

La tensión entre lo universal y lo particular

A propósito de una «ética femenina».

Pepi Patrón

Doctora en Filosofía.
Profesora en la Facultad de Letras y
Ciencias Humanas de la Pontificia
Universidad Católica del Perú.

No es necesario asumir posiciones post-modernas para desarrollar un discurso crítico respecto de la razón moderna. Su pretensión de auto-fundamentación, de auto-transparencia y de auto-reflexividad es cuestionada desde muchos frentes. Ya Husserl hablaba de la crisis de dicha razón, del carácter exclusivo y excluyente de la racionalidad científica, y del olvido del «mundo de la vida». Es muy frecuente encontrar en los textos contemporáneos, y no sólo de filosofía, agudas y elaboradas críticas a la pretensión de universalidad de la razón moderna, y ello no sólo en nombre de un supuesto y discutible «fin de la modernidad» o de la «deconstrucción de la razón moderna». En el ámbito de la filosofía práctica, filósofos contemporáneos tan diversos como H. Arendt, T. Adorno, H.G. Gadamer o J. Habermas critican muchos de los supuestos básicos de la razón moderna: sea denunciando la lógica de la identidad que le subyace (Adorno), cuestionando sus pretensiones de saber absoluto y total negando la historicidad del conocimiento humano (Gadamer), criticando la primacía de la dimensión instrumental que sacrifica la *praxis* humana a su dimensión técnica (Arendt), sea en nombre de una racionalidad dialógica y comunicativa que se enfrenta a una razón caracterizada como monológica y esencialmente legisladora (Habermas). El discurso postmoderno, con su acento en la heterogeneidad y diferencia, ha hecho por su parte, un interesante diagnóstico crítico de algunos de los límites de dicha razón, sin que ello signifique que se tenga que compartir su pronóstico, de haberlo (creo

que no es el caso). En el ámbito específico de la filosofía política, en el debate contemporáneo, podemos ubicar tres grandes frentes de discusión: las críticas comunitaristas del liberalismo, que han cuestionado tanto los supuestos epistemológicos cuanto la perspectiva normativa de las teorías políticas liberales; las críticas de los postmodernos a las metanarrativas de la Ilustración liberal y la modernidad, llegando a poner en discusión el ideal del sujeto autónomo de la ética y la política occidentales; y las críticas desde el punto de vista del género femenino, que consideran que la perspectiva, la «voz» y las actividades propias de las mujeres no han sido incluidas en las teorías occidentales de la ética, la justicia y la vida comunitaria⁽¹⁾. Es al interior de este último horizonte crítico, que el cuestionamiento de la universalidad del sujeto de las teorías éticas y políticas de la modernidad me parece particularmente sugerente y muy enriquecedor para la discusión teórica actual. La noción de ser humano como agente moral y como actor de la vida política se ha construido en base al «ego» masculino y a los modelos masculinos de comportamiento y acción, que no sólo ignoran la especificidad del género femenino sino que *de facto* las excluye como sujetos históricos, relegándolas a planos no «públicos» de la vida humana. Evidentemente no se trata de lo que los filósofos dicen de las mujeres. La filosofía, como decía Hegel, pone su tiempo en conceptos, y lo que estos aprehenden es efectivamente lo que sucede. No son los filósofos los que han inventado la exclusión y la discriminación de la mujer. No son los

(1) Sigo aquí a BENHABIB, Seyla. «Introduction» a *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, 1992, pág. 3.

conceptos de privado y público, o de vida doméstica y de vida pública los que han confinado históricamente a las mujeres a las tareas de la casa y a la sumisión. Ya pasaron, felizmente, los tiempos en que los discursos sobre las mujeres, buscaban a «los malos de la película». No creo, sin embargo, que haya que remitirse exclusivamente a la literatura feminista para explorar el potencial crítico de algunos conceptos filosóficos desarrollados por pensadores contemporáneos. Es el caso, y trataré de sustentarlo más adelante, de nociones tales como lo público o la sociedad civil en filósofos como H. Arendt o J. Habermas, que si bien no se han ocupado explícitamente del problema, dan pistas para una visión más compleja y crítica de dichos ámbitos de la vida de los ciudadanos (hombres y mujeres).

No obstante, la crítica de dichas nociones universales en su pretendida universalidad, es decir, igual y genéricamente válidas para hombres y mujeres, ha mostrado que los ideales propios de la teoría y la práctica moral y política modernas están profundamente marcadas por el sesgo masculino acerca de qué significa ser humano y la naturaleza de la sociedad⁽²⁾, es decir, se trata de conceptos afectados por una parcialidad que en realidad permite a muchas autoras hablar de un «universalismo» sustitucionalista en el sentido en que lo que se defiende como universal es «definido subrepticamente al identificar las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales»⁽³⁾. Se trata de nociones universales en las que la especificidad de lo femenino está excluido.

Lo que quiero argumentar en lo que sigue es que este reclamo de la especificidad y la diferencia inherentes al género femenino, puede traer consigo el riesgo de relativismos desde los cuales resulta difícil poder fundar el ejercicio de la crítica. Bajo la exigencia de no caer en ningún tipo de esencialismos, mucho del discurso feminista y femenino contemporáneo (inspirado en el discurso postmoderno) se niega a admitir algo así como lo propiamente femenino o un universal femenino que implique una normatividad, reclamando la pura contextualidad y relatividad de las situaciones. Todos sabemos del riesgo que se corre al cuestionar la universalidad desde la pura diferencia. ¿Cómo pensar

una universalidad femenina? ¿Es una contradicción en los términos? ¿Hay que ampliar nuestros conceptos universales para dar en ellos cabida a la diferencia? Estas son algunas de las interrogantes a las que aquí quisiera responder.

En el ámbito de la teoría moral y política que aquí me ocupa, quiero examinar esta parcialidad o sustitucionalismo de los conceptos a partir de dos ejes: a nivel moral, el cuestionamiento de la razón normativa como imparcial y universal, planteada en directa oposición con el ámbito de los afectos; a nivel de la teoría política, el cuestionamiento de lo público y de lo público estatal como expresión de un punto de vista imparcial y universal que excluye asuntos del ámbito privado o de decisiones personales sobre la «buena vida». Para abordar estos temas de la moral y la política modernas (y contemporáneas), quiero desarrollar dos oposiciones que, a mi juicio y como por otra parte ya ha mostrado mucha de la literatura reciente sobre el tema, están a la base de estos problemas: la oposición razón-afectividad, como eje de la teoría moral y la oposición privado-público como eje de la teoría política. Trataré de subrayar la relevancia teórica tanto como práctica de estas oposiciones. Para terminar, y brevemente, me refiero a algunas propuestas muy recientes sobre el problema de la universalidad en la perspectiva de la diferencia.

1. LA OPOSICIÓN RACIONALIDAD-AFECTIVIDAD EN LAS TEORÍAS MORALES UNIVERSALISTAS (DE HOBBS A RAWLS).

La delimitación moderna del ámbito moral, así como el ideal moderno de autonomía moral, define la imparcialidad como el sello característico de la razón moral. La imparcialidad nombra un punto de vista de la razón que queda fuera de cualquier interés particular, deseo o inclinación afectiva. Esta racionalidad normativa imparcial requiere la construcción de un constructo contrafáctico, un «yo» deontológico, que elimina la alteridad de dos maneras: elimina la irreductible especificidad de las situaciones y anula la diferencia entre sujetos morales⁽⁴⁾. Esto significa no otorgar papel alguno a los sentimientos de simpatía, compasión o interés en el momento de dar razones y

(2) Cfr. YOUNG, Iris Marion. «Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política». En: Teoría feminista y teoría crítica, Benhabib y Cornella (editores). Ediciones Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, pág. 91.

(3) BENHABIB, Seyla. «El 'otro generalizado' y el 'otro concreto': la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista». En: Teoría feminista y teoría crítica, Op.cit., pág. 126.

(4) YOUNG, Iris Marion. Op. cit., pág. 95.

motivaciones para la acción moral. Lo que constituye la dignidad moral del sujeto no es lo que nos distingue y diferencia a unos de otros, sino precisamente lo que en tanto agentes racionales que hablamos y actuamos, tenemos en común. Todo otro, según Seyla Benhabib, aparece como un «otro generalizado», que nos demanda considerar a todos y cada uno de los individuos como seres racionales, con los mismos derechos y deberes que desearíamos concedernos a nosotros mismos. La racionalidad se afirma al precio de la negación de la afectividad, de la particularidad de los deseos o de los sentimientos. Curiosamente, todas estas características que quedan excluidas del juicio y la acción morales, parecen ser, precisamente, patrimonio de las mujeres. Toda una amplia esfera de la actividad humana, a saber, la nutrición, la reproducción, el amor y el cuidado, que pasan a ser el dominio propio de la mujer, es excluido de consideraciones morales y políticas y relegado al ámbito de la naturaleza.

“La noción de ser humano como agente moral y como actor de la vida política se ha construido en base al «ego» masculino y a los modelos masculinos de comportamiento y acción, (...) de facto las excluye como sujetos históricos, relegándolas a planos no «públicos» de la vida humana”

Curiosa y paradójicamente, el «estado natural» de las teorías modernas, es decir, lo que es inherente al ser humano «por naturaleza», significa según algunas teóricas feministas: «en el principio el hombre (es decir el varón) estaba solo». Llega Hobbes a decir: «consideremos que los hombres surgieran ahora de la tierra, y de repente, como los hongos, llegaran a su madurez plena, sin ningún tipo de compromiso mutuo». Esta visión de los hombres como hongos que surgen de

la tierra es una descripción última de la autonomía del sujeto moral. La hembra, la madre de la que todo individuo ha nacido desaparece⁽⁵⁾. Y curiosamente la tierra, la naturaleza, está allí para ser puesta al servicio del hombre, «amo y señor». De Hobbes en adelante se convierte a la justicia en el centro de la teoría moral: ahora se define lo que «debe ser» como aquello en lo que todos tendrían que estar de acuerdo racionalmente de conformidad con el fin de asegurar la paz civil y la prosperidad (Hobbes, Locke) o bien es derivado el «debe» de la forma racional de la sola ley moral (Kant). También para Rawls y para Kohlberg el yo autónomo está desarraigado y desencarnado. De allí esa curiosa distinción liberal entre los ámbitos de la justicia y de la buena vida, que mantienen hoy teóricos tan importantes como el propio Rawls⁽⁶⁾.

Como consecuencia de esta oposición entre razón y deseo, entre razón y afectos, las decisiones morales que se fundamentan en consideraciones de simpatía, preocupación y valoración de necesidades diferenciadas son definidas como no racionales, no «objetivas», meramente sentimentales, es decir de «mujeres».

Un trabajo precursor en la discusión contemporánea sobre el problema de esta moral universal y su relación con una especificidad de «lo» femenino es el de Carol Gilligan, *In a different voice* (1982), libro resultado de una investigación empírica sobre el desarrollo de las categorías morales de las mujeres, en su diferencia respecto de una moral masculina, que la autora define como una ética de la justicia, a diferencia de la ética femenina que sería una «ética del cuidado» (*care*). Siguiendo el esquema de Kohlberg de desarrollo del juicio moral, Gilligan observa, entre otros fenómenos, la puntuación persistentemente baja de las mujeres en comparación con sus iguales varones. La distinción entre la ética de la justicia y el Derecho y la ética del cuidado y la responsabilidad le permite explicar de una manera distinta el desarrollo moral de las mujeres y de las habilidades cognitivas que éstas muestran. El juicio moral de las mujeres es más contextual, está más inmerso en los detalles de las relaciones y las narrativas. Ellas muestran una mayor propensión a adoptar el punto de vista del otro particular, y parecen más dotadas para manifestar los sentimientos de simpatía y empatía que esto exige. Así, la contextualidad, narratividad y especificidad del juicio moral de las mujeres no es un signo de debilidad ni de deficiencia, sino una manifes-

(5) BENHABIB, Seyla. Op. cit., págs. 133 y ss.

(6) En particular su reciente «Liberalismo político». FCE, México, 1995, así como su ya clásica «Teoría de la Justicia», FCE, México, 1979.

tación de una visión de la madurez moral que considera al yo como algo inmerso en una red de relaciones con los otros.

Las mujeres, sin voz propia en una sociedad patriarcal, desarrollan un sentido ético distinto con estas características⁽⁷⁾: 1. Un pensamiento básicamente contextual, en lugar de un pensamiento guiado por principios; 2. Deberes morales positivos en lugar de deberes meramente negativos; 3. Una preocupación por las necesidades corporales y emocionales, en lugar de la insistencia en la autonomía; 4. Una valoración positiva de los sentimientos morales en vez de la satanización de las inclinaciones y los afectos. La ética femenina del cuidado, con tales características, implica rasgos asimétricos, se cuida de quienes -todavía o ya no- tienen posibilidades de ser efectivamente iguales y libres (niños todavía no capaces de discurso, enfermos, ancianos, inválidos, etc, etc.).

Mucho se ha criticado a Gilligan su pretensión de establecer una suerte de «universal femenino», tomando en cuenta que esta voz femenina es una «voz» que es resultado cultural de los oficios y la marginación de la mujer en las sociedades patriarcales. Se le ha objetado que sus investigaciones estaban basadas en preguntas sobre el aborto, que obviamente implican respuestas femeninas cargadas de sentimiento y de contextualidad. Otra sería la historia si se preguntara sobre el servicio militar: el resultado sería probablemente el opuesto, los hombres se volverían contextuales y sentimentales y las mujeres hablarían tal vez de normas y principios.

La discusión sobre la posibilidad de plantear un universal femenino y de la posibilidad de algo así como un «feminismo maternalista» que tome como modelo de ciudadanía «la» conducta materna⁽⁸⁾, es una discusión que sigue abierta y que irrita mucho a muchas teóricas feministas. Lo cierto, me parece, es que existe una pluralidad de voces en la que lo genérico no se puede obviar más. Sostengo que no se trata de sustituir la oposición razón *versus* afecto por la oposición masculino *versus* femenino, sino de construir modelos teóricos en que ambas perspectivas tengan cabida. Una pista interesante en esa perspectiva es la propuesta de ética discursiva de Habermas, en la que se trata de la

generación de una universalidad dialógica contenida como posibilidad en las condiciones mismas de la argumentación; o la propuesta de H. Arendt de juzgar a partir de nuestra capacidad de ponernos en el lugar del otro, remitiéndose para ello (y esto es muy significativo) al Kant de la Tercera Crítica, que propone en el parágrafo 40 de dicha Crítica una «amplitud de mentalidad» o de pensamiento que dicha autora retoma.

En el caso de Habermas, pese a que se trata de una racionalidad dialógica, comunicativa, que en principio «tiene mucho que ofrecer a una ética feminista (...) conserva el compromiso con la imparcialidad y reproduce en su teoría de la comunicación una oposición entre razón y deseo»⁽⁹⁾. El problema del interés general es también un problema interesante en Habermas, dado que se trata de una propuesta que pretende eludir algunos de los excesos y limitaciones de las propuestas morales de la modernidad: si según los criterios del discurso práctico, aquello que debe ser materia de discusión, acuerdos y consensos, son los «intereses generales», la pregunta que surge es: ¿Cómo saber cuáles son generales antes de la discusión? ¿Cómo se pueden fijar esos límites de antemano? Justamente, lo propio de los movimientos sociales, de la presencia de nuevos actores o de los grandes cambios sociales es convertir en asuntos de interés general lo que hasta entonces se había considerado particular, privado o no susceptible de discusión pública. Este punto es particularmente importante desde la perspectiva de género. En la tradición del pensamiento político occidental, y según Benhabib hasta nuestros días, estas distinciones entre lo general y lo particular han servido para confinar a las mujeres, los asuntos de reproducción, de trabajo doméstico, de crianza y cuidado al ámbito «privado», es decir, no de «interés general». Estas cuestiones han sido consideradas asuntos de la «vida buena» (lo que en jerga filosófica liberal significa asuntos de opción de vida individual), de valores subjetivos, de intereses no generalizables. Han permanecido como asuntos prereflexivos e inaccesibles al análisis discursivo. Con esta reflexión pasamos al segundo punto mencionado: aquel de la oposición entre privado y público, como sustento de muchas de las perspectivas políticas modernas y contemporáneas.

(7) Sigo aquí la exposición de KREBS, Angelika. «La ética feminista. Una crítica de la racionalidad discursiva». En: Areté. Revista de Filosofía. Volumen VI, No. 2, 1994, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1994, págs. 253-272.

(8) Cfr. DIETZ, Mary. «Context is all: Feminism and theories of citizenship». En: Chantal Mouffe (editor) *Dimensions of Radical Democracy*. Verso, London, New York, 1992, págs. 63-85.

(9) YOUNG, Iris Marion. Op. cit., pág. 106.

2. LA OPOSICIÓN PRIVADO-PÚBLICO COMO EJE DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA.

La literatura sobre el tema ya ha puesto de manifiesto de manera muy clara cómo la separación privado/público en términos de género ha significado expulsar a la mujer de la luz de lo público al interior de lo doméstico. «La esfera pública, la esfera de la justicia, se mueve en la historicidad, mientras la esfera privada, aquella del cuidado y la intimidad permanece idéntica y atemporal. (...) mientras el ego masculino celebra su pasaje de la naturaleza a la cultura, del conflicto al consenso, las mujeres permanecen en un universo atemporal, condenadas a repetir los ciclos de la vida»⁽¹⁰⁾. Desde esta perspectiva las mujeres no se han incorporado a los espacios públicos históricamente existentes, dado su confinamiento a esta esfera doméstica ahistórica y «oscura».

El recurso a este marco conceptual no está exento de problemas. El origen histórico de dichos conceptos nos remite al mundo griego, en el que la separación entre lo privado y lo público era tajante: el *oikos*, el hogar, era el ámbito de lo doméstico, de la administración doméstica, de lo privado; la *polis*, la ciudad-estado, era el ámbito de lo público, del interés común, de la relación entre iguales. No existe, por otra parte, vocablo alguno en el griego de la época que podamos traducir por «sociedad». La desigualdad era propia al mundo privado: las mujeres, los esclavos, los niños, eran parte de este universo privado en el que las jerarquías eran claras. Las mujeres (como los esclavos o los extranjeros) no eran ciudadanas, es decir, no «salían» al espacio público, a relacionarse con otros (otras) iguales a ellas. La vida privada está sometida al régimen de la necesidad y esa es su función propia: la satisfacción de necesidades, sean éstas de alimentación, vestido, vivienda o reproducción. Es en la polis donde se es libre, donde los ciudadanos iguales entre sí se relacionan en términos horizontales, no jerarquizados⁽¹¹⁾.

Como es fácil de suponer, las voces feministas no han tardado en cuestionar la pertinencia de un marco conceptual cuyo origen está inscrito en una tradición -el sistema patriarcal- que condenaba a las mujeres a la oscuridad y al silencio, a la «no visibilidad» y a ser parte excluida de una comunidad de seres libres e iguales. Se ha dicho y escrito mucho sobre el hecho de

que esta diferenciación -que es oposición- entre privado y público no hace sino perpetuar una división del trabajo entre mujeres y hombres, que se ha asumido como «natural», haciendo de la esfera pública una esfera esencialmente masculina.

Creo que, y es parte de lo que quiero mostrar aquí, el emplear tales conceptos no implica, en ningún caso, perpetuar divisiones y tradiciones discutibles y cuestionadas con razón. Pese a que muchos de los autores que se han ocupado del tema a nivel teórico y conceptual no necesariamente han planteado el problema de la mujer y de la discriminación femenina del ámbito de «lo público» -y tal es, por ejemplo el caso de H. Arendt y también de J. Habermas, por lo menos inicialmente- creo, justamente, que a partir de estas categorías y de las paradojas que ellas pueden implicar o poner de manifiesto, se puede repensar el actuar político de manera tal que desde ellas mismas se pueda dar cuenta de manera constructiva de la ausencia de «voces» femeninas.

En la tradición del pensamiento político occidental (...) estas distinciones entre lo general y lo particular han servido para confinar a las mujeres, los asuntos de reproducción, de trabajo doméstico, de crianza y cuidado al ámbito «privado», es decir, no de «interés general»

Allí, donde hace veinticinco siglos los límites estaban bastante claros, nos enfrentamos hoy día con una relación compleja, multívoca e incluso tensa, en la que se puede hablar tanto de una «privatización de los servicios públicos» cuanto de una «politización de lo privado». En cuanto a lo primero, a la privatización de los servicios públicos, se trataría de un asunto que

(10) BENHABIB, Seyla. Op. cit., pág. 134.

(11) Cfr. ARENDT, Hannah. La condición humana. Seix Barral, Barcelona, 1974.

amerita una evaluación en los estrictos términos de eficiencia económica. Ello no resulta tan evidente cuando, en el Perú, dicho proceso se consagra bajo el *slogan* de «participación ciudadana». La ciudadanía vuelve a ser, en el más puro estilo del Siglo XVIII, sinónimo de propiedad privada; en este caso, de compra de acciones. «Participación ciudadana» es participación en el mercado y es su condición de propietario de acciones lo que implica que el ciudadano sea tratado con respeto (según afirmaba la propaganda). Lejos estamos, por ende, de un asunto puramente económico.

En cuanto a lo segundo, a la politización de lo privado, se trata de un proceso que puede ser visto desde múltiples perspectivas. Por un lado, como invasión de la vida privada, «colonización del mundo de la vida» (en jerga de Habermas), de parte de la racionalidad propia del «sistema», es decir, de la administración burocrática o del mercado. Esta «invasión» puede llegar a extremos tan curiosos como la reciente discusión (pública), en nuestro país, entre algunos sectores de la Iglesia y el Estado sobre los manuales de educación sexual en las escuelas, es decir, sobre los límites de la educación sexual de los niños; en dicha discusión está en juego lo que puede considerarse o no como «sexualmente correcto» (terreno ciertamente privado).

Desde otra perspectiva, este mismo proceso puede verse como una ruptura de los límites de lo privado en el sentido de una nueva presencia de actores hasta hace poco tiempo condenados a la «oscuridad» de la vida doméstica, es decir, de las mujeres. Muchos de los problemas tradicionalmente considerados privados han dejado de serlo. Uno de los hitos más significativos en este proceso fue la creación en 1988 de la Comisaría de Mujeres, que implica que el maltrato y la violencia en el hogar, tradicionalmente contra la mujer, deja de ser un problema «doméstico» y pasa a ser un problema de interés público que incluso amerita sanción social. Otro caso muy ilustrativo de este proceso es el hecho que algo tan «privado» como tomar un vaso de leche en el desayuno, se convierte en un problema social, encarado por organizaciones sociales y pasa a ser, en algún momento, cuestión de la agenda política de algunos gobiernos municipales o del gobierno central. La muy reciente propuesta de legislación sobre empleadas domésticas va en el mismo sentido. Se legisla lo que puede o no puede suceder en el hogar. En estos casos se trata casi de una disolución de la distinción privado/público, o en todo caso de su oposición, y de la asignación «natural» de hombres o mujeres a uno u otro ámbito.

Parecería ser estrictamente cierto que existe una suerte de *continuum* entre el punto de vista del otro concreto, sujeto de cuidado y responsabilidad, y del otro generalizado de la justicia y los derechos, como proponen conceptualmente algunos filósofos contemporáneos. La importancia de las organizaciones sociales lideradas por mujeres, y en particular las organizaciones de supervivencia, como mecanismos de lucha contra la pobreza y como espacios de participación femenina, que ha sido destacada desde hace mucho tiempo, parece ser una clara prueba de ello. Sin embargo, en la práctica la participación de las mujeres en organizaciones sociales no se traduce muy fácilmente en participación en las instancias de poder de la democracia representativa, es decir, de participación en lo público-político, o en lo público estatal. Sigue siendo un problema pendiente el re-pensar esos espacios heterogéneos y diversos como ámbitos en los que se genera una opinión pública capaz de influir en la agenda política nacional y que funcionan como ámbito mediador entre la sociedad civil y el Estado.

Estas nuevas organizaciones se han extendido en los últimos años en el país como una forma de enfrentar la crisis económica y constituyen una respuesta dirigida a paliar sus efectos mediante el intento de resolver colectivamente los problemas de alimentación. A pesar de la heterogeneidad de iniciativas, de identidades, y de formas de desarrollo, el papel de las mujeres como «actores sociales» de primera importancia, es por todos reconocido. Son muchos los autores que señalan, entre ellos Grompone⁽¹²⁾, con razón, que este nuevo ensayo ha contribuido al desarrollo de experiencias democratizadoras que es preciso evaluar en sus justos alcances.

Se trata de organizaciones constituidas principalmente por mujeres que buscan satisfacer necesidades y demandas que surgen de sus roles tradicionales usando habilidades y destrezas producto de su socialización como mujeres. Al hacerlo, han dado un contenido más público a sus roles, logrando hacer de sus actividades fragmentadas e individuales el sustento de sus esfuerzos colectivos. Han hecho visibles el contenido de sus roles tradicionales y, según algunas perspectivas optimistas, han roto en la práctica con la idea de que son, precisamente, estos roles los que las marginan de la esfera pública y de la participación en las decisiones públicas confinándolas, finalmente, a la esfera doméstica⁽¹³⁾.

Parece legítimo poder afirmar que el hogar, el

(12) GROMPONE, Romeo. El velero en el viento. Política y sociedad en Lima. IEP, Lima, 1991, pág. 119.

(13) Es, entre otras, la opinión de Vargas, V. En: Cómo cambiar el mundo sin perdernos. El movimiento de mujeres en el Perú y en América Latina, Flora Tristán, Lima, 1992, pág. 22.

mundo doméstico en tanto mundo privado, ya no es ni privado ni doméstico, ya que la pobreza obliga a estas mujeres a juntarse y «socializar» actividades y sus productos a través de comedores populares y otras formas de compartir el trabajo doméstico. Y ello cuidando de los otros. Pero, como plantea Backhaus⁽¹⁴⁾ la cuestión es saber en qué medida la recuperación y valoración de lo cotidiano y doméstico desde las prácticas colectivas se proyectan o no fuera de un espacio netamente femenino, sea éste la casa o las organizaciones de mujeres.

En relación con estas formas de participación femenina, Jean Jaquette⁽¹⁵⁾ sostiene, por ejemplo, que los movimientos de mujeres están basados en relaciones de grupo de cara a cara, haciéndolos menos estructurados pero más resistentes (adaptables). Los movimientos de mujeres se oponen a la burocracia y jerarquía, y hay evidencias que las interacciones entre mujeres son menos competitivas y menos instrumentales que entre los hombres. Hay quienes sostienen que la movilización de mujeres en comedores es una natural y positiva extensión de los valores del hogar dentro del «espacio público», y contrastan los acercamientos altruísticos de las mujeres a la política con el modelo masculino del cálculo egoísta. Y aunque la jerarquía y la competencia por el poder puede ser hallado en grupos de mujeres como en toda organización, las expectativas normativas entre mujeres son diferentes. Hay autoras, como Teresa Tovar, que postulan que desde los barrios se está construyendo un nuevo modo de hacer política, ligada a la cotidianidad. Se trata ciertamente de «yos» lejanos al constructo contrafáctico de la morales universales mencionadas en la primera parte.

Siguiendo la perspectiva de algunos teóricos de la democracia radical, se puede considerar⁽¹⁶⁾ que estos grupos están poniendo en cuestión la distinción convencional entre un espacio en el que las diferencias son erosionadas a través de la equivalencia universal de

ciudadanos y una pluralidad de espacios privados en los cual la fuerza de estas diferencias resultan plenamente mantenidas. En efecto, las nuevas organizaciones producirían un avance en el proceso de democratización al correr la línea de demarcación entre lo público y lo privado, politizando las relaciones sociales y ampliando los espacios en los cuales las formas de poder vigentes pueden ser cuestionadas e incluso superadas.

En lo que a los efectos, para las propias mujeres, de la participación en estas organizaciones de supervivencia se refiere, es casi un lugar común decir que en ellas las mujeres descubren que sus necesidades individuales en realidad no lo son, que son problemas colectivos; que allí las mujeres recuperan la habilidad para hablar, a comunicarse con las demás mujeres; y que ello es muy significativo ya que el silencio es una de las formas más evidentes de la opresión de las mujeres, de una diferencia que se convierte en desigualdad. Entre otros efectos positivos se pueden mencionar: la colectivización del trabajo doméstico lleva a su «visibilización»; la práctica colectiva de las mujeres y la «visibilización» de los trabajos tradicionalmente femeninos tienen efectos positivos en su autovalorización; la participación de las mujeres en estas organizaciones le permite salir de su encierro doméstico y lleva consigo una ampliación de su radio de acción en y hacia la comunidad⁽¹⁷⁾.

Sobre este tema la posición de Carole Pateman es particularmente sugerente, pues según ella el asunto no se resuelve simplemente haciendo de lo privado público, o «elevando» a las mujeres al estatuto de ciudadanas. A su juicio, «el feminismo puede apuntar más allá de concepciones y prácticas prevalecientes de ciudadanía a nuevas formas de solidaridad y comunidad que estén basadas en la inter-relación del individuo con la vida colectiva o de lo personal con la vida política, en lugar de su separación y oposición»⁽¹⁸⁾. Esta afirmación supone que desde la perspectiva femenina se puede desarrollar «otra» noción y experiencia de la ciudadanía

(14) BACKHAUS, Anette. «La dimensión de género en los proyectos de promoción de la mujer: necesidad y reto». En: Enfoques Peruanos. Temas Latinoamericanos. No. 11, Fundación F. Naumann, 1988, pág. 61.

(15) JAQUETTE, Jane (editor). The women's movement in Latin America. Participation and Democracy. Westview Press, Boulder, 1994, pág. 227.

(16) Es el caso de GROMPONE, Romeo. En: Op. cit., siguiendo a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics. Verso, London, 1985.

(17) Cfr. PALOMINO, Rocío. et al. Las organizaciones populares de mujeres: transformación y revalorización del trabajo femenino, CESIP, Lima, 1987.

(18) Cfr. PATEMAN, Carole. «Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy». En: Public and Private in Social Life, Benn and Gauss (editores), Croom Helm, London and Canberra, 1983, pág. 299.

nía, esto es, de la política, con lo cual se sugiere una especificidad femenina, similar a la mencionada en la primera parte, esta vez en el ámbito de lo público.

3. ¿QUÉ QUEDA DE LAS PROPUESTAS UNIVERSALES DE LA MODERNIDAD?

En esta perspectiva, hay autoras que proponen como alternativa a la pretensión universalista habermasiana y a las distinciones arendtianas (que ciertamente no se plantean en términos de oposición) un «universalismo interactivo» que toma en cuenta la pluralidad y la diferencia, pero que apunta -como una suerte de ideal regulativo kantiano- a puntos de vista morales y transformaciones políticas que puedan producir un punto de vista aceptable para todos. Tal vez sea más adecuado decir que no se trata de alternativas sino de puntos de vista complementarios. Se pueden rescatar una serie de elementos de las propuestas morales y políticas de la modernidad: el respeto por cada persona en tanto que representante de la humanidad, la autonomía del individuo, la necesidad de la justicia económica y social, la democracia y el Estado de Derecho entre otros elementos. Sin embargo, estos elementos no pueden seguir planteándose excluyendo la perspectiva de la otra mitad del género humano: el femenino. El universalismo interactivo toma la diferencia como el pun-

to de partida de la reflexión y de la acción. Es decir, una universalidad sensible a lo contextual y a lo relacional.

El mundo burgués moderno instituyó una división moral del trabajo entre razón y sentimiento, identificando masculinidad con razón y feminidad con sentimiento y deseo. Como muchos autores ya han argumentado, la esfera moderna de la familia y la vida personal es correlativa a la esfera del Estado y la ley, y es una parte del mismo proceso. El ideal del sujeto moral imparcial y de lo público universal (que excluye las diferencias) han dado como resultado la exclusión política de las personas asociadas con la afectividad y el cuidado de los otros, es decir, de las mujeres. Habría que pensar la razón dialógica también como un diálogo entre las necesidades que se tienen y los afectos que se reconocen. Y ello no implica plantear este diálogo a partir de la oposición hombres-mujeres. Tal vez, como dirían los psicoanalistas, se trate de poner en diálogo las diferentes partes de una misma: de la mujer y el hombre que todos llevamos dentro. Las mujeres somos también autónomas, racionales, competitivas y principistas; los varones también son afectuosos, preocupados por los otros, contextuales y capaces de cuidar a los otros. Si reconciliamos esto en nuestras vidas privadas y públicas, tal vez será otra nuestra historia y la historia de la relación con nosotros mismos, con los demás y con la naturaleza. ♀