tradicionales del debate, que ambos comparten la herencia de la dicotomía mente/cuerpo, propia del discurso occidental que, en la racionalidad moderna,

²³ Para Rubio Castro (1990) la elaboración de la norma jurídica que establece la universalidad de la norma está basada en la categoría de sujeto cuyo modelo es el *ciudadano-varón-propietario* (Pág. 186).

servirá para sustentar la división público/privado. Estas dicotomías ideológicas producirán la identificación de lo femenino con la corporalidad que a su vez se identifica con lo emocional y afectivo, lo sentimental, la dulzura y la pureza —rasgos ‘característicos’ de la maternidad o la concepción de ‘madre’; que determina como ‘propio’ de la mujer la esfera doméstica-privada, así como las labores de cuidado y reproducción sobre la base del sistema sexo/género que origina la mencionada diferenciación social desigual.

Capítulo II

El *problema* del cuerpo para las corrientes feministas de la igualdad y de la diferencia²⁴

La polémica feminismo de la igualdad vs feminismo de la diferencia se presenta en la literatura feminista casi como enfrentamiento entre dos extremos opuestos con dos visiones enfrentadas: la integración o la marginación (Ámoros, 1991). Como señalé anteriormente, mientras uno señala la posibilidad de la universalización el otro aboga por la afirmación de la diferencia sexual. Pero ¿qué implicaciones tiene esto sobre su comprensión de la corporalidad femenina?

El feminismo de la igualdad tiene una lectura del cuerpo esencialmente negativa. Esto, en la medida en que las diferencias biológicas (menstruación, embarazo, lactancia, etc.) proveen una perspectiva diferente con respecto a la masculina, pero plantea obstáculos para los fines culturales e intelectuales en tanto limita la participación social igualitaria. El feminismo de la igualdad mantiene lo que Esteban Galarza (2011) denomina “la ilusión de poder prescindir del cuerpo” (pág. 56), lo cual mantiene y reproduce el dualismo mente/cuerpo.

Una de las teóricas del feminismo de la igualdad, quizá de las más destacadas, es Simone de Beauvoir (1908-1986). A lo largo de su obra, Beauvoir se pregunta por la identidad en relación con el papel subordinado de la mujer que le impide la realización de su libertad y autonomía personal. La situación concreta de la mujer [el cuerpo] se presenta como aquello que le constriñe su libertad desde afuera (Molina León, 1999) por lo que su defensa del aborto, la desnaturalización de la maternidad y el rol de esposa, así como su justificación de la libertad sexual se dirigen hacia la posibilidad de negación de la diferencia, esto es, a promulgar la igualdad entre hombres y mujeres.

En los dos sexos se desarrolla el mismo drama de la carne y el espíritu, de la finitud y la trascendencia; a ambos les roe el tiempo, los acecha la muerte; ambos tienen la misma necesidad esencial uno del otro; y pueden extraer de su libertad la misma gloria; si supiesen saborearla, no sentirían la tentación de disputarse falaces

²⁴ El término *problema* no refiere a una cuestión sin resolver sino a una discusión entre dos ontologías aparentemente opuestas.

privilegios; y entonces podría nacer la fraternidad entre ellos (Beauvoir, [1949] 1981, pág. 867).

De este modo, la tan conocida expresión “no se nace mujer, se llega a serlo” conlleva la negación de la esencia femenina y de la pretensión de la biología, la psicología y el materialismo histórico a determinar y reducir el ser mujer: “[l]a mujer es un ser humano con la misma dignidad y derechos que el varón” (pág. 860).

Por su parte, las feministas de la diferencia conciben el cuerpo como el lugar desde el cual se experimenta la existencia histórica y social de las mujeres. Teóricas como Iris Marion Young (1990; 1996; 1998) y Elizabeth Grosz (1994) se plantean escapar al dualismo jerárquico mente/cuerpo aristotélico donde el cuerpo debe ser gobernado por la mente y en el cual se tiende a asociar lo masculino con la razón y el lenguaje, en detrimento de lo femenino que se relaciona con lo emocional y afectivo. Y ponen de manifiesto la manera en que la Modernidad se refiere i) al sujeto como un ente abstraído del cuerpo y ii) a un cuerpo predominantemente masculino.

Con este punto de partida, las feministas de la diferencia realizan una doble crítica a la racionalidad moderna: i) que en la medida en que se asume el cuerpo masculino por excelencia, la experiencia femenina no ha representado un objeto de reflexión serio y, por el contrario, ii) la interpretación del cuerpo como femenino ha impuesto históricamente normas sociales y modos de ser que determinan la relación con el otro al tiempo que legitima y justifica diferencias estructurales. En otras palabras, se desestima la experiencia femenina como objeto de reflexión al tiempo que obliga a los cuerpos identificados como femeninos a seguir unas formas o modos de ser específicos. El modelo por excelencia del sujeto racional moderno es, entonces, predominantemente masculino y se caracteriza por su clase y su raza, con lo cual explica y legitima prácticas dominantes como el clasismo, el racismo, el sexismo y la homofobia (Young, [1990] 2000).

En la misma línea de Young, se sitúa Grosz quien, en *Volatile Bodies. Toward a corporeal feminism* (1994), presenta una noción del cuerpo ‘extendida’ en la que este se concibe como una superficie de inscripción material y cultural diferenciada. El cuerpo se presenta como un cuerpo vivido que no es biológico sino fenomenológico mediante el cual el sujeto se configura a sí mismo a través de su relación con el mundo y su experiencia corporal.

Como puede observarse, hay en los dos feminismos visiones en torno al cuerpo que podrían considerarse opuestas. Sin embargo, como lo he planteado en líneas anteriores, no considero que esa interpretación sea adecuada y, por el contrario, creo que son posturas reconciliables entre sí. Para sustentar esa afirmación me apoyo en el argumento que sostiene la similitud en los proyectos de ambos feminismos.

Antes del *Segundo Sexo* (1949) las feministas ilustradas concebían a la mujer como el sujeto de la reivindicación. Fue gracias a la emergencia de este texto que cuestionaron el orden patriarcal establecido y empezaron a preguntarse no solo por su posición y actuación dentro de ese orden, sino por alternativas teóricas al mismo. Los dos feminismos se preocuparon por asumir un discurso emancipador ora de una identidad dada por una exclusión histórica. Cada uno tiene como proyecto ulterior una identificación propia —diferente de la designada histórica y culturalmente— que no aluda a la opresión experimentada. Por lo tanto, ambos comparten la necesidad de re-definir el sujeto feminista.

Esa autodefinición y resignificación del propio ser individual y autónomo pasa también por una forma de concebir la corporalidad, o mejor, de teorizarla. Mientras unas lo piensan como un obstáculo para la realización de la igualdad formal debido a sus funciones biológicas concretas (menstruación, embarazo, sexualidad, etc.), otras lo toman como el punto de partida y el rasgo característico de su identidad. Ambas posturas personifican lo que en mi opinión son dos caras de una misma moneda: *pensar* el cuerpo y *pensar desde* el cuerpo.

2.1. Retomando la tensión ¿*Pensar* el cuerpo o pensar *desde* el cuerpo?

A mi modo de ver, la tensión feminismo de la diferencia - feminismo de la igualdad en torno a la corporalidad es más aparente que concreta. Como lo señalé en el apartado anterior, estos dos argumentos son dos puntos de vista no opuestos y no excluyentes de una misma situación: *pensar* el cuerpo y *pensar desde* él.

Mi intuición es que tanto las feministas de la igualdad como las feministas de la diferencia conciben el cuerpo a partir del dualismo mente/cuerpo donde el cuerpo se interpreta como radicalmente separado de las capacidades intelectuales o mentales. Sostengo que los dos comparten la concepción de una esencia masculina y una femenina de la cual el sistema sexo-género establece la diferenciación sexual, base de la dominación patriarcal. Por este motivo, aunque las perspectivas políticas entre ambos feminismos difieran, el cuerpo se sigue presentando en términos biológicos, ahistóricos y preculturales (Fernández, 2003). En palabras de Grosz (1994), los términos presentes en las dicotomías razón/cuerpo, masculino/femenino, hombre/mujer,

funcionan de manera implícita para definir el cuerpo en términos no históricos, naturalistas, organicistas, pasivos, inertes, y lo ven como una intrusión o interferencia con el funcionamiento de la mente, una crudeza que requiere superación, una conexión con la animalidad y la naturaleza que necesita trascendencia. A través de estas asociaciones, el cuerpo está codificado en términos que tradicionalmente están devaluados (Pág 3-4)²⁵

Sigo la línea de Grosz (1994) cuando afirmo que los dos grupos de feministas²⁶, cada uno por distintos caminos, conciben la corporalidad como un rasgo fundamental para establecer la diferencia entre los sexos. El feminismo de la igualdad busca trascender a las diferencias entre los sexos y universalizar el individuo con igual dignidad y derechos. Entre tanto, el feminismo de la diferencia llama la atención sobre la manera en que el discurso patriarcal emplea esta diferenciación sexual para justificar un orden social. Se trata pues, de una diferencia en las formas de abordar la problemática, aunque, de fondo, tienen la misma base. Ambos incurren en la reproducción del discurso sobre la base de una dicotomía razón/cuerpo donde los dos términos se presentan como aislados y diferentes, de lo cual resulta el planteamiento de que lo masculino y lo femenino tienen una esencia propia.

²⁵ La traducción es mía. Cita original: "These terms function implicitly to define the body in nonhistorical, naturalistic, organicist, passive, inert terms, seeing it as an intrusion on or interference with the operation of mind, a brute givenness which requires overcoming, a connection with animality and nature that needs transcendence. Through these associations, the body is coded in terms that are themselves traditionally devalued".

²⁶ Que para Grosz (1994) son: uno conformado por Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Mary Wollstonecraft, feministas liberales y humanistas e incluso a ecofeministas; y otro por Juliet Mitchell, Julia Kristeva, Michele Barret, Nancy Chodorow, feministas marxistas, feministas psicoanalíticas y otras comprometidas con la noción de construcción social de la subjetividad, sin definición o rotulo alguno debido a sus variadas posturas. Pero que, yo he dividido, a grandes rasgos, en dos grupos: feministas de la diferencia y feministas de la igualdad.

Para explicar esa herencia discursiva, es preciso retomar las diferencias esbozadas anteriormente. El feminismo igualitarista tiene bases teóricas e ideológicas en la exigencia kantiana de universalización. Misma herencia que excluye a las mujeres de esa razón universal al considerársele portadora de una naturaleza específica y diferente. Razón por la cual el proyecto del igualitarismo será la igualdad jurídico-formal basada en el valor de la universalidad. Si aceptamos esto, tendríamos por lo menos que preguntarnos qué sucederá con el plano corporal en el mundo fáctico donde, por arreglo de esa igualdad ante la ley, no contemple aquellas normas que atañen a la mujer en su dimensión concreta. Llevado a su punto límite una podría plantarse que, siendo las leyes iguales para todas las personas, el aborto, en tanto situación que atañe directamente al cuerpo de las mujeres, no fue contemplado como un derecho hasta hace muy poco.

En Colombia, particularmente, el aborto fue considerado un delito que atentaba contra la vida del no nacido y era penalizado con prisión para la mujer y para quién lo practicase. Incluso, el código penal de 1936 llegó a contemplar la reducción de la pena a la mitad, dos terceras partes o perdón judicial si el aborto fue realizado para ‘salvar el honor’ propio –haciendo referencia al esposo, padre, hermano o familiar- o el de la madre (CP 1936, Art. 389) ²⁷. Aunque en el proceso de la Constituyente de 1991 hubo varios intentos por despenalizar el aborto introduciéndolo como un derecho, en la Constitución Política colombiana no se contempla como tal. Solo hasta el año 2000 mediante el Art. 124 del Código Penal, se introducen como circunstancias de atenuación de pena los casos de violación e inseminación no consentida, aunque este se sigue entendiendo como un delito punible. Finalmente, en 2006 mediante sentencia C-355/06 se establece la despenalización del aborto bajo tres causales: cuando el embarazo es producto de violación, inseminación no consentida o incesto; cuando representa un riesgo para la vida de la madre y cuando exista malformación del feto y sea inviable con la vida.

Todo lo cual remite necesariamente a la pregunta por la libertad de elección y por la libertad sobre el propio cuerpo que, evidentemente, se pasa por alto. Hasta antes del 2006 el aborto era considerado legalmente como un delito sobre la vida del no nacido y no como un derecho a elegir ser o no madre y cuándo serlo. Lo cual puede traducirse como

²⁷ El denominado aborto *honoris causa* se elimina en el Código Penal de 1980.

falta de garantías para el ejercicio de la igualdad en relación con los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y niñas. Así como el refuerzo de estereotipos de género como la maternidad y el cuidado.

En estos términos, la diferencia en el tratamiento de hombres y mujeres en el plano jurídico es claramente evidente. La existencia de normatividades en torno a la corporalidad femenina ilustra este argumento. La igualdad jurídico-formal establece la misma protección y trato a todas las personas, así como el goce a los mismos derechos, libertades y oportunidades. No obstante, reglamentaciones como la punibilidad del aborto limitan seriamente el goce de esta igualdad en el plano material o real.

Puesto que la desigualdad real o material de las mujeres es palpable no solo en temas como el control de la natalidad sino también en situaciones como explotación sexual, brecha salarial, acceso a educación y recursos, entre otros.; el principio de igualdad material, para garantizar la objetividad de la igualdad, permite justificar la existencia de derechos diferenciales tales como la licencia de maternidad, leyes específicas en torno a la violencia de género o a la igualdad de oportunidades. Por tanto, la búsqueda de la igualdad no puede descansar en el plano jurídico formal, o al menos, no debe hacerlo. Las feministas igualitaristas tendrían entonces que aceptar dos cosas: **i)** que en términos formales la igualdad jurídica de hombres y mujeres no reconoce la diferencia en sus manifestaciones concretas y **ii)** que para que exista igualdad real debe aceptarse la experiencia corporal femenina como punto de partida.

Como resultado de ello puede decirse que: **i)** El proyecto universalista del feminismo de la igualdad está fundado sobre una base esencialista en la medida en que propone escapar a las diferencias corporales concretas para defender una igual dignidad, es decir, acepta que la diferencia de los cuerpos es fuente de la discriminación de las mujeres. **ii)** Que la igualdad jurídica como puerta de escape a dicha discriminación no garantiza el pleno goce de derechos y oportunidades de las mujeres el plano fáctico. **iii)** Que para defender la igualdad en términos jurídicos el feminismo igualitarista precisa de la afirmación de la corporalidad para asegurar cuando menos, la libertad de elección. Por consiguiente, el feminismo igualitarista o ilustrado debe defender la corporalidad

femenina como esencialmente distinta de la masculina lo cual implica pasar primero por la diferenciación mente/cuerpo.

Veamos por otro lado el feminismo de la diferencia. Con bases teóricas en el feminismo cultural y en la ética del cuidado de Gilligan (2003) afirman, al igual que las anteriores, que la raíz de la diferenciación social son las diferencias existentes entre los sexos. Pero, al contrario de las igualitaristas, las feministas de la diferencia consideraron que la estrategia para conseguir participación en la vida pública era revalorizar esa diferencia entendida de manera jerárquica.

La empatía, la emocionalidad, la afectividad, la capacidad del cuidado y demás, son rasgos que la racionalidad moderna ha atribuido a los cuerpos identificados como femeninos. Pues bien, el problema, propiamente, no radica aquí sino en el hecho de que estos rasgos sean entendidos como inferiores en el orden social. Dirá Gilligan (2003) que la experiencia femenina no ha sido tomada en cuenta en el desarrollo de la teoría moral y política. El discurso científico moderno ha establecido una serie de parámetros para designar niveles en el desarrollo moral de las personas “adoptado implícitamente la vida del varón como norma, tratando de crear mujeres a base de un patrón masculino” (Pág. 21). Razón por la cual los juicios morales masculinos, aquellos basados en la justicia y la imparcialidad, acontecidos en el ámbito público; son considerados superiores que aquellos basados en cuestiones particulares como los femeninos que se desarrollaban en el ámbito privado o doméstico.

En contraposición al monismo moral de Kohlberg²⁸, Gilligan (2003) afirma la existencia de múltiples formas de moralidad y maduración moral que se relacionan directamente con las experiencias concretas de las personas y pone en tela de juicio la pretensión universalista que encubre las diferencias. Mismo sobre la cual se apoyan las dicotomías publico/privado, razón/emoción, justicia/cuidado, hombre/mujer. De esta manera, la revalorización de la diferencia trastoca las categorías y subvierte las jerarquías.

El feminismo de la diferencia está constituido sobre la base de una diferenciación social que, basada en sistema sexo-género, debe revalorizarse. La experiencia femenina,

²⁸ Afirmación de que solo una moralidad es posible.

de este modo, se presenta, aunque diferente, con igual valor que la masculina. Esto, teniendo en cuenta que la concepción de *diferente* no emerge como contraposición a la igualdad sino como identidad.

Cuando el feminismo de la diferencia habla de una experiencia femenina particular identifica a las mujeres en relación con su cuerpo. Acepta la existencia de las identidades masculina y femenina con base en funciones biológicas, lo cual conlleva al menos cuatro problemas: **i)** cae en la paradoja de la homogenización en la medida en que establece una definición extrínseca del ser mujer ligada casi que exclusivamente al sexo biológico negando experiencias como la *inter* y la *trans*. **ii)** cae en lo que las feministas de la diversidad llamarán “binarismo o dualismo de género” en la cual solo se conciben dos géneros distintos y complementarios: masculino y femenino, ocultando variaciones como el *gender queer*, el *tercer sexo*, lo *bigenero* y lo *andrógino*, entre otras., **iii)** reproducen la otredad social debido a que la afirmación de la diferencia se realiza en un marco determinado por la desigualdad, es decir, que la reivindicación queda en la mera revalorización del concepto sin desestabilizar las estructuras patriarcales. Finalmente, **iv)** deja de lado otras opresiones como la discriminación racial, sexual o funcional e ignora las diferentes prácticas y modos de vida de las mujeres.

Con base en ello puede afirmarse que **i)** justifica la diferenciación social basada en la diferencia sexual. En consecuencia, **ii)** re afirma la división razón/cuerpo cuando se asignan características específicas a la persona en razón de su sexo biológico.

La argumentación hasta aquí planteada me permite confirmar que la dicotomía ideológica mente/cuerpo reproduce las desigualdades establecidas en razón de la diferenciación sexual. Además, posibilita corroborar la afirmación que sostiene que, tanto el feminismo ilustrado como el de la diferencia, entienden y piensan el cuerpo desde la misma base, pero con un proyecto político diferente.

Así las cosas, en adelante delinearé un discurso en torno al *ser mujer* que articule las dos perspectivas que hasta ahora parecían opuestas apoyada en el entendimiento del cuerpo como un lugar donde se intersecta el género con las demás identidades para configurar el campo de acción de cada individuo. Sostengo, que es posible articular una postura política que, con punto de partida en la corporalidad, configura lo que Esteban

Galarza (2011) denomina el *sujeto político feminista*. Para realizar esto, preciso, antes que nada, sentar las bases teóricas no solo del feminismo de la igualdad y de la diferencia sino de las otras corrientes que se integrarán en la misma. Veamos.

2.2. Otras corrientes feministas que abordan el *problema del cuerpo*

La corriente posestructuralista puede ubicarse como una tercera línea de análisis en torno al cuerpo desde el feminismo. Esta corriente, cuyas principales representantes son Judith Butler (1990; 1996; 2003) y Donna Haraway ([1984] 2016), tiene como rasgo fundamental el cuestionamiento de las categorías mujer/hombre y masculino/femenino como estáticas y las concibe como conceptos dinámicos a través de concepto de la deconstrucción. La influencia más próxima es quizá la *perspectiva constructivista* donde el cuerpo se entiende como producto del sistema social que lo organiza y le da sentido (Esteban Galarza, 2011) y la *deconstrucción* de Jacques Derrida (1930-2004) como una ‘estrategia’ para el cuestionamiento de las estructuras discursivas,

Hay que entender este término, “deconstrucción”, no en el sentido de disolver o de destruir, sino en el de analizar las estructuras sedimentadas que forman el elemento discursivo, la discursividad filosófica en la que pensamos. Este analizar pasa por la lengua, por la cultura occidental, por el conjunto de lo que define nuestra pertenencia a esta historia de la filosofía (Derrida, 1992, s.p.).

Los planteamientos feministas posestructuralistas abogan por la ruptura de los binarismos masculino/femenino, humano/no humano, físico/no físico, así como de las categorías de *sexo* y *género* donde la *identidad femenina* o más específicamente, el *ser mujer* es susceptible de deconstrucción en tanto se considera una forma de reproducción de las lógicas androcéntricas. La identidad de género se considera como una categoría que, determinada por el patriarcado, es fuente de control y opresión. En ese sentido, “el feminismo post-estructuralista establece la idea de un sujeto por fuera de las relaciones de poder, capaz de subvertir las relaciones de *género* desde un accionar político y autónomo de lo social” (Zambrini, 2009).

La idea de la performatividad de Butler –que entre otras cosas está inspirada en la teoría del habla y el discurso de Austin, se define a través de las prácticas discursivas que

se realizan a través del binarismo sexo/género y permite resolver la paradójica situación del sujeto-agente – el sujeto está constituido por el discurso y es el discurso el que lo determina–en términos de posibilidad de transformación social. Son las categorías sociales las que nos producen como sujetos-agentes y, al mismo tiempo, brindan la posibilidad de transformación al no considerarse fijas o estáticas.

En este sentido, ya no podemos tomar al sujeto de la política como un dato evidente, como un hecho incontestable a partir del cual plantear la acción. Pensar en el sujeto de la política supone necesariamente atender a las prácticas de significación que lo constituye, a los “juegos del lenguaje” múltiples y heterogéneos en los que tal sujeto es posible y en los que es legítima su ubicación como la ilusión de un origen de la acción. Y por eso, porque precisamente su ubicación como fuente de la acción es el resultado de una práctica que nunca podrá domesticar, ni fijar definitivamente al sujeto como una posición en el discurso, ideología, o estructura; por eso mismo, el sujeto está abierto a un proceso de construcción y re-construcción continuo (Ema López J. E., 2004, pág. 11)

La producción de conceptos, emociones y acciones pasa necesariamente por el cuerpo, al tiempo que recupera lo social y material del mismo; devuelve la mirada hacia la acción y la práctica política, o mejor, la politización del sujeto. En últimas, a partir de las teorías del discurso, es posible “repensar los géneros como formas mediante las cuales las palabras conllevan acciones” (Zambrini, 2009).

En el Manifiesto Cyborg, Haraway ([1984] 2016) expresa,

La realidad social son nuestras relaciones sociales vividas, nuestra construcción política más importante, un mundo cambiante de ficción. Los movimientos internacionales feministas han construido la ‘experiencia de las mujeres’ y, asimismo, han destapado o descubierto este objeto colectivo crucial. Tal experiencia es una ficción y un hecho político de gran importancia. La liberación se basa en la construcción de la conciencia, de la comprensión imaginativa de la opresión y, también de lo posible. El ciborg es materia de ficción y experiencia viva que cambia lo que importa como experiencia de las mujeres a finales de este siglo [XX]. Se trata de una lucha a muerte, pero las fronteras entre la ciencia ficción y la realidad social son una ilusión óptica (Prologo).

La idea de *cyborg* nos lleva a pensar en el materialismo y las tecnologías donde el cuerpo natural ya no existe: se ha transformado. La noción del cuerpo es susceptible de deconstrucción. En definitiva, es necesaria su deconstrucción. Para romper con la estructura patriarcal, para derribar el binarismo sexo/género es necesaria la emancipación del cuerpo.

Capítulo III

Más allá de la discusión igualdad-diferencia

Hasta aquí he presentado las teorizaciones feministas de la igualdad y de la diferencia haciendo especial énfasis en sus formas de concebir el cuerpo. Mostré la supuesta tensión que entre ambas teorizaciones existe y la manera en que sus diferentes concepciones del cuerpo recaen en el dualismo razón/cuerpo. De acuerdo con ello, establecí que el feminismo de la diferencia y el de la igualdad comparten la misma base en su entendimiento del cuerpo, pero se diferencian en sus proyectos políticos.

Sentadas estas bases, ahora me propongo presentar una salida normativa al debate igualdad vs diferencia resultante de la articulación de los dos entendimientos mediante el feminismo postestructuralista y apoyada en el feminismo interseccional. Con ello, busco fijar la vista en el *ser mujer* como una identificación política que designa una pluralidad y dinamicidad de las relaciones sociales situadas en una realidad concreta o material. Para realizar esta labor, he dividido el presente capítulo en tres partes. En la primera presento el enfoque feminista *interseccional* como una herramienta metodológica para describir y comprender las experiencias particulares de las mujeres. Una integración debe apoyarse en la idea de que el cuerpo, en tanto dimensión concreta de la mujer, es el lugar donde se intersecta la multiplicidad de factores que configuran las identidades, tales como el color de la piel, la edad, la etnicidad, el estatus social, entre otros. En ese sentido, parto de la comprensión del cuerpo desde la dinamicidad de las relaciones sociales como herramienta analítica para concebir las experiencias particulares de exclusión y privilegio que viven las mujeres.

En la segunda parte presento lo que yo denomino ‘una integración de las ontologías feministas del cuerpo’ para fundamentar un discurso diferenciado no basado en una única y exclusiva teorización feminista. Finalmente, en la tercera parte, propongo que el concepto del *sujeto político* feminista de Esteban (2011) permite trascender al dualismo y al esencialismo mediante una lectura del cuerpo que rescata su dimensión política propiciando la convergencia de estos sujetos políticos en un movimiento social que se concreta a nivel individual y colectivo: el feminismo.

3.1. Entender el cuerpo desde la dinamicidad de las relaciones sociales

El punto de vista o perspectiva de la *interseccionalidad* o *transversalidad* se entiende como una metodología de investigación feminista que, enmarcada en el ámbito de la justicia social entiende que las mujeres, además de padecer de discriminación en razón del género, la sufren por otros factores experimentando privilegios y opresiones paralelas.

Aunque todas las mujeres de alguna u otra manera sufren discriminación de género, existen otros factores como la raza y el color de la piel, la casta, la edad, la etnicidad, el idioma, la ascendencia, la orientación sexual, la religión, la clase socioeconómica, la capacidad, la cultura, la localización geográfica y el estatus como migrante, indígena, refugiada, desplazada, niña o persona que vive con VIH/SIDA, en una zona de conflicto u ocupada por una potencia extranjera, que se combinan para determinar la posición social de una persona. **La interseccionalidad es una herramienta analítica para estudiar, entender y responder a las maneras en que el género se cruza con otras identidades y cómo estos cruces contribuyen a experiencias únicas de opresión y privilegio** (Association for Women's Rights in Development -AWID, 2014).

Por consiguiente, se parte de una reflexión crítica y situada en la realidad que contempla que las dimensiones de la vida social atravesadas en la corporalidad determinan la capacidad de agencia de los sujetos, es decir, su capacidad de expresión y participación en espacios, debates y decisiones públicas.

La interseccionalidad resulta ser uno de los grandes aportes conceptuales de la teoría feminista (McCall, 2005) en la medida en que permite ampliar la reflexión en torno a actitudes discriminatorias como el sexismo, el racismo y el clasismo que perpetúan y reproducen las desigualdades. Además, provee análisis de las instituciones, normas y políticas y permite construir una agenda que combata situaciones como el colonialismo, el *patriarcado*, el imperialismo y la explotación.

El enfoque interseccional, a pesar de ser relativamente nuevo, tiene sus raíces en *La declaración universal de los derechos de la mujer* (De Gouges, 1791) donde se establece una comparación entre la dominación patriarcal y la dominación colonial y, en el discurso *Ain't I a woman* (Truth, 1851) que presenta la experiencia de una mujer negra, trabajadora, madre y esclava. En el siglo XX se vio fortalecido durante los 60's por el auge

y la puesta en escena del argumento y línea de batalla de la segunda ola feminista “lo personal es político” así como por los esfuerzos del feminismo negro para abordar una variedad de opresiones sin jerarquizarlas (Viveros Vigoya, 2016).

Formalmente, la *interseccionalidad* como paradigma tiene su punto de partida con Hancock (2007) quien, con miras a la resolución de problemáticas relacionadas con la justicia distributiva, de poder y de gobierno presenta los siguientes presupuestos básicos,

1. En todos los problemas y procesos políticos complejos está implicada más de una categoría de diferencia.
2. Se debe prestar atención a todas las categorías pertinentes, pero las relaciones entre categorías son variables y continúan siendo una pregunta empírica abierta.
3. Cada categoría es diversa internamente.
4. Las categorías de diferencia son conceptualizadas como producciones dinámicas de factores individuales e institucionales, que son cuestionados e impuestos en ambos niveles.
5. Una investigación interseccional examina las categorías a varios niveles de análisis e interroga las interacciones entre estos.
6. La interseccionalidad como paradigma requiere desarrollos tanto teóricos como empíricos (Viveros Vigoya, 2016, pág. 6).

Por ello, el análisis interseccional resulta ser una perspectiva de línea feminista que tiene en cuenta el carácter dinámico de las relaciones sociales y la manera en que las identidades son inherentes y coextensivas entre sí. En palabras de Viveros Vigoya (2016) las identidades “[s]on consubstanciales en la medida en que generan experiencias que no pueden ser divididas secuencialmente sino para efectos analíticos, y son co-extensivas porque se coproducen mutuamente” (Viveros Vigoya, 2016, pág. 08). De esta forma, más que situarse como una corriente o línea de análisis paralela al feminismo de la igualdad o de la diferencia, la transversalidad servirá más como un marco de referencia para entender los cuerpos desde una perspectiva feminista que tiene en cuenta la multiplicidad de identidades que se intersectan en los mismos y que configuran la situación y la actuación en el mundo.

3.2. Hacia una integración de las ontologías feministas del cuerpo

Antes he planteado, de la mano de la ética del cuidado de Gilligan, que el discurso moderno, científico y filosófico plantea un individuo racional y autónomo creador del conocimiento y transformador del mundo que es esencialmente masculino. Plantee también que, debido a ello, el punto de vista moral privilegia aquellos rasgos asociados a lo masculino como lo son la justicia y la imparcialidad sobre aquellos tendientes a la emotividad, empatía y cuidado asociados a lo femenino. Pues bien, desde el campo de la teoría política, considero que los planteamientos de Young (1996, 1998, 2000) en torno al ideal de ciudadanía universal pueden proveer un punto de partida idóneo para superar la discusión feminismo de la diferencia - feminismo de la igualdad mediante una integración de ambas perspectivas con el feminismo postestructuralista.

Desde el punto de vista filosófico político, el sujeto moderno es concebido, como se ha dicho, como ciudadano sin distinción de sexo, raza, religión e ideología bajo la premisa de la igualdad formal. En otras palabras, el sujeto del humanismo y racionalismo moderno es un sujeto universal frente al cual el Estado liberal asume una posición imparcial para garantizar la igualdad y la libertad de todos. Es decir que el Estado como tal, no aboga ni defiende una postura específica manteniendo una imparcialidad que le permite actuar como regulador de la sociedad. Con ello se produce un paquete de derechos y deberes que conservan y reproducen una determinada organización social, así como una jerarquía económica, política y simbólica.

El Estado liberal, imparcial, asegura la convivencia pacífica entre todos los individuos de la sociedad y garantiza el cumplimiento de las normas y deberes que se les ha otorgado en su condición de ciudadanos libres e iguales. No obstante, la categoría de ciudadanos lleva al ámbito privado las diferencias de sexo, raza, religión y orientación sexual. El criterio de igualdad de la ciudadanía universal obliga a ignorar en el plano público y político la especificidad de las personas en tanto individuos particulares con diferentes formas de ver y entender el mundo y la realidad, así como sus deseos e intereses personales.

En este sentido, el Estado como ente regulador se sirve de la distinción publico/privado para fundamentar su carácter imparcial. Esta distinción tiende a excluir o poner en desventaja a ciertos grupos sociales en tanto ignora o esconde las diferencias (Young 1996;1998) que no son privadas pero que el ideal de ciudadanía universal considera como tal, esto es, la raza, la etnia, el sexo, las diversidades funcionales, las variaciones de género como lo *inter*, lo *trans*, etc. Debido a que son diferencias evidentes que en el plano formal no son fuente de discriminación, pero en el plano social y real sí.

En el discurso moderno científico y filosófico se crea el otro, el que se identifica como el feo, anormal o depravado y que se constituye por oposición a la pureza y subjetividad blanca y masculina. Este ‘imperialismo cultural’ está estrechamente vinculado con la universalización de la experiencia y la cultura de un grupo dominante y su imposición como norma (Young, [1990] 2000). Es decir que, al existir un grupo dominante, sobre él se construyen inconscientemente ciertas normas y reglas que los otros deben seguir. De este modo, se produce la objetivación de ciertos cuerpos a través de la subjetivación de otros.

La dualidad razón/cuerpo de la racionalidad moderna identifica el cuerpo con la emocionalidad, afectividad y deseo. La racionalidad se erige como controlada y unificada mientras que la corporalidad se asocia con el impulso irracional y apasionado. El modelo por excelencia de este sujeto racional moderno es, entonces, predominantemente masculino.

Las llamadas ciencias del hombre [ser humano] permitieron las configuraciones dicotómicas bueno/malo, sujeto/objeto, blanco/negro, adaptado/desadaptado que en sí mismas son excluyentes y peyorativas con el segundo término. De esta forma, la filosofía y la ciencia moderna construyen un discurso productos de un período y contexto determinados. La carga ideológica expresada en prácticas excluyentes es legitimada por las discursividades (Foucault M., 1974; Young, 1998). La ciencia, por ejemplo, fija lo que se entiende por belleza o por normalidad y concede una valoración moral y estética en razón al color de la piel, la identidad de género y la orientación sexual. De modo que el discurso científico moderno se concibe como una práctica “capaz de producir una ideología que condiciona a su vez los métodos del saber, y los proyecta como mecanismos

de dominación o de opresión” (Martínez Bascuñan, 2009, pág. 236). Esto permite que la identificación de los cuerpos establezca un modo de ser-en-el-mundo, de manera que la experiencia corporal se integra en una estructura ya construida a partir de la cual se configura la identidad.

El cuerpo, entonces, se sitúa como realidad material en y según las normas culturales de un contexto determinado en donde estos modos de ser son culturalmente contruidos y designados según las normas de género recibidas. En otras palabras, se asignan ciertos roles de género según la identificación del cuerpo dentro del binarismo hombre/mujer.

La dicotomía moderna razón/cuerpo reproduce la identificación del hombre con la razón mientras que a la mujer se le asigna como rasgo característico de su existencia el cuerpo (Beauvoir, [1949] 1981). Lo cual muestra claramente la situación de la mujer en el mundo: ser mujer es ser un ‘otro’ definido desde una perspectiva masculina, es ser un cuerpo inmanente que se opone al Yo masculino, incorpóreo y trascendente. La dialéctica del Yo y el Otro de Beauvoir permite, entonces, comprender que la definición del hombre como Uno Absoluto logra que la anatomía y la sexualidad femenina,

[s]e filtren desde las lentes de un sistema patriarcal que las acabe proyectando como procesos misteriosos y opacos; inaccesibles e incluso místicos. Ayuda a entender por qué ciertos procesos relacionados con la anatomía femenina representan un misterio desde una voz que define el mundo a partir de su experiencia corporal como neutra, asumiendo, por tanto, implícitamente, que el cuerpo normal, y su experiencia, es el cuerpo que no tiene la capacidad de generar otra vida, que no menstrua, o que no amamanta a un hijo (Beauvoir 1949 citada en Martínez Bascuñan, 2009, pág. 70).

Judith Butler (2003) retoma esta noción del cuerpo como situación y entiende el cuerpo como “una realidad material que ha sido localizada y definida en un contexto social”, al tiempo que “es también la situación de tener que asumir e interpretar ese conjunto de interpretaciones recibidas” (pág. 312). Por lo tanto, las normas de género que recibimos son susceptibles de re interpretar y resignificar. En palabras de Butler,

[S]i aceptamos el cuerpo como una situación cultural, entonces la noción de un cuerpo natural y, desde luego, de un “sexo” natural se hace cada vez más sospechosa. Los límites del género, la gama de posibilidades de una interpretación vivida de una anatomía sexualmente diferenciada, parece menos restringida por la anatomía que por el peso de las instituciones culturales que convencionalmente han interpretado esa anatomía (pág. 313).

La diferencia sexual a partir del sexo natural se presenta como una construcción histórica y cultural que delimita lo femenino y lo masculino. Entonces, el género es una categoría normativa en la medida en que orienta y asigna el lugar que ocupa el cuerpo según su identificación como hombre o como mujer. Cada sexo tiene asignado un rol de género (Urdaneta, 2013). De manera que la identificación del cuerpo como mujer que se da a partir del rasgo anatómico de la vagina configura una serie de patrones que deben seguirse y que disponen la actuación de la mujer en el mundo. En estos términos,

el «cuerpo» se manifiesta como un medio pasivo sobre el cual se circunscriben los significados culturales o como el instrumento mediante el cual una voluntad apropiadora e interpretativa establece un significado cultural para sí misma. En ambos casos, el cuerpo es un mero instrumento o medio con el cual se relaciona sólo externamente un conjunto de significados culturales. Pero el «cuerpo» es en sí una construcción, como lo son los múltiples «cuerpos» que conforman el campo de los sujetos con género (Butler, [1990] 2007, pág. 58).

El cuerpo deja de ser materia pasiva y se convierte en un agente activo que media en la construcción de la identidad propia a partir de las prácticas, dinámicas y discursividades culturales. Este es un punto fundamental para Butler pues el cuerpo adquiere una dimensión pública y política en tanto la identidad solo puede forjarse a partir de la interacción social mediante el uso del lenguaje. Sin embargo, al considerarse sexo/género como dos categorías separadas plantea que no necesariamente el género femenino debe corresponder con el cuerpo de mujer, así como lo masculino no necesariamente hace referencia al cuerpo de un hombre. Los roles de género, y el género mismo, por tanto, adquieren un carácter ambiguo con lo que cabe preguntarse ¿qué es ser mujer?

Hablar de una naturaleza de lo femenino presenta variadas tensiones. Articular las demandas feministas a partir de una naturaleza femenina reproduce la naturalización del género como aspecto esencial del cuerpo que Beauvoir intentaba refutar. Como término, la noción de “mujer” carece de significado, pues la naturaleza contradictoria y ambigua de la categoría género no puede denotar un modo específico de ser mujer: “Las mujeres es, de este modo, un significante sustantivo y unívoco falso que disfraza e imposibilita una experiencia de género internamente variada y contradictoria” (Butler, 2003, pág. 324).

Butler (2003), siguiendo a Kristeva y Wittig, anota que el concepto mujer se convierte en una categoría política que no denota un modo de ser específico sino un modo de articular demandas políticas. Por lo tanto, ser mujer es un acto político: “La tarea aquí no es simplemente cambiar el lenguaje, sino examinar el lenguaje en sus supuestos

ontológicos, y criticar esos supuestos en sus consecuencias políticas”. (pp. 324-325). Por ello, la frase expresada por Beauvoir no se nace mujer, se llega a serlo abre el camino para inventar la posibilidad de la experiencia de ser mujer, es llegar a serlo. En ese sentido, el ser mujer no es un hecho natural sino una categoría política.

El género como categoría define la forma en que se dan las relaciones sociales. En otras palabras, con base en el género, se asignan ciertos patrones de comportamiento y de relación con el otro. El género, además de denotar lo que es propio del hombre o de la mujer, también designa un conjunto de relaciones sociales que se exteriorizan a través de las prácticas y los discursos cotidianos. Estas relaciones –siguiendo los planteamientos foucaultianos– también son de poder en tanto éste atraviesa múltiples esferas de la vida humana y se manifiesta, finalmente, en los discursos cotidianos. Por esa razón, la lógica del género designa ciertos roles, ciertas formas de ser, cierta división del trabajo dando lugar al estereotipo, a la explotación sexual y doméstica, así como a la exclusión de los espacios de toma de decisiones, entre otros.

Es ese orden de ideas, la interpretación del cuerpo como femenino a partir del género establece ciertas formas o modos de ser mujer. La identificación como mujer trae consigo una carga valorativa excluyente y opresora en razón a su devaluación frente a lo masculino (Young, 1998). Por ello es necesario reconfigurar las cargas valorativas de la experiencia de lo femenino y concebirlas como dinámicas y diferenciadas en tanto pasan por el filtro de la *interseccionalidad* configurando modos específicos de ser y de actuar en el mundo.

3.2. El cuerpo político feminista²⁹

La búsqueda que esta investigación inició con el análisis crítico del debate entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia, culmina ahora con la presentación del sujeto político feminista. Como he demostrado, una de las grandes falencias que deben enfrentar los feminismos es su continua inclinación hacia la dicotomía

²⁹ Este apartado está inspirado en la lectura y análisis del artículo de Esteban Galarza (2011) titulado “Cuerpos y políticas feministas: El feminismo *como* cuerpo”.

mente/cuerpo que termina por esencializar lo femenino y lo masculino, cayendo de nuevo en la diferenciación social basada en la diferencia sexual. Pues bien, considero que el planteamiento de Esteban, toda vez que, puesto sobre las bases analíticas de la *transversalidad* —donde la corporalidad está atravesada, además del género, por otras identidades como la racial étnica, socioeconómica, entre otras— entiende el cuerpo como una herramienta política y epistemológica con la cual es posible configurar un sujeto político feminista.

En este planteamiento, Esteban desplaza la discusión mente/cuerpo para concentrarse en la integración cuerpo-política. Para ello, parte de dos premisas **i)** las identificaciones de género pasan por el dominio del cuerpo y, **ii)** las prácticas sociales e individuales son sustancialmente corporales y esto al menos en tres sentidos.

En primer lugar, desde el punto de vista material en el cual todas somos portadoras de un cuerpo donde confluyen la emoción, la sensación, la percepción, el movimiento, etc. En segundo lugar, desde lo que anteriormente denominé la construcción política del *ser mujer*, donde se configura a partir del cuerpo un modo de entendernos desde la mirada del otro, pero también de concebir la realidad e interactuar dentro de ella. En tercer lugar, la idea de que en el cuerpo está “eso que llamamos la agencia, es decir, la praxis individual y colectiva” (Esteban Galarza, *Cuerpos y políticas feministas*, 2009).

Siguiendo los planteamientos de Grosz (1994), Esteban se refiere al cuerpo como una superficie de inscripción material y cultural diferenciada donde se configura un modo de *estar* en el mundo.

No se prescinde de la influencia del sistema social sobre los sujetos pero se da toda la relevancia a la praxis, lo que nos lleva a ver el género no como lo que “somos” sino “como lo que hacemos” (Stolcke, 2003), acciones sociales e individuales intersubjetivas, donde la corporalidad es una dimensión fundamental que guía nuestra vida. De modo que las identidades y las prácticas (de género, sexuales, etc.), como formas de “estar” en el mundo y no de “ser”, no serían ni dicotómicas ni estarían fijadas culturalmente, lo que nos puede ayudar a desesencializar la experiencia relativa también a ámbitos como la sexualidad y el amor (Esteban Galarza, *Cuerpos y políticas feministas*, 2009, pág. 05).

Entendimiento del cuerpo que pasa necesariamente por la relación con los otros y que varía en función del tiempo histórico, el contexto social y económico; y, fundamentalmente, de las discursividades. Para Esteban, el cuerpo es entonces político

porque responde a ese conjunto de representaciones e ideas encarnadas. En otras palabras, se relaciona directamente con la construcción de las identidades mediante una serie de prácticas sociales e individuales. En este sentido, tendría que superarse la división mente/cuerpo en tanto es en la dimensión corporal donde se construyen las identidades y a través de ella que se da la acción individual y colectiva.

Si se conciben los sujetos como no divididos, es decir, desde un punto de vista integral donde se articulan las identidades y las prácticas, se trastocan las jerarquías sociales, políticas y simbólicas. Al mismo tiempo que abre el camino para relacionarse con otros cuerpos en torno a significados y comprensiones de la vida y del mundo que les rodea y consolidar la idea de un cuerpo político: el feminismo³⁰.

Por “cuerpo político” me refiero a un conjunto articulado de representaciones, imágenes, ideas, actitudes, técnicas y conductas encarnadas, una configuración corporal determinada promovida consciente o inconscientemente desde un movimiento social, en nuestro caso el feminismo, que se concreta a nivel individual y colectivo. Un cuerpo político comporta siempre formas sociales concretas de entender a la persona, el género y las relaciones sociales, y de mirar, conocer e interactuar con el mundo, que suponen a su vez maneras (al menos intentos) de resistir, contestar y/o modificar la realidad (Esteban Galarza, 2011, pág. 65).

Podríamos concluir, entonces, que el cuerpo político se conforma a partir de la relación entre varios cuerpos que, con base en sus distintas identidades y prácticas, estructuran ideas políticas comunes y denuncian situaciones de opresión y desigualdad desde la afirmación de su *ser mujer*.

³⁰ O varios cuerpos políticos en función de los feminismos.

Conclusión

La pregunta inicial que motivó esta investigación se encaminó hacia una manera posible de entender la corporalidad desde una perspectiva teórica feminista —donde el feminismo se define como una crítica a un orden social jerárquico que se establece sobre la base del orden biológico. Para responder a ella, primeramente, se indagó sobre el tema en diversas disciplinas para encontrar que el cuerpo como problema de estudio se trabaja principalmente en la filosofía, la sociología, la antropología y la psicología. Se ubicó dentro de estas disciplinas aquellas teorizaciones que abordan el estudio desde perspectivas feministas y se encontró que esas aproximaciones teóricas pueden articularse desde dos líneas de análisis: el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. Además, que esas dos líneas de análisis pertenecen a dos corrientes feministas que sostuvieron un debate bastante amplio no solamente en torno a sus disímiles concepciones del cuerpo sino también en razón de sus proyectos políticos diferentes. Con este punto de partida, se estableció como objetivo general de la investigación: realizar un análisis crítico del debate, en torno a la corporalidad, de las corrientes feministas de la igualdad y de la diferencia.

Para lograr este objetivo, se estableció como ruta un primer análisis de los fundamentos teóricos y filosóficos de los feminismos y la tensión existente entre ellos. Seguido por la profundización acerca de las formas de entender el cuerpo donde se ubicaran aquellas similitudes y diferencias más complejas para, finalmente, proponer una posible salida al debate, si es que la había.

Al desarrollar la primera parte se encontraron profundas dificultades que difícilmente los feminismos en cuestión podrían soslayar. Mientras las feministas de la igualdad debían lidiar con las consecuencias formales y prácticas de sostener el universalismo de los sujetos o de sostener una igualdad estrictamente en términos jurídicos, además de voltear la cara a los cuestionamientos sobre las bases andróginas de la universalidad y a las acusaciones de asimilacionistas; las feministas de la diferencia tenían que argumentar porqué el ser mujer, que se define desde la óptica patriarcal, debe revalorizarse para hacer frente a la crítica de esencialistas y responder preguntas relacionadas con la diversidad de los cuerpos. Más importante aún, las feministas de la

diferencia debían explicarnos porqué es deseable mantener la dicotomía público/privado y crear espacios separados de los hombres.

De la misma manera, ambas corrientes deben responder a la crítica que sostiene la reproducción de la dicotomía razón/cuerpo que habían criticado como base y fundamento ideológico del orden social. Normalmente, esta es una crítica que muchas teóricas han realizado principalmente al feminismo de la diferencia debido a su reafirmación de las diferencias biológicas. Sin embargo, me propuse realizar esta misma crítica a las igualitaristas sostenida en el argumento de que la igualdad ante ley supone la revisión de las categorías público/privado. Principalmente, cuando resulta que la legislación para todos no comprende el derecho de la libertad de elección en aquellas diferencias que se suponen deben ser llevadas al ámbito privado en virtud de la propia corporalidad, caso paradigmático del aborto. Concluyo que para que las igualitaristas defiendan la igualdad en términos jurídicos precisa la afirmación de la corporalidad femenina para asegurar cuando menos, su libertad de elección.

Así, el análisis de la polémica entre las feministas igualitarias y las de la diferencia llevó al segundo momento de la investigación donde, basada en la crítica que formulé antes, sostengo que, en términos de la corporalidad, las dos corrientes presentan versiones aparentemente opuestas de un mismo problema. Intenté demostrar que tanto las feministas de la igualdad como de la diferencia conciben el cuerpo a partir del dualismo razón/cuerpo en el cual éste se interpreta como radicalmente separado de las capacidades intelectuales o mentales con lo cual se reproducen las desigualdades establecidas en razón de la diferencia sexual. En una palabra, la afirmación de las diferencias corporales produce desigualdades que son interpretadas a través del filtro ideológico del patriarcado como más o menos deseables. Concluyo, por tanto, que, aunque las corrientes feministas de la igualdad y de la diferencia posean proyectos políticos diferentes, el cuerpo se sigue presentando en términos biológicos, ahistóricos y preculturales. Esto, debido, principalmente, a que ambos incurren, por vías distintas, en la misma reproducción del discurso sobre la base de una dicotomía razón/cuerpo donde los dos términos se presentan como aislados y diferentes.

Para sortear esta dificultad se realizaron, en una tercera parte, dos cosas: Primero, se bosquejó una perspectiva aparentemente integradora de los discursos igualitaristas y diferenciales —que complementé con los planteamientos postestructuralistas; y segundo, se estableció la noción de “cuerpo político feminista” desde la perspectiva del feminismo *interseccional* o *transversal*.

De esa manera, abordé directamente la dificultad de la dicotomía mente/cuerpo con la finalidad de construir un discurso integrador de las perspectivas del feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia que llame la atención sobre esas dificultades y logre responder a la pregunta planteada para esta investigación. Pues bien, aquí se concluye que la corporalidad debe interpretarse, a partir del feminismo, como un espacio donde la identificación *ser mujer* designe la multiplicidad de relaciones situadas o localizadas en una realidad material. En estos términos, el cuerpo puede pensarse como un agente activo que media en la construcción de la identidad propia a partir de prácticas, dinámicas y discursividades culturales.

Concluyo que la noción de “cuerpo político” como articulación de sujetos políticos permite desprenderse de una concepción del cuerpo ligada al dualismo y al esencialismo. La noción de Esteban vuelve la atención hacia las identidades y prácticas de los sujetos al tiempo que abre el camino para una articulación de los cuerpos identificados como femeninos en un “cuerpo político” que condensa diversas prácticas, imágenes, actitudes e ideas en un movimiento social que se concreta a nivel individual y colectivo: el feminismo. Sin embargo, este solo cobra sentido y parece plausible en la medida en que descansa sobre las bases analíticas de la transversalidad donde la corporalidad, además del género está atravesada por múltiples identidades produciendo situaciones de opresión y privilegio diferenciadas. Aceptando con ello la multiplicidad de feminismos en razón de sus distintas reivindicaciones y discursos.

Trabajos citados

- Alijama, P. (2008). Constitución de la identidad a través de las acciones políticas que se desarrollan en el movimiento GLT. Universidad Autonoma de Barcelona.
- Ámoros, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.
- Ámoros, C. (2001). *Feminismo. Igualdad y diferencia*. México D.F.: Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Association for Women's Rights in Development -AWID. (2014). Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica. Revista derechos de las mujeres y cambio economico. *Derechos de las mujeres y cambio económico*(9), 1-14. Obtenido de http://portales.te.gob.mx/genero/sites/default/files/Interseccionalidad%20Aula_o.pdf
- Ayús Reyes, R., & Eroza Solana, E. (2007). El cuerpo y las ciencias sociales. *Revista Pueblos y Fronteras Digitales*(4), 1-57. Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90600403>
- Beauvoir, S. ([1949] 1981). *El Segundo Sexo*. Madrid: Editorial Aguilar.
- Bonilla Vélez, G. (2009). Teoría Feminista, ilustración y Modernidad: Notas para un debate. *Cuadernos de literatura del Caribe e Hispanoamérica*, 191-214.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (1992). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Burgos Díaz, E. (2006). Cuerpos que hablan. En J. V. Arregui, & J. A. García González (Edits.), *Significados corporales* (págs. 93-109). Málaga: Colección Monografía 11.
- Butler, J. ([1990] 2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. España: Paidós Ibérica.
- Butler, J. (1996). *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Programa universitario de estudios de género.

- Butler, J. (2003). Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault. En M. Lamas (Ed.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Programa universitario de estudios de género.
- Condillac, E. B. (1975). *Lógica y extracto razonado del tratado de las sensaciones*. Editorial Aguilar.
- De Gouges, O. (1791). Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana. Obtenido de <http://www.culturamas.es/blog/2012/09/07/declaracion-de-los-derechos-de-la-mujer-y-de-la-ciudadana-1791-por-olymppe-de-gouges/>
- De Gouges, O. (2005). *Escritos políticos*. Valencia: Institucio Alfons el Magnanim.
- De las Heras Aguilera, S. (2009). Una aproximación a las teorías feministas. *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*(9), 45-82.
- De Miguel, A. (2002). Feminismos. En C. Ámoros, *10 palabras clave sobre mujer*. Editorial Verbo Divino.
- Del Olmo Campillo, G. (2016). Cuerpos en el espejo de la política feminista. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 659-666.
- Derrida, J. (30 de junio de 1992). ¿Qué es la deconstrucción? *entrevista inédita*. Obtenido de <http://rupturacolectiva.com/que-es-la-deconstruccion-jacques-derrida/>
- Descartes, R. ([1637]2002). *El discurso del Método*. Valencia: Editorial Diálogo.
- Ema López, J. E. (2004). Del sujeto a la agencia (a través de lo político). *Athenea Digital*(5). Obtenido de <http://antalya.uab.es/athenea/num5/ema.pdf>
- Ema López, J. E. (noviembre de 2005). Del sujeto a la agencia. Un análisis psicosocial de la acción política . *tesis doctoral* . Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Esteban Galarza, M. L. (2009). Cuerpos y políticas feministas. *Cuerpos, sexualidades y políticas feministas*. Granada: Jornadas Estatales Feministas de Granada. Obtenido de http://www.caps.cat/images/stories/Mari_Luz_Esteban_cuerpos.pdf

- Esteban Galarza, M. L. (2011). Cuerpos y políticas feministas: El feminismo como cuerpo. En C. Villalba Augusto, & N. Álvarez Lucena, *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre el cuerpo , trabajo y colonialidad* (págs. 45-84). Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Esteban Galarza, M. L. (2013). *Antropología del género*. Barcelona: Edicions Bellaterra S.L.
- Fernández, J. (2003). Los cuerpos del feminismo. En D. Maffla (Ed.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (págs. 138-154). Buenos Aires: Feminaria Editora.
- Foucault, M. (1966). *El cuerpo utópico. Las heterotopías, de reciente aparición* (2010 ed.). Nueva visión.
- Foucault, M. (1974). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gamba, S. (marzo de 2008). Feminismo: Historia y corrientes. *Mujeres en red. El periódico feminista*. Obtenido de <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1397>
- Gilligan, C. (2003 [1982]). *In a different voice. Psychological theory and women's development* . United States of America: Harvard University Press.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies. Toward a corporeal feminism* . Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Hancock, M. (2007). Intersectionality as a normative and empirical paradigm. *Politics and Gender*, 3(2), 248-254.
- Haraway, D. ([1984] 2016). A Cyborg Manifesto. Science, Technology and Socialist-feminist in the late twentieth century. En D. Haraway, *Manifestly Haraway* (págs. 5-90). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Le Breton, D. (2009). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- León Rodríguez, M. E. (2008). Ética feminista y feminismo de la igualdad. *Revista Espiga*(16-17), 79-88. Obtenido de <http://www.redalyc.org/pdf/4678/467847230006.pdf>
- Martínez Bascuñan, M. (2009). Nuevas fuentes de subjetivación: Hacia una teoría política del cuerpo. *Isegoria. Revista de filosofía moral y política*(40), 259-272.
- McCall, L. (2005). The complexity of intersectionality. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30(3), 1771-1800. Obtenido de <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/426800>
- Merleau-Ponty, M. ([1945] 1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, S.A.
- Molina León, M. (1999). *Del feminismo de Simone de Beauvoir a la perspectiva de género*. Obtenido de Redacción popular. Ideas para la Unidad Latinoamericana: <http://www.redaccionpopular.com/articulo/del-feminismo-de-simone-de-beauvoir-la-perspectiva-de-genero>
- Mujeres en Red. (2007). Vocabulario para la igualdad. *Mujeres en Red. El periódico feminista*. Obtenido de http://www.mujeresenred.net/IMG/article_PDF/article_a1301.pdf
- Rubio Castro, A. (1990). El feminismo de la diferencia: Los argumentos de una igualdad comparada. *Revista de Estudios Políticos*, 185-207.
- Taylor, C. (1993). El multiculturalismo y la política del reconocimiento. En C. Taylor, *Ensayos de Charles Taylor*. México D.F.
- Truth, S. (1851). Ain't I a Woman? Obtenido de <http://www.fordham.edu/halsall/mod/sojtruth-woman.asp> Vidal, E. (2011). Trayectoria de una obra: 'A negra'
- Turner, B. S. (1990). *El cuerpo y la sociedad: exploraciones en teoría social*. México D. F: Fondo de Cultura Económica.

- Varela, N. (27 de abril de 2013). *Feminismo Radical*. Obtenido de Nuria Varela: <http://nuriavarela.com/feminismo-radical/>
- Villalba Augusto, C., & Álvarez Luceno, N. (2011). *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre el cuerpo, el trabajo y la colonialidad*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 1-17.
- Weiss, G. (1999). *Body Images. Embodiment as intercorporeality*. New York: Routledge.
- Wollstonecraft, M. (1792). Vindicación de los derechos de la mujer. Obtenido de http://jzb.com.es/resources/vindicacion_derechos_mujer_1792.pdf
- Young, I. M. ([1990] 2000). *La Justicia y la Política de la diferencia*. España: Ediciones Catedra. Instituto de la mujer.
- Young, I. M. (1996). Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal. *Perspectivas feministas en teoría política*, 99-126.
- Young, I. M. (1998). La configuración de lo público y lo privado. Imparcialidad y lo cívico – público. Algunas implicaciones feministas a la teoría moral y política. En J. Marías (Ed.), *La democracia en sus textos*. Alianza Editorial.
- Zamoni, C. (1990). Comunidad Diotima. *Debates Feministas*, 202-213. Obtenido de http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/002_16.pdf
- Zambrini, L. (2009). Feminismo filosófico y pensamiento post-estructuralista: teorías y reflexiones acerca de las nociones de sujeto e identidad femenina. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*(2), 162-180. Obtenido de <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/7/448>