

# Feminismos jurídicos



Malena Costa

## Introducción

### Derecho, igualdad y feminismos

Desde fines del siglo pasado, el género y los derechos de las mujeres se han instalado como tópicos habituales y cada vez más familiares al sentido común. Esto sucede por el efecto de muchos cambios sociales y políticos, pero también, y sobre todo, gracias a la fuerza de los feminismos, cuyas propuestas críticas sedimentan en una radical transformación cultural y epistemológica. Dicha transformación se inicia mucho tiempo atrás y continúa hasta nuestros días. En un gesto de creatividad y usurpación, los distintos sectores subalternos no solo adquieren cada vez más reconocimiento en términos de derechos, sino que, además obtienen espacio, voz y relevancia en un campo que se inaugura y consolida en términos de una hegemonía masculina, blanca y burguesa.

El derecho es un discurso particular por su carácter prescriptivo y paradójico. A través de su fuerza performativa, el derecho ejerce la capacidad de reconocer e invisibilizar, de incluir y excluir, de nombrar y delimitar los términos de lo legal y lo ilegal. Los espacios de construcción y legitimación del derecho, por lo tanto, se erigen como una pieza clave en el mapa político de toda sociedad. Entre esos espacios, las universidades, los centros académicos de enseñanza y formación, son un eje insoslayable.

En ese sentido, es imprescindible considerar que desde las primeras narraciones de la antigua filosofía en Grecia hasta las modernas ciencias experimentales, los ámbitos legitimados del conocimiento se componen de manera mayoritaria, cuando no exclusiva, por varones. La presencia de otras identificaciones sociosexuales en los espacios del conocimiento institucionalizado se reduce durante siglos a su carácter de objeto y, por lo general, para dar cuenta de su condición de inferioridad. Tal es también el caso del derecho, al menos hasta su pasado reciente. En efecto, es solo hacia la segunda mitad del siglo XX que aquella exclusividad masculina se ve corroida, a partir del ingreso de algunas mujeres a los centros de formación jurídica, lo cual posibilita, a su vez, la incorporación de temas y agendas feministas en las currículas universitarias.

Pero los antecedentes de las intervenciones feministas en el campo jurídico son más primigenios y se hallan en vinculación directa con la declaración de igualdad universal. Las revoluciones modernas –y la Revolución Francesa en particular– configuran el terreno político donde se siembran las bases remotas del movimiento feminista y en el que también se articula una lógica argumentativa que signa los posteriores debates jurídicos de este movimiento. La igualdad es, en simultáneo, un concepto central de la política moderna, ineludible a la hora de pensar el derecho y una noción nuclear para el movimiento feminista. A través de dicho principio, los modernos estados prescinden del estatus social para considerar a todos sus miembros como iguales bajo su órbita política. Precisamente, el movimiento feminista emerge como organización de las acciones de las mujeres en torno a la declaración de la igualdad como una garantía de derecho. Así, en el abordaje de las discusiones feministas sobre el derecho, la igualdad aparece como un elemento central e ineludible, haciendo del trinomio feminismo-derecho-igualdad un triángulo equilátero.

## Crítica feminista al derecho

En esta investigación<sup>1</sup> se propone un recorrido cronológico y analítico de las incursiones feministas en el derecho. Se trata de una sistematización de diálogos en una intersección particular de ideas y acciones, una intersección que es académica y política. En efecto, una de las múltiples búsquedas del movimiento feminista es la de transformar los modos de conocimiento establecidos. De esta manera, los feminismos, además de constituir un fulgurante movimiento político, ofrecen un legado conceptual vivo y en expansivo crecimiento; y constituyen una corriente de pensamiento crítico que incide en todas las áreas.

Las discusiones feministas respecto del derecho se nutren y dialogan siempre con un conjunto abierto de enfoques y objetos de estudio, y corroen así la rigidez de los límites disciplinarios e institucionales. En sus lineamientos epistemológicos generales, los feminismos se basan en la crítica marxiana del derecho. Marx afirma que el Estado asume la representación de una humanidad universal por encima de las desigualdades particulares de los individuos en la sociedad civil (Marx, 1999). Los feminismos recrean los términos de esta contradicción entre la igualdad jurídica y las desigualdades sociales por medio de originales reformulaciones, y atendiendo siempre a una abstracción singular de la cual Marx no toma nota. Se trata de la negación de las desigualdades basadas en diferencias sexogenéricas, sostenida a través del lenguaje neutral del derecho (Becerra, 2011; Brown, J., 2007; Ciriza, 2002; Maffia, 2007, 1994). La sofisticación de la crítica jurídica feminista lleva a la advertencia de que esa abstracción no solo afecta a las mujeres en su conjunto, sino que el sujeto universal del derecho se erige como artilugio para representar, consolidar y/o perpetuar los intereses de un individuo con características concretas. Las críticas feministas repiten una y otra vez que, tal como dilucida Marx, el derecho asume la representación de una humanidad universal que

<sup>1</sup> La investigación se plasma originalmente en la tesis doctoral (2014) *Igualdad y derecho en los feminismos jurídicos*, Doctorado de la Universidad de Buenos Aires con mención en Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras.

niega y se desentiende de las desigualdades. Pero agregan, además, que esa humanidad universal se configura en los términos de un sujeto masculino burgués blanco adulto heterosexual y sin discapacidades (Maffia, 2012; Vaggione, 2008).

## Feminismos Jurídicos

Durante la década de 1960, el progresivo ingreso de mujeres a las universidades estadounidenses posibilita la recepción del pensamiento feminista en los distintos centros académicos, y de manera especial en las facultades de derecho. Como efecto de esta influencia, hacia la década de 1970, comienzan a impartirse en aquellas facultades una serie de cursos y conferencias sobre temas relativos a las mujeres y el derecho o sobre discriminación sexual. Esos eventos son a su vez acompañados por una creciente producción de bibliografía especializada. Así, en el final de aquella década y comienzos de la siguiente, se instituye formalmente un área específica de investigación, a través de la inauguración de departamentos, institutos y cursos especiales. La denominación de esta área varía hasta dar con los nombres de *Feminist Legal Theory*, *Feminist Legal Thought*, *Feminist Jurisprudence*. Es decir, "pensamiento legal feminista" o "teoría legal feminista" o "jurisprudencia feminista", denominaciones todas que son motivo de discusión dentro del área, a la que aquí nos referimos como *Feminismos Jurídicos*. La mención en plural de los feminismos permite dar cuenta de la vastedad de posturas y propuestas que se congregan en este movimiento. Una característica distintiva del pensamiento feminista es la polémica constante; la sola formulación de una idea lleva de inmediato a interminables debates sobre esta. El espíritu crítico y reflexivo se traduce en la convivencia de ideas no solo contrarias, sino muchas veces contradictorias. De allí que resulta necesario insistir en una denominación que pueda enunciar la vitalidad de esto que, sin dudas, es un movimiento con todas las letras.

El análisis y la sistematización aquí propuestos quedan así demarcados en torno a los debates sobre la igualdad y el derecho en esta área, la de los feminismos jurídicos, delimitada espacial y

temporalmente, esto es, en la producción de investigaciones de la academia estadounidense, entre fines de la década de 1960 y comienzos de la de 1990. Si bien la bibliografía feminista sobre igualdad y derecho es producida desde muchos centros universitarios alrededor del globo, es solo en Estados Unidos que existe un área institucionalizada de investigación jurídica feminista. Los estudios sobre los feminismos jurídicos producidos en América Latina son exigüos. Algunos textos pioneros se completan con menciones y referencias aisladas en otros artículos en castellano. La bibliografía sobre el tema producida en Estados Unidos es profusa, sin embargo, no se ofrecen allí genealogías que sitúen los debates más allá de los límites temporales contemporáneos y las fronteras estadounidenses. Un estudio exhaustivo del área requiere primero establecer los antecedentes remotos y contemporáneos que constituyen su condición de posibilidad. Es imprescindible, por lo tanto, indagar los sentidos de la igualdad en los escenarios políticos de las revoluciones modernas. Solo así es posible dar cuenta del accionar argumental del que, años más tarde, se nutre el movimiento feminista. También es indispensable trazar las líneas genealógicas de dicho movimiento en Estados Unidos y su irrupción en las filas universitarias, e indicar los puntos y contrapuntos de diálogo de los feminismos con otras áreas aledañas a la investigación jurídica. Una vez establecidos esos antecedentes, entonces sí es posible avanzar en el análisis de los debates feministas jurídicos, indagar en las discusiones, la inscripción de sus enfoques y categorías en otras líneas de pensamiento, y las recepciones o versiones del área en otros puntos geográficos. Cuando se configura, quiénes la inauguran, cuáles son las ideas que llevan a institucionalizar un espacio de producción jurídica feminista, por qué el derecho como discurso privilegiado para pensar la igualdad; son esas las cuestiones que dibujan el perímetro del objeto de esta investigación. Las primeras formulaciones de los feminismos jurídicos durante la década de 1970 se establecen en torno a la noción de discriminación. Las estrategias propuestas entonces se postulan con el objetivo de subsanar lo que se considera un efecto de la aplicación sesgada de las leyes. Aquellas feministas consideran que la relación entre la igualdad y el derecho puede mejorarse a través de estrategias que equiparan a las mujeres con el privilegio de los varones. A partir

de la década de 1980, con la advertencia de que la empresa feminista no puede agotarse en la búsqueda de una correcta aplicación de las leyes, se desata una serie de discusiones, la cual da lugar a la inauguración formal del área. Las estrategias de equiparación son cuestionadas cuando algunas feministas tienden a pensar que las diferencias respecto del sujeto del derecho deben ser reconocidas por el discurso jurídico. De este modo, comienza a considerarse que solo a través de tratamientos diferenciados es posible revertir las desigualdades sexogenéricas existentes. El clásico dilema feminista entre la igualdad y la diferencia se reformula en términos jurídicos entre la igualdad como estrategia de asimilación o la igualdad como tratamiento legal especial, en el sentido de derechos específicos en función de las necesidades propias de las mujeres. No obstante, la concepción de que las mujeres conforman un conjunto determinado por ciertas necesidades es de inmediato puesta en discusión.

De esta manera, el área de los feminismos jurídicos se inaugura y expande a través de incesantes debates, los cuales avanzan hasta extremar sus poturas y concluir, por fin, en los términos de una paradoja. Por un lado, los cuestionamientos planteados respecto de la igualdad como principio normativo abren paso a la pregunta por las posibilidades del derecho y, más en general, inspiran sospechas sobre la Modernidad en tanto proyecto político. Por otro lado, el reconocimiento por parte del derecho de la realidad y la perspectiva de las mujeres conlleva los mismos conflictos político-epistemológicos del derecho en general. Esto es, la creación de una figura jurídica que dé cuenta de las necesidades y experiencias de las mujeres requiere de un procedimiento de abstracción por el cual ciertas características son proyectadas en el universal "Mujer". Pero, tal como los feminismos señalan *ad nauseam* respecto del sujeto del derecho, todo universal se erige siempre por sobre la negación de ciertas realidades, en este caso, ciertas realidades que no se corresponden con la figura de Mujer creada por el derecho, ni con la de las "experiencias de las mujeres" creada por los feminismos. En efecto, hacia la década de 1990, la crítica al sujeto del derecho se ve sucedida por la pregunta sobre el sujeto de los feminismos (Butler, 1991; hooks, 2004; Sabsay, 2013). Los legados de los feminismos negros y chicanos, junto con

el ascendiente activismo lésbico, resuenan en el área jurídica para recordar que no solo, "mujer no se nace" (de Beauvoir, 2007), sino que también hay muchas maneras de "llegar a serlo". El esencialismo es la categoría por la cual se resquebrajan las posibilidades de concebir "las experiencias de las mujeres" o "un punto de vista femenino" como contraparte del predominio varonil. Se trata de un momento de inflexión en el pensamiento jurídico feminista a partir del cual se consideran de manera reflexiva los efectos excluyentes de los discursos feministas (Barriteau, 2011; Crenshaw, 1995; Halley, 2009). La referencialidad del término Mujer se disemina de manera creciente, y la pregunta por la igualdad, junto con el área jurídica, pasan a segundo plano, por detrás de las indagaciones interdisciplinarias sobre las subjetividades y el poder.

## Materiales, categorías y enfoques

Los debates de los Feminismos Jurídicos sobre la igualdad y el derecho se analizan aquí a partir de un corpus confeccionado por artículos que se encuentran en compilaciones retrospectivas de revistas especializadas, cuyas publicaciones originales acompañan la inauguración del área. Tanto para el análisis de aquellas discusiones como para la configuración de sus antecedentes, este trabajo se sustenta en algunas nociones básicas.

En primer lugar, la concepción de igualdad aquí propuesta se afirma sobre dos postulados. Por un lado, en tanto producto sociohistórico, el concepto de igualdad es dinámico y flexible; sus definiciones se especifican y transforman con relación a unas condiciones políticas, culturales, sociales y económicas dadas. Estas condiciones, no obstante, no son aleatorias, sino que responden a la conflictividad específica de la Modernidad. Por otro lado, la declaración de la igualdad en tanto eje de la política moderna sienta las bases de aquel particular modo del conflicto. Se trata de la tensión intrínseca que supone la postulación de un principio de igualdad universal que prescinde del estatus social para la titularidad de los derechos y, al mismo tiempo, la consideración de ciertos grupos como no-ciudadanos en función de sus determinadas condiciones específicas. Entre dichas condiciones se destaca aquella



que establece o señala una diferencia corporal-sexual binaria entre varones y mujeres como argumento para la negación de la igualdad de derechos. La formulación de dicha tensión se articula en las páginas siguientes según sus distintas concepciones feministas.

En segundo lugar, se adopta como concepto herurístico la noción de *falogocentrismo*, acuñada por el filósofo Jaques Derrida (1971), puesto que resulta útil para dar cuenta de la lógica predominante del pensamiento. Se trata de una modalidad de comprensión que establece todos los órdenes de la vida en términos de pares dicotómicos. Estos pares se ordenan a su vez en una relación jerárquica a partir de la superioridad de uno de los términos, considerado como superior y originario, y se concibe todo lo demás como la contracara de aquel o su versión degradada. Esta lógica binarista es falocéntrica puesto que el término originario se impone en su condición fálica-masculina, y es logocéntrica puesto que el centro fálico se erige a su vez como el legítimo detentor de la razón, el logos. La superioridad del varón/fálico en función de su capacidad de razón/logos queda establecida como el punto originario del pensamiento frente a la otredad insuficiente y degradada de todo lo demás. Las mujeres, entonces, constituyen un caso paradigmático de alteridad falogocéntrica. Frente a la superioridad del varón-racional se contraponen la inferioridad de la mujer-emocional. En tanto se trata de una lógica que rige al pensamiento en sus versiones predominantes, los términos de los pares se reformulan para ordenar diversas series de relaciones, jerarquías y subalternidades.

En tercer lugar, la clave de lectura para indagar en las discusiones sobre la igualdad y el derecho de los feminismos jurídicos es la paradoja. El *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora ofrece una definición: "Etimológicamente, 'paradoja' significa 'contrario a la opinión', esto es, 'contrario a la opinión recibida y común' [...] En efecto, la paradoja maravilla, porque propone algo que parece asombroso que pueda ser tal como se dice que es" (Ferrater Mora, 1999: 2693). Joan Scott, en línea con esta definición, considera que "la paradoja es un signo de la capacidad de equilibrar pensamientos y sentimientos complejamente contradictorios y, por extensión, la creatividad poética" (Scott, 2012: 21). Scott afirma que la lucha feminista está signada por la paradoja cuando sugiere que

"La paradoja marca una posición que contrasta con la dominante, haciendo énfasis en esa diferencia" (Scott, 2012: 21).

Al seguir esa clave de lectura, se analizan los debates feministas en su modalidad intrínsecamente paradójica. Los feminismos se contraponen a las posturas dominantes, pero siempre en diálogo con estas. Así, reclaman igualdad por parte del derecho a la vez que impugnan el discurso jurídico como perpetuador de las desigualdades. Los términos de la paradoja feminista moldean también los debates dentro del área jurídica. Por un lado, las primeras propuestas de igualdad en términos de equiparación, promovidas por algunas feministas durante la década de 1970, son criticadas por otras, en tanto que incurren en la negación de las desigualdades sociales. Por otro lado, el reconocimiento de las diferencias a través de la promulgación de derechos específicos (propuesta por algunas feministas de fines de la década de 1970) supone la institución de figuras de Mujer en el discurso jurídico, lo cual implica recaer en el mismo problema señalado en relación con el sujeto del derecho: *i.e.*, se trata en todo caso de un universal abstracto que desconoce las distinciones dentro del enorme y complejo conjunto de las mujeres.

Ya en el siglo XVIII, en sus especulaciones respecto de la igualdad y el derecho durante los sucesos de la Revolución Francesa, Olympe de Gouges afirma que las mujeres "solo tienen paradojas para ofrecer" (cit. en Scott, 2012: 29). La disyuntiva igualdad/diferencia en los feminismos jurídicos puede abordarse de manera fructífera a través de su tensión irresoluble, es decir, al asumir la paradoja como el motor de la praxis feminista, afrontar esas encrucijadas desde un enfoque crítico que las contemple en su indecibilidad (Derrida, 1992) y conceder a la "intratabilidad de los dilemas que las feministas han enfrentado y de las respuestas necesariamente paradójicas que siguen teniendo" (Scott 2012: 223). Este trabajo asume esa postura y avanza sobre una línea de los feminismos jurídicos poco explorada (Brown, W. & Halley, 2003; Dalton, 1993; Smart, 1989), y que considera que no solo la igualación, sino también la diferenciación respecto del sujeto de derecho implican legitimar un patrón jurídico (adulto, masculino, blanco, burgués) como criterio absoluto de humanidad y justicia (Richard, 2008).

A partir de la definición de discurso “como juegos estratégicos de acción y reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y retracción y también de lucha” (Foucault, 2003: 4), el enfoque propuesto concibe el derecho en su aspecto discursivo. Si se considera al discurso no solo como una serie de hechos lingüísticos, sino también como un conjunto de prácticas estratégicas y polémicas, es posible comprender el modo en que por medio de determinados discursos se instituyen y legitiman prácticas sociales y políticas. Al asumir el carácter discursivo del derecho, el problema de la igualdad y la diferencia se redefine para advertir que la categoría Mujer también está jurídicamente producida (Smart, 1989), tanto en la figura jurídica que se enuncia en los derechos como en las omisiones que la niegan (Ruiz, 2000). Desde este abordaje, no es posible considerar una entidad Mujer homogénea, sino que es necesario estimar la multiplicidad de relaciones en las cuales las desigualdades están constituidas de diversos modos (Mouffe, 1992). Como parte de este enfoque, algunas pensadoras cuestionan la centralidad del derecho para la transformación de la vida (Dalton, 1995; Frug, 1995); proponen en cambio deconstruir el discurso jurídico para desentrañar cierto fetichismo de la ley (Smart, 1989).

Los feminismos se debaten entre las posibilidades de una igualdad inconclusa y las esperanzas y desesperanzas de un más allá de ese horizonte. El interrogante que motoriza ese debate acompaña el curso de este libro, el cual, además, reconoce y argumenta respecto de las concepciones feministas como producto del pensamiento en su vitalidad política y teórica, es decir, como praxis.

## Organización y contenidos generales

El libro se organiza en dos partes, además de esta introducción y las conclusiones, a modo de síntesis final de contenidos. La primera parte refiere a los antecedentes del área de los feminismos jurídicos: el análisis de los argumentos que nutren las acciones a favor de la igualdad de las mujeres durante el siglo XVIII, la organización del movimiento feminista en el siglo XIX, las principales ideas de los feminismos en Estados Unidos y, por fin, la institucionalización del área de los feminismos jurídicos. Se presentan

además las principales posturas y propuestas feministas en torno a la ciudadanía, las cuales dialogan con el área jurídica y alimentan las discusiones sobre la igualdad y el derecho. Por último, se analiza el marco de derechos en el plano internacional y su proceso de especificación en tanto escenario y espacio de incidencia de las discusiones feministas.

La segunda parte se concentra en el área de los feminismos jurídicos para dar cuenta de las concepciones sobre la igualdad y el derecho que en ella se debaten. Se analizan las discusiones que dan curso a la institucionalización del área durante la década de 1970 y los momentos que configuran las distintas posturas sobre el derecho y la igualdad. También se analizan los supuestos epistemológicos sobre los que se asientan las posturas feministas (la crítica marxiana al derecho, la teoría crítica del derecho, la teoría de la voz diferenciada y las críticas feministas al positivismo y al realismo jurídico). Además, se presentan los aportes originales de las epistemologías feministas en el área jurídica, los cuales constituyen novedosos enfoques respecto del conocimiento (tanto en aquellos asuntos propios de la práctica jurídica –procedimientos para la constitución legislativa, los métodos para la resolución de conflictos jurídicos, la práctica del litigio– como en los abordajes filosóficos del derecho –concepciones respecto del sujeto de derecho, la neutralidad del lenguaje legislativo, el carácter productivo del discurso jurídico–). Por último, se sistematizan los principales lineamientos del pensamiento jurídico feminista en la región de América Latina. El análisis de las investigaciones en esta región ofrece un panorama de las repercusiones de la producción estadounidense. Más importante aun, la originalidad de las producciones latinoamericanas se manifiesta como un contrapunto que permite dar cuenta de la relaciones de hegemonía entre los feminismos del Norte y del Sur del continente.





## CAPÍTULO 1

### La igualdad universal como principio jurídico. Entre las revoluciones burguesas y el movimiento feminista

En este capítulo se presentan los antecedentes más primigenios del área de los feminismos jurídicos. Se analizan los argumentos y las discusiones planteados por Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft respecto de la igualdad y el derecho en los escenarios de las revoluciones modernas. Esas discusiones sientan las bases para la constitución del movimiento feminista y articulan una lógica argumentativa que signa en particular los posteriores debates de los feminismos jurídicos. El análisis se sustenta desde las lecturas de la historiadora estadounidense Joan Scott y las filósofas argentinas Diana Maffía y Alejandra Ciriza, en diálogo con propuestas de la filosofía y el pensamiento jurídico feminista europeo.

La homogeneidad entre el mundo y el pensamiento de la filosofía clásica, plasmada en la noción del *kosmos*, se continúa en la concepción de una *voluntad divina* del pensamiento medieval. Se trata en ambos casos de patrones de legitimación de órdenes uniformes, modelos unitarios a través de los cuales es posible la remisión sistemática de un término a otro, del mundo al pensamiento y viceversa. Por tal motivo, el problema de la relación entre los individuos se considera parte de otro más global. La política se corresponde con cierta naturaleza humana, la cual puede ser conocida a través de la estructura del mundo debido a que ambos, naturaleza humana y orden político, obedecen a

una racionalidad superior. El Renacimiento es el momento en que dicho orden unitario muestra los primeros síntomas serios de ruptura a través de la cual se resignifica la individualidad y la relación entre los individuos y el mundo. Lo que antes forma parte de una misma unidad integrada se escinde ahora, en la Modernidad, en dos órdenes distintos: el de los sujetos y el de los objetos. Cómo se relacionan ambos órdenes y cómo se puede producir el conocimiento de ese mundo son las preguntas que constituyen la condición de posibilidad de las emergentes disciplinas científicas, así como de la gnoseología en tanto área filosófica. Por lo demás, el pujante crecimiento de las nuevas formas de trabajo y comercio, junto con el desapego de la tierra y la separación de los trabajadores de los medios de producción, dan forma a nuevas relaciones bajo el omnipresente signo del capitalismo. A partir de este quiebre es que surge la necesidad de legitimar los vínculos sociales de los individuos, confrontados entre sí en función de sus distintos intereses. La relación de estos individuos con el Estado –la forma que adquiere la organización política moderna de Occidente– reconfigura los modos de autoridad del Antiguo Régimen; los súbditos se convierten en ciudadanos y el orden estatal queda establecido mediante la narración de las normas legales, es decir, en el cuerpo del derecho. La noción de igualdad se instituye así como un componente básico del pensamiento político moderno. En tanto ideal de la Ilustración, la igualdad se erige en las mentes modernas como el eje regulador de la vida en una sociedad de individuos libres.

Ya en los albores de la Modernidad, los rasgos que definen la posibilidad de que los individuos sean iguales en la titularidad y ejercicio de los derechos trazan un radio restrictivo sobre las pretensiones de universalidad. Tal restricción se evidencia en las violentas consecuencias que la lucha por los derechos trajo para un conjunto de grupos que no fueron originariamente considerados iguales en tanto ciudadanos.

Respecto del sujeto de derecho, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789 –emblema de la institución de la noción moderna de igualdad– es decisiva: tal como su nombre lo indica, la universalidad de los derechos se delimita sobre el conjunto de los hombres, es decir, de (algunos de) los varones. La

Modernidad se caracteriza entonces por un movimiento de fuerzas opuestas. Por un lado, las nuevas formas de la política se establecen con la convicción de que la igualdad es la forma de relación de la ciudadanía. Las diferencias estamentales dejan de operar como criterio político para la organización de los conflictos de la sociedad. La igualdad se formula como ideal social, se legitima como principio político normativo para la regulación de los individuos y se sanciona como orden legal a través de las cartas de derechos. Por otro lado, el conjunto de quienes conforman la comunidad de ciudadanos se delimita a través de la concepción de un sujeto que, a pesar de la neutralidad con que se lo pretende concebir, se corresponde con determinadas características bien definidas. Más aun, el individuo, postulado como una abstracción sobre la que se formula la ciudadanía, responde a cierto conjunto de características; es un concepto, por lo tanto, por el que se desconoce a quienes se considere que no posean los rasgos requeridos (Scott, 2012: 23 y ss.). Dada la contundencia de ambas fuerzas opuestas, no es extraño, pues, que a quienes se les niega la condición de igualdad en los términos de la ciudadanía se envuelvan en encarnizadas luchas para reclamar la consistencia del universal igualitario.

El primer límite de la igualdad ciudadana se corresponde con las entonces incipientes fronteras nacionales. Al igual que en la Grecia Antigua, los no-iguales, los no-ciudadanos por definición son quienes no son nacidos en tierras nacionales. En los momentos fundacionales del Estado moderno, aun dentro de las fronteras nacionales, aun dentro de los límites marcados por la habilitación de los títulos de propiedad (la quintaesencia del estatus legal y social moderno), son las mujeres a quienes se les niega la condición de sujetos de derecho. Por eso es que, frente a la frustración respecto de las expectativas políticas de las revoluciones, muchas mujeres sostienen la actitud activa de proclamar y promover su igualdad en tanto ciudadanas. Es esa tensión, entre la universalidad del principio de igualdad y sus límites, la que posibilita el movimiento de lucha por la extensión igualitaria, por el reconocimiento de la ciudadanía, por la conquista de los derechos, también durante el siglo XX por la validación de la diferencia en términos políticos y, por fin, en el umbral del nuevo milenio, radicaliza las sospechas

respecto de las posibilidades del derecho para la consumación de (algún tipo de) igualdad.

Entre los primigenios antecedentes de las intervenciones feministas en relación con el derecho se encuentra sin dudas el accionar de las mujeres en los tiempos de la Ilustración. Esas acciones se desenvuelven para reclamar la igualdad de las mujeres durante los periodos revolucionarios que dan paso a los modernos estados democráticos, sobre todo en el agitado desarrollo de la Revolución Francesa<sup>2</sup>. En este primer capítulo se analizan los argumentos que mueven dichas acciones para mostrar cómo, a partir de ellas, se sientan las bases del movimiento feminista y los tratamientos feministas de la igualdad y del derecho.

<sup>2</sup> En un estudio de las intervenciones de las mujeres en los procesos revolucionarios modernos, José Szabón indica que se detecta un "salto de calidad que permite hablar de una intervención política femenina en la Revolución Francesa" (Szabón, 2007: 17), en tanto que "solo en Francia y particularmente en París se asiste a una articulación neta entre la movilización femenina y la política nacional [...] la participación femenina en las movilizaciones de Boston, Bruselas o Inglaterra, muestran por oposición el relieve fundamental que adquiere la situación francesa, cuya descripción resultaría imposible si se omitiera la masiva intrusión de las mujeres en el teatro de los acontecimientos y en las alternativas de la lucha" (Szabón, 2007: 13).

*Un hombre, al menos, es libre;  
puede recorrer las pasiones y los países,  
atravesar obstáculos, gustar los placeres más lejanos.  
Pero a una mujer esto le está continuamente vedado.*

*Fuerte y flexible a la vez,  
tiene en contra de sí las molicias de la carne  
con las dependencias de la ley.*

Madame Bovary (G. Flaubert)

*Soy un animal único;  
no soy ni hombre ni mujer.  
Tengo todo el valor de uno y, a veces,  
las debilidades de la otra.*

Olympe de Gouges

## 1. Igualdad y androcentrismo

Olympe de Gouges, nacida en 1748 con el nombre de Marie Gouze, participa de los tumultos que dan curso a la Revolución Francesa. En defensa de una monarquía moderada, escribe artículos, manifiestos y discursos en contra de la esclavitud, a favor de la igualdad entre hombres y mujeres, además de propuestas para la protección de la infancia y los mendigos. En un gesto de notable creatividad política, redacta en 1791 la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, quizás el plagio más osado en materia jurídica, calco de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, pero con la notable inclusión de un sujeto de derecho omitido por esta última: las mujeres. Sus primeros tres artículos afirman:

Iº- La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales solo pueden estar fundadas en la utilidad común.

IIº- El objetivo de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles de la Mujer y del Hombre; estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y, sobre todo, la resistencia a la opresión.

III°- El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación que no es más que la reunión de la Mujer y el Hombre: ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercer autoridad que no emane de ellos (De Gouges, 1993: 2).

De Gouges extiende la universalidad de los sujetos de derecho y busca la coherencia del principio de igualdad al afirmar que las distinciones sociales –entre las cuales incluye las que diferencian a hombres y mujeres– no deben incidir en la titularidad de los derechos de las personas. En el artículo X° de su *Declaración* señala la necesidad de esa coherencia: “si la mujer tiene derecho a subir al cadalso, debe tener también igualmente el de subir a la tribuna con tal que sus manifestaciones no alteren el orden público establecido por la ley” (De Gouges, 2007: 115-116). Como una originaria consecuencia premonitoria del costo de la obtención de derechos para las mujeres, con el advenimiento del Terror en 1793, la vida de Olympe de Gouges obtiene su fin bajo el filo de la guillotina.

El artículo I° de la Declaración de los Derechos del Hombre sentencia que “Todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales y tienen los mismos derechos”. La humanidad se define así en la figura del Hombre, categoría que se pretende extensiva y neutral, pero que de inmediato manifiesta sus fronteras masculinas y burguesas. De esa manera, como afirma Maffia, la universalidad igualitaria queda circunscripta en el conjunto de (algunos) varones.

Esa declaración, considerada universal en su mención de los derechos del hombre y el ciudadano, solo aceptaba la ciudadanía de los varones blancos, adultos y propietarios, y solo preservaba sus derechos bajo la forma del lenguaje universal [...] Pero el episodio [de la ejecución de Olympe de Gouges] también nos enseña que ningún instrumento jurídico que pretenda la condición de universal puede dejar en la ambigüedad su alcance, ni en la sombra a los sujetos que dice amparar (Maffia, 2012: 3).

Con su *Declaración*, de Gouges interpela el modo en que se materializa el principio de igualdad, el cual se formula en simultáneo universal y con la restitución velada de unas condiciones sociales que se suponen proscriptas en las nuevas formas de la política. Años después, Marx desentraña el modo en que la ciudadanía moderna se asienta sobre la abstracción –i.e., la negación– de las desigualdades materiales que operan en la sociedad. La igualdad moderna, por lo tanto, se funda en el desdoblamiento entre una

esfera de igualdad jurídica, en la que los ciudadanos son iguales en términos políticos, y la esfera social, en la que los individuos se relacionan mediante las desiguales formas del capitalismo (Marx, 2002, 1999). Las diferencias “de nacimiento, estado social, de cultura y de ocupación” (Marx, 1999: 27) son anuladas por el Estado para asumir a cada hombre como su ciudadano. Dicha abstracción encuentra en los preceptos del iusnaturalismo su imprescindible fuente de legitimidad filosófica. Como señala Scott,

“Para los teóricos políticos de la época de la Revolución francesa, el individuo abstracto expresaba esa esencia común a toda la humanidad. Sus derechos eran considerados naturales [...] Entender a todos los seres humanos como iguales en ese sentido requería abstraer a los individuos de las posiciones sociales diferenciadoras atribuidas al nacimiento, la familia, la riqueza, la ocupación, la propiedad y la religión (Scott, 2012: 23).

No obstante, las desigualdades materiales, determinantes de las relaciones entre individuos en la sociedad, se sustentan sobre una desigualdad aun más básica: aquella que circunscribe las condiciones de posibilidad del individuo. Los requisitos para poder asumir esta condición ponen de manifiesto otro nivel de restricciones “...en un panorama general en el que las mujeres son vistas menos como individualidades que como sujetos colectivos” (Sazbón, 2007: 13). Joan Scott advierte que la abstracción del concepto de individuo evidencia que los límites de la igualdad afectan no solo en el plano de la ciudadanía.

[Entender a todos los seres humanos como iguales en tanto individuos] También significaba tratarlos como incorpóreos, ignorando las características físicas diferenciadoras [...] Esa abstracción posibilitaba plantear una igualdad humana fundamental, un conjunto de rasgos universales, y abría el camino para pensar en la igualdad política, social e incluso económica [...] Pero precisamente porque era un tipo singular [...] el concepto abstracto del individuo también podía funcionar para excluir a los que se considerase que no poseían los rasgos requeridos (Scott, 2012:13).

Marx afirma que el ciudadano es resultado de la abstracción política de las desigualdades sociales que afectan a los individuos. Desde los feminismos, además, se advierte que el individuo es un concepto que también abstrae las desigualdades sociales, como, por ejemplo, aquellas que resultan de las diferencias de los cuerpos. La abstracción del individuo es la contracara necesaria para la



pretensión universal de la igualdad ciudadana. Así, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano niega a las mujeres tanto en su carácter de individuos como en el de ciudadanas. Los iguales son quienes se ajustan a determinados parámetros pre-establecidos, aunque no explicitados en la proclama igualitaria. “En efecto, algunos textos de protesta que circulaban durante la Revolución denunciaron que los hombres se habían convertido en la nueva aristocracia, la aristocracia de los varones, que había reemplazado la jerarquía del linaje por la del sexo” (Puleo, 2008: 25). Los límites de la aristocracia masculina se corresponden con el universo del Hombre y el Ciudadano al cual se destina la Declaración de los Derechos; esos límites están presentes en cada uno de los componentes de la tríada revolucionaria aunque se explicitan con feroz contundencia en el significado de su tercer término, la fraternidad.

De los tres ideales revolucionarios, el de fraternidad es el que enuncia con precisión los criterios para la posibilidad de formar parte activa de la organización política. La caída del Antiguo Régimen supone, entre otras cosas, la transformación de las relaciones por medio de la tierra. Los vínculos de unión y de congregación entre los libres e iguales adquieren un nuevo sustento a través de la noción de fraternidad (Agra Romero, 1994). La fraternidad se establece entonces como idea política y como ideal. Lejos de la neutralidad con que se la proclama, lo mismo que la igualdad del Hombre en la Declaración de los derechos, la fraternidad refiere a quienes conforman de manera legítima la comunidad ciudadana: se trata de los *fratres*, es decir, de los hermanos varones.

La fraternidad pública, la relación ideal entre hermanos [...] cristalizará en torno a la nación y el trabajo. Las hermanas, las mujeres, fuera del registro del trabajo y la política, quedarán relegadas al espacio privado en tanto que madres y esposas [...]. En particular, la fraternidad opera como la hermandad de los hombres, se configura como un concepto o principio político que marca la línea divisoria entre la libertad y la igualdad de los hombres-varones y la subordinación, la no inclusión en la lógica de la ciudadanía a las mujeres (Agra Romero, 1994: 149-153).

La fraternidad es un concepto sociohistórico, cuya materialización se vincula con la lógica nacional de los modernos Estados de derecho; es la noción por la que se congrega una nueva metáfora relacional, la de

familia humana, cuya residencia se fija en las fronteras de las incipientes naciones, abiertas a la expansión del imperialismo colonial (Agra Romero, 1994: 149-153).

La fraternidad se mueve siempre en la lógica de la inclusión-exclusión, delimita la pertenencia. Se inserta y presenta el conflicto que aqueja a la estructura conceptual y simbólica del universalismo [...] un conflicto latente entre la lógica (general) de la ciudadanía y la lógica específica de la pertenencia (Agra Romero, 1994: 152).

La fraternidad designa así, de manera explícita, los límites masculinos del conjunto de los libres e iguales: varones adultos blancos propietarios nacidos en tierras nacionales.

Los ideales de libertad, igualdad y fraternidad se postulan como criterios para el orden y la regulación de la incipiente república ciudadana. La designación del “hombre” en los términos de la Declaración de los Derechos supone la apelación del universo total de los humanos. No obstante, la humanidad estrecha su referencia en el varón (adulto y propietario). Ese conflicto que aqueja al universalismo moderno queda evidenciado en la mención explícita de la Mujer que establece Olympe de Gouges en la redacción de su carta de derechos, la cual propone se incluya como parte de la Constitución de 1791. Al designar a la mujer como sujeto pleno de derecho, De Gouges pone de relieve el núcleo conflictivo de los ideales modernos. A su vez, plantea un cuestionamiento acerca de los efectos del lenguaje. Así, funda y anticipa una de las estrategias feministas básicas para el señalamiento del sesgo androcentrista del derecho, tal como lo dilucida Maffia.

...un punto muy central del sexismo en la lengua: la “ginopia” del lenguaje, la falta de registro de la existencia de un sujeto femenino, la invisibilización de las mujeres (y otros sujetos) que quedan fuera de lo nombrado. “Hombre” es un término universal para referirse a lo humano, a la vez que al universal de los varones. “Mujer” en cambio no tiene esta capacidad, es lo particular o lo “otro” del hombre, y de ese modo la lengua revela que no vale lo mismo que el varón para representar lo humano, que es diferente y a la vez inferior (Maffia, 2012: 2)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Maffia menciona un ejemplo del derecho argentino relativo a la universalidad masculina: “En nuestro país tenemos el ejemplo de la ley N° 8871, conocida como Ley

La Declaración de 1789, y la consecuente Constitución de 1791, se establecen como bisagras para la historia de las ideas y de las instituciones políticas; son instrumentos a partir de los cuales se sientan las bases para la construcción del Estado de derecho (Esquemre Valdez, 2010: 68). Dichos documentos también manifiestan la operatoria de un orden binario del pensamiento, un modo de inteligibilidad jerarquizante por el cual se instituye un modelo de humanidad. Como señala Maffia, el discurso del derecho se edifica sobre una figura central que se pronuncia en el vocablo “hombre” y que presume abarcar la totalidad de la humanidad. Así, el hombre, varón masculino, se constituye en términos de lo universal y neutral, y las mujeres, como contracara, representan lo otro del hombre, las particularidades respecto del universal. Ya desde los inicios de la conformación del Estado moderno, aquella jerarquización se percibe contraria a los términos del principio de igualdad, aunque no solo por quienes son afectadas de manera directa. Por caso, en 1790, en su ensayo *Sobre la admisión de las mujeres en el derecho de ciudadanía*, Condorcet califica a la negación de los derechos a las mujeres como una “violación de los derechos naturales”.

El hábito puede familiarizar a los hombres con la violación de sus derechos naturales [...] Algunas de esas violaciones han pasado inadvertidas incluso a filósofos y legisladores cuando se ocupaban con el mayor celo de establecer los derechos comunes de los individuos de la especie humana [...] Por ejemplo, ¿no han violado todos el principio de igualdad de los derechos al privar tranquilamente a la mitad del género humano del derecho de concurrir a la formación de las leyes, al excluir a las mujeres del derecho de ciudadanía? (Condorcet, 1993: 100-101).

En el establecimiento de este orden de jerarquización, las mujeres representan la diferencia, la especificidad frente a la generalidad humana. Esta especificidad responde a una condición subalterna puesto que “cuando se habla de ‘los hombres’, los varones siempre

---

Sáenz Peña, que se conoce por haber establecido el sufragio universal, secreto y obligatorio. El sufragio universal supone el derecho a voto de toda la población, pero la Ley Sáenz Peña es de 1912 y las mujeres solo lograron ingresar a ese universal cuando fueron explícitamente sujetos de una ley de sufragio femenino en 1947. El sufragio femenino se agregó al sufragio universal ¿de quiénes?” (Maffia, 2012: 2).

tienen certeza de estar incluidos, como colectivo masculino o como universal humano [...]; las mujeres nunca tenemos esa certeza, y eso genera una deficiencia de autoridad en la titularidad del lenguaje” (Maffia 2012: 2).

En suma, el conflicto que caracteriza a la política moderna se resume en la tensión entre dos fuerzas opuestas (Sazbón, 2007). Por un lado, la igualdad constituye uno de los cimientos sobre los que se edifica la organización política, proclamada por primera vez como un principio universal. Por otro lado, como producto de dicha organización, el sujeto de derechos es el Hombre, es decir, el ciudadano se configura a imagen y semejanza del varón burgués. En esta encrucijada, las mujeres, junto con muchos otros sujetos subalternos, son negadas para la plena titularidad de derechos y la participación en la vida política.

Desde el pensamiento feminista se advierte que tanto el establecimiento del Hombre como universal de lo humano, así como la consecuente negación de las mujeres de la formulación de la política, responden al androcentrismo que sustenta los términos del derecho (Balaguer Callejón, 2005; Brown, J. L., 2007; Esteban de la Rosa, 2010; Facio & Fries, 1999; Femenías, 1996; Ferrajoli, 1999; Fraser 1997; Lerussi, 2014; Maffia, 2012; Valpuesta Fernández, 2007). El carácter androcéntrico de las instituciones modernas refiere al privilegio y predominio del varón adulto, blanco, propietario, capaz y educado por sobre otros grupos. Los términos del derecho se articulan a través de esa particular tensión que define a la Modernidad, entre la igualdad universal y los efectos del androcentrismo.

## 2. Igualdad y falogocentrismo

Si la fraternidad refiere a la comunidad de los hermanos varones y la igualdad se circunscribe en una humanidad también varonil, la libertad –el primer término de la tríada revolucionaria– corre una suerte similar. En tanto vehículo hacia la libertad, la educación se postula como uno de los pilares del Iluminismo. La lucha por los alcances de la educación de las mujeres, es decir, por sus posibilidades de libertad, se enmarca en la misma lógica androcéntrica



que hiciera rodar la cabeza de Olympe de Gouges por el suelo de la Revolución.

Paradójicamente, todos los grandes autores contractualistas que postulan la libertad y la igualdad como derechos naturales para todos los individuos van a legitimar el recorte político de esos derechos para las mujeres, a veces en nombre de una ontología femenina inferior o diferente de la masculina y otras veces en nombre de la tradición<sup>4</sup> (Cobo Bedia, 2002: 32).

La restricción de los derechos a la educación de las mujeres encuentra su argumentación paradigmática en el más destacado teórico de la igualdad moderna, Jean Jacques Rousseau.

En *Emilio* (1762), tratado que se convirtió en modelo de la pedagogía moderna-burguesa y laica, Rousseau contrapone dos ideales educativos, uno para Emilio y otro para Sofía. Lo que Rousseau establece allí es la imposibilidad de considerar iguales a los varones/Emilio y las mujeres/Sofía. Esa imposibilidad radica en principio en una acotada diferencia muy puntual: "En lo que no atañe al sexo, *la mujer es hombre*: tiene los mismos órganos, las mismas necesidades, las mismas facultades [...]"<sup>5</sup> (Rousseau, 1997: 534). En cuanto a su constitución anatómica, excluyendo aquel incierto atributo del sexo, Sofía es igual a Emilio. Para Rousseau (casi) no existen diferencias de orden biológico entre las mujeres y los varones. Lo que hace que las mujeres no puedan ser consideradas iguales a los varones son sus capacidades racionales; y es a partir de ellas que Rousseau propone diferentes proyecciones sociales para unas y para otros. La posibilidad de especulación, abstracción y generalización propias del conocimiento científico son de exclusiva competencia varonil, en cambio la máxima potencialidad de las mujeres se reduce al conocimiento práctico producto de la experiencia (Rousseau, 1997: 446). Rousseau no solo realza las capacidades racionales de los varones sino que, en

<sup>4</sup> Para una lectura minuciosa y original de los presupuestos del contractualismo en torno a la diferencia sexual vid: Carole Pateman, *El contrato sexual*. En el Capítulo 3, "Concepciones feministas de la igualdad ciudadana", se ofrece un análisis de dicha lectura.

<sup>5</sup> Destacado propio.

un todo de coherencia con la tradición filosófica que se inicia con Platón y deriva en el Iluminismo, también jerarquiza los modos del conocimiento al subsumir la experiencia a la especulación abstracta. Frances Olsen expone con inmejorable claridad el modo en que la exaltación de la razón se sostiene en un binarismo jerarquizado y sexualizado.

...desde los tiempos de Platón, nuestro pensamiento se ha estructurado en torno de series complejas de dualismos o pares opuestos: racional/irracional, activo/pasivo, pensamiento/sentimiento, razón/emoción, cultura/naturaleza, poder/sensibilidad, objetivo/subjetivo, abstracto/concreto, universal/particular. Estos pares duales dividen las cosas en esferas contrastantes o polos opuestos.

Tres características de este sistema de dualismos resultan importantes para la discusión que sigue. Primero, los dualismos están sexualizados. Una mitad de cada dualismo se considera masculina y la otra mitad, femenina. Segundo, los términos de los dualismos no son iguales sino que constituyen una jerarquía. En cada par, el término identificado como "masculino" es privilegiado como superior, mientras que el otro es considerado como negativo, corrupto o inferior. Y tercero, el derecho se identifica con el lado "masculino" de los dualismos (Olsen, 2000: 25).

Sobre la base de la "diferencia en la razón", Rousseau resuelve el ámbito de lo público como el correspondiente para Emilio y el ámbito de lo privado para Sofía. Las diferentes capacidades racionales determinan la correspondencia con lo público o lo privado, lo político o lo doméstico. La educación de Sofía está orientada según su lugar social y su consecuente sujeción a Emilio. Rousseau no solo legitima la reclusión de las mujeres en el ámbito de lo privado, sino que también postula una normatividad femenina basada en el control sexual, la domesticidad, la coronación de la maternidad como destino natural y la sumisión al esposo, y traza de este modo los lineamientos de una "inferioridad ontológica de las mujeres" (Cobo Bedia, 2002). En claro acuerdo con los implícitos de la Declaración de los Derechos del Hombre..., el pensador de la igualdad considera que la definición de ciudadano depende de la de varón y viceversa. La composición del sujeto moderno, ciudadano libre en función de la autonomía que le confiere su capacidad de razón, encuentra su grado cero en el varón. Y la mujer es, llega a ser, en función de poder compararse con ese sujeto. La mujer, tal como afirma Rousseau, es igual al hombre pero más débil, es como el hombre pero con una

racionalidad deficiente y, por lo tanto, es dependiente del hombre; por fin, la mujer es como un signo negativo, un hombre que no es hombre, *la mujer es hombre*, dice Rousseau. La mujer es lo otro del hombre.

Junto con sus propuestas de igualdad y emancipación, centrales para los proyectos democráticos, el pensamiento Rousseauiano se enmarca (no sin contradicción) en las más destacadas filas del androcentrismo de la tradición de pensamiento occidental. Dicha tradición se caracteriza por una estructuración de términos o polos opuestos. Un orden binarista en el que, además, se enaltece uno de los términos como superior al otro (Braidotti, 2000: 177), la cara y la contracara, lo uno y su alteridad: "Razón vs. valor social y emocional, mente vs. cuerpo, cultura vs. naturaleza, yo vs. otredad, objetividad vs. subjetividad, conocimiento vs. ser"<sup>6</sup> (Harding, 1986: 170). Puesto que las mujeres son designadas como lo otro respecto de la figura central del hombre, las posibilidades del principio de igualdad dentro de este orden encuentran de inmediato ciertas limitaciones y condicionamientos. La pregunta que formula Scott evidencia el sentido de esta lógica de subalternación: "¿Era posible la simetría en la oposición hombre/mujer, yo/otro, o acaso la igualdad de las mujeres de alguna manera privaba a los hombres de la individualidad conferida por el otro, al hacerlos a todos lo mismo?" (Scott, 2012: 54).

La advertencia feminista respecto del androcentrismo que forja la tradición del pensamiento se complejiza a partir del desentrañamiento de otros componentes que articulan la centralidad masculina. Jaques Derrida señala cómo la predominancia de la figura del varón se entrelaza en una serie de significantes que conforman la tradición del pensamiento filosófico como consolidación del privilegio de la razón masculina. La consideración de la razón como atributo naturalmente masculino supone la apropiación de la capacidad legitimadora de todo orden de conocimiento y organización política. El imperio de la razón, por la cual se determina la capacidad autónoma de los individuos, y como consecuencia su condición de seres libres e iguales sujetos

<sup>6</sup> Traducción propia de esta y todas las citas de la autora.

de derecho, es correlativo al imperio del varón. Androcentrismo es logocentrismo, andro-logo-centrismo. En tanto la figura del varón se alza como el eje fálico que detenta la condición de sujeto racional por antonomasia, y por cuanto en dicho esquema las mujeres son destinadas a una racionalidad trunca que las vuelve dependientes de aquel, logocentrismo es también falocentrismo. La tradición del pensamiento predominante se rige, entonces, por una lógica binarista de jerarquización logocéntrica sustentada a través del androcentrismo. Derrida denomina metafísica de la presencia a dicha tradición y califica a su lógica rectora como *logo-falocentrismo* (Derrida, 1971, 1989, 2001)<sup>7</sup>. "Se trata de un único y mismo sistema: erección del logos paterno (el discurso, el nombre propio dinástico, rey, ley, voz, yo, velo del yo-la-verdad-hablo, etc.) y del falo como 'significante privilegiado'" (Derrida Jaques, *De la grammatologie* cit. en De Peretti Della Rocca, 1989).

Lo femenino es subsidiario, degradado, inferior puesto que se corresponde con la ausencia: la carencia de falo es lo que define al ser mujer, la castración del órgano originario, es decir, el ser de la mujer se instituye a través de la falta<sup>8</sup>. La ley del padre se transmite

<sup>7</sup> Algunas pensadoras feministas, en función de simplificar su sonoridad, recrean el término como *falogocentrismo*. En lo que sigue se usa también esa versión.

<sup>8</sup> Teresa de Lauretis recupera y adhiere a la lectura crítica que Rossi Braidotti propone sobre "los discursos teóricos cuyo mayor propósito explícito es deconstruir el status quo en el Texto de la Cultura Occidental" (De Lauretis, 1987: 31). Entre esos discursos, por supuesto, se encuentra Derrida y la noción de falocentrismo. Señala De Lauretis que la apropiación por parte de las feministas angloamericanas de estas propuestas resulta acorde con "la crítica de la racionalidad, la desmitificación de la subjetividad unificada (el individuo como sujeto del conocimiento), y la investigación de la complicidad entre conocimiento y poder", elementos centrales para un proyecto de transformación radical feminista. No obstante, de acuerdo con la advertencia de Braidotti, en su aspiración deconstructiva, estas propuestas también rechazan la identificación de feminidad con las mujeres reales. En consecuencia, junto con la deconstrucción de la feminidad, estas propuestas terminan "negando la historia de la opresión y la resistencia política de las mujeres, tanto como la contribución epistemológica del feminismo para la redefinición de la subjetividad y la sociabilidad" (De Lauretis, 1987: 32). Para prevenir los efectos señalados por esta insoslayable advertencia, en el presente trabajo se analiza la feminidad como efecto de la racionalidad falocéntrica junto con la referencia a "las mujeres reales", sus luchas contra la opresión y la articulación de sus resistencias.

por el nombre propio, el cual representa en el hijo la referencia al modelo original. La mujer habita los márgenes, la sinrazón de la falta de sentido. *Logofalocentrismo* indica así el centro de auto-razón en la razón del falo, dispensador de todo sentido. Con dicho concepto, Derrida circunscribe la compleja operatoria de la metafísica dicotómica esencialista que rige el pensamiento occidental<sup>9</sup>; la misma que cifra la operatoria que plantea Rousseau en el *Emilio*. Dicho tratado legitima la centralidad excluyente del varón en el espacio público, cuya consecuencia es la marginación constitutiva de la mujer, la cual en simultáneo conforma el par opuesto de la dicotomía macho/hembra y representa una versión degradada del modelo de humanidad.

La racionalidad política-jurídica del Occidente moderno se configura en los términos de la tradición de pensamiento predominante y, por consiguiente, también es tributaria del *falogocentrismo*. En su versión moderna, la lógica falogocéntrica se desarrolla a través del eje central en el que todo se origina, del cual todo se deriva y al que todo refiere: Hombre y Ciudadano. El varón-ciudadano, es decir, el individuo libre y autónomo, se constituye como la figura central de la organización de la vida moderna, el animal racional-político

<sup>9</sup> Seyla Benhabib advierte que este tipo de lecturas de la tradición, a las cuales identifica como postmodernas, y que incluyen diagnósticos respecto de "la muerte del hombre", "la muerte de la Historia" y "la muerte de la Metafísica", "no solo suscribe un grandioso metarrelato, sino que, lo que es más importante, este grandioso metarrelato aplanar la historia de la filosofía moderna y los esquemas conceptuales en competencia que contiene, hasta el punto de volverlos irreconocibles" (Benhabib, 1994: 6. Traducción propia). Sin dudas, es necesario asumir los riesgos de una categorización tan absoluta del pensamiento y sus tradiciones. No obstante, el concepto de *falogocentrismo* resulta útil en tanto categoría heurística para comprender la recurrencia del lugar subalterno de las mujeres, como una tendencia que se manifiesta de manera extendida en distintos escenarios culturales y políticos. La utilidad de dicha categoría reside, precisamente, en que permite nombrar una lógica de subestimación a partir no solo de la alteridad respecto del uno-masculino, sino también por una serie de asignaciones asociadas a la centralidad del varón en tanto detentor fálico de la razón. A partir de esta categoría es posible avanzar en la descripción de las distintas respuestas y acciones para la transformación y deconstrucción de dicha lógica. Tales respuestas y acciones forman a su vez parte de la tradición referida y, si bien no son predominantes, al agregarse a la narrativa del pensamiento en cuestión, permiten matizar la concepción de metarrelato monolítico y cerrado impugnada por Benhabib.

por antonomasia, el actor de la vida pública (Scott, 2012). En consecuencia, el ámbito de lo público y la educación necesaria para desenvolverse le corresponden a él. La mujer, en tanto ser subordinado a ese eje, es el contrapeso de la balanza, el polo opuesto que cierra el círculo, haciendo de todos los significantes políticos un orden de signos equilibrado y cerrado. Las mujeres, en función de su racionalidad deficiente, dependen para su emancipación de la autonomía natural del varón padre o varón marido; pertenecen en esencia al espacio doméstico, ámbito de lo privado donde se garantiza el sostenimiento del varón, es decir, las mujeres conforman una pieza central del orden establecido puesto que constituyen el suelo a partir del cual se erige la organización política en su conjunto. Probablemente por ello, en su tan emblemático *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754), Rousseau se dirige a las ciudadanas de Ginebra para decirles: "Amables y virtuosas ciudadanas, el destino de vuestro sexo será siempre gobernar el nuestro. ¡Dichoso él, cuando vuestro casto poder, ejercido solamente en la unión conyugal, no se deja sentir más que para la gloria del Estado y la felicidad pública!" (cit. en Esquembre Valdés, 2010: 69). La libertad y autonomía fundadas en la razón no garantizan la moralidad de los hombres. En consecuencia, corresponde a las mujeres jugar el papel de guardianas de las buenas costumbres. La virtud femenina se establece a partir de ese "casto poder", de la amabilidad y la honradez que configuran, en este esquema, la naturaleza de las mujeres. "En la sociedad libre e igualitaria es la mujer la que sostiene la moralidad. Es esta superioridad moral de las mujeres lo que las conduce a su sujeción al varón" (Miyares, 1999: 9). El par macho/hembra es correlato de la oposición entre la libertad de la razón y la virtud de la honradez. Si el ámbito de la política corresponde a los ciudadanos, hombres racionales y libres, el espacio privado, como contraparte, se constituye en resguardo de la moral, en salvaguarda de la virtud honrada. Si el varón pertenece al espacio público, la mujer es la guardiana de las virtudes castas; las mujeres son, antes que sujetos plenos de derecho, hijas, esposas y madres.

Mar de por medio de las tierras ginebrinas, en Gran Bretaña, Mary Wollstonecraft considera que el principal efecto de la Revolución debe ser el de una humanidad más libre y racional. De esa



consideración deriva la posibilidad de que las mujeres abandonen el ámbito doméstico como su hábitat natural en busca del desarrollo de su educación y su lugar en el mundo del trabajo. Cuando Wollstonecraft se refiere a la humanidad, abre este universo a las mujeres, y las vuelve así partícipes de los beneficios de la libertad. Con esa concepción igualitaria, escribe en 1792 una obra clave en la historia de los derechos: *Vindicación de los derechos de la mujer* –ensayo por el cual es considerada una de las primeras feministas *avant la lettre*, junto con Olympe de Gouges–. Allí Wollstonecraft entabla una discusión con las concepciones sexualmente diferenciales que Rousseau postula en relación con el derecho a la educación. Para ello, Wollstonecraft basa su artillería argumentativa en las presuntas diferencias entre las capacidades racionales masculinas y femeninas. Parte así de un acuerdo básico con Rousseau respecto de la diferencia que de hecho se constata entre las capacidades racionales de los varones en superioridad por sobre las mujeres. No obstante, sostiene que esa diferencia es consecuencia de las distintas condiciones materiales de cada uno de esos grupos. En un destacable anticipo de las concepciones de la igualdad material propias del siglo XX, y también de la consideración de las diferencias entre los sexos como producto de los modos de la socialización, Wollstonecraft sentencia que las capacidades racionales de varones y mujeres son distintas debido a la educación diferencial que reciben unos y otras.

La consideración de las mujeres como políticamente irrelevantes fue presentada como efecto directo de la diferencia corporal que establece un proceso de división natural de roles complementarios. El valor de los argumentos de Mary Wollstonecraft radica en la indicación de la distancia que separa a la naturaleza pura del conjunto de operaciones políticas que concluyen en la exclusión de las mujeres del dominio de la cosa pública. Wollstonecraft ha advertido que la exclusión de las mujeres es efecto de un peculiar sistema de dominación (Ciriza, 2002: 220).

A través de una impecable trama discursiva, la pensadora británica invierte el argumento de Rousseau: no se trata de que varones y mujeres deben recibir una formación educativa diferente de acuerdo con sus raciocinios sino que, al contrario, el desarrollo de distintas capacidades racionales es producto de la educación diferencial que unos y otras reciben. Por ello Wollstonecraft propone

que la educación para las mujeres sea dirigida a potenciar su autonomía y fortalecer su racionalidad, en pos de alcanzar el ideal igualitario. La propuesta de una educación para el perfeccionamiento de la razón es concebida por esta pensadora para las mujeres de todos los estratos sociales, propulsando así una concepción de la igualdad de las mujeres que contempla las distinciones dentro de ese amplio conjunto.

...si puede probarse que al pretender formarlas sin cultivar sus entendimientos son apartadas de la esfera de sus deberes y convertidas en ridículas e inútiles cuando finaliza el breve florecimiento de la belleza, supongo que los hombres "racionales" me excusarán por intentar persuadirlas para que se conviertan en más masculinas y respetables (Wollstonecraft, 2005: 52).

Wollstonecraft discute así con las nociones que adjudican a las mujeres la virtud de la inocencia y la honradez como contrapunto de su deficiente racionalidad. Sostiene que es ridículo considerar virtud aquello que no resulta del ejercicio de la propia razón; y afirma, además, que esa caracterización implica una farsa, efecto de una táctica para la relegación y el sometimiento. Esa idea de la mujer como emblema de moral y virtuosismo reduce y condena en tiempo y espacio: las mujeres, como consecuencia de su natural moral virtuosa y su casta honradez, deben habitar y ocuparse del espacio privado, realizar su función de guardianas del hogar. A su debido tiempo, las mujeres son hijas que obedecen a sus padres o esposas que dependen de sus maridos; y, naturalmente, las mujeres son siempre madres que velan por el bienestar y la moral de los varones. Las mujeres, como consecuencia de su propia naturaleza, no pertenecen al espacio público: su razón (deficiente) y su moral (virtuosa) así lo determinan.

El predominio del varón adulto propietario es reforzado por otro de los más destacados pensadores de la Modernidad ilustrada, como es Immanuel Kant. Sus concepciones, centrales para la filosofía del derecho y la dogmática jurídica –entre otras muchas áreas–, se perpetúan férreamente en la cultura política occidental y son un ejemplo paradigmático del pensamiento falocéntrico.

El muchacho empleado en casa de un comerciante o fabricante, el sirviente que no está al servicio del Estado, el pupilo [...] todas las mujeres, y en general cualquiera que se encuentra compelido a proveer a su

existencia, no por medio de una dirección personal sino según las órdenes de otro (excepto del Estado), carece de personalidad civil y su existencia no es en manera alguna más que un accesorio de otro (Kant, 2004: 149).

El argumento para la (no) atribución de derechos para las mujeres no es una primicia kantiana; el filósofo prusiano afirma que esa diferenciación radica en “la superioridad de las facultades del hombre sobre las de la mujer y la superioridad del derecho al mando o la autoridad” (2004: 106). Las facultades del hombre son aquellas que hacen que este dependa solo de su propia voluntad; dicha capacidad lo habilita para el sufragio y lo convierte en ciudadano, es decir, en un miembro activo de la comunidad política. Por el contrario, las mujeres y todos aquellos grupos cuya autonomía se ve cercenada y obturada por su condición de dependencia son calificados por Kant como “ciudadanos pasivos” (Kant, 2004: 106).

La razón moderna –atributo que determina la autonomía y por lo tanto la libertad de los individuos– es el factor por el cual se delimita el perímetro de la universalidad de la igualdad ciudadana. En un orden logocéntrico, la razón constituye el criterio político para la definición de la humanidad. Lejos de fundarse en una capacidad intrínseca de todas las personas, la razón moderna se articula como premisa para la legitimación de las jerarquías constitutivas del orden político y la perpetuación de las desigualdades sociales. En tanto regula la vida de los ciudadanos, iguales en razón y autonomía, el derecho se establece como un discurso que legitima los criterios para la igualdad, las fronteras de la universalidad de los hombres libres y la condición subalterna de todos los otros grupos que no responden a las demandas del imperativo falogocéntrico, en el mejor de los casos, ciudadanos pasivos.

### 3. La razón de la Igualdad

Las promesas de emancipación y progreso que inundan las proclamas revolucionarias, con su entusiasmo pujante por los radicales cambios de la Modernidad, trazan las narraciones de los nuevos discursos de la política y la ciencia. Las transformaciones que se abren paso a través de las revoluciones y las ideas ilustradas están impresas por conceptos ambiguos. Para las mujeres, la igualdad

moderna repercute en crudas paradojas y el nuevo orden ofrece límites no tan novedosos.

La noción de *falogocentrismo* resulta útil para dar cuenta de la recurrencia de esquemas que se suponen superados y revolucionados con la Modernidad. “El pensamiento tradicional encierra una violencia que intenta ocultar bajo unas apariencias pretendidamente inocentes” (De Peretti Della Rocca, 1989: 23). Esa violencia del pensamiento es la que lleva a Olympe de Gouges al cadalso. Su epistemología se manifiesta bajo la forma de un orden binario, jerarquizante y excluyente, cuya eficacia perdura en las formaciones políticas modernas. Así, los presupuestos epistemológicos de la política establecen la delimitación entre lo verdadero y lo falso, es decir, distinguen aquello que se asocia con lo genuino de todo lo otro que deviene en la contracara de lo verdadero o su degradación. Dicha concepción es clara en la obra platónica, donde la glorificación del *logos* encuentra su momento decisivo. Platón, uno de los más destacables filósofos de la Antigüedad, establece una distinción paradigmática entre un ámbito eidético donde los entes verdaderos constituyen modelos de lo auténtico y de lo real, y este mundo, ámbito al cual pertenecen los entes materiales y cambiantes, especie de copias que aspiran a asemejarse a sus modelos. Esa separación entre lo genuino y su derivado, entre lo ideal y lo material, entre lo eterno y lo perecedero, perdura en toda la tradición filosófica (Costa, 2006).

En la concepción platónica, el orden binario que distingue lo verdadero de lo aparente se ensancha y profundiza en tanto está reproducido en el interior de este mundo degradado. Adriana Cavarero analiza cómo la dualidad se instaura en la figura del hombre, establecida por Platón a través de la división entre el alma y el cuerpo, *psique* y *soma*. Respecto de la jerarquización y valoración de cada uno de esos términos del dualismo, Platón adscribe a la recurrente “concepción del alma como razón ordenadora y una definición del cuerpo como carga penosa” (Cavarero, 1995: 64)<sup>10</sup>. En la *República* (escrita entre el 390 y el 385 A.C., considerado por lo tanto como un diálogo de madurez), Platón presenta su

<sup>10</sup> Traducción propia de esta y todas las citas de la autora.

modelo del alma tripartita y, junto con él, un esquema de correspondencia entre las partes/funciones del alma y las de la polis. Si bien en otros diálogos este esquema difiere (posteriormente, en el *Timeo*, diálogo de vejez, las almas son cuatro) lo relevante aquí es “la posición dominante y absolutamente privilegiada del alma racional, capaz de lenguaje y de pensamiento, y ubicada en la cabeza” (Cavarero, 1995: 65) en contraposición con las otras dos almas, el alma de los impulsos y las pasiones ubicada en el pecho y el alma apetitiva, que regula los instintos sexuales y nutritivos, ubicada en el vientre. *La República* instaaura así una analogía organicista según la cual el orden de la polis y el de las almas que la conforman se encuentra preestablecido por el *kosmos*. La predominancia por la cual los varones aristócratas (falo) están asignados en la jerarquía gubernamental de la polis se deduce de la supremacía de la razón (logos), del alma racional, de la cual ellos gozan. *Falocentrismo*.

Los elementos que participan en el modelo son de todos modos tres: la psique, el soma y la polis. Pero entre ellos el cuerpo parece oscilar sorprendentemente entre un rol de interna inscripción metafórica y otro de externa amenaza desequilibrante. En otras palabras, el cuerpo es la imagen sobre la cual la estructura psicológica y política busca su confirmación, y es al mismo tiempo esa materia perturbadora y nocturna *contra* la cual la estructura misma construye su orden solar (Cavarero, 1995: 67).

Este orden platónico de binarismo *falocéntrico* contrapone pares opuestos otorgando una valoración positiva y predominante a uno de los términos<sup>11</sup>. Lo ideal es superior a lo material, el día se asocia con aspectos considerados positivos, como la luz, mientras que la noche se reserva para figuras oscuras, lo oculto, lo incierto. En la misma línea, el varón se equipara con el logos y, en consecuencia, la mujer se relaciona con el cuerpo (Costa, 2006). Esta asociación sienta las bases para que, a lo largo de la tradición del pensamiento de Occidente, a las mujeres les corresponda esa misma doble valencia otorgada al cuerpo: las mujeres son receptáculo de vida, lugar de cosecha y florecimiento, fuente de nutrición y cuidado y, por lo tanto, de ordenamiento, crecimiento y virtuosismo moral, como

<sup>11</sup> Para una lectura contrapuesta, que considera la concepción platónica sobre el cuidado comunitario de los/as niño/as, expuesta en *República*, Vid.: Ernout, 2009.

concibe siglos más tarde Rousseau. A la vez, las mujeres, tanto como el cuerpo, suponen un estorbo, significan la amenaza de las pasiones, representan una sombra de incertidumbre sobre el orden de las cosas y por lo tanto deben ser domesticadas, controladas, contenidas. Como una interpelación a este orden de contrastes binarista y jerarquizados, Olympe de Gouges señala que “El color del hombre es matizado, como todos los animales que la naturaleza ha producido, así como las plantas y los minerales. ¿Por qué la noche no rivaliza con el día, el sol con la luna y las estrellas con el firmamento? Todo es variado...”. (Cit. en Scott, 2012: 61-62).

Aristóteles, el gran discípulo de Platón, por su parte, ofrece menor ambigüedad respecto de las mujeres. En la *Política*, el filósofo estagirita formula una concepción de la naturaleza humana como animal *logoi*. La humanidad se define por esencia como animalidad racional; es decir, lo específico de los seres humanos es el *logos*, razón y palabra. Ahora bien, la capacidad de razón y de palabra se pone en juego en el ágora, ámbito de lo político, donde el ingreso de mujeres y de bárbaros está vedado. En consecuencia, de manera elíptica, Aristóteles afirma que la característica que define por esencia al animal racional, el logos, está ausente en las mujeres así como en una serie de grupos diversos del varón-sabio-aristócrata.

Este orden de la razón masculina producido y promovido por la tradición filosófica clásica corresponde en principio a una visión cosmológica. El *kosmos* articula una figura totalizadora, efecto de una búsqueda de equilibrio que homogenice y reduzca la multiplicidad hacia una unidad absoluta. Esa unidad queda establecida en la metáfora organicista de la polis conformada por los hombres-ciudadanos, sus miembro-parte. Las distintas piezas que configuran el todo de la polis son disciplinadas en una organización jerarquizada que las ordena internamente para reconfirmar la integridad de la unidad. Lo crucial en estos modelos totalizadores radica en su efecto ordenador, es decir, en la imposición de una organización determinada por la cual las distintas partes se congregan en una unidad centralizada por el *logos*. Como contraparte, el orden de la unidad se ve asediado por una permanente amenaza, una inminencia de desmoronamiento del orden unificado, un destino de ruina inexorable que debe ser contenido. Esa amenaza se concibe



metafórica y literalmente en las figuras del caos, de la noche, de la materia desbordante, y también en las mujeres.

La homogeneidad entre el mundo y la estructura del pensamiento propia de los escenarios de la filosofía clásica queda establecida en la *República*: el orden del mundo puede ser conocido a través de la estructura del ser humano, y viceversa, debido a que ambos obedecen a una organización o voluntad superior. Dicha correspondencia se quiebra a partir del Renacimiento, momento en que la relación entre el ser humano y el mundo se resignifica. El mundo adquiere nuevas dimensiones y características en función de los avances de conquistas imperiales y científicas. Pero los quiebres políticos revolucionarios responden también a transformaciones epistemológicas por las cuales se replantea toda la ontología del orden: en un inusitado proceso de individuación, el ser humano se erige en tanto ser independiente del mundo que habita. Si el mundo representa el polo objetivo de la relación, el individuo se constituye en tanto sujeto, el polo subjetivo. El sujeto se alza frente a un mundo que desconoce. La razón se enfrenta así a la naturaleza, oposición binaria que se reitera en los términos antagónicos varón-mujer. La escisión que funda la Modernidad es la que hace necesaria una dilucidación para dar cuenta de la relación entre el sujeto y el mundo, y también de las relaciones de los sujetos –individuos libres y autónomos– entre sí.

La igualdad es el principio que rige la relación del nuevo orden político en un mundo desencantado. Ante el imperio de la ley, frente a la autoridad del Estado, todos los hombres son iguales. Se trata de una transformación radical respecto de los criterios de organización previos. El antiguo régimen da paso a la proliferación de individuos libres y autónomos, iguales entre sí en función de su igualdad ante la ley.

Las revoluciones modernas se formulan en torno a proyectos emancipatorios que se enuncian en los términos de libertad e igualdad universal. El universo de los individuos iguales se restringe sobre quienes comparten la cualidad de seres libres en función de su autonomía. La autonomía, a su vez, se determina en virtud de una particular concepción de la capacidad de razón. Por fin, la definición del individuo libre y autónomo que encarna el sujeto de derecho se corresponde con quienes detentan la capacidad de

razón, el conjunto de los varones adultos y propietarios. La razón, núcleo de la autonomía, motor del progreso y pilar de los discursos científicos emergentes, es el eje de las transformaciones que dan curso a la individuación, a la concepción de una libertad que implica la ruptura de la autoridad heterónoma del *kosmos* y la voluntad divina. En simultáneo, la razón opera como artilugio discursivo para la des-calificación de quienes no acreditan los atributos con los cuales se define al Hombre y Ciudadano.

Masculinidad equivalía a individualidad, y femineidad, a alteridad, en una oposición fija, jerárquica e inmóvil (nunca se veía la masculinidad como el otro de la femineidad). Entonces, el individuo político era considerado tanto universal como hombre, mientras que la mujer no era un individuo, primero porque no era idéntica al prototipo humano y después porque era el otro que confirmaba la individualidad del individuo (hombre) (Scott, 2012: 25).

La razón es el criterio para la demarcación del conjunto de los individuos libres e iguales. El ciudadano constituye la legitimación legal del modelo de individuo racional, es decir, del hombre adulto capaz y propietario como modelo de lo humano. Los ciudadanos pasivos son degradaciones respecto del modelo, individuos menos racionales, dependientes de aquél.

La universalidad abre el camino a la igualdad al señalar que de una razón común a todos los individuos se derivan los mismos derechos para todos los sujetos. En definitiva, la ideología racionalista ilustrada se fundamenta en la idea de una única humanidad en la que todos los individuos tienen el mismo valor y los mismos derechos [...] Sin embargo, esos derechos que son definidos en términos de universalidad, muy pronto, cuando han de ser concretados políticamente, se van a restringir para las mujeres (Cobo Bedia, 2002: 32).

La transformación que implica la noción de igualdad es decisiva y rotunda. Asentada sobre la ambivalencia de una universalidad restringida, la igualdad configura el punto de fuga que permite cuestionar las jerarquías del nuevo orden. El derecho se presenta como un elemento clave de esos cuestionamientos puesto que constituye la trama discursiva para la legitimación legal del articulado de oposiciones y contradicciones sobre el que se edifica la política moderna. Los ciudadanos pasivos, las mujeres tanto como otros grupos negados, avanzan sobre las potencialidades de

la igualdad a través de las contradicciones del moderno discurso legal. Tal es el caso de Olympe de Gouges y de Mary Wollstonecraft, cuyas acciones permiten vislumbrar los destellos del movimiento feminista. Sus intervenciones políticas se cuelan por las rasgaduras que la ambigüedad del principio de igualdad genera al *falogocentrismo* del nuevo orden moderno. Pero ni el accionar feminista ni sus antecedentes son inmunes a esa ambigüedad. Existe, al decir de Joan Scott, "un patrón de paradojas" (Scott, 2012: 31), una matriz paradójica que da forma y vida al movimiento feminista, contemporáneo y cómplice del ideal igualitario y, por lo tanto, ambiguo por definición. Esa matriz se acuña con las acciones de aquellas mujeres revolucionarias, quienes, como sostiene de Gouges, tienen "solo paradojas para ofrecer"<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> La cita corresponde a *Le bonheur primitif de l'homme* o *La felicidad primitiva del hombre*, obra escrita por de Gouges en 1788 y publicada un año después; pero además refiere a una descripción adoptada y difundida por Joan Scott como fórmula que resume las propuestas y los efectos del movimiento feminista.