SOLAR
REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

SOLAR se encuentra indexada en:

y

SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana, es una publicación semestral que difunde la filosofía peruana y latinoamericana. Muestra el ejercicio de la filosofía contextualizada y un decidido compromiso con la historia nacional y regional. Los artículos son revisados y aprobados por pares externos. La revista está dirigida a todo público interesado. Se distribuye a través de librerías.

© De los autores
Derechos reservados de esta edición
© SOLAR
© Rubén Quiroz Ávila

Tiraje: 300 ejemplares

ISSN: 1816-2924
DOI. 10.20939/solar.2019.1501

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú
N° 2008 - 15521

Dirección:
Instituto de Investigación del Pensamiento Peruano y Latinoamericano
Av. Venezuela 3400 - Ciudad Universitaria - Puerta 3
Pabellón de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

www.revistasolar.org
Editado por SOLAR, Revista de filosofía iberoamericana

Diagramación
Edmundo Roque - celibe86@yahoo.es

Diseño y concepto creativo de la portada:
Camila Rivera
(Artista visual Peruana)
amilalma3@gmail.com

Corrección de texto
Mabel Sarco - mabelsarco@gmail.com

REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

Año 15 Vol. 15 - N° 1
Publicación semestral

Lima 2019
www.revistasolar.org

Director
Rubén Quiroz Ávila

Asistente Editorial
Edmundo Roque

Asesor de Dirección
Edgar Montiel

Consejo Editorial
Joel Rojas Huaynates (FLACSO-Ecuador),
Segundo Montoya Huamaní (Solar, Revista de Filosofía Iberoamericana),
Oscar Martinez Salirrosas (Universidad Nacional Mayor de San Marcos)

Consejo de Honor
Gianni Vattimo, Francisco Miró Quesada Cantuarias (┼)

Consejo Internacional
Horacio Cerutti (UNAM), Miguel Ángel Quintana (Universidad Miguel de Cervantes, Valladolid), José Ignacio López Soria (Organización de Estados Iberoamericanos), Song No (Purdue University), José Luis Gómez-Martínez (Universidad de Georgia), Antonio Jiménez† (Universidad Complutense de Madrid), José Carlos Ballón (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), José Luis Mora (Universidad Autónoma de Madrid), Antolín Sánchez Cuervo (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid), José Luis Villacañas (Universidad Complutense de Madrid), Juan Carlos Lago (Universidad de Alcalá), Patrice Vermeren (Universidad de París VIII), Adriana Arpini (Universidad Nacional de Cuyo), Luis Ferreira (Universidad de París VIII), Alex Ibarra (Chile)

Agradecimientos
Sociedad Inca Garcilaso para el Desarrollo Global (París)
y Consejo Editorial de SOLAR

CONTENIDO

EDITORIAL…….....*7*

LA FILOSOFÍA DESDE LA PALABRA DE LA MUJER PERUANA
1ER COLOQUIO DE MUJERES FILÓSOFAS (Lima, Perú)
DOSSIER

Presentación: : "La filosofía desde la palabra de la Mujer peruana" A propósito del 1er Coloquio de Mujeres Filósofas en Lima, Perú.

Rosa María Silva Flores.....13

Flora Tristán y el principio de un feminismo decolonial.
Flora Tristan and the beginning of a decolonial feminism

Diana Cortez.....19

Aspasia y Diótima: Las maestras de Platón ¿Qué nos dice Platón sobre las mujeres y por qué eso es relevante hoy?
Aspasia and Diótima: Plato's teachers. What does Plato tell us about women and why is that relevant today?

Carmen Zavala Echegoyen.....39

Triple dominación de la mujer: una comparación entre Augusto Salazar Bondy y algunas feministas indígenas.
Triple women`s domination: A comparison between Augusto Salazar Bondy and some indigenous feminists

Malena Naupari Marín.....49

La conciencia de saberse y saber ser mujer.
The awareness of knowing oneself and knowing how to be a woman

Luz María Muñoz Cama.....57

Silvia Federici: mujeres, trabajo y filosofía
Silvia Federici: women, work and philosophy

Belén Gómez de la Torre.....65

Un acercamiento filosofico: Esther Festini y la educación desde una experiencia femenina
A philosophal approoach: Esther Festini and education from the female experience

Verónica Sánchez Montenegro.....81

Reseñas

Quintanilla, Pablo. La comprensión del Otro. Explicación, interpretación y racionalidad. (2019)

Marlon Rivas.....99

Valdivia Baselli, Alberto. Los virajes del quipu. Pensamiento utópico, (de) construcción de nación y resistencia en el mundo andino (2019)

Pablo Quintanilla.....109

Martínez, Oscar. (Coord.) Karl Marx desde América Latina. Dialéctica, política y teoría del valor (2019)

Abraham Abad C 115

EDITORIAL

POR UNA FILOSOFÍA DE LOS QUE DEBEN HABLAR

El maestro del cuento peruano, Julio Ramón Ribeyro, hizo un ejercicio narrativo magistral cuando escribió "la palabra del mudo". La mudez era provocada por aquellos que se irrogaban el derecho exclusivo de hablar, de decir. Con ello excluían sistemáticamente a todo aquello que no se les pareciera: varones, blancos, criollos, letrados, europeos, cristianos. Es decir, un modelo de acallar y silenciar todas las voces disonantes, cuestionadoras, diferentes. Ello se agudizaba cuando los grupos subalternizados permanecían fuera de la historia tanto por la cadena de sojuzgamiento como por haber fabricado una epistemología del miedo. Entonces, una historia de la filosofía que no consideraba a las voces disímiles pareciera ser incompleta. Pero, ni siquiera podíamos saber que la historia era incompleta a propósito. Cuando más enterradas están las voces sublevadas, mejor para el canon. El modelamiento de la colonización trajo una normalización de la percepción marginal: racista, clasista, opresora, victoriosa en su centralismo y, por supuesto, absolutamente avasalladora. Pero toda episteme totalitaria tiene también sus grietas. Es allí donde se revierte el asunto y los mudos comenzamos a hablar.

De esa manera, una agenda para una filosofía nueva implica el reconocimiento de todo un universo de saberes que conviven, cohabitan en las múltiples culturas de las que estamos compuestos. Aceptando esa multiplicidad es que aparecen los interlocutores válidos que, además, tenemos nuestra propia legitimidad discursiva. Por ello las lecturas de las cosas que tienen los pensadores afro-latinoamericanos, indígenas, las filósofas latinoamericanas, son las sendas de ahora, que, sin más, deben recorrerse. El futuro es nuestro en tanto persistamos en seguir manifestando nuestra voz, nuestra forma de entender la realidad desde las regiones de las cuales provenimos. Y, sin dudarlo, mantenernos activamente en el cuestionamiento a todo paradigma hegemónico, como corresponde a nuestras propias posiciones y convicciones filosóficas.

El futuro puede ser engañoso por las propias autoficciones que muchos momentos nos hacemos. A veces, asumimos románticas esperanzas de que todo va a cambiar y esperamos, casi enamorados del futuro, que no hay que hacer mucho. El universo no conspira a nuestro favor, más bien suele estar en nuestra contra. Por ello, cada número de

esta revista de filosofía, apenas es un acto performático de rebeldía, de persistencia, pero es solo eso. No hay héroes, solo ciudadanos respondiendo a sus circunstancias.

Rubén Quiroz Ávila
Director

Puerto del Callao, 2019

Dossier
La filosofía desde la palabra de la Mujer peruana

Gráfica del evento

Solar | Año 15 Volumen 15, Número 1, Lima, pp. 17 DOI. 10.20939/solar.2019.15.0101

"La filosofía desde la palabra de la Mujer peruana"

A propósito del 1er Coloquio de Mujeres Filósofas en Lima, Perú

Presentación

El 1er coloquio de Mujeres filósofas realizado por primera vez en Perú, se llevó a cabo en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos durante los días 27, 28 y 29 de mayo del 2019. En este encuentro se propuso un espacio de (auto) reconocimiento, intercambio y debate suscitador entre la comunidad filosófica de mujeres, con el objetivo de afianzar así su importancia y su legado de reflexión dentro del quehacer filosófico actual. Esta propuesta surgió ante la necesidad fundamental de identificar y desterrar todas las barreras que impiden poder conocer y dialogar con dicha tradición intelectual. Frente a esta situación, buscamos aperturar vías que permitan transformar este escenario dando cuenta de las limitaciones aún presentes y marcadas tanto en la concepción de la filosofía, como en su discurso histórico a fin de ofrecer un importante giro respecto de nuestra propia historiografía y contenido filosófico, que sea capaz de mirar hacia lo diverso de una totalidad que constantemente se construye y renueva.

¿Qué significa construir un camino de labor Filosófica e intelectual en tiempos actuales? ¿Dónde se encuentra ubicada esta tradición filosófica de la cual reflexionamos? ¿Quiénes la han cimentado y quienes continúan construyéndola en épocas contemporáneas? ¿En qué archivos, páginas, discursos y memorias es posible re-encontrarnos con nuestra tradición? ¿Qué múltiples y complejos temas de reflexión desarrollaron nuestras filósofas? ¿Existieron y/o Existen filósofas peruanas? Hablar de la tradición filosófica que se construye con palabra de la mujer peruana es hallarse como anticipamos en este escrito, con preguntas interminables y encontrar una colectividad que, desde una visión global, ha sido minimizada, oculta, marginada de la academia intelectual y hasta relegada de toda labor reflexiva a lo largo de la historia. Con ello, una labor aún más amplia y vital para nosotras surge con ímpetu: Reconstruir y Redescubrir los pasos y la palabra de nuestras antecesoras para escuchar ahora nuestra propia voz. En virtud de lo anterior, en tiempos actuales esta veta nos lleva a encontrar en la historia respuestas para descubrir de lo esbozado, un hecho sistemático e intencional. Atravesamos violentas

barreras, frisos limitantes de olvido y desdén que aparentan infecunda y lejana a esta vasta tradición filosófica; mientras que por otro lado, la educación de la mujer resulta una propuesta inacabada, una edificación incompleta de contenido desfasado que además se encuentra alimentado por imaginarios todavía más complejos dentro de nuestra realidad latinoamericana y en particular peruana: las resistencias y trabas continúan siendo una constante violenta y real en la búsqueda por la reproducción de la vida plena y digna.

El auge que nos brinda el contexto creciente de lucha(s) feminista(s) y reivindicaciones populares nos permite ser aún más críticas con nuestra época y con el ethos caduco que nos interpela. Incluso con las innumerables detracciones que se elevan en torno a esta como toda lucha histórica, abrimos el paso hacia rutas para la nueva creación que además se conviertan en una posibilidad permanente para diseñar bajo formas autónomas nuestras significaciones, nuestro ser/estar en el mundo y junto a ello, resignificar cada espacio que en muchos sentidos hacemos nuestro como en este caso lo hicimos al retomar las aulas universitarias, una totalidad que durante muchos años se mantuvo como espacio de disputa, cerrado a nuestra voz, nuestra existencia y nuestra presencia; hoy repensado desde nosotras como punto clave para la reflexión en comunidad y el aprendizaje colectivo. Con esta memoria histórica también exigimos y buscamos construir desde el factum educativo que el derecho a la educación en todas sus formas (inicial, básica, superior, técnica, profesional o desescolarizada) se descubra explícitamente con aquella particularidad que nos ha impulsado a este encuentro separatista, la necesidad de reconocer las condiciones con las que ejercemos nuestras vocaciones, las limitaciones y violencias con las que (con)vivimos día a día; para, a partir de ello, reconstruir también nuestra cotidianidad circundante.

La apropiación de la filosofía para las mujeres, muchas veces ha significado una apuesta que dirige la creación intelectual hacia las preguntas esenciales por nuestra condición vital, espiritual, político/social y material para la vida. El riesgo de asumir la memoria y la voz de las mujeres desde antaño nos ha llevado hacia tratar de acercarnos a teorizar sobre nuestro propio ser, problematizar sobre nuestra identidad como parte de un complejo entramado que intenta descifrar el mundo desde nuestros ojos, bajo nuestra mirada. En este punto, la filosofía des-

de la palabra de la mujer transforma el pensamiento y la acción, estas constantes se convierten entonces en nudos centrales para el quehacer filosófico que se enuncia desde nosotras. Pese a ello es preciso reconocer que nuestra tradición no es heterogénea ni unilineal respecto a su propio desenvolvimiento filosófico. Interconectado a estas reflexiones, nuestras antecesoras y nuestras coetáneas ejercen lúcidos lineamientos teóricos desarrollando, respondiendo y planteando preguntas capitales para el pensamiento. Tal camino trazado y aun por construir continuará haciendo fecunda nuestra labor en cuanto podamos (re)encontrarnos como una colectividad integradora y dialógica que respalde esta integridad para crear. Nombres como Flora Célestine Thérèse Henriette Tristán y Moscoso Lesnais (1803-1844), Teresa González del Real (1836-1918), Clorinda Matto de Turner (1852-1909), Elvira García y García (1862-1951), María de Jesús Alvarado Rivera (1878-1971), Zoila Aurora Cáceres Moreno (1877-1958), Miguelina Acosta Cárdenas (1887-1933), Dora Mayer (1868-1959) y Magda Portal (1900-1989) llevan en ellas el sello de la palabra audaz y una incontrastable actitud reflexiva; a ellas las rememoramos como pioneras de la crítica aguda, la denuncia social, la desobediencia civil y la lucha por los derechos de las mujeres en el Perú, al mismo tiempo que sus presencias constituyen para nosotras un punto de inicio en este camino de posibilidades para el pensamiento y la acción desde la tradición peruana. Junto a ellas, la gran narrativa de filósofas en diferentes locus y tiempos como Hipatía de Alejandría (aprox. 360-415 a.e.c), Hiparquía (360-280 a.e.c), Christine de Pizan (1364-1430), Marie de Gournay (1565-1645), Juana Inés de Asbaje (1684-1695), Laura Bassi (1711-1778), María Gaetana Agnesi (1718-1799), Olympe de Gouges (1748-1793), Mary Wollstonecraft, (1759-1797), Sophie de Grouchy (1764-1822), Sophie Germain (1776-1831), Harriet Taylor Mill (1807-1858), Lou Andreas-Salomé (1861-1937), Edith Stein (1891-1942), María Montessori (1870-1952), Rosa Luxemburgo (1871-1919), María Zambrano (1904-1991), Hannah Arendt (1906-1975), Simone de Beauvoir (1908-1986), Philippa Foot (1920-2010), Ruth Barcan (1921-2012), Graciela Hierro Pérezcastro (1928-2003), Sophie Bosede Oluwole (1935-2018), Luce Irigaray (1930), Hélène Cixous (1937), Julia Kristeva (1941), Victoria Camps (1941), Silvia Federici (1942), Chantal Mouffe (1943), María Lugones (1944), Angela Davis (1944), Helen Longino (1944), Donna Haraway (1944), Celia Amorós (1944), Adela Corti-

na (1947), Martha Nussbaum (1947), Nancy Fraser (1947), Antoinnette Kankindi (1950), Amelia Valcarcel (1950), Laura Rita Segato (1951), Alicia Puleo (1952), Adriana María Arpini (1952), Bell Hooks (1952), Judith Butler (1956), Marina Garcés (1973), Kathryn Sophia Belle (1978) forman parte de una lista interminable de pensadoras y filósofas de diferentes partes del mundo que han alimentado estas rutas y que comienzan a resonar dentro de cada mapa intelectual de quien busque romper con la negación a nuestro pensar. Aún omitimos muchísimas de ellas dentro de este listado, efectivamente este pequeño texto no podría resguardar la totalidad de sus presencias. La tarea que nos urge se dimensiona en planos efectivos para una reconstrucción integral del relato de la intelectualidad de la mujer pero también se extiende hacia la comprensión general de nuestras huellas, nuestro paso inagotable y profundamente fecundo dentro de todas las disciplinas del conocimiento.

Este primer coloquio de Mujeres Filósofas-Perú significó pues, una primera convocatoria para repensar las constantes y las rupturas de una labor reflexiva poco valorada en nuestro país y por lo mismo, inmensamente necesaria y trascendental en nuestras condiciones. Resultado de dicho evento, reunimos en total de veinticinco ponencias en torno a nueve mesas temáticas: "Filósofas en la historia", "Diálogos entre arte, filosofía y cine", "Reflexión y acción: Voces feministas desde el Perú", "Discursos críticos desde la mirada femenina", "Las Filósofas de hoy", "Aportes de las mujeres en la construcción del conocimiento", "Quehacer filosófico: Accesos hacia la política y la Intersubjetividad", "Diálogos sobre Educación y Filosofía" y "Reflexiones cotidianas desde la filosofía". En las cuales participaron veintiséis pensadoras y filósofas provenientes de diferentes partes del país, de diferentes formaciones e instituciones, unidas por el mismo interés filosófico: Soledad Escalante Beltrán, Kathia Hanza Bacigalupo, Cecilia Monteagudo, Carmen Rosa Villarán Rodrigo, Matilde Carreón García-Bedoya, Ulianova Pollera Gamarra, Rosa Elvira Vargas, Adriana Añi Montoya, Noemí Galdós Loayza, Diana Margarita Zuzunaga, Jhoana Matinales Araujo, Lía Rebaza López, Karla Bolo Romero, Mery Luz Merino Osorio, María Guillén, Lucía López Lozano, Sheyla Huyhua Muñoz, Valeria Román Marroquín, Beatriz Cerdán y Eveling Sánchez Felipa. Entre las cuales, contamos en el presente dossier con las ponencias de Diana Cortéz Buitrón *"Flora Tristán y el principio de un feminismo decolonial"*, Carmen Zavala Echegoyen

"Aspasia y Diótima: Las maestras de Platón ¿Qué nos dice Platón sobre las mujeres y por qué eso es relevante hoy", Malena Naupari Marín *"Triple Dominación de la mujer: una comparación entre Augusto Salazar Bondy y algunas feministas indígenas*", Luz María Muñoz Cama *"La conciencia de Saberse y Saber ser Mujer",* Belén Gómez de la Torre "*Silvia Federici: mujeres, trabajo y filosofía*" y Verónica Sánchez Montenegro *"Un Acercamiento Filosófico: Esther Festini y la educación desde una experiencia femenina".*

A partir de esta primera experiencia se marcó un precedente importante para el acontecer filosófico de la mujer peruana. El impulso creador que sostenemos sobrepasa cualquier límite y se vuelve posible, fructífero, al mismo tiempo que continuará enriqueciendo el compromiso intelectual de las mujeres en tiempos presentes. El Coloquio de Mujeres Filósofas–Perú se encuentra comprometido a seguir construyendo una propuesta autónoma, diversa, crítica y de divulgación que se dirija a las problemáticas globales al mismo tiempo que responda con actualidad contundente hacia todo aquello que nos afecta como mujeres y sobre aquello complejiza que nuestra época.

La presente tarea continuará siendo constante y ardua: Buscamos que la labor filosófica retome su vitalidad y presencia como una posibilidad infinita, de la misma forma que nos es necesario, para ello, continuar con la reproducción y fortalecimiento de diversos espacios que impulsen el diálogo y la acción desde la filosofía en Perú, siendo evocada desde nuestra palabra, jamás sin nosotras.

Rosa María Silva Flores
Organizadora del 1er Coloquio de Mujeres Filósofas-Perú

Solar | Año 15 Volumen 15, Número 1, Lima, pp..38 DOI. 10.20939/solar.2019.15.0102

Flora Tristán y el principio de un feminismo decolonial
Flora Tristan and the beginning of a decolonial feminism

Diana Cortez Buitrón[1]
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
diana.cortz@unmsm.edu.pe

Resumen: Hay diversos trabajos acerca del aporte de Flora Tristán para el surgimiento de un feminismo en Latinoamérica, tales como los de Magda Portal, Adriana Méndez Ródenas, entre otros pensadores. Por otro lado, no existen muchos estudios del papel que Flora pudo haber tenido en el surgimiento del feminismo en América. El objetivo de mi trabajo es responder, primero, a la pregunta de si existe un pensamiento anticolonial en Flora Tristán y, de ser asi, cómo es que este ayudó al surgimiento del feminismo latinoamericano. Y, segundo, cuestionar si se puede tomar la figura de la autora como una de las pioneras en abordar el feminismo decolonial al tratar temas como la esclavitud, exclusión social, dominación patriarcal de la mujer, entre otros, como los problemas que acaecían en las mujeres del siglo XIX en América Latina.

Palabras Claves: Feminismo decolonial, Flora Tristán, Investigación feminista. Precursora feminista

Abstract: There are several works about Flora Tristán's contribution to the emergence of feminism in Latin America, such as those of Magda Portal, Adriana Méndez Ródenas, among other thinkers. On the other hand, there are not many studies of the role Flora may have played in the rise of feminism in America. The aim of my work is to answer, first, the question of whether there is an anticolonial thought in Flora Tristan and if it is the case how it helped the emergence of Latin American feminism. And, second, questioning whether the figure of the author can be taken as one of the pioneers in addressing decolonial feminism in dealing with issues such as slavery, social exclusion, patriarchal domi-

1 Estudiante de Filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Actualmente cursa el octavo ciclo de carrera y es parte del comité organizador del ciclo de conferencias: "Mujeres haciendo filosofía". Tiene como principales temas de investigación la filosofía moderna, medieval, latinoamericana y las relaciones entre mística y filosofía.

nation of women, among others, such as the problems that occurred in womens 19th century in Latin America.

Key words: Decolonial Feminism, Flora Tristán, Feminist Research, Precursor to feminism

El presente trabajo tiene como fin sostener que Flora Tristán puede ser pionera del *feminismo decolonial,* pues sustentó ideas de liberación, abolición de la esclavitud y educación de las clases sociales más bajas, las cuales eran determinadas según las *razas negra, india y mestiza*, pues, desde su llegada al Perú, fue testigo de la estructura social del país que era dividida por clases sociales; además que, saliendo de su posición de mujer europea, pudo comprender la opresión en que vivían las mujeres peruanas, cuya realidad no podía ser comparada con la de las mujeres francesas, que según Flora, eran también víctimas de opresión por parte de sus esposos y de la misma sociedad. En el presente trabajo expondremos, los *inicios de un feminismo decolonial en los libros Peregrinaciones de una paria y Unión obrera,* y, finalmente, *la influencia de Flora Tristán para las mujeres en el siglo XIX*.

Inicialmente explicaremos bajo qué conceptos se comprende el feminismo decolonial. Primero, bajo la idea de la colonialidad del poder expuesta por Aníbal Quijano en la que existe una intersección entre trabajo, sexo y raza; siendo la raza una invención de discriminación y subyugación de parte del hombre blanco europeo. María Lugones (2008), feminista decolonial, acoge la idea y critica estos conceptos, pues entiende que se expone el género y la sexualidad desde una mirada de colonialidad patriarcal y moderna:

> para Quijano, las luchas por el control del «acceso sexual, sus recursos y productos» definen el ámbito del sexo/género y, están organizadas por los ejes de la colonialidad y de la modernidad. Este análisis de la construcción moderna/colonial del género y su alcance es limitado. La mirada de Quijano presupone una compresión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos (p.78)

Para ella, el género y la sexualidad son imposiciones que se dan en la colonia y que perduran en la modernidad. En este sentido, existe en

la colonialidad un dimorfiismo sexual que impone la heterosexualidad y que se mantiene y problematiza en el mundo moderno a través de la intersexualidad. Además, toma como ejemplo a algunas comunidades indígenas de Estados Unidos en las que no existía distinción de género por bases biológicas hasta que llegaron los colonizadores europeos a implantar las dos categorías *mujer* y *hombre,* que se enfrentan y jerarquizan: "-Oyewùmi entiende el género, introducido por Occidente, como una herramienta de dominación que designa dos categorías sociales que se oponen en forma binaria y jerárquica-" (Lugones, 2008, p.87)

Segundo, bajo la idea de colonialidad del ser que trabaja Nelson Maldonado Torres, quien afirma que en el proceso de colonialidad se les negó la idea de humanidad a ciertos grupos oprimidos como los indígenas y afroamericanos. Y, tercero, el concepto de la colonialidad del saber trabajado por Edgardo Lander que acusa al conocimiento epistémico de eurocentrista. Otro representante de este concepto es Santiago Castro Gómez (2000), quien acusa de violencia epistémica a la invención del otro en los trabajos académicos sobre los oprimidos entendida desde el punto de vista del privilegiado:

> Ahora bien, este intento de crear perfiles de subjetividad estatalmente coordinados conlleva el fenómeno que aquí denominamos "-la invención del otro-". Al hablar de "-invención-" no nos referimos solamente al modo en que un cierto grupo de personas se representa mentalmente a otras, sino que apuntamos, más bien, hacia los dispositivos de saber/poder a partir de los cuales esas representaciones son construidas (p.89)

En cuarto lugar, el feminismo decolonial, también se nutre del movimiento feminista de color, o *black feminism,* nacido en la década de los años 1970 en los Estados Unidos gracias a un grupo de mujeres negras que se veían desplazadas a causa del racismo. Ellas respondían a personajes como Betty Friedan, quien denunciaba el sometimiento de la mujer en el hogar mientras el hombre trabajaba, que no encajaba en el perfil de mujer blanca de clase media heterosexual que se dedica al cuidado de la casa y vela por los intereses del esposo; es así que nace la crítica hacia el feminismo hegemónico no solo porque legitima la violencia al invisibilizar la lucha de las otras, sino porque no comprende que el hombre es también parte del cambio. Se dieron cuenta de la intersección que había

entre la opresión sexual, racial, clasista y heterosexual tanto de *hombres* como *mujeres* y se comprometieron a ir en contra de esta.

De esta manera, las mujeres de color de América Latina se comprenden en los postulados del *black feminism* al no identificarse con el feminismo hegemónico y portar también la carga racista, sexista y clasista que nos impone el colonizador. Yuderkys Espinoza (2016) explica:

> En primer lugar, el feminismo decolonial es un heredero directo del feminismo negro, de color y tercermundista en los EEUU, en su crítica a la teorización feminista clásica centrada en género y su propuesta de un tratamiento interseccional de las opresiones (de clase, raza, género, sexualidad). Al mismo tiempo se propone recuperar el legado crítico de las mujeres y feministas y afrodescendientes e indígenas que desde América Latina han planteado el problema de su invisibilidad e inferiorización dentro de sus movimientos y dentro del feminismo mismo, iniciando un trabajo de revisión del papel y la importancia que han tenido en la realización y resistencia de sus comunidades. (p.151)

Por otra parte, también tiene influencias en el feminismo poscolonial, nacido en África e India; en la corriente feminista autónoma latinoamericana, a través de su lucha en contra de las políticas económicas desarrollistas que se implementan en el tercer mundo y el proceso de tecnocratización e institucionalización de los movimientos sociales surgidos en contra del colonizador. Y, por último, tiene influencias en las contribuciones de la crítica latinoamericanista y algunas teorías feministas occidentales en su visión crítica de la teoría feminista hegemónica tales como el feminismo materialista francés.

Finalmente, se puede definir el feminismo decolonial como un movimiento social y político que se considera revisionista del feminismo hegemónico que tiene un sesgo occidental, burgués, blanco y heterosexual. María Lugones es la que propone por primera vez el nombre y bajo la influencia de la colonialidad del poder y el feminismo de color redirecciona su mirada hacia Latinoamérica.

Inicios de un feminismo decolonial en los libros *Peregrinaciones de una Paria* y *Unión obrera*

Desde la dedicatoria a los peruanos en su libro, *Perenigraciones de una paria*, Flora Tristán aboga por la igualdad:

> El punto de más alto de civilización será aquél en que cada uno tenga conciencia de sus facultades intelectuales y las desarrolle deliberadamente en interés de sus semejantes, sin considerarlo diferente del suyo. (p. 74, 2006)

Ella no solo consideraba la desigualdad que se vivía entre hombres y mujeres europeos, sino en general, y esto se puede vislumbrar en las opiniones que vierte durante todo el texto acerca del rechazo que siente de la esclavitud —abolida en Francia desde 1848—:

> Se preguntará quizá si es siempre útil publicar las acciones de los hombres en el momento en que acaban de practicarse. Sí, respondería yo. Todas las que perjudican; todas las que provienen de un abuso de poder, cualquiera que éste sea: de fuerza o de autoridad, de inteligencia o de posición, y que hiera a otro en la independencia que Dios ha concedido sin distinción a todas las criaturas, fuertes o débiles. Pero si la esclavitud existe en la sociedad, si se encuentran ilotas en su seno, si las leyes no son iguales para todos, si los prejuicios religiosos o de otra índole reconoce una clase de PARIAS, ¡oh!, entonces la misma abnegación que nos lleva a señalar ante el desprecio al opresor debe hacernos echar un velo sobre la conducta del oprimido que trata de escapar del yugo (p. 76-77, 2006)

Para ella, toda opresión era injustificada, sobretodo la de la mujer, quien estaba situada en un papel inferior en donde ella misma se representaba: como víctima de un esposo violento y manipulador, sufría en su matrimonio maltratos y denunciaba el que ni ella ni sus compatriotas puedan divorciarse. Una mujer no podía desenvolverse en libertad sin un hombre a su lado; si trabajaba, no podía recibir la misma paga que este. Además, como la ley no le permitía divorciarse, muchas abandonaban a sus esposos; en consecuencia esta práctica se volvió ilegal; todas aquellas que lo hacían eran vistas como herejes y criminales. Es así, que Flora

concluye que el papel de paria lo cargamos todos aquellos que somos víctimas de la opresión de la sociedad que nos arranca la posibilidad de ser libres debido al privilegio de unos pocos.

Flora comenzó un viaje en busca de la herencia de su tío Pío Tristán, quien era una de las figuras más importantes e influyentes de Arequipa. El viaje es la historia de su vida, de sus experiencias, de sus sueños, ilusiones e ideas, que más adelante va convirtiendo en actos. El ideal de libertad y justicia se ve reflejado siempre en la lectura. Aun así, no podemos sacar a nuestra autora de la época en la que vivía, pues existían comportamientos y prejuicios propios de la misma. No obstante, las ideas de libertad que representa Flora y las denuncias que realiza en Perú sobre una sociedad clasista, esclavista y egoísta, que vela solo por el privilegio de la oligarquía, conforman parte de la agenda que más adelante ve la decolonialidad.

Al llegar al Perú, Flora fue testigo de la esclavitud, pobreza y falta de educación de muchos de los ciudadanos, siendo esto contrario totalmente con la vida acomodada de familias como la de su tío, Goyeneche y Tristán. En su corta estadía en Arequipa, pudo conocer la aristocracia que existía y la división de clases por razas:

> La población libre forma, pues, tres clases, provenientes de tres razas muy diferentes: europea, india y negra. En la última clase, bajo la denominación de gentes de color, se confunden los negros y los mestizos de las tres razas. En cuanto a los esclavos, a cualquier raza a que pertenezcan, la privación de la libertad establece entre ellos la igualdad en la desgracia (p.286, 2006)

Si bien es cierto, Flora, hasta ese momento, no entendía que el concepto de raza era producto de la colonialidad, que más adelante expone la tesis de Quijano, pues este pensamiento sería anacrónico al contexto social e histórico en el que vivía; era capaz de darse cuenta de la exclusión social y económica que producía la esclavitud y opresión en el pueblo peruano de las razas denominadas *negra* e *indígena*. El Perú, como muchos países de América del sur, era víctima de los rezagos de la época colonial, que trajo consigo las diferencias de clases, la esclavitud y violencia hacia la cultura oprimida.

Nuestra autora también es testigo de la opresión que comparten tanto las mujeres en Lima, como en Europa. Víctimas del matrimonio, la

sociedad y la misma cultura que las condena: "-Las mujeres de acá, pensaba, son por el matrimonio tan desgraciadas como en Francia. Encuentran igualmente la opresión en ese lazo y la inteligencia con que Dios las ha dotado queda inerte y estéril-" (p.248). En este sentido, se ve que sale de su posición de mujer europea y puede ser capaz de vislumbrar y ponerse en el papel de la mujer americana, quien también vive los mismos pesares y sufrimientos que ella.

De esta forma, se puede asumir que Flora comprende que la opresión hacia la mujer se puede vivir en todo el mundo, pues esta no distingue nacionalidades ni *razas*. El hombre tiene una posición privilegiada, bajo la cual condena a la mujer tanto ética, moral como políticamente −ella es un ejemplo claro, pues siendo de Francia, un país que por lejos había podido avanzar socialmente a diferencia de muchos otros, aún para ese entonces, no formulaba leyes que ayudaran a la mujer sino, al contrario, la arrinconaba a una posición en la que no podía salir de su papel de víctima−.

Al final de su viaje a Perú, en una conversación con su prima Carmen, expone las ideas que tiene de este nuevo país al que ha dedicado gran parte de su libro. Entiende que la esclavitud no escapa a las razas, en cuanto la ignorancia las condena a la opresión de los más poderosos, y aboga por la educación que será, para ella, la única manera de salvar al oprimido:

> Prima, si Valdivia emplease el dinero que arrebata a los propietarios en fundar escuelas para los jóvenes de uno y otro sexo, en hacer caminos para transportar los comestibles entre todas las ciudades de este territorio, y en fomentar la industria agrícola, manufacturera y las demás cosas útiles para la prosperidad del país ¿aprobaría usted su conducta? (p. 362, 2006)

Es desde este momento que Flora logra construir, en base a las experiencias vividas hasta este punto, un diálogo con los ciudadanos peruanos, quienes pueden ser negros, indios, mestizos, sacerdotes, militares, etcétera, posicionándolos en sus distintas jerarquías sociales. Analiza la formación del país y critica a la sociedad peruana por construir una realidad en donde existen seres esclavos, quienes no pueden salir de su posición por el embrutecimiento a los que eran sometidos por las altas clases. Guzmán (2015) señala que Tristán es influenciada por esta reali-

dad para construir preguntas sobre cómo reformular una sociedad que siga una tradición de libertad e igualdad, siendo esto el principio de un largo proceso creativo que culmina en su regreso a Francia:

> Bajo estos presupuestos, el diálogo con los otros, las visitas para comprender sus prácticas cotidianas, y en últimas, su participación en todo el andamiaje diario tanto en Arequipa como en Lima, le permiten reconocer los grandes problemas de la sociedad peruana. Según Tristán, la situación que padece el pueblo peruano, se puede comprender en la estrecha relación que pervive entre la corrupción de una clase de dirigentes inmorales y el estado de embrutecimiento por sus limitaciones educativas (p.137)

Es así que nuestra autora comprende que la transformación de una sociedad debe darse desde la abolición de la clase dominante, quienes solo embrutecen y subyugan al pueblo peruano. Tanto la población *negra*, *india* y *mestiza* como población explotada debería tener, para nuestra autora, un lugar donde educarse y así contribuir al desarrollo de un país que tenga por principio la libertad humana y reprima cualquier iniciativa de explotación. Para ella, la educación debe cumplir un papel principal para construir un país próspero, pues solo así se podrá entender el trabajo, no como un acto de esclavitud, sino como una condición básica humana que nada tiene que ver con algún tipo de explotación: "-Marcar la limitación de entender el trabajo más allá de una relación de sometimiento, y ponerlo en el papel de una condición básica humana, emparenta a Tristán más directamente con la relación de riqueza-pobreza desde una perspectiva moral-" (Guzmán, 2015, p.138).

Por otro lado, en su libro la *Unión obrera*, expone la necesidad de unión que deben tener los proletarios, tanto mujeres como hombres, para salir del yugo opresor al que los condena la burguesía y la nobleza de la época. Este libro nace como resultado de las preocupaciones que Flora tenía sobre los hombres y mujeres obreras. Ella parte del principio de solidaridad y fraternidad entre los seres humanos y la ley que legitima la igualdad y libertad para todos que debería garantizar el derecho al trabajo, y así, transformar la sociedad: "-Su misión se limitará a atraer la atención general sobre dos puntos: para todo individuo, EL DERECHO AL TRABAJO; y con vistas al bienestar de todos y todas, la ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO (2011, p.87)-". Ponía a Irlanda como

ejemplo de unión, pues, para ella, esta era el único medio para salir de la esclavitud laboral en el que vivían los obreros y obreras franceses en este entonces:

> Si cito siempre a Irlanda como ejemplo, es porque Irlanda es todavía el único país que ha sabido comprender que el pueblo, si quiere salir de la esclavitud, debe comenzar primero por formar una vasta UNIÓN, compacta, sólida, indisoluble, porque la unión hace la fuerza, y para reclamar sus derechos, para fijar la atención general sobre la justicia de un reclamo, es necesario ante todo ponerse en posición de hablar con suficiente autoridad para hacerse escuchar (2011, p. 79-80)

En esta lucha, Flora no se remite tan solo al proletariado francés, sino que universaliza el manifiesto sin distinción social, racial ni cultural. Incluso, en la construcción de los palacios obreros, que durante el libro expone como parte del plan de la Unión obrera, nos dice que habrá un espacio donde los obreros puedan estar según sus creencias:

> Pocos arquitectos podrán estar encargados de esta construcción. Construir un templo, una iglesia, una mezquita, un panteón para alojar una abstracción cualquiera… o tumbas, es hacer con piedras una bella pieza de poesía (2011, p. 133)

El planteamiento de Flora sobre la situación de la mujer y los obreros adopta un carácter universal. Aun así, ella trabaja desde su posición de mujer francesa y constituye un manuscrito que permite exponer sus más brillantes ideas sobre la creación de una sociedad libre de las ataduras de las clases dirigentes y, por tanto, opresoras. De esta manera, propugna una propuesta ética y política, ya que entiende que solo a partir de la constitución de leyes que ayuden al proletario francés es posible que puedan liberarse. En este sentido, Flora expresa la importancia de llevar ante el Estado un representante de la clase obrera que vele por los intereses de la misma: "-Esta clase burguesa propietaria se representa a sí misma en la Cámara y ante la nación, no para defender sus intereses, porque nadie los amenaza, sino para imponer sus condiciones a los 25 millones de proletarios, sus subordinados (2011, p. 85)-". Este debe ser elegido por los obreros como defensor de sus causas y se le deberá

abonar con una suma de dinero, en tanto trabaje día y noche, por los intereses de sus defendidos. Ella afirma que: "-Su misión se limitará a atraer la atención general sobre dos puntos: para todo individuo, EL DERECHO AL TRABAJO; y con vistas al bienestar de todos y todas, la ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO (2011, p.87)-"

Asimismo, en esta lucha, la mujer es un pilar importante, pues siendo esclava de la sociedad patriarcal y obrera, vive condenada y, a la vez, cría hijos que seguirán las enseñanzas que han oprimido a la misma mujer, ya que a ella no le han enseñado otra cosa que no sea vivir en la opresión. Es así, que aboga por su liberación, pues si el hombre obrero busca su libertad, primero tiene que buscar la libertad de su madre, esposa, hija, hermana, etcétera. La sociedad hace esclavo al hombre obrero y este, al llegar a casa, esclaviza a cualquier mujer que esté bajo su poder, en consecuencia, el ambiente familiar que se genera es altamente violento, por lo que, la misma mujer se enfada con sus hijos y los condena a un ciclo de repetidos abusos.

Flora crea un apartado especial en su libro *La unión obrera*, pues, para ella, el papel de la mujer constituye una parte central del trabajo de su utopía. Analiza las consecuencias de la desigualdad de la mujer en las tres esferas más importantes de la sociedad, pues ha sido invisibilizada tanto en el mundo sacerdotal, como en el Estado y el ámbito filosófico. Sostiene que la mujer está situada desde la Iglesia como símbolo del pecado original, por tanto, su cuerpo es la viva expresión de este; desde el Estado, la mujer no se sitúa en ningún lugar, pues no tiene participación alguna en el mundo político, en consecuencia, su participación solo puede darse bajo dominio de un hombre, quien puede ser, en primer lugar, su padre o hermano, y luego, su esposo. Por último, desde el ámbito filosófico, se la ve como incapacitada y con falta de espíritu, por ende, el hombre se vuelve eternamente su amo:

> Hasta el presente, la mujer no ha contado para nada en las sociedades humanas. ¿Cuál ha sido el resultado? Que el sacerdote, el legislador, el filósofo la han tratado como verdadera paria. La mujer (la mitad de la humanidad) ha sido puesta fuera de la iglesia, fuera de la ley, fuera de la sociedad (2011, p. 97-98)

De esta manera, esta lucha que no solo atañe a la misma mujer obrera, sino también al hombre obrero, constituye la unión de todos en bús-

queda de un solo fin, la libertad. Es similar a lo que proponen tanto el *black feminism* como algunas posturas del *feminismo decolonial,* las cuales exponen que la liberación no solo es tarea de la mujer, sino también del hombre, quien debe luchar desde su posición privilegiada por los derechos de ambos. Por tanto, la *mujer negra* en la búsqueda de su libertad necesita comprender que no solo ella sufre de violencia por la imposición de esa categoría sino también su compañero en la lucha. De igual forma, en el *feminismo decolonial* las mujeres latinoamericanas comprendemos que, a pesar de que pueda existir machismo en nuestro continente, ambos, mujeres y hombres, compartimos igual opresión, pues hemos sido oprimidos por nuestra condición impuesta de *negros, indios* y *mestizos*. Igualmente, las instituciones que violentan nuestras sociedades y ecosistemas, nos violentan a todos sin distinciones; por lo tanto, la búsqueda de libertad, se da de igual manera para todos.

Posteriormente, Flora (2011) también expone el papel de los niños en la *Unión Obrera,* afirmando de nuevo el carácter universal de sus planteamientos, pues considera que la educación de éstos debe ser en base a una moral de amor y hermandad. En este sentido, aboga por una moral distinta a la que en ese entonces eran instruidos −explica que la religión católica al imponer sus creencias ha cansado a los niños con sus enseñanzas dogmáticas−. No está a favor de la religión como enseñanza ni de conocimiento alguno que no lleve al niño a la pregunta *por qué,* pues esta constituye un método superior que puede construir un buen entendimiento sobre todas las cosas en el infante:

> Se debería, mediante todas las demostraciones posibles, hacerle *comprender* al niño que nuestro globo es un *gran cuerpo humanitario,* en el que las naciones diversas representan las vísceras, los miembros y los principales órganos, en el que los individuos representan las arterias, las venas, los nervios, los músculos y hasta las fibras más tenues; que todas las partes de ese gran cuerpo están tan estrechamente ligadas entre ellas, como todas las diversas partes del cuerpo humano, que todas *se ayudan mutuamente las unas a las otras* y que extraen la vida *de la misma fuente…;* que un nervio, un músculo, que un vaso, que unas fibras *no pueden sufrir* sin que *el cuerpo entero no experimente su sufrimiento* (p.137)

Por otra parte, Flora, en este manuscrito, comprende el concepto de

raza no como algo esencial al sujeto, sino como algo impuesto por la sociedad para oprimir a un grupo humano. En este sentido, ella admite que existe tanto la *raza mujer* como la *raza proletaria*, quienes son víctimas de dominación:

> He aquí cómo los más sabios entre los sabios han juzgado a la *raza mujer*, desde hace más de seis mil años que el mundo existe. Una condena tan terrible, y repetida durante seis mil años, era capaz de impresionar a la masa, porque la sanción del tiempo tiene mucha autoridad sobre ella. Sin embargo, lo que nos da esperanzas de que se podrá apelar a ese juicio es que, de igual manera y durante seis mil años, los más sabios han mantenido un juicio no menos terrible sobre otra raza de la humanidad: los PROLETARIOS (2011, p. 99)

Desde que arribó en Latinoamérica −sobre todo en su análisis de la realidad peruana− comprendió que la distinción de *raza* llevaba consigo una connotación de jerarquía. Es así, que desde el libro *Perenigraciones de una paria* aboga por la educación y libertad de trabajo de los hombres y mujeres *negros, indios* y *mestizos*. En este sentido, considero que elaboró un pensamiento decolonial acerca de los abusos que se daban en las distintas poblaciones, en el caso del Perú, determinados por las *razas*. Por último, de su regreso en Europa, estas ideas sobre la injusticia, la esclavitud y la opresión fueron desarrollándose a traves de sus distintos viajes, elaboró así las ideas de *raza mujer* y *raza proletaria*. Estas no obedecieron a imposición alguna, surgieron de la propia Flora, quien considero lo hizo para visibilizar la gran opresión de la que eran víctimas estas personas y, como ella misma expone, despertar a los obreros del letargo en el que habían sido sumidos por las clases burguesas y aristocráticas, quienes tan solo los embrutecían.

Finalmente, para ella, la sociedad en la que se vive es opresiva, pues los beneficios del poder solo los obtienen la burguesía y la nobleza, mientras que los hombres obreros y, en especial, las mujeres obreras se llevan la peor parte. En este sentido, la violencia que ejercen estos dos grupos sociales sobre la clase dominada constituye para Flora una muestra de que aún sigue la esclavitud. Es por eso que determina la *raza mujer* y *raza obrera*. No como algo biológico o esencial −las razas constituyen categorías que permiten la jerarquía, siendo la raza blanca la que impone

y, por tanto, prima en esta escala– sino como algo impuesto, por lo que la denominación de ambas *razas* tiene como fin la de visibilizar la opresión que existe, en este caso, por parte de las clases sociales más altas. Además, en este libro destaca la importancia de la independencia de la mujer, pues en su papel de víctima, genera también más victimarios. Es por eso que afirma que tanto la esposa, la hija, la hermana, la madre no solo sufren en su condición de proletarias sino también de parias, por lo que si los obreros buscan independizarse es necesario que se agregue como punto principal en la agenda, la independencia de la mujer.

Flora Tristán, iniciadora de los derechos de la mujer y de la agenda activista feminista en Latinoamerica

Es innegable el importante papel que representa nuestra autora para las mujeres del siglo XIX —y no solo de este siglo—, pues puso nombre a los abusos que se acometían contra las mujeres; y que ni se cuestionaban. Violencia doméstica, laboral, sexual, maternidad libremente decidida, justicia económica, entre otras, fueron las denuncias públicas que realizó y que hizo despertar a muchas del letargo que las había dejado vivir en una sociedad opresora. Mario Vargas Llosa, en las palabras preliminares de Perenigraciones de una paria (2006) nos comenta: ".El feminismo en el Perú, alimentado por Flora Tristán institución/movimiento en colectivo y muchas otras iniciativas semejantes, fue expresión de aquello por lo que ella y otras de su época lucharon (p.12).".

Ella se dio cuenta de lo necesario que era llevar la lucha, junto con sus compañeros varones, pues solo los oprimidos podían ver los abusos que se daban contra las mujeres. En el libro de la *Unión obrera,* incita a los obreros a que participen junto con sus compañeras y protesten en contra de la esclavitud y a favor de la igualdad:

> Ustedes, pueden, por lo tanto —e incluso es un deber sagrado—, protestar enérgicamente en pensamiento, palabra y en escritos contra todas las leyes que los oprimen. —Ahora bien, intenten entonces comprender bien esto: la ley que esclaviza a la mujer y la priva de instrucción los oprime a ustedes, hombres proletarios— (p.113)

En este sentido, Flora denuncia a personajes como Rousseau que

impidieron la participación de la mujer en la Revolución francesa, ya que las veía como preciudadanas. Un ejemplo significativo de esto es la muerte de Olimpe de Gouges en la guillotina, en el año 1791, por proclamar la Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana, al sentir que las mujeres habían sido excluidas en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Y, por su parte, busca apoyo en los obreros, quienes son los esclavos sociales de esta época, para que apoyen a sus compañeras mujeres en calidad de esclavas sociales y obreras. Gaby Cevasco, perteneciente al Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, nos dice en el prólogo de la primera edición del libro *Unión obrera* (2006), que:

> Flora Tristán vivió en carne propia la negación de los derechos de las mujeres: la imposibilidad de tener educación y un trabajo digno, la negativa de las leyes de separarse de un esposo que la violentaba, el derecho de tener con ella a sus hijos, por lo que tuvo que huir de una ciudad a otra, ocultándose para que no les sean arrebatados. A ello se sumaba su condición de hija ilegítima, de paria, en la tierra de su madre, la francesa Teresa Laisney y en la de su padre, el peruano Mariano Tristán (p. 13)

Asimismo, nuestra autora, afirma que este tipo de intelectuales no han sido señalados por la sociedad, a pesar de que altera la moral de los ciudadanos bajo los principios expuestos en sus obras. Flora busca una igualdad política y de derechos civiles para ambos sexos: la felicidad del género humano está íntimamente ligada a la reivindicación de los derechos de la mujer: Es así, que en su libro *Paseos en Londres* (1972), expone a una de las intelectuales, que para ella es la que más destaca en Inglaterra por su carácter fuerte y por estar en contra de todo tipo de abuso −ideas que Flora también comparte−:

> Mary Wollstonecraft se levanta contra los escritores que consideran a la mujer como un ser de naturaleza subordinada y destinada a los placeres del hombre. A este respecto hace una crítica muy justa de Rousseau, quien establece que la mujer debe ser débil y pasiva, y el hombre activo y fuerte; que la mujer ha sido formada para estar sujeta al hombre, y finalmente que la mujer debe hacerse agradable y obedecer a su amo y que tal es el objeto de su existencia. Mary Wollstonecraft demuestra que según estos

> principios las mujeres son educadas para la astucia, para la doblez y para la galantería, mientras que su espíritu queda sin cultura, y la sobre-excitación de su sensibilidad dejándolas sin defensa hace que se vuelvan víctimas de todas las opresiones (p. 146)

Es aquí, luego de un proceso de producción de ideas que empiezan desde su viaje al Perú, que constituye a la mujer como un personaje político invisibilizado por el papel dominante del hombre. Para ella, el papel de la mujer es un pilar importante de la sociedad, pues siendo quien cría a los hijos, si es que es víctima de subyugación y violencia, también educa a los mismos hijos bajo estas ideas. Además, la caracteriza tanto en la vida privada como pública, pues de esta manera puede justificar la esclavitud y, por tanto, su necesaria liberación.

La mujer es el punto más importante de la población, en tanto, sirve de agente moral de toda la sociedad, ya que, siendo madre, hija, hermana, puede educar desde el ámbito privado, por tal motivo, expone las ideas de Wollstonecraft, quien aboga por la subyugación de la mujer en la familia. Es desde este análisis, que denuncia las injusticias acometidas contra estas, pues no solo perjudican a las mismas, sino a toda la sociedad en sí:

> No es, por lo tanto, en nombre de *la superioridad de la mujer* (como no dejarán de acusarme) que yo les digo que reclamen los derechos para la mujer; claro que no. En primer lugar, antes de discutir sobre su superioridad, es necesario que *se reconozca su individualidad social.* Me apoyo en una base más sólida. Es en nombre *de su propio interés, el de ustedes, hombres;* en nombre *de su mejoría, la de ustedes, hombres;* en fin, en nombre del *bienestar universal de todos y de todas* que los comprometo reclamar por los derechos para la mujer, y, mientras tanto, reconocérselos, aunque sea *en principio* (Flora, 2011, p.114)

Asimismo, su figura ha repercutido grandemente en el socialismo utópico, pues siendo una de las grandes exponentes de la lucha de clases, ha influido en pensadores posteriores que han trabajado este tema. Sin embargo, ella desde su posición de mujer proletaria y dominada, pudo comprender que para que pueda existir un cambio estructural en nuestra sociedad es necesario empezar por la independencia de la mujer, pues

constituye una parte importante en la misma.

Posteriormente, los principios bajo los que se rige Flora, van entre la preocupación que tiene de caracterizar una humanidad compartida, en la que los *parias* puedan fraternizar, están ligados íntimamente a los viajes que tuvo, los cuales pueden verse en sus tres libros *Peregrinaciones de una paria, Unión obrera* y *Paseos en Londres*. En estos tres expone su experiencia de viajera y justifica esta condición de *paria,* que todos los oprimidos compartimos. Es así que solo el amor por la humanidad expresada en una hermandad, como segundo principio, puede constituir a una sociedad y convertirse en un término político universal que exponga el amor desinteresado a los otros.

En la apertura de su *Unión obrera,* se puede leer en la dedicatoria que Tristán ofrece a hombres y mujeres: "-que sientan, fe, amor, inteligencia, fuerza y actividad-". Estas palabras unidas, son la suma de la teoría que Tristán plantea en el corto espacio de su vida, y que resultó de la relación estrecha entre la teoría y la práctica a través de un plan universal de obreros y obreras (Guzmán, 2015, p.148)

Por otro lado, en el Perú, fue una de las exponentes feministas más grandes que hemos tenido al denunciar no solo la opresión que vivía la mujer, sino también la esclavitud que aún dominaba la época, frente a la cual ella estaba en contra. Además, gracias a sus diferentes viajes, pudo formular una teoría de liberación de la mujer que no conocía de naciones. Si leemos *Paseos en Londres* podemos ver cómo su denuncia va más allá de Francia, pues también mantiene un diálogo con la sociedad inglesa, en donde igualmente denuncia la explotación a la que eran sometidas las mujeres desde edades muy tempranas: existían niñas desde los 12 años que ya ejercían la prostitución y, siguiendo los cálculos de los hospitales en ese entonces, mujeres y hombres desde los 15 años de edad ya presentaban enfermedades de transmisión sexuales.

Flora Tristán fue una pionera en la corriente feminista, pues desde su época, pudo exponer abiertamente los problemas a los que era condenada la mujer y su papel de esclava en la sociedad tanto interna como públicamente. Es seguro que aún falta mucho por trabajar en cuanto este tema, pero es algo que nos concierne a los pensadores actuales continuar. El papel de nuestra autora no solo ha afectado grandemente a las mujeres del siglo XIX, sino también a las del nuestro, pues aún se puede vislumbrar en su denuncia, algunos problemas que vivimos actualmente.

La necesidad de liberación no conoce de épocas y, aunque sus libros exponen los problemas de las mujeres de su siglo, nos escribe a todas sin distinción:

> Reclamo derechos para la mujer porque estoy convencida de que *todas las desgracias del mundo provienen del olvido y desprecio en el que se han tenido hasta hoy a los derechos naturales e imprescriptibles de la mujer.* Reclamo los derechos de la mujer porque *es la única manera de ocuparse de su educación* y porque de la educación de la mujer depende la del hombre en general, *y particularmente, la del hombre de pueblo.* Reclamo derechos para la mujer porque es el único medio de obtener su rehabilitación ante la Iglesia, ante la ley y ante la sociedad y porque es necesaria esta rehabilitación previa para que *los obreros mismos sean rehabilitados.* Todos los males de la clase obrera se resumen en estas dos palabras: Miseria e ignorancia, ignorancia y misera. Ahora bien, para salir de ese dédalo sólo veo un medio: *comenzar por instruir a las mujeres porque son las mujeres las encargadas de instruir a los niños varones y hembras* (Flora, 2011, p.110)

Conclusiones

Finalmente, concluyo dos puntos. En primer lugar, afirmo que existe un pensamiento anticolonial en Flora que, si bien no es ajeno a su época pues lleva consigo ciertos estereotipos y prejuicios, aun así, logra comprender que la esclavitud, el matrimonio, y el dominio de cierta clase social por sobre otra, forma parte de un pensamiento impuesto que debemos erradicar, pues lo único que consigue es retrasar los avances de las sociedades y crear grupos humanos esclavizados. Además, expone un pensamiento ético y político que se vislumbra en sus distintos escritos − si se estudia sus lecturas desde un orden cronológico se puede observar cómo Flora fue desarrollando su estrategia ética y política− que se basa en la consigna de fraternidad y amor universal, donde la mujer es el eje principal en los problemas de la clase obrera:

> -Este indistinguible trayecto entre la vida personal de Tristán y su compromiso con el proceso de emancipación obrera, le permite establecer las bases del desarrollo teórico sobre la clase, al que se vinculan hondas posiciones sobre el papel de la mujer (Guzmán, 2015, p. 134)

Y, en segundo lugar, considero que se puede tomar la figura de Flora Tristán como pionera en el feminismo decolonial, ya que desde 1838, veía el problema tanto de la mujer en América como el de la esclavitud que la condenaba no solo en su condición de mujer, sino también de esclava. Para ella, la solución era implementar centros de estudio donde pudieran ser educadas junto con sus compatriotas varones, quienes también eran esclavos. Además, posteriormente cuando regresó a Francia y escribió la *Unión obrera*, fue capaz de comprender que la *raza* era un concepto creado, de esta manera, ella habla de la *raza mujer* y de la *raza proletaria*, con el fin de que los obreros entiendan su condición de inferioridad a la que habían sido sometidos por la burguesía y la nobleza. Por último, quisiera exponer la importancia de Flora para las mujeres del siglo XIX, pues fue una de las primeras en denunciar abiertamente los abusos de poder contra estas.

Asimismo, ella expone que hubiera podido escribir posteriormente un análisis más filosófico de sus ideas: "-Más tarde, si los obreros me manifiestan su deseo, con mucho gusto trataré con ellos, metafísica y filosóficamente, los asuntos de orden más elevado, pero por el momento basta plantear aquí las dos preguntas como representando la declaración formal de un principio absoluto-" (2011, p.97). Sin embargo, Flora fue víctima de los abusos de su esposo André Chazal, quien no solo intentó matarla, sino también violar a su pequeña hija. Lamentablemente vivió una vida llena de suplicios, inlcuido un atentado que este realizó al dispararle cuando ella regresó a Francia en 1838. Y, aunque continuó con la lucha gracias a su ímpetu `pr ver realizados sus ideales de unión y libertad, murió a causa de los males que le acometió el tener una bala en el pecho, un 14 de noviembre de 1844.

Referencias bibliografícas

Tristán, F. (2006). *Peregrinaciones de una paria.* Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Tristán, F. (2011). *Unión obrera.* Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Tristán, F. (1972). *Paseos en Londres.* Lima, Perú: Biblioteca Digital Andina. Recuperado de: http://docplayer.es/docview/22/1647665/#file=/storage/22/1647665/1647665.pdf

Bloch-Dano, E. (2003). *Flora Tristán. pionera, revolucionaria y aventurera del siglo XIX*. Ciudad de México, México.

Busse, E. (2003). *El Símbolo Flora Tristán en el feminismo peruano.* Lima, Perú: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Guzmán Useche, N. (2015). Flora Tristán: una viajera de su tiempo. *Ciencia Política,* 10(20), 131. Recuperado de: https://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/53921/55725

Lugones, María. (2008). Colonialidad y Género. Tábula Rasa, (9), 75-101. Recuperado de: http://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf

Villarroel Peña, Yetzy Urimar. (2018). Feminismos descoloniales latinoamericanos: geopolítica, resistencia y Relaciones Internacionales | Latin American Descolonial Feminisms: Geopolitics, Resistance and International Relations. Relaciones Internacionales. *UAM* (39), 103-119. Recuperado de: https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2018.39.006

Hernández Morales, I. (2017). Colonialidad feminista, sociosexual y aportes lesbofeministas antirracistas descoloniales. *Nomadías, (24),* 67-87. Recuperado de: https://nomadias.uchile.cl/index.php/NO/article/view/49964/53548

Espinoza Miñoso, Yuderkys. (2012). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constructiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar, 12 (1),* 141-171.

Recibido: Mayo 2019
Aceptado: Junio 2019

Solar | Año 15 Volumen 15, Número 1, Lima, pp. 48 DOI. 10.20939/solar.2019.15.0103

Aspasia y Diótima: Las maestras de Platón
¿Qué nos dice Platón sobre las mujeres y por qué eso es relevante hoy?
Aspasia and Diotima: Plato's teachers
What does Plato tell us about women and why is that relevant today?

Carmen Zavala Echegoyen[1]
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú
carmen@zavala.de

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo demostrar a través de los diálogos de Platón que este consideraba a las mujeres como potencialmente iguales a los hombres, siempre y cuando se les diese igual acceso a la educación. En ese sentido su posición a favor de la equidad entre hombres y mujeres era mucho más adelantada que muchas visiones contemporáneas sobre las mujeres. Para mostrar esto, a medida que vaya desarrollando estos puntos iré también confrontando su visión con el estado actual de la discusión político-social sobre estos puntos.

Palabras claves: Platón, Aspasia, filósofas, equidad entre sexos, mujeres atenienses, La República.

Abstract: This article aims to show through Plato's dialogues that he considered women as potentially equal to men, as long as they were given equal access to education. In that sense his position in favor of equality between men and women was far more advanced than many contemporary views on women. To show this, as I develop these points I will also confront their vision with the current state of social-political discussion on these points.

Key words: Plato, Aspasia, women philosophers, sex equality, Athenian women, Plato's Republic

1 La Dra Carmen Zavala es licenciada en Filosofía por la PUCP y Magister y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fue profesora de filosofía en la UNMSM y la UNFV entre otras universidades. Codirige los Cafés Filosóficos del Proyecto de Práctica Filosófica Búho Rojo desde 1998. Coadministra la página internacional de práctica filosófica Agora PhiloPractice.org y www.carmenzavala.de

Introducción

Uno de los argumentos por los que se suele afirmar todavía en algunas cátedras que los filósofos e intelectuales griegos eran misóginos, esclavistas y racistas, es, que la mayoría de la gente habría sido misógena, pro-esclavista y racista y, por lo tanto, los filósofos e intelectuales también habrían compartido esta "-visión del mundo-". Pero los filósofos e intelectuales en general no suelen compartir los prejuicios predominantes en la sociedad en la que viven. Por ello este prejuicio no se sostiene como argumento.

Para probar lo que sí pensaba Platón sobre las mujeres y, en particular, sobre las intelectuales en el mundo griego me basaré principalmente en tres textos:

1) En el *Banquete*, donde Sócrates presenta a Diótima como su maestra sobre el amor y en general la maestra de toda su visión del mundo
2) En el *Menéxeno*, donde Sócrates presenta a Aspasia como su maestra en retórica
3) En La *República*, donde propone igualdad para mujeres y hombres en la educación y en el ejercicio de funciones en la sociedad.

1. Diótima, maestra en sabiduría

En el diálogo el *Banquete* una serie de intelectuales de la época se reúnen a comer, tomar y a escuchar a mujeres tocar la flauta y a danzar, para luego pasar a conversar sobre qué es el amor. Cada uno va exponiendo su versión sobre el amor. Cuando le toca el turno a Sócrates, este menciona lo que le enseñó su maestra Diótima sobre el amor. A ella le atribuye la teoría de la reminiscencia, la cual implica que todos los seres humanos tienen en mayor o menor grado una misma capacidad de acceder al conocimiento, mismo que se transmite de generación en generación[2] (Banquete 208 a-b)

Esta referencia es interesante, porque Platón:

2 Platón, Banquete 208 a-b

a) posiciona a una mujer como maestra de Sócrates
b) argumenta a favor de la igualdad esencial de las capacidades intelectuales entre hombres y mujeres, ya que Diótima (y Sócrates y Platón) sostiene que estas capacidades se transmiten de manera azarosa (o en todo caso desconocida para nosotros) de generación en generación, es decir de hombres a niñas y niños y de mujeres a niñas y niños, y no de hombres a hombres o de mujeres a mujeres o de esclavos a esclavos.

La discusión sobre las diferencias "-esenciales-" entre los sexos, que en la actualidad llamaríamos diferencias "-genéticas-", sigue estando sobre la mesa hoy en día. Existen actualmente personas, y hasta intelectuales, que pretenden probar que los hombres y las mujeres piensan genéticamente de manera distinta (o los negros, los blancos y los asiáticos, etcétera, según las diferenciaciones con las que estas personas deseen trabajar). El esfuerzo por tratar de probar que los hombres y las mujeres (o los esclavos y los hombres libres, o los negros y los caucásicos) son "-esencialmente-" o "-genéticamente-" distintos, no se origina en una curiosidad desinteresada, sino en el interés de pretender atribuirle tareas, funciones y posiciones distintas en la sociedad, a estos grupos humanos. Esta discriminación de la mujer es algo que Platón critica hace más de 2000 años.

2. **Aspasia, política extranjera, personaje principal del Menéxeno**

En el diálogo platónico Menéxeno[3] (que por cierto es también el nombre de uno de los hijos de Sócrates[4]) una mujer asume el papel principal del diálogo.

Se trata de Aspasia, la compañera intelectual extranjera de Pericles y maestra de Sócrates. El diálogo se inicia cuando Sócrates se encuentra con Menéxeno, el cual viene del ágora y cuenta que están buscando a

3 Menéxeno de Atenas que aparece también como interlocutor en el Lisias y es mencionado en el Fedón 59b

4 Nails, Debrah, The people of Plato, Indianapolis: Hackett, 2002, p. 203: Menéxeno de Alopece, hijo de Sócrates, nacido antes del 402 a. C. Madre: Jantipa, hermanos Laproclo II y Sofronisco II, probablemente el hijo menor de Sócrates. Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Sophistik-Sokrates-Sokratik-Mathematik-Medizin, Basilea: Schwabe&Co. AG, 1998, p.148

alguien que dé el discurso fúnebre a los deudos con motivo del entierro público que se llevará a cabo después de la guerra.

"-Acaso tú mismo, Sócrates, crees que estarías en capacidad de dar ese discurso si tuvieras que hacerlo y el Consejo te eligiese?-"[5] le pregunta Menéxeno a Sócrates (Menéxeno 235) y este le contesta que no llama la atención que efectivamente él esté en capacidad de dar ese discurso fúnebre ya que al igual que muchos otros grandes oradores griegos, entre ellos el mejor de todos Pericles, ha sido alumno de oratoria de Aspasia, la compañera de Pericles. Y como Aspasia le había mostrado el día anterior a Sócrates el discurso que ella había preparado para esta ocasión, Menéxeno le pide a Sócrates que le recite lo que ella dijo.

Sin embargo, podemos estar seguros de que tanto la misma Aspasia que venía de Mileto (Turquía) como su hijo con Pericles, en esos momentos gobernante de Atenas, sufrían por la actitud xenófoba griega y por la ley de marginalización de los extranjeros, que impedía que el hijo de Aspasia y del gran estratega y gobernante de Ateneas, Pericles, sea reconocido ciudadano de Atenas Esa alabanza a la pureza de los atenienses tenía un propósito retórico políticamente estratégico y conveniente. No entraremos en detalles al respecto aquí. Pero queda claro que también aquí Platón

a) posiciona a una mujer como maestra de Sócrates
b) pone énfasis en señalar el ejemplo concreto de una mujer con grandes capacidades intelectuales y estratégicas, que sabe poner los intereses de la Polis, es decir, los intereses de la sociedad, por encima de sus intereses particulares o los de su familia.

Por lo demás, no solo Sócrates admiraba a Aspasia, sino también muchos otros intelectuales de la época. "-De la fama y controversia de la figura de Aspasia en Atenas, además del proceso sufrido bajo la acusación de impiedad, deja constancia el hecho de que cuatro de los discípulos de Sócrates, o bien escribieron obras tituladas Aspasia, o bien se refieren a ella no de un modo ocasional. Contemporáneo al Menéxeno se escribió un diálogo titulado *Aspasia*, cuyo autor fue Esquines. El diálogo de Esquines presenta a Aspasia como una mujer sabia y hábil en hablar que tiene escuela~. Jenofonte se refiere a ella en numerosas ocasiones y

5 Platón, Menéxeno 235

Antístenes compuso una obra titulada *Aspasia* de la que nos da cuenta Diógenes Laercio-"[6]

Platón pretende contradecir aquí un prejuicio contra las mujeres ya no solo con argumentos, sino también con un ejemplo práctico. Este prejuicio persiste hasta el día de hoy y consiste en creer, que es una tendencia biológica de las mujeres, que, aun siendo educadas y con recursos económicos propios, se ocuparán más de sus hijos y de sus parejas que de los asuntos del Estado.

Un ejemplo práctico de cómo está extendido aún este prejuicio en el Perú, es que en este país tenemos algo que se llama el "-Ministerio de la Mujer-" en el que se encargan de algunos pocos asuntos de las mujeres pero principalmente de los asuntos de los niños, de la familia y de los menesterosos – sobreentendiéndose- (o incluso diciéndose explícitamente) que estos son principalmente asuntos de mujeres y no asuntos de toda la sociedad, es decir, que no son asuntos de los hombres y las mujeres por igual.

3. **Por una equidad entre hombres y mujeres en la nueva República**

La principal referencia de Platón al tema de la equidad entre mujeres y hombres se encuentra en el diálogo *La República*. Allí Platón a través de Sócrates aboga por la igualdad de la educación y de las funciones en la sociedad para hombres y mujeres. Para ello argumenta en distintos sentidos:

Primero hace énfasis en que aun si se aceptase que los varones son más fuertes y mejores, en promedio, que las mujeres, de esto no se desprende que varones y mujeres deban asumir diferentes tipos de funciones:

> *¿Creemos que las hembras de los perros guardianes deben vigilar igual que los machos y cazar junto con ellos y hacer todo lo demás en común o han de quedarse en casa, incapacitadas por los partos y crianzas de los cachorros, mientras los otros* trabajan y tienen todo el cuidado de los rebaños?
> *-Harán todo, en común -dijo-; sólo que tratamos a las unas como a más débiles y a los otros como a más fuertes.*

6 González Suárez, Amalia; Amorós Puente, Celia. Lo femenino en Platón. Madrid: U. Complutense de Madrid, 2006. p 38.

> *- ¿Y es posible -dije yo- emplear a un animal en las mismas tareas si no le das también la misma crianza y educación?*
> *- No es posible.* [7]

El énfasis de Platón en la equidad entre mujeres y varones con respecto a la educación y el ejercicio de funciones está en que esta equidad es necesaria para que puedan servir mejor al Estado. Es una argumentación por el bien de la sociedad y no por el bien de la mujer como individuo, pues no se supone que las mujeres sean seres desvalidos:

> *- Por tanto, si empleamos a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, será necesario darles también las mismas enseñanzas. (...)*
> *- Por consiguiente, también a las mujeres habrá que introducirlas en la música y la gimnástica, e igualmente en lo relativo a la guerra; y será preciso tratarlas de la misma manera.*

Por otra parte, Platón critica la cucufatería, como señal de atraso cultural, y uno de los impedimentos para realizar el proyecto de equidad entre mujeres y varones:

> *Pero quizá mucho de lo que ahora se expone –dije (Sócrates)- parecería ridículo, por insólito, si llegara a hacerse como decimos.*
> *- Efectivamente -dijo.*
> *- ¿Y qué es lo más risible que ves en ello? - pregunté yo (Sócrates)-. ¿No será, evidentemente, el espectáculo de las mujeres ejercitándose desnudas en las palestras junto con los hombres, y no sólo las jóvenes, sino también hasta las ancianas, como esos viejos que, aunque estén arrugados y su aspecto no sea agradable, gustan de hacer ejercicio en los gimnasios? - ¡Sí, por Zeus! -exclamó-. Parecería ridículo, al menos en nuestros tiempos. -Pues bien -dije-, una vez que nos hemos puesto a hablar, no debemos retroceder ante las chanzas de los graciosos por muchas y grandes cosas que digan de semejante innovación aplicada a la gimnástica, a la música y no menos al manejo de las armas y la monta de caballos. -Tienes razón -dijo. -Al contrario, ya que hemos comenzado a hablar, hay que marchar en derechura hacia lo más escarpado de nuestras normas, y rogar a ésos que, dejando su oficio, se pongan serios y recordarles que no hace mucho tiempo les parecía a los griegos vergonzoso y ridículo lo que ahora se lo parece a la mayoría de los bárbaros, el dejarse ver desnudos los hombres, y que, cuando comenzaron los cretenses a usar de los gimnasios y les siguieron los*

7 Platón. La República. Libro IV. 451 - 452 b

> *lacedemonios ,los guasones de entonces tuvieron en todo esto materia para sus sátiras. ¿No crees?"*[8]

La argumentación de Platón a través de Sócrates continúa entrando a detalles:

> *- ¿Y conoces algún oficio ejercido por seres humanos en el cual no aventaje en todos esos aspectos el sexo de los hombres al de las mujeres? ¿O vamos a extendernos hablando de la tejeduría y del cuidado de los pasteles y guisos, menesteres para los cuales parece valer algo el sexo femenino y en los que la derrota de éste sería cosa ridícula cual ninguna otra? -Tienes razón -dijo-; un sexo es ampliamente aventajado por el otro en todos o casi todos los aspectos. Cierto que hay muchas mujeres que superan a muchos hombres en muchas cosas; pero en general ocurre como tú dices.*
> *-Por tanto, querido amigo, no existe en el regimiento de la ciudad ninguna ocupación que sea propia de la mujer como tal mujer ni del varón como tal varón, sino que las dotes naturales están diseminadas indistintamente en unos y otros seres, de modo que la mujer tiene acceso por su naturaleza a todas las labores y el hombre también a todas; únicamente que la mujer es en todo más débil que el varón. -Exactamente. - ¿Habremos, pues, de imponer todas las obligaciones a los varones y ninguna a las mujeres? - ¿Cómo hemos de hacerlo? -Pero diremos, creo yo, que existen mujeres dotadas para la medicina y otras que no lo están; mujeres músicas y otras negadas por naturaleza para la música. - ¿Cómo no? - ¿Y no las hay acaso aptas para la gimnástica y la guerra y otras no belicosas ni aficionadas a la gimnástica? -Así lo creo. - ¿Y qué? ¿Amantes y enemigas de la sabiduría? ¿Y unas fogosas y otras carentes de fogosidad? -También las hay. -Por tanto, existen también la mujer apta para ser guardiana y la que no lo es."*[9]

Existen en la actualidad numerosos filósofos que se proclaman a sí mismos como feministas y que sostienen que lo femenino es la debilidad, la sumisión y la benevolencia con los más necesitados "-ética del cuidado-" y que estas características no son lastres, sino virtudes (idea difundida por las ideólogas pseudofeministas tales como Carol Gilligan que afirman que el concepto de "-justicia-" es algo "-masculino-" y en cambio lo que ella llama "-la ética del cuidado-" es algo femenino[10]).

8 Platón. La República. Libro IV. 451 - 452 b
9 Ídem, Libro V 455c – 456b
10 Gilligan, Carol, La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino. Méjico, Fondo

Este discurso ya había sido denunciado por Simone de Beauvoir en su famoso libro "-*El Segundo sexo*-" (1949), como formas de autonegación de las mujeres para poder justificar ante sí mismas el que acepten asumir ser personas discriminadas por la sociedad, en vez de luchar por salir de su situación. De Beauvoir daba como ejemplo la idealización del papel de madre o el de masoquista que asume su relego como una suerte de abnegación virtuosa. Hoy en día estas seudofeministas dan un paso atrás confundiendo adrede causa con consecuencia, y llegan a afirmar que estas autojustificaciones producto del relego de las mujeres, no es el resultado del atraso, sino que son características de las mujeres de las cuales deberían sentirse orgullosas (cosa que Simone de Beauvoir justamente denunciaba como formas del discurso conservador). De allí resultan afirmaciones extrañas como que si un hombre se ocupa de sus hijos o de personas en necesidad es porque tiene características "-femeninas-". La difusión de esta nueva ideología ha llevado a que muchos grupos de supuesto apoyo a las mujeres han convertido el afán de preservar los estereotipos sobre las mujeres en banderas de lucha, tildándolos de virtudes, y en vez de defender los intereses de las mujeres, se ofuscan en una discusión sobre lo supuestamente "-esencial-" de cada "-género-". La idea de defender los estereotipos sobre las mujeres y sobre los esclavos[11], como si fuesen virtudes, ya existía hace 2000 años, y es justamente contra la que Platón arremete acá.

La defensa de Platón de las mujeres no se limita a la parte de la educación y de las labores intelectuales y físicas. También a la aceptación de la desnudez de su cuerpo como algo sano y natural:

> . *"-existe cosa más ventajosa para una ciudad que el que haya en ella mujeres y hombres dotados de toda la excelencia posible? -No la hay. - ¿Y esto lo lograrán la música y la gimnástica actuando del modo que nosotros describimos? - ¿Cómo no? -De modo que no sólo era viable la institución que establecimos, sino también la mejor para la ciudad. -Así es. -Deberán, pues, desnudarse las mujeres de los guardianes (porque, en vez de vestidos se cubrirán con su virtud) y tomarán parte tanto en la guerra como en las demás tareas de vigilancia pública sin dedicarse a ninguna otra cosa; sólo que las más llevaderas de estas labores serán asignadas más bien a las mujeres que a los hombres a causa de la debili-*

de Cultura Económica, 1985. (respuesta en "-In an Different Voice-": An Interdisciplinary Forum. Signs, Invierno 1986)

11 Sobre esto he tratado en "-Reflexión y Crítica-", UNMSM, 2019, pp. 58-74

> *dad de su sexo. En cuanto al hombre que se ría de las mujeres desnudas que se ejercitan con los más nobles fines, ése «recoge verde el fruto» de la risa y no sabe, según parece, ni de qué se ríe ni lo que hace; pues con toda razón se dice y se dirá siempre que lo útil es hermoso y lo nocivo es feo. -Ciertamente.*[12]

Hoy en el Perú, y en algunos otros países de tradición religiosa católica o islámica del tercer mundo, muchos grupos que luchan por los intereses de la mujer, han decidido no incluir en su agenda de lucha la discriminación contra el libre ejercicio de la sexualidad de las mujeres. Detrás de ello se esconden los rezagos religiosos entre dirigentes políticos seudo-marxistas, que no se han liberado de los rezagos religiosos que les fueron transmitidos por sus familias, lo que resulta en que gustan de anular la discusión sobre el tema, llamándola una preocupación pequeño-burguesa, cosa que Marx y Lenin hubieran rechazado tajantemente.

En resumen, podemos decir que Platón sentía un gran aprecio intelectual por alguna de las mujeres de su tiempo y que pensaba que las mujeres debían ejercer las mismas funciones y acceder a la misma educación que los hombres, junto con ellos. Esto no tanto por el bien de las mujeres, como por el bien de toda la sociedad, pues mujeres ignorantes no pueden educar hombres nuevos mejores.

Esta reflexión sobre el pasado es relevante hoy porque la lucha por las posibilidades de desarrollo y derechos de la mujer todavía pocas veces se ve como una lucha por el beneficio de toda la sociedad. Más bien se tiende a verla como una dádiva a las mujeres para que estén contentas o sufran menos. O se la confunde con la lucha por el bienestar de los niños, como si los niños fuesen responsabilidad únicamente de las mujeres o de los maridos que las "-abandonaron-" y no de la sociedad entera. Todos estos errores en la comprensión del problema de la relegación de la mujer fueron ya señalados en su momento por Platón. Por ello es relevante repensar su posición.

12 Platón, La República. Libro V 457 a-b

Referencias bibliográficas

BEAUVOIR, Simone, *El segundo sexo*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2002.

GILLIGAN, Carol, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1985. (respuesta en "-In an Different Voice-": An Interdisciplinary Forum. Signs, Invierno 1986)

GONZÁLEZ SUÁREZ, Amalia; Amorós Puente, Celia. *Lo femenino en Platón*. España: U. Complutense de Madrid, 2006

NAILS, Debrah, *The people of Plato*, Indianapolis: Hackett, 2002, p.203: Menéxeno de Alopece, hijo de Sócrates, nacido antes del 402 a. C. Madre: Jantipa, hermanos Laproclo II y Sofronisco II, probablemente el hijo menor de Sócrates.

PLATÓN, *Diálogos*, Madrid: Gredos, 1992-1998

ÜBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Sophistik-Sokrates-Sokratik-Mathematik-Medizin*, Basilea: Schwabe&Co. AG, 1998

Recibido: Mayo 2019
Aceptado: Junio 2019

Solar | Año 15 Volumen 15, Número 1, Lima, pp. 56 DOI. 10.20939/solar.2019.15.0104

Triple dominación de la mujer: Una comparación entre Augusto Salazar Bondy y algunas feministas indígenas
Triple women`s domination: A comparison between Augusto Salazar Bondy and some indigenous feminists

María Elena Naupari Marín[1]
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima,Perú
sade_hikaru@hotmail.com

Resumen: ¿Es preferible hablar de la noción de la mujer en la obra de Augusto Salazar Bondy o sería mejor hablar de la idea de la mujer en la obra de nuestro filósofo peruano? Luego de haber dilucidado y delimitado este punto, surge una nueva inquietud sobre la triple dominación de la mujer en Augusto Salazar Bondy, tratada en su obra *Bartolomé o de la dominación* en donde se advierte que la mujer representada en la figura de Micaela, la cual –según Ginés- es considerada triplemente inferior por ser mujer, india y fea. Aquí se revela la triple dominación de la mujer enunciada en los siguientes términos: por género, por raza y por estética. Análogamente, algunas feministas indígenas sostienen que también hay una triple dominación de la mujer, pero diferente a la mirada propuesta por Salazar. Esta triple dominación de la mujer, según estas feministas indígenas, es patriarcal, capitalista (clasista) y la racista.

Palabras clave: Mujer, dominación, género, raza, estética, Augusto Salazar Bondy.

1 Bachiller en filosofía de la UNMSM. Ha participado en el taller «La mujer en la Biblia», UARM, junio 2009. También, ha asistido al Conversatorio «Micaela Bastidas Puyucahua: Precursora de la Independencia del Perú» el 13 de julio de 2018. Asimismo, ha asistido al taller de «Feminismos» dirigido por Violeta Barrientos del 04 de julio al 22 de agosto del 2018. Además, ha participado en las Clases Magistrales Cátedra UNESCO-PUCP de Igualdad de Género, realizadas en Lima el 23, 27 y 29 de agosto de 2018 en la PUCP. Ha cursado el «Programa de Estudios en Enfoque Género» entre el 1 a 29 de setiembre de 2018 en el Instituto de Ciudadanía y Democracia. También, ha cursado el «Programa de formación de Facilitadores de Nuevas Masculinidades», del 13 de febrero al 13 de marzo de 2019. De la misma forma, ha participado en el taller «Historia Para Conversar. Mujeres del Antiguo Perú» dirigido por la magister Claudia Núñez, realizado el 5, 8 y 12 de agosto de 2019. Ahora, está participando en el curso «Mujeres, género y poder en el Perú antiguo», dirigido por la doctora. Sofía Chacaltana Cortez, UARM, setiembre 2019. Actualmente investiga la reflexión sobre la mujer en la filosofía peruana contemporánea.

Abstract: Is it preferable to talk about the notion of women in the work of Augusto Salazar Bondy or would it be better to talk about the idea of women in the work of our Peruvian philosopher? After having elucidated and delimited this point, a new concern arises about the triple domination of women in Augusto Salazar Bondy, treated in his work *Bartholomew or the domination* where it is noted that the woman represented in the figure of Micaela, which –according to Ginés- she is considered three times inferior because of being a woman, Indian and ugly. Here the triple domination of the woman enunciated in the following terms is revealed: by gender, by race and by aesthetics. Similarly, some indigenous feminists argue that there is also a triple domination of women, but different from the look proposed by Salazar. This triple domination of women, according to these indigenous feminists, is patriarchal, capitalist (classist) and racist.

Key words: Women, domination, gender, race, aesthetics, Augusto Salazar Bondy

1. ¿Noción o idea de mujer en la obra de ASB?

Durante la lectura del texto se analizarán las diferentes miradas e interpretaciones que nuestro -autor pudo pensar- al momento de introducir al personaje Micaela en la obra ficcional Bartolomé o de la dominación; es decir, ¿Se está pensando en Micaela, el personaje histórico o acaso ella es solo una representación de todas las mujeres que fueron dominadas, invisibilizadas y cosificadas por el sistema colonial que los españoles instauraron en nuestra América Latina?

Entonces, surge la necesidad de determinar de qué tipo de mujer nos está hablando ASB, si es solo la noción de mujer o la idea de mujer. El término noción está siendo empleado en un sentido muy amplio y vago. Esto quiere decir, que: ¿Esta palabra es equivalente a "-representación mental-", concepto o idea?

Se llama noción a la idea o concepto que se tiene de algo, y más específicamente a una idea o concepto suficientemente básico. La noción se distingue de la idea en tanto que la primera puede ser el principio del conocimiento de la realidad, mientras que la segunda, idea, puede ser (según ciertos filósofos) el principio de una realidad. Entonces, esta

diferenciación entre noción e idea es clave para la relevancia del presente artículo porque, siguiendo el significado de noción mencionado, vamos a elucubrar a la mujer tal cual como ha sido construida por el mismo Salazar desde su marco de creencias y sus categorías filosóficas para luego elaborar una crítica al constructo o imagen representada de la mujer por Augusto Salazar Bondy.

Como se analizará a continuación, Augusto Salazar Bondy cuando se refiere a la mujer realiza saltos dialécticos porque pasa de la noción de mujer a la idea de mujer y viceversa, razón por la cual ha sido necesario precisar en esta parte de la ponencia esta diferenciación conceptual.

2. La triple dominación de la mujer en Augusto Salazar Bondy.

El estudio expuesto en este artículo se centra principalmente en la triple dominación de la mujer que Salazar presenta en las voces de Ginés y Micaela en el texto Bartolomé o de la dominación. En palabras de Salazar:

> Ginés: mejor, tomas el camino de la cocina. Es el que más conoces y te pondrá en lugar seguro. Tu batalla es con el maíz y con las ollas, india ignorante. Con la pinta que te gastas no vas a pretender hacer la lucha en Miami Beach!
>
> Micaela: para los doctores como tú, Ginés, al fin y al cabo, soy triplemente inferior: mujer, india y, además fea. Ya veo que estoy condenada sin remedio. A ti en cambio nadie te juzga por tu rostro siniestro (Salazar, 1977: 61).

El personaje «Micaela» refiere a Micaela Bastidas,; en suma, representa a la mujer dominada que opta por el proceso de liberación humana de la mujer. Augusto Salazar Bondy adapta en el discurso de Micaela que lo fundamental es actuar. «Para ello esperamos nuestra hora, que no será diferente de la hora del pueblo. Preparamos dos victorias en una, la del indio y la de la mujer» (Salazar, 1977: 63).

Augusto Salazar Bondy sostiene en la primera parte de esta obra que el hombre se halla en relación de dominación y dependencia —que en el caso de la mujer andina estas relaciones son más agudas—, de ahí que se haya alienado y hasta cosificado; por ello, urge la necesidad de buscar

su liberación total (Licla, 2017: 105-106). En esta parte, ASB supera su visión monista del hombre al considerar que:

> La realidad humana no es unidimensional: tiene altura. Por eso todos los hombres son capaces de levantarse, caer y volver a levantarse; de mudar la condición y de ser varios en una vida. Esto los diferencia radicalmente de los animales y de las cosas. Es su prenda más valiosa (Salazar, 1995: 196).

Salazar Bondy toma un hito importante en este análisis,; tal es el caso, de la conquista española que influye en el personaje que construye como es Micaela, que representa a la mujer india oprimida. Esta mujer india está en estado de cosificación y alienación, y a decir de Augusto Salazar Bondy: "-la libertad de la mujer india se halla aún por construir. Pero ciertamente no serán los varones los que la construyan-" (Salazar, 1977: 57)

Al respecto la feminista indígena Francesca Gargallo considera que el hito y el proceso de liberación de las mujeres es la revolución de Túpac Amaru y Micaela Bastidas.

> La revolución de 1781 marca un hito en la historia moderna de América porque es la primera revolución antimonárquica, pero no solo antimonárquica, anti estatal también, anti burguesa también, anti colonial también, y anti machista también. No digo anti patriarcal, digo anti machista, porque participan las mujeres con rango, o sea con casta como la-Bartolina-Sisa que pertenecía a las qamiris, a la casta pudiente, formaban parte de la dirección política, militar, económica de estos territorios (Gargallo, 2014: 181).

Por lo tanto, Salazar tiene toda la intención de referirse a Micaela no como mujer en su particularidad, sino referirse a la mujer en su universalidad; es decir, se trata de la mujer en condición de instrumento, en tareas del hogar, como objeto de placer, esclava, en estado de analfabetismo, la cual ha sido conducida a la sumisión, inestabilidad, objeto del hombre, propiedad del hombre. En palabras de Salazar: "-la mujer india ha estado oprimida como mujer (…) Estaban sujetas y continúan estándolo. Toda la vida de la familia y de la tribu gira en torno al varón que es el jefe-"

(Salazar, 1977: 57).

Esta condición humana de la mujer atenta contra su dignidad como ser humano. Pues la relegaron a ser mujeres incultas, sojuzgadas a tareas del hogar y familiares. Es el propio sistema económico – social que ha reforzado este rol. Ello lo percibimos cuando Augusto Salazar Bondy-lo expresa a través de su personaje Ginés: «-He estado preparándome largo tiempo en Roma de toda la sabiduría y me he nutrido con las mejores sabidurías y teologías que respaldan nuestro imperio-» (Salazar, 1977: 58). Imperio que en el enfoque de Augusto Salazar Bondy representa la dominación tanto en el indio como en la mujer india.

3. Triple dominación de la mujer en las feministas indigenas

El feminismo indígena -crítica el feminismo académico occidental debido a que este considera universal, apto y necesario para todas las mujeres solo lo experimentado, lo vivido y pensado desde una región ideológica del mundo, a saber, la que se identifica con el occidente en expansión histórica.

Por ello, -se-puede destacar que la mitad de la población en los pueblos de América Latina son mujeres. Al respecto, Francesca Gargallo (2014) cita a Julieta Paredes:

> Las mujeres son partes de los movimientos de constitución de las autonomías indígenas (…) Como lo subraya constantemente Julieta Paredes, «todos los pueblos son en un 50% mujeres, todos los pueblos son por mitad mujeres». Entonces ¿por qué el feminismo no reconoce las ideas de las mujeres indígenas como parte de la reflexión acerca de la liberación de las mujeres? (p. 69).

Por este motivo, no se puede entender por qué las mujeres han sido relegadas por tanto tiempo en los pueblos de Abya Yala (América Latina), ya que en cantidad y también en calidad las mujeres han destacado en muchas labores cotidianas y académicas.

Una de las razones de esta exclusión de las mujeres en el ámbito público ha sido la religión católica, ya que esta ha impuesto una represión moral y sexual, instalando el patriarcalismo en las interrelaciones huma-

nas y sociales. Esta ideología católica, debido a su carácter conservador, propaga la aversión a las mujeres en las sociedades dominadas culturalmente, las cuales adoptan esta idea en su cosmovisión. (Gargallo, 2014: 71). Esta misoginia católica, hace cuatro décadas, se ha transformado en iglesias neoevangélicas en múltiples regiones indígenas de América Latina. (Gargallo, 2014: 73). -Este cristianismo desprecia el cuerpo de la mujer del modo siguiente: "-El cristianismo es una ideología religiosa de doble moral sexual que refrenda todos aquellos elementos ideológicos que desvalorizan (hacen menos) el nacer con un cuerpo de mujer-" (Gargallo, 2014: 75).

El machismo y el patriarcado, al decir de la dirigente indígena hondureña Berta Cáceres, se encuentran en todas nuestras relaciones cotidianas, se considera hoy en día normal:

> Así se normaliza en las culturas donde la sepultura de la placenta o del cordón umbilical es sacralizada, que la de las mujeres se efectúe en el fogón o la cocina, para que permanezcan atadas a las labores que el lugar encarna, mientras que la de los hombres se sepulte en el patio, arriba de un árbol en una vasija o en las laderas de los caminos para subrayar su derecho a la movilidad y la vida pública (Gargallo, 2014:81).

Por su parte, Gargallo sostiene que la creación del machismo por parte de la religión católica es un ejemplo de invasión ideológica. Destruir esta invasión es el desafío. Por ello, cuando se expresa y se afirma la liberación de las mujeres indígenas se opone a toda la dominación, "-no solo capitalista y patriarcal-" (Gargallo, 2014: 77), sino también racista. Esta oposición al *status quo* produce una crisis en el sistema social. Por tanto, cuando se toma consciencia de quiénes son nuestros enemigos –afirma Cáceres– con los cuales vamos a luchar (capitalismo, racismo y patriarcado), estamos rumbo a alcanzar nuestra dignidad humana. Además, un tópico muy importante –por la relación con el tema de nuestra investigación filosófica– es la triple dominación que señala esta dirigente indígena hondureña Berta Cáceres.

La dignidad humana que deben alcanzar las mujeres se refiere al cambio en las condiciones económicas, políticas, sociales, culturales y ambientales, además de la dominación y violencia contra las féminas. Lo señalado lo debemos sintetizar en una triple dominación que no se

la puede dividir en el clasismo, por un lado, el patriarcado, por otro, y el racismo, por otro. Esta triple dominación está unificada; esto es, la triple dominación sobre la mujer es: patriarcal, racista y clasista. Siendo la segunda expresión de la tercera; vale decir, en todo racismo se puede percibir siempre un clasismo dentro de su ser. (Gargallo, 2014: 77-78).

Referencias Bibliográficas

GARGALLO, Francesca. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América.* Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.

LICLA M., Ricardo. (2017). *El salazarianismo y sus demonios*. Lima: Fondo Editorial IIPCIAL.

SALAZAR BONDY, Augusto. (1977). *Bartolomé o de la dominación*. Lima: Ediciones PEISA.

Recibido: Mayo 2019
Aceptado: Junio 2019

Solar | Año 15 Volumen 15, Número 1, Lima, pp.. 64 DOI. 10.20939/solar.2019.15.0105

La conciencia de saberse y saber ser mujer
The awareness of knowing oneself and knowing how to be a woman

Luz María Muñoz Cama[1]
Pontificia Universidad Católica, Lima, Perú
maria.munozc@pucp.pe

Resumen: A partir de la tesis que "mujer no se nace" sino que va construyéndose en cada contexto, podemos establecer que la diferencia entre el "saberse mujer" y el "saber ser mujer" se halla en la ruptura de la norma sedimentada del concepto mujer. De esta manera, el saber ser mujer atraviesa un proceso de concienciación de la configuración del lenguaje al utilizar el concepto de mujer en determinadas situaciones performativas. Mientras el "saberse mujer" es la repetición de la performance socialmente sedimentada de aquello asignado al concepto de mujer. Esto último es una configuración "natural" y establecida desde el nacimiento de las mujeres con pretensiones de universalidad. Las mujeres al saberse "mujeres" viven sus vidas en lo que Miranda Fricker denomina *penumbra hermenéutica*[2], lo cual les impide comprender un área significativa de su experiencia personal y social. La propuesta que sigue invita a entender muchas situaciones de violencia hacia las mujeres desde esta desventaja epistémica.

Palabras clave: conciencia, performatividad del lenguaje, ser mujer, testimonio.

1 Bachiller en Humanidades con mención en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente, estudia el Diploma de Humanidades Aplicadas con mención en Gestión Cultural, en la misma universidad y se desarrolla como pre- docente TPA en la misma institución. Así mismo, colabora con la Revista Anthropologica para el dossier de Maternidades, asiste para la Cátedra Unesco de Igualdad de Género en IES – PUCP y es voluntaria en el Convenio La Garita de la Dirección Académica de Responsabilidad Social (DARS-PUCP). Durante sus estudios de pregrado, activó en la colectiva Manada Feminista PUCP y fue dos veces Secretaria de Cultura en el gremio de la facultad de Letras y Ciencias Humanas (PUCP). Sus áreas de interés se enfocan en la gestión cultural y educacional con especial atención en temas de género y sexualidad, filosofía social, ética y estudios decoloniales.

2 Concepto propuesto por Miranda Fricker.

Abstract: From the thesis "one is not born, but rather becomes a woman" but is building in each context, we can establish that the difference between "*to know how to be a woman"* and "*to know oneself a woman*[3]*"* is found in the breaking of the sedimentated norm of the concept of woman. In this way, to know how to be a woman goes through a process of raising awareness of the language configuration by using the concept of woman in certain performative situations. While to know oneself a woman is the repetition of the socially sedimented performance of that assigned to the concept of woman. The latter is a "natural" configuration and established since the birth of women with universality claims. When women know themselves as "women" live their lives in what Miranda Fricker calls *hermeneutic gloom*, which impede them from understanding a significant area of their personal and social experience. The following proposal invites us to understand many situations of violence against women from this epistemic disadvantage.

Key Words: conscience, performativity of language, being a woman, testimony.

La academia muchas veces se muestra como un espacio hostil para los sentires; sin embargo, tengo la convicción que es desde ellos, en esa subjetividad muchas veces anulada[4], donde nos *hacemos*[5] personas. Si no accedemos a nuestra capacidad de sentir empatía ni percibir la desigualdad que nos circunda, no podemos ejecutar *aquello* que necesita ser realizado desde nuestras acciones; cómo podríamos teorizar sin estar vinculadas emocionalmente con *aquello* que estamos teorizando. Escribir es un acto revolucionario, ser mujer y escribir desde los sentires aún más.

Pero, de qué se trata la conciencia de "saberse mujer" y la conciencia de "saber ser mujer". Para ello, tengamos en cuenta lo que nos dice Miranda Fricker: "-El feminismo lleva preocupándose desde hace mucho

3 Se debería interpretar en el sentido de "to be conscious of being a woman".

4 Comenta Miranda Fricker en *Injusticia epistémica*: "-Si se vive en una sociedad o en una subcultura en la que el mero hecho de adoptar un estilo expresivo intuitivo o emocional significa que no puede ser escuchado como algo plenamente racional, entonces con ello alguien se ve injustamente afectado por un vacío hermenéutico; se es un objeto de una injusticia hermenéutica-" (2017: 258).

5 Hacer y ser son palabras que evocan la presencia del estar presente y poseer un cuerpo material que ejecuta acciones, porque tiene la capacidad de hacerlo. Entiendo que alguien se hace persona en su devenir personal siendo persona.

tiempo por la forma en que las relaciones de poder constriñen la capacidad de las mujeres para comprender su propia existencia-" (2017:237). Más adelante la misma autora cita a Nancy Hartsock para agregar que "-los dominados viven en un mundo estructurado por otros de acuerdo con sus intereses; unos intereses que, como poco, no son nuestros y que, en diferente grado, son nocivos para nuestro desarrollo e, incluso, nuestra existencia-" (ibíd.).

A partir de la última cita, se entiende por qué el temor e incertidumbre muchas veces paraliza a las mujeres, cuando se ha asimilado la estructura dominante se entiende que la verdad debe ser objetiva, que para que un texto sea confiable debe mantener una distancia considerable de su creadora. Uno de los mecanismos de manifestación de este fenómeno es la escritura en tercera persona. Podemos afirmar que vivimos en un espacio-tiempo donde tanto las instituciones como nuestras prácticas sociales favorecen a los poderosos, pues ellos constituyen el mundo social y gozan de una ventaja injusta en la estructuración de las interpretaciones sociales. Para Fricker, esta ventaja injusta se traduce en las mujeres como un "agravio epistémico"[6], pues afecta a nuestras capacidades como sujetas del conocimiento. Al vivir nuestras vidas en una *penumbra hermenéutica*, sin darnos cuenta la injusticia o las injusticias nos impiden comprender un área significativa de nuestra experiencia personal y social; esto nos priva de una parcela importante de la comprensión de nosotras mismas. Un caso común de injusticia epistémica es el acoso que muchas mujeres han vivido desde pequeñas. Imaginemos a Erika, una niña de 12 años de edad. Ella sale a la calle un día de verano en short y cuando cruza la pista algunos choferes comienzan a llamar su atención con silbidos y miradas lascivas. Erika se siente incómoda y trata de acelerar un poco el paso para salir de esta escena. El mismo episodio se repite algunas veces más durante el verano. Así que el siguiente verano Erika decide no salir en short y regala toda su ropa ceñida. Su madre le increpa por el porqué de su acción y Erika no sabe qué responder; solo sabe que eso es lo que tiene que hacer. Erika tiene una fuerte discusión con su mamá, siente que no la entiende. Erika se limita a quedarse más tiempo en casa y prefiere ya no salir; las pocas veces que sale lo hace con ropa muy ancha. Erika no sabe lo que pasa, pero su cuerpo lo intuye, su cuerpo se oculta. El cuerpo de Erika ha somatizado la experiencia de

6 Concepto propuesto por Miranda Fricker.

acoso, sin saber realmente que eso que le sucedió tan frecuente es acoso.

Cuando hablamos de conciencia no solo podemos referirnos a la capacidad de las personas para percibir la realidad que les afecta sino también reconocerse en ella como sujetas y sujetos morales con conocimiento y capacidad de reflexión sobre lo que es bueno y malo. Para Hannah Arendt, poseer conciencia es ejercitar nuestro pensamiento, es usar nuestras capacidades intelectuales para más que conocer, también para cuestionar nuestras prácticas sociales.

Así quienes no piensan simplemente se adhieren a reglas de conducta dadas en determinado momento y se acostumbran a nunca tomar decisiones (Arendt 1995:127). La incapacidad de pensar supone que estemos ausentes, pero en un constante bullicio que no permite ese diálogo silencioso en solitario al que le llamamos pensar. "-La conciencia no es lo mismo que el pensar, pero sin ella el pensamiento sería imposible-", pues la conciencia nos otorga las condiciones necesarias para que el ego humano florezca donde el yo soy yo, manifiesto en el ego, experimenta su propia identidad y se actualiza para no ser olvidado.

Sigamos imaginando el caso de Erika. Años después entra a la universidad y conversa sobre esta experiencia con algunas de sus amigas, ellas otras mujeres también comparten experiencias similares. En un curso de Introducción al Derecho, Erika escucha a su profesora hablar del acoso: lo define y pone ejemplos. Con esta mueva experiencia, llega el momento de la *claridad hermenéutica* para Erika, y con esa claridad un despertar de conciencia. Podemos decir que la incapacidad de pensar más allá de convertirnos en agentes moralmente malos, nos empuja a la catástrofe de nuestras propias vidas, donde el yo pensante y su experiencia han sido anulados por completo. Por eso, el no pensar es un estado tan recomendable para los asuntos políticos y morales.

Lo expuesto nos lleva a darle forma a aquello que desde el pensamiento arendtiano podríamos llamar la concienciación; en otras palabras, el proceso de ir formando una conciencia impulsada en su constante devenir a lo largo de la vida. A este respecto, debo decir que forma parte de mí, como ser consciente, que la academia y la filosofía han marginado la experiencia de las mujeres por mucho tiempo. Esto no solo fomenta relaciones de desigualdad sino que también traiciona las pretensiones de universalidad de la filosofía.

La conciencia de "saber ser mujer" se da en la perfomatividad ma-

terial de la existencia de estas mujeres que encuentran diversos modos de ser mujeres a lo largo de su vida. Dicho de otro modo, a lo largo de nuestra existencia *nuestro* ser mujer puede mutar (y así será), de acuerdo a la identidad que interpele ese momento de nuestras vidas; identidad que corresponde directamente con una experiencia en ese flujo vital de *hacernos* mujer. Bajo la consigna del saber ser y de la virtud epistémica del reconocimiento, las mujeres podemos ser y enunciarnos como gordas, cholas, lesbianas, clasemedieras, blancas, negras, violentadas, violentas, empoderadas, hijas, madres. Por otro lado, la conciencia de "saberse mujer" es sumergirse en aquello sistemático y socialmente estructurado para nosotras. En la experiencia de "saberse mujer" nos asignan una identidad y un destino sin que tengamos la oportunidad de elegir. Cuando el "saberse mujer" es la regla las mujeres no solo nos sumergimos en la experiencia sistémica, sino que nosotras mismas y nuestras vidas morimos ahogadas en ella. Nos sabemos mujeres cuando asumimos conscientemente, y muchas veces con algo de resignación, nuestro rol asignado al nacer por la genitalidad entre nuestras piernas. La conciencia de "saberse mujer" es un suspiro de desamparo de nosotras mismas para nosotras mismas, porque una vez más nos hemos postergado para cuidar del mundo que nos circunda, en lugar de ver por nosotras mismas. Mientras que la conciencia de "saber ser mujer" es un grito de lucha después de la primera respiración ante la experiencia de casi habernos ahogado, porque hemos salvado nuestras propias vidas.

Como se ha mencionado con anterioridad, las instituciones sociales juegan un rol importante en este impacto injusto sobre las formas colectivas de compresión social de *ser* mujer. Así cuando la constitución de nuestro país defiende los derechos de las personas haciendo alusión a una igualdad formal y una dignidad formal; en las prácticas del mundo social en el que interactuamos podemos ser testigos que obligan a niñas de 11 años a continuar embarazos productos de una violación, a mujeres a vivir maternidades no-deseadas porque la maternidad ha dejado de concebirse como un deseo para transformarse en un castigo cultural. El derecho a la salud integral de las mujeres es un ejemplo de igualdad formal, pero de desigualdad vívida, bajo la lupa de Fricker. La injusticia que las mujeres vivimos consiste en una carencia colectiva generalizada que priva de plenitud a nuestras vidas.

Es acá cuando interpelamos a la abstracción aparente que parece re-

vestir a la filosofía. La responsabilidad social que poseemos se encuentra más allá de las aulas, más allá de grandilocuentes eventos especializados de filosofía e incluso más allá de este dossier de mujeres filósofas. La responsabilidad que tenemos con nosotras mismas se encuentra en esa constante vuelta sobre nosotras mismas, en el repensarnos como mujeres y en las formas en las que representamos nuestro ser mujer. Esta responsabilidad autoasignada con la conciencia de "saber ser mujer" es menester para que los futuros fenómenos de ser mujer sean más libres, plenos y puedan alcanzar esa igualdad en acto que para nosotras es manifiesta en potencia.

Cuando hablamos y escribimos en primera persona singular manifestamos ante el mundo nuestra experiencia; una vivencia reflexionada que ha alcanzado un perfil posterior a un proceso de concienciación (arendtiana). Cuando hablo de mi singular experiencia poseo, en este preciso momento, el privilegio ontológico de ser visibilizada entre tantas voces, Esta experiencia, mi experiencia, a diferencia de la experiencia de muchas otras mujeres[7], posee el privilegio de denunciar y enunciar posee un cuerpo privilegiado materializado en mi voz, la voz de quien escribe.

Esta invisibilización recurrente de la voz de las mujeres se da porque el tono de las mujeres se margina, no se reconoce como racional y, muchas veces se valora como moralmente inmaduro. Entonces los intentos de las mujeres por ser comprendidas se quedan justamente en potencia, en intentos de enunciar y denunciar.

Estas denuncias, que contienen carga moral, son entorpecidas, en palabras de Fricker, por el *vacío hermenéutico*[8] que reina en la comprensión social de los grupos marginados. Así no solamente se sufre por ser marginada sino también por ser la interpretación social a esta marginalización. Si a esto le añadimos lo dicho sobre la incapacidad de pensar, cada quien puede sacar sus propias conclusiones.

- Este texto es una denuncia y un breve ejercicio de familiarizar la filoso-

7 Si contemplamos la historia de las mujeres, vemos que el método de concienciación mediante "-expresiones públicas-" y el acto de compartir experiencias incomprendidas y apenas articuladas fue una respuesta directa al hecho de que buena parte de la experiencia de las mujeres era extraña, incluso innombrable para la individuo aislada, mientras que el proceso de compartir estas interpretaciones a medio configurar despertó recursos hasta la fecha adormecidos para darle un sentido social que reportaba claridad, confianza cognitiva y un aumento de las destrezas comunicativas (Fricker 2017: 239).

8 Concepto propuesto por Miranda Fricker.

fía y posicionarla frente a la experiencia, al mismo tiempo que me pienso como una sujeta de conocimiento que sabe (y sigue aprendiendo a) ser mujer. Este texto se lo dedico a todas aquellas mujeres invisibilizadas, a las que ya no están, a las que están luchando en estos momentos por un aborto legal y seguro, cada quien desde su espacio. Y yo acá, desde la institución.

Referencias Bibliográficas

ARENDT, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.

ARENDT, H. (2011). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

FRICKER, M. (2017). *Injusticia epistémica: el poder y la ética del conocimiento*. Barcelona: Herder.

REVERTER, S. (2003). *La perspectiva de género en la filosofía*. En Feminismo/s, 1, junio 2003, pp. 33-50. Universidad de Alicante.

BUTLER, J. (1990). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. En *Performing feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, pp. 270-281. Baltimore: John Hopkins University Press.

Recibido: Mayo 2019
Aceptado: Junio 2019

Solar | Año 15 Volumen 15, Número 1, Lima, pp. 79 DOI. 10.20939/solar.2019.15.0106

Silvia Federici: mujeres, trabajo y filosofía
Silvia Federici: women, work and philosophy

Belén Gómez de la Torre[1]
Pontificia Uuniversidad Católica. Lima,Perú
bgomez@centrodelaimagen.pe

¿Cuántos días, cuántas noches —tal cual—
me quedé dormido estando de pie?

Xu Lizhi, trabajador de Foxconn

Resumen: En este artículo, presentaremos el trabajo de la pensadora y activista Silvia Federici (Parma, 1942), enfocándonos en lo que ella llama el *patriarcado del salario*, para luego pasar a revisar la situación del trabajo doméstico (del cuidado y reproductivo) en el Perú y, finalmente, vincularlo con el trabajo que nos toca como mujeres filósofas hoy. A finales del siglo XIX, con la introducción del salario familiar, del salario obrero masculino, las mujeres son retiradas de las fábricas y enviadas a casa. De esta forma, el trabajo doméstico se convierte en su primer trabajo y ellas se convierten en dependientes. Federici llama a esta dependencia del salario masculino "-el patriarcado del salario-", mediante el cual se crea una nueva forma de jerarquía o una "-nueva organización de desigualdad-". Hoy las mujeres ya tenemos acceso a un salario. Sin embargo, ella señala que no es verdad que el trabajo asalariado sea fundamental para liberar a las mujeres. El trabajo doméstico se ha naturalizado de tal modo que no se percibe como un trabajo en sí mismo. La mujer, entonces, ha ganado dos trabajos, uno asalariado, fuera de casa, y uno no asalariado e invisibilizado, el de los cuidados y la reproducción. Creemos que el trabajo de Federici es fundamental, especialmente en el contexto de este ciclo de conferencias. Ella nos permite pensar en nuestro lugar como mujeres en una sociedad que ha invisibilizado el trabajo doméstico, y nos

1 Inició sus estudios en Filosofía en la Escuela Antonio Ruiz de Montoya (ESARM) y los terminó en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Actualmente es candidata al grado de magíster en Historia del Arte por la PUCP. Trabaja como docente en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC), en donde dicta cursos como Sociedad, Mujeres y Mundo Contemporáneo; Apreciación artística; y Filosofía. En el Centro de la Imagen, dicta los cursos de Lectura y Redacción de Textos, y Análisis de la Imagen.

inspira como filósofas a través de su labor como activista y pensadora.

Palabras clave: mujeres y filosofía, Silvia Federici, patriarcado del salario, trabajo doméstico, trabajo del cuidado, capitalismo.

Abstract: In this article, we will present the work of the thinker and activist Silvia Federici (Parma, 1942), focusing on what she calls the patriarchy of wages, and then go on to review the situation of domestic work (care and reproductive) in Peru and finally link it with the work that touches us as philosophers women today. At the end of the 19th century, with the introduction of the family wage, the male labor salary, women were removed from the factories and sent home. In this way, domestic work becomes their first job and they become dependents. . Federici calls this dependency on male salary "the patriarchy of wages," which creates a new form of hierarchy or a "new organization of inequality." Today women already have access to a salary. However, she points out that it is not true that wage labor is fundamental to freeing women. Domestic work has been naturalized in such a way that it is not perceived as a work in itself. The woman, then, has won two jobs, one salaried, away from home, and one unmarried and invisibilized, that of care and reproduction. We believe that Federici's work is fundamental, especially in the context of this cycle of conferences. She allows us to think of our place as women in a society that has invisibilized domestic work, and inspires us as philosophers through her work as an activist and thinker.

Key Words: women and philosophy, Silvia Federici, patriarchy of wages, domestic work, care work, capitalism.

Presentación

Silvia Federici (Parma, 1942) estudió filosofía en la Universidad de Buffalo y, en la actualidad, es profesora emérita de la Universidad Hofstra en Nueva York. En los años sesenta, participó en campañas que buscaban reivindicar el trabajo doméstico y, en 1972, participó en la fundación del Colectivo Feminista Internacional, organización que puso en marcha la campaña internacional *Wages For Housework* (WFH) a favor

del salario por el trabajo doméstico.

En esta ponencia haremos una breve presentación y reflexión sobre la propuesta de Federici, enfocándonos en lo que ella llama el *patriarcado del salario*, para luego pasar a revisar la situación de la mujer en el Perú. Finalmente, reflexionaremos sobre el trabajo que hoy nos toca como mujeres filósofas.

Quiero comenzar escuchando la canción "-Los días de la semana-", que fue escrita en los años 60 por Fofó y Miliki, miembros de *Los payasos de la tele*, y que es cantada hasta el día de hoy:

"-Los días de la semana-"

Lunes antes de almorzar, una niña fue a jugar, pero no pudo jugar porque tenía que planchar. Así planchaba, así, así (bis). Así planchaba porque yo la vi.
Martes, antes de almorzar, una niña fue a jugar, pero no pudo jugar porque tenía que limpiar. Así limpiaba, así, así (bis). Así limpiaba porque yo la vi.
Miércoles, antes de almorzar, una niña fue a jugar, pero no pudo jugar porque tenía que lavar. Así lavaba, así, así (bis). Así lavaba porque yo la vi.
Jueves, antes de almorzar, una niña fue a jugar, pero no pudo jugar porque tenía que coser. Así cosía, así, así (bis). Así cosía porque yo la vi.
Viernes, antes de almorzar, una niña fue a jugar, pero no pudo jugar porque tenía que barrer. Así barría, así, así (bis). Así barría porque yo la vi.
Sábado, antes de almorzar, una niña fue a jugar, pero no pudo jugar porque tenía que guisar. Así guisaba, así, así (bis). Así guisaba porque yo la vi.
Domingo, antes de almorzar, una niña fue a jugar, pero no pudo jugar porque tenía que rezar. Así rezaba, así, así (bis). Así rezaba porque yo la vi.

Esta canción nos sirve para presentar el problema que plantea Silvia Federici: la naturalización del trabajo doméstico y su consecuente invisibilización. En ella, se narra como una niña (e insisten siete veces en que es de sexo femenino) no puede ir a jugar. La razón: planchar, limpiar, lavar, coser, barrer, guisar y rezar. Hace unos meses Anagrama anunció que se publicarán las cartas que intercambiaron "-los payasos-", creadores de esta canción. Las cartas muestran las discusiones que hubo entre ambos en torno a las letras de algunas canciones, incluida "-Los días de la semana-". Fofó creía que era "-demasiado extremo que la niña no pueda compaginar el juego con la plancha-". En cambio, Miliki termina

tildando a Fofó de "-payaso escéptico-" y lo acusa de "-razonar como una mujer-".

Más allá de lo anecdótico, la letra nos revela tres cosas: primero, cómo educamos a las mujeres desde la infancia; segundo, que las tareas domésticas se consideran actividades femeninas; y tercero, que la jornada de una mujer demanda los 7 días de la semana, 24 horas. La carga es tal que ningún día le queda tiempo para jugar. Es así como crecemos pensando que las mujeres deben renunciar al placer y poner las tareas domésticas como sus prioridades. Las mujeres debemos planchar, lavar, cocinar, coser, rezar antes que jugar. Esta canción —como dije— revela el grave problema que quiere señalar Federici: la naturalización del trabajo doméstico, en tanto que es asignado a la mujer únicamente por su sexo, y su consecuente invisibilización, en tanto no se considera trabajo, pues es parte de ser mujer.

Federici declara que inicialmente su objetivo era "-comprender las raíces materiales e históricas de la subordinación social de las mujeres de forma específica y particular-" (Ovelleiro, 2019), en otras palabras, buscaba "-comprender la interconexión entre la crisis sistémica del capital y el incremento de las diferentes formas de violencias hacia las mujeres-" (Tornay, 2016). Para la autora, la violencia hacia la mujer está intrínsecamente relacionada con las instituciones y reglas sociales que se crean alrededor del sistema capitalista.

Es así como Federici revisa la relación entre marxismo y feminismo, para redefinir ambos conceptos y pensar en la situación de las mujeres en relación con el trabajo. Para ello, rescata cinco contribuciones de Marx al desarrollo del pensamiento feminista: primero, la visión marxista de la historia como un proceso de lucha, de lucha de clases, de lucha de los seres humanos por liberarse de la explotación; segundo, la concepción de Marx de la naturaleza humana como resultado de las relaciones sociales de producción; tercero, la relación entre la teoría y la práctica: la teoría nace del intercambio social, de la práctica social, y en un proceso de cambio; cuarto, la idea del trabajo como la fuente principal de la producción de la riqueza, sobre todo en la sociedad capitalista; y quinto, por último, el análisis de Marx sobre el capitalismo (Federici, 2018).

Quisiera detenerme en el segundo punto: la concepción de Marx de la naturaleza humana. Para él, la naturaleza humana es el resultado de las relaciones sociales, no es algo eterno, sino un producto de la práctica

social. Este concepto es fundamental para el feminismo, pues permite pensar y cuestionar la naturalización de la feminidad. Es decir, la idea de que la mujer, simplemente por el hecho de ser mujer, debe cumplir ciertas tareas, mantener ciertas conductas, ciertas formas de ser. Así Marx contribuyó al pensamiento feminista y, sin embargo, él mismo dejó pasar toda la esfera de las actividades centrales para la reproducción de nuestra vida, como el trabajo doméstico, la sexualidad, la procreación, el cuidado.

En el *Patriarcado del salario*, Federici señala que hasta 1850-1860 el capitalismo se fundaba en lo que Marx denominó "-explotación absoluta-". Esta consistía en un régimen laboral donde se extiende al máximo el horario de trabajo y se reduce al mínimo el salario. "-Así, durante toda la Revolución Industrial, la clase obrera no podía prácticamente reproducirse, trabajaban 14-16 horas al día y morían a los 40 años-" (Federici, 2018, 16). Se da, entonces, una clase obrera que se reproduce con extrema dificultad y que muere muy joven, con una alta mortalidad infantil y de las mujeres en el parto.

A finales del siglo XIX, vemos que, con la introducción del salario familiar (salario obrero masculino), las mujeres son retiradas de las fábricas y enviadas a casa. De esta forma, el trabajo doméstico se convierte en su primer trabajo y ellas se convierten en dependientes del salario masculino. Precisamente, esta dependencia económica es a la que se le conoce como el "-patriarcado del salario-", el cual crea una nueva forma de jerarquía o una "-nueva organización de desigualdad-". En palabras de Federici, "-el varón tiene el poder del salario y se convierte en el supervisor del trabajo no pagado de la mujer. Tiene también el poder de disciplinar. Esta organización del trabajo y del salario, que divide la familia en dos partes, una asalariada y otra no asalariada, crea una situación donde la violencia está siempre latente-" (Federici 2018, p. 17).

La familia

Esta nueva organización permitió el desarrollo del capitalismo. La necesidad de tener una mano de obra más estable y disciplinada forzó al capital a organizar la familia nuclear como base para la reproducción de la fuerza de trabajo. Lejos de ser una estructura precapitalista, la familia, tal y como la conocemos en "-Occidente-", es una creación del capital

para el capital, una institución organizada para garantizar la cantidad y calidad de la fuerza de trabajo y el control de esta.

Así como dice Federici, "-la creación de la familia nuclear va paralela al tránsito de la industria ligera, textil, a la industria pesada, del carbón, de la metalurgia, que necesita un tipo de obrero diferente, no el trabajador sin fuerza, escasamente productivo, resultado del régimen laboral de *explotación absoluta*-" (Federici 2018, p. 17). Con la creación de la familia nuclear se consiguen dos cosas: "-por un lado, un trabajador pacificado, explotado pero que tiene una sirvienta, y con ello se conquista la paz social; por otro, un trabajador más productivo-" (Federici, 2018, p. 17). Este modelo de familia continuó hasta los años sesenta.

Federici revisa esta ausencia de trabajo remunerado femenino y su relación con los afectos, especialmente el hecho de que este trabajo no remunerado se haya definido "-como una muestra de amor-" y las consecuencias que este ha tenido en la salud emocional de las mujeres. En nombre del amor, cuidado y servilismo, las mujeres fueron aprisionadas en una situación cercana a la esclavitud:

A nosotras nos parece, sin embargo, que si este trabajo, en vez de basarse en el amor y el cuidado, hubiera proporcionado una remuneración económica a nuestras madres, probablemente estas habrían estado menos amargadas y habrían sido menos dependientes, se las hubiese chantajeado menos y a su vez ellas habrian chantajeado menos a sus hijos, a los que se les recriminaba constantemente el sacrificio que ellas debían llevar a cabo. (Federici, 2018, p. 37)

Algunos pensarán que se exagera cuando Federici habla de formas de esclavitud, sin embargo, tanto el salario como su falta han permitido al capital ocultar la duración real de la jornada laboral de una mujer: veinticuatro horas, siete días a la semana.

El trabajo doméstico

Para Federici, el trabajo doméstico, tal y como lo conocemos, es una creación bastante reciente que aparece a finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX cuando la clase capitalista de Inglaterra y de Estados Unidos, presionada por la insurgencia de la clase obrera y necesitada de una mano de obra más productiva, emprendió una reforma laboral que transformó la fábrica, la comunidad, el hogar y, por encima

de todo, la posición social de las mujeres. Esta reforma la describe como la creación del ama de casa a tiempo completo: "-Sacó a las mujeres —especialmente a las madres— de las fábricas, aumentó sustancialmente los salarios de los hombres proletarios, lo bastante como para mantener a un ama de casa no trabajadora, e instituyó formas de educación popular para enseñar a la mano de obra femenina las habilidades necesarias para el trabajo doméstico-" (Federici, 2018, p. 69). Por otro lado, ser capaz de ganar un salario suficiente para mantener a la familia se convirtió en un signo de respetabilidad masculina.

Con el surgimiento del feminismo comenzó el rechazo al sometimiento de las mujeres en la familia y en la sociedad, como trabajadoras no reconocidas y no pagadas. Se inició una sublevación contra la naturalización de las tareas domésticas y por el reconocimiento del trabajo doméstico como un trabajo verdadero. Silvia Federici participó en las campañas que buscaban reivindicar el trabajo doméstico asalariado; en 1972, participó en la fundación del Colectivo Feminista Internacional a favor del salario por el trabajo doméstico.

La campaña Salario para el Trabajo Doméstico, para Federici, no es una demanda más entre tantas otras, sino una perspectiva política que abre un nuevo campo de batalla, que comienza con las mujeres, pero que es válida para toda la clase obrera (Federici, 2018, p. 29). Para entender este fenómeno es necesario comprender la importancia del salario. Este, según Federici, es un elemento esencial en la historia del desarrollo del capitalismo porque es una forma de crear jerarquías. Este cambio supuso un episodio análogo al de la *acumulación originaria*. Marx toma este concepto de Adam Smith, para describir el momento histórico que creó las condiciones de existencia del capitalismo: "-Marx expuso que fue un proceso de desposesión, de expulsión del campesinado de la tierra y que incluyó también la esclavitud y la colonización de América-" (Federici, 2018, p. 19)

Sin embargo, Marx no vio, señala Federici, que en el proceso de acumulación originaria no solo se separa al campesinado de la tierra, sino que también se divide el proceso de producción (producción de mercancías) y el proceso de reproducción (producción de la fuerza de trabajo). El primero es mayormente masculino y asalariado. El segundo, femenino y no asalariado. Estos procesos llevaron a la naturalización del trabajo doméstico y su consecuente desvalorización e invisibilización,

como indicamos en un inicio.

Muchas mujeres liberales, en los años setenta, decían: "-El problema no es el mercado, sino que no estamos en el mercado-" (Federici, 2018, p. 22). Hoy muchas mujeres ya tenemos acceso a un salario, sin embargo, Federici señala que "-es un engaño que el trabajo asalariado sea la clave para liberar a las mujeres-" (Requena, 2014). El trabajo doméstico se ha naturalizado de tal modo que no se percibe como un trabajo en sí mismo. Como dice en el *Patriarcado del salario*: "-no nos ofrecen solo el "-derecho a trabajar-" (esto se lo ofrecen a todos los trabajadores) sino que nos ofrecen el derecho a trabajar más, el derecho a estar más explotadas-" (Federici, 2018, p. 28). La mujer entonces ha ganado dos trabajos: uno asalariado generalmente fuera de casa y uno no asalariado e invisibilizado, que es el trabajo doméstico, de los cuidados y de la reproducción. "-Las mujeres al salir de la casa, tomar un segundo trabajo que se ha añadido al trabajo doméstico no pagado, así que ahora la jornada laboral de las mujeres es una jornada sin fin-" (Tornay, 2016).

Un modo más sutil de desacreditar la campaña a favor del salario por el trabajo doméstico es el argumento de que esta visión se ha importado desde Europa y que tiene poca relevancia respecto de la situación en EE. UU., donde las mujeres "-sí trabajan-". Para Federici, esta lucha supone la eliminación de la división entre las "-mujeres que trabajan-" y las "-que no trabajan-" ("-puesto que tan solo son amas de casa-"). Esta división asume desde un inicio que el trabajo no asalariado no se asuma como trabajo, que el trabajo doméstico no sea trabajo y, paradójicamente, "-que la causa de que en EE. UU. la mayoría de las mujeres de facto trabajen y luchen sea que muchas tienen un segundo empleo. No reconocer el trabajo que las mujeres llevan a cabo en casa es estar ciego ante el trabajo y las luchas de una abrumadora mayoría de la población mundial que no está asalariada-" (Federici, 2018, p. 30).

Para Federici, las mujeres producimos la fuerza de trabajo, es decir, ni más ni menos que el producto más precioso que puede aparecer en el mercado capitalista. Así pone en evidencia que el trabajo doméstico es mucho más que la limpieza de la casa:

> Es servir a los que ganan el salario, física, emocional y sexualmente, tenerlos listos para el trabajo día tras día. Es la crianza y cuidado de nuestros hijos —los futuros trabajadores— cuidándolos desde el día de su nacimiento y durante sus años escolares, asegurándonos de que ellos también actúen de la manera que se espera bajo el capitalismo. (Federici, 2018, p. 30).

En *La ideología alemana*, Marx señala que, si queremos entender los mecanismos de la vida social y del cambio social, tenemos que partir de la reproducción de la vida cotidiana. ¿Qué ocurre, entonces, en este nivel? Para Federici, "-lograr un segundo empleo nunca nos ha liberado del primero. El doble empleo tan solo ha supuesto para las mujeres tener incluso menos tiempo y energía para luchar contra ambos-" (Federici, 2018, 31). Lo preocupante es que esta situación de ocultación del trabajo doméstico y de cuidados se mantiene actualmente. Por otro lado, esta lucha no se discute en el terreno de lo político, por lo que las relaciones heteropatriarcales se relegan a un conflicto familiar por resolverse en el hogar y se deja la posible "solución" en manos de las mujeres.

Pensemos entonces en lo que ocurre en la vida cotidiana. ¿Cuáles son las condiciones de trabajo de las mujeres hoy en día? ¿Cómo se da la distribución del tiempo? Federici, en *Contraatacando desde la cocina,* enumera algunos de los requisitos que se le exigen a la mujer hasta el día de hoy. Por ejemplo, "-un vestido bonito o un buen corte de pelo aparecen como condiciones indispensables, ya sea en el mercado matrimonial o en el mercado del trabajo asalariado, para obtener ese empleo-". Por otro lado, indica cómo el cuidado permanece en el terreno de las mujeres, aun cuando pagamos a personas para que realicen esta labor: "-si tenemos a cargo niños les pagamos a otras mujeres para poder trabajar. Las guarderías y los jardines de infancia nunca nos han proporcionado tiempo libre, sino que han liberado parte de nuestro tiempo para dedicarlo a más trabajo adicional-", señala Federici. Tal como sostiene Carrasco (2017), al no haber respuesta social al problema, las clases medias y altas buscaron una pseudosolución: contratar mujeres pobres de países más pobres para que asumieran una situación a la que nosotros no fuimos capaces de dar respuesta, el cuidado de nuestra población. Más aún esta situación genera la perpetuación de las desigualdades entre las mujeres: "-Si el salario hora de una limpiadora no sigue siendo considerablemente inferior al de la persona que de otra manera se ocuparía de la limpieza (la mujer en la familia occidental), ya no compensará contratar ayuda doméstica-" (Carrasco, 2017, p. 68). Por otro lado, "-intentar educar a los hombres ha provocado que nuestra revuelta se haya privatizado y se luche en la soledad de nuestras cocinas-" (Federici, 2018, p. 41).

En *No hay romance sin finanzas*, Mark Fisher, nos habla de conciencia

de subyugación (para diferenciarla de la conciencia de clase)[2]:

> La conciencia de la subyugación es en primer lugar conciencia de los mecanismos (culturales, políticos, existenciales) que la producen: los engranajes que el grupo dominante normaliza y a través de los cuales crea una sensación de inferioridad en los subyugados. Pero, en segundo lugar, es también conciencia del potencial del grupo subyugado, una potencia que depende precisamente de ese alto estado de conciencia. Es importante tener en claro que el objetivo no es permanecer en un estado de subyugación (…) el punto es desarrollar una explicación del mundo que trate nuestras perspectivas no como conocimientos subyugados, insurreccionales o disruptivos, sino como potencialmente constitutivas de un mundo diferente (Fisher, 2018, p. 132).

Es importante aclarar que para Federici: "-la lucha por el salario es simultáneamente una lucha contra el salario, contra los medios que utiliza y contra la relación capitalista que encarna. En el caso de los no asalariados, en nuestro caso, la lucha por el salario supone aún más claramente un ataque contra el capital-" (Federici, 2018, 42). En ese sentido, no se trata de exigir únicamente un salario, sino un reconocimiento de tareas que han sido naturalizadas para repensarlas.

Con la lucha por el salario se busca abrir el debate acerca de la duración real de la jornada laboral: "-en qué momento se fichaba al entrar y se fichaba a la salida. Esto definía el tiempo que pertenecíamos al capital y el tiempo que nos pertenecíamos a nosotros mismos-" (Federici, 2018, p. 42). Exigir un salario por el trabajo doméstico es una estrategia revolucionaria porque socava el rol que se nos ha asignado en la división capitalista del trabajo y, en consecuencia, altera las relaciones de poder dentro de la clase trabajadora en términos más favorables para nosotras y para la unidad de la clase (Federici, 2018, p. 46).

2 "El feminismo socialista convirtió la teoría de la conciencia de clase de Georg Lukács en la práctica de la autoconciencia. Dado que esta ha sido utilizada por todo tipo de grupos subyugados, quizás sea mejor hablar ahora de 'conciencia de la subyugación' más que (solo) de 'conciencia de clase'" (Fisher, 2018, p.132).

El cuerpo

Pasemos al segundo momento de esta ponencia, aquí solo quisiera hacer unas brevísimas consideraciones sobre la situación de las mujeres hoy. Otra idea fundamental que quiero rescatar de Silvia Federici es su estudio sobre el control del cuerpo femenino. En *Calibán y la bruja*, estudia la cacería de brujas como un periodo fundamental para el desarrollo del capitalismo y del establecimiento del control del Estado sobre el cuerpo de las mujeres:

La caza de brujas fue un evento fundante de la sociedad moderna que permitió generar muchas de sus estructuras, como la división sexual del trabajo, la desvalorización del trabajo femenino y, sobre todo, la desvalorización de las mujeres en términos generales, al crear y expandir la ideología de que las mujeres no son seres completamente humanos, sino seres sin razón (Federici, 2018, p. 19).

Las consecuencias de la transición hacia el capitalismo durante los siglos XVI y XVII implicó dos grandes divisiones: expulsó a los campesinos de su tierra, y también dividió el trabajo reproductivo y el trabajo productivo, de manera que se construyó una jerarquía. El primero, realizado fundamentalmente por mujeres, se invisibiliza, mientras que el segundo, productor de mercancías, comienza a ser el único trabajo reconocido como productor de riqueza, y a ser realizado principalmente por varones. Para Federici, es importante señalar el carácter histórico de esta relación. La división sexual de las tareas se hereda de la época feudal (la desvalorización). La caza de brujas fue una herramienta para aleccionar a las mujeres que sirvió a la clase "-protocapitalista-" para imponer un "-control estatal muy directo sobre el cuerpo de la mujer, sobre todo su capacidad reproductiva-" (Ovelleiro, 2019).

Federici señala que hoy sigue existiendo "-un nuevo ataque directamente contra el cuerpo de la mujer, contra su capacidad reproductiva, contra su capacidad de controlar la procreación, un ataque que es diferente según los lugares-" (Verrua, 2017). Federici nombra tres hechos que actualmente manifiestan la búsqueda del control del cuerpo de las mujeres: las esterilizaciones, el aborto y la violencia.

En el Perú, podemos pensar en las esterilizaciones forzadas e incluso en la muerte de mujeres que fueron intervenidas quirúrgicamente en el marco del Programa Nacional de Salud Reproductiva y Planificación

Familiar, entre los años 1996 y 2000. Sobre la situación del aborto, a nivel global, ha habido un retroceso con el regreso a leyes que sancionan el aborto en algunos países y en especial con la aparición de colectivos como "-Con mis hijos no te metas-". Federici señala que todo esto no solamente significa prohibir a la mujer el control sobre su cuerpo, sino que es parte de toda una política para controlar el trabajo de las mujeres, para poner una vez más su sumisión a los hombres de la casa y a su sexualidad, y su capacidad reproductiva al control de los hombres y del Estado (Tornay, 2016).

Por otro lado, señala el aumento de violencia contra las mujeres a nivel internacional. Que no solo se manifiesta en el incremento del número de atentados y de abusos, sino también por la intensidad de su brutalidad: hoy las mujeres son asesinadas, desmembradas, quemadas vivas, enterradas (Tornay, 2016). En el Perú los ejemplos sobran, sumado a la ineficiencia y la corrupción presente en el Poder Judicial. Como dice Federici, "-el sistema lo que busca es controlar y decidir dónde, cuándo y con qué perfil nacerá su nueva mano de obra-". De esta forma, el control del cuerpo de la mujer se convierte en la mejor garantía del mantenimiento de las estructuras capitalistas-" (Del Río, 2012).

El trabajo

En el Perú las mujeres ganan 29.2 % menos que los hombres por el mismo tipo de trabajo. Según el informe sobre las *Brechas de género* elaborado por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), las mujeres ganaban en promedio S/ 1,100.6 mensuales, 29.2 % menos que sus pares masculinos (S/ 1,555.6). Esta situación es similar en las zonas urbanas y rurales. Lo interesante es que esta diferencia se sustenta en la idea de que las mujeres trabajan menos horas por dedicarse a sus familias (INEI, 2008). Una vez más, el trabajo doméstico no solo no es considerado trabajo, sino que es la razón por la que muchas mujeres reciben un sueldo menor al de los hombres. Por otro lado, se señala que paradójicamente, "-tienden a ganar más las mujeres sin hijos que las madres (y ganan menos las que más hijos tienen)-" (El Comercio, 2015).

Existe un estudio que muestra claramente la dimensión de este problema. En él, se evaluó lo que se conoce como el *motherhood penalty* (el castigo por ser madre). Shelley Correll (Harvard) muestra que el *mother-*

hood penalty se da no solamente en el salario, sino en las posibilidades de ser contratado y en los estándares de exigencia en el trabajo. Comparadas a hombres padres, hombres no padres, y mujeres no madres, a las madres se les concibe como menos competentes, se les exige más, tienen menos posibilidades de ser contratadas o promovidas y se les suele pagar menos (Correll, 2007).

Finalmente, para cerrar esta ponencia, me gustaría volver a Silvia Federici con estas preguntas: ¿qué significa hoy día ser mujer?, ¿qué es hoy ser una intelectual?, ¿qué tarea nos queda como mujeres filósofas? El trabajo de Federici no solo nos sirve para leer el pasado, para entender la historia del capitalismo, sino para entender lo que pasa hoy, para leer el presente y cambiarlo.

El cambio debe empezar por una recuperación del trabajo de reproducción y de su revalorización. Eso pasa por el reconocimiento del trabajo doméstico. Por otro lado, todos y todas deberíamos participar del cuidado de los y las demás. El cuidado no es un asunto de mujeres y esto pasa por la organización de los tiempos. La posibilidad de gestionar nuestro propio tiempo es un tema clave para la calidad de vida de las personas.

Por otro lado, me gustaría cerrar con una reflexión, sobre el rol de las mujeres en filosofía. La historia de la filosofía ha sido escrita desde un punto de vista masculino. Y ahora nos toca revisar esa historia. Como hemos visto, Federici no solo toma prestados conceptos de Marx. Como ella misma dice "-no se trata de añadir un capítulo, significa repensar todo-". Por otro lado, cabe señalar que frente a la situación de las universidades que han incorporado al capitalismo en sus relaciones, Silvia Federici publica desde una lógica diferente. Ella no participa del *Copy Right*. Todos sus libros son descargables de manera gratuita desde internet.

Federici nos invita a pensar nuestros medios de producción. Como mujeres, como intelectuales: ¿es posible hacer filosofía en el Perú?, ¿qué implica esto?, ¿en qué nos hemos metido? Y hablo también desde mi experiencia como mujer, filósofa, profesora, madre soltera. Soy una mujer con privilegios. ¿Qué posibilidades tienen quienes no tienen esos privilegios?, ¿cuál es nuestro rol como filósofos frente al capitalismo? Quiero invitarlas a que juntas intentemos responder estas preguntas para que no existan más niñas que no puedan salir a jugar.

Referencias Bibliográficas

Carrasco, C. (2017). La economía feminista. Un recorrido a través del concepto de reproducción. *Ekonomiaz, 91*, pp. 52-77. Recuperado de http://www.euskadi.eus/web01-a2reveko/es/k86aEkonomiazWar/ekonomiaz/downloadPDF?R01HNoPortal=true&idpubl=87&registro=7

Correll, S. J., Benard, S., & Paik, I. (2007). Getting a Job: Is There a Motherhood Penalty? 1. *American Journal of Sociology*, *112*(5), 1297-1339.

Del Río, B. (25 de noviembre de 2012). El sistema busca controlar dónde, cuándo y con qué perfil nacerá su nueva mano de obra. Recuperado de https://www.lamarea.com/2012/11/25/el-sistema-busca-controlar-donde-cuando-y-con-que-perfil-nacera-su-nueva-mano-de-obra/

El Comercio. (9 de abril de 2015). INEI: mujeres trabajan más que los hombres, pero ganan menos. Recuperado de https://elcomercio.pe/lima/inei-mujeres-hombres-ganan-350998

Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer [DEMUS]. (2008). Justicia de género. Esterilización forzada en el Perú: delito de lesa humanidad. Recuperado de https://www.demus.org.pe/wp-content/uploads/2015/05/seriejg_ester_forza_peru.pdf

Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.

Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.

Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al Marxismo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida*. Buenos Aires: Caja Negra.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2017). Más de 7 millones de mujeres conforman la fuerza laboral del Perú. Recuperado

de http://m.inei.gob.pe/prensa/noticias/mas-de-7-millones-de-mujeres-conforman-la-fuerza-laboral-del-peru-8943/

Maza, K. (7 de enero de 2018). Informe.21: En el Perú las mujeres ganan 29.2% menos que los hombres. *Perú 21*. Recuperado de https://peru21.pe/economia/informe-21-peru-mujeres-ganan-29-2-hombres-390997

Ovelleiro, J. (2019). Silvia Federici denuncia en Valladolid el silencio histórico ante las quemas de brujas que allanaron el camino al capitalismo. Recuperado de: http://ultimocero.com/noticias/movimientos-sociales/2019/03/16/silvia-federici-denuncia-valladolid-silencio-historico-ante-las-quemas-brujas-allanaron-camino-al-capitalismo/

Requena, A. (24 de mayo de 2014). Entrevista a Silvia Federici [*El Diario*]. Recuperado de https://www.eldiario.es/economia/engano-trabajo-asalariado-liberar-mujeres_0_262823964.html

Tornay, M. C. (3 de noviembre de 2016). Entrevista a Silvia Federici [Comité para la abolición de las deudas ilegítimas]. Recuperado de: http://www.cadtm.org/La-muerte-de-mujeres-en-las

Torrado, U. (2019). *Mujer. Equidad de género, acoso sexual y violencia en Perú y a nivel mundial*. Recuperado de http://www.datum.com.pe/new_web_files/files/pdf/Mujer_2019.pdf

Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo. (2008). *La mujer en el mercado laboral* peruano. Recuperado de https://www.trabajo.gob.pe/archivos/file/estadisticas/peel/documento_mujer/la_mujer_campo_laboral.pdf

Verrua, R. (2017). Silvia Federici: "-La desvalorización está en el núcleo de la violencia-". *La Tinta*. Recuperado de https://latinta.com.ar/2017/08/silvia-federici-la-desvalorizacion-esta-nucleo-la-violencia/

Recibido: Mayo 2019
Aceptado: Junio 2019

Solar | Año 15 Volumen 15, Número 1, Lima, pp..95 DOI. 10.20939/solar.2019.15.0107

Un acercamiento filosofico: Esther Festini y la educación desde una experiencia femenina
A philosophal approoach: Esther Festini and education from the female experience

Verónica Sánchez Montenegro[1]
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú
vsanchezmo@unmsm.edu.pe

Resumen: En esta oportunidad presentamos un trabajo interpretativo sobre un texto de Festini, el cual nos lleva a repensar la noción de educación y mujer, además del rol que debe desempeñar en la sociedad peruana. Festini fue una educadora que pertenece a la historia de San Marcos por haber sido la primera mujer en ingresar a esta casa de estudios, y por haber hecho una reflexión sobre lo que significa ser mujer en el Perú en pleno siglo XIX. No obstante, creemos que es deudora aun de una tradición dominante desde el aspecto patriarcal, que nos lleva a la pregunta ¿hasta qué nivel las mujeres hemos cuestionado tal tradición? Pensamos que es relevante la presentación de esta pensadora en la historia de las ideas y de lo que corresponde los problemas filosóficos urgentes a ser afrontados como parte de la filosofía en torno a la mujer.

Palabras clave: Mujer, educación femenina, sociedad organicista.

Abstract: In this opportunity we present this interpretative work about a Festini's text, which leads us to rethink our notion of

1 Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), grado que obtuvo mediante una beca de CONACYT (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología). Magíster por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), con mención en Historia de la Filosofía. Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2005), donde adquirió una subvención para su tesis de pregrado por el Consejo Superior de Investigaciones. Ha participado en diversas investigaciones, siendo la más reciente en el Proyecto DGAPA-PAPIME (Programa de Apoyo a Proyectos para la Innovación y Mejoramiento de la Enseñanza) PE404115: "Cuerpo, territorio y violencia. Cartografías materiales y simbólicas". Desarrollado en el Centro de Investigación sobre América Latina (CIALC) y Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente es miembro del Grupo de Investigación Universo y República (UNMSM) y, Feminidades: estudios interdisciplinarios e interculturales de género (UNMSM).

education and Women, besides the fact of the role they have in the Peruvian society. Festini was an educator who belongs to the history of San Marcos University due to have been the first woman to been admitted in to UNMSM, and also because of her reflection about what being a woman means in Peru in the middle of the 19th century. Although, we think she is still indebted to a dominant tradition from a patriarchal aspect, therefore we wonder how far we have questioned such a tradition. Consequently, we think the introduction of this thinker is relevant to the history of the ideas and that it belongs to the urgent philosophical problems to deal with as part of philosophy around Women.

Key words: Women, female education, organicist society.

Acerca de la tradición autoritaria

El Virreinato peruano del siglo XVI se caracteriza por la influencia de la segunda escolástica, es decir, aquella que fue neoplatónica y organicista. De ese modo está presente una idea de sociedad inspirada en el orden jerárquico, en la cual va a prevalecer la idea de un equilibrio natural que no se puede transgredir (Manarelli, 2018). Es por ello que existieron castas, cada uno está en su lugar, no se puede ir más allá de aquello que nos define, como el color de piel; así tenemos: blancos, negros, criollos, saltapatrás, mulato, morisco, tente en el aire, no te entiendo, tornatrás, etcétera.

Mencionamos esto porque pensamos que desde la Colonia hemos arrastrado el autoritarismo, por el cual la mujer sigue manteniendo un encasillamiento, es tratada como hija, como menor de edad, sin autonomía. Creemos que esto se explica porque esta tradición es deudora de la ontología teleológica aristotélica. Para el Estagirita cada ente persigue un ser o *telos*, desde el cual adquiere su esencia o lo que es, de ese modo en la *Reproducción de los animales*, manifiesta explícitamente que la mujer es receptáculo, y el *telos* del ente o como entenderíamos, óvulo fecundado, es ser macho. La hembra así es un desvío de la naturaleza o monstruo, que se relaciona también con la idea de lo incomprensible. Lo monstruoso es aquello entonces que se aleja del ser. Trasladando esto al aspecto de las castas, tenemos que cada una de ellas se aleja más del ser

(en tanto está más lejos de ser español), de su *telos* o fin, y la mujer dentro de esta ontología es la que estaría más alejada del ser (Aristóteles, 1994).

Siendo así, resulta importante la figura del criollo, pues es aquel que no tiene un lugar propio dentro de una sociedad estamentada y autoritaria. Es un blanco español europeo, pero no del todo al haber nacido en tierras americanas, así pues pierde todo poder para obtner privilegios. Entonces le resulta urgente crearse un discurso, y este fue el de la patria e independencia. Construyen una idea de amor a su patria, de sobrevaloración de la naturaleza americana, y siguiendo un pensamiento organicista se ponen como objetivo lograr la separación de la Corona española, de la cabeza dominadora (Viscardo, 2004).

La educación femenina según Festini. Análisis de su obra e idea de mujer

Es en este contexto que nos preguntamos por la posibilidad de que existan mujeres que puedan cuestionar la tradición patriarcal y no participar de ella y, a la vez, construir un discurso contrario a que la mujer ocupe un lugar natural, y más bien pueda salir del rol de ser relegada solo a lo doméstico (pensado como lo inferior, como tendencia natural de la mujer y que no necesita mayor preparación). Esta lógica patriarcal doméstica supone la relación entre la sexualidad y la servidumbre y; entre la conyugalidad y el servicio. La domesticación de la sexualidad estaba dada por el matrimonio y la Iglesia, quedando el hombre liberado de cualquier restricción moral. La decencia de una familia consistía en que las mujeres sean recatadas y sexualmente domesticadas y en que los hombres sean valientes y caballerosos. Además, la monogamia era destinada a lo femenino (Manarelli, 2018).

Teniendo en cuenta este contexto es que persiste el estigma femenino vinculado fuertemente a la tradición patriarcal. Ubicamos la tesis de Esther Festini para obtener su grado de Bachiller en Letras, titulada: *El rol que corresponde a la mujer en la sociedad es el que determina su educación*[2]. Así en palabras de Festini[3] (1901):

2 Festini, Esther. El rol que corresponde a la mujer en la sociedad es el que determina su educación. Lima 1901. 24h; 33 cm. Texto manuscrito. Tesis (Bach.) –UNMSM, Facultad de Letras, 1901. Ubicación: Archivo Histórico, UNMSM. Caja: 79(186/240) Folio:76-100

> Lo que la mujer es psicológicamente, lo que ella es, sea en general o en término medio, en un país o un medio dado, depende de dos causas fundamentales: primero, de su condición social, tal cual lo ha hecho la historia, porque su carácter y disposiciones, provienen en gran parte de los hábitos que resultan de su educación tradicional y de su modo de vivir en el medio; y, en segundo lugar, y más profundamente, de su naturaleza física-" (p. 4).

De este modo nuestra pensadora es conocedora de la influencia de la tradición patriarcal, tradición a la cual la mujer también se ve sometida. Esto principalmente se notaría en la educación y por ello la preocupación y necesidad de nuestra pensadora de reformar tal educación. Veamos entonces de que trata de acuerdo a Festini (1901):

> […] en las sociedades salvajes, en las que la mujer comparte todos los trabajos del hombre, cazadora como él, o guerrera, está consagrada a las mismas fatigas [...] por consiguiente, si en el curso de los años, la mujer ha llegado a ser más diferente que el hombre, al mismo tiempo se ha hecho su igual, particularmente, ante el Derecho. [...] es necesario que haya igualdad en la diversidad, que de los dos sexos, no sea sojuzgado el uno por el otro, sino que concursan de acuerdo, [...], a la obra común, la prosperidad social, pues siendo el organismo social, un compuesto de elementos separados, de individuos relativamente independientes, la unión social, la unidad no podrá ser perfecta, real, ni propiamente moral, sino es obra de voluntades libres, de seres con plena conciencia de su deber y su responsabilidad" (pp. 4 y 6).

Enfatizamos que nuestra pensadora en primer lugar resalta la igualdad dentro del organismo social. Esto nos resulta sumamente importante pues al mantener la idea de una sociedad organicista, resultaría muy complicado y hasta paradójico hablar de igualdad entre los individuos que la conforman, más bien se seguirían manteniendo jerarquías, ya que en el cuerpo se considera que la parte más importante es la cabeza y, el resto miembros que conjuntamente buscan el bien común. Esto es de lo que nos habla Festini, al pretender lograr tal bien, así el hombre y la mujer tienen una tarea a realizar para lograrlo. Sin

embargo seguir pensando bajo un organicismo implica que prevalezca la dominación. Desde allí se puede explicar frases como "jefe de familia", titulo que usualmente es adjudicado a un hombre.

Aun así la principal convicción de nuestra sanmarquina es buscar una educación que logre la igualdad entre hombres y mujeres, pues usualmente las mujeres son educadas para agradar al hombre y asi, ser elegidas como esposas. Entonces según Festini:

> [...] [lo que ha llegado a ser no solo es producto de la naturaleza sino de su educación] [...]; la educación como se ha querido que ella sea, desarrollando las cualidades consideradas como esenciales a su sexo, [...];;haciendo sobresalir siempre, a los ojos de los hombres, las cualidades miradas por ellos como más apreciables; sobre todo en la mujer elegida para casarse-", […] (p. 5).

Es importante señalar que en medio de este contexto y a pesar de los estereotipos a los que la mujer está sometida, nuestra sanmarquina persiste en la búsqueda de la igualdad. De esta forma, acepta por un lado que las mujeres poseen cierta debilidad corporal, entre otras características, que son designadas y asumidas por las jóvenes, como es el caso de las cualidades morales que también asume, es por ello que para Festini (1901):

> [Acerca de sus cualidades] Cualidades o defectos según el grado. En lo físico, primero, una cierta debilidad muscular y menor desarrollo del cuerpo, resultante de una vida más sedentaria; en lo moral, el gusto de la vida interior y las ocupaciones del hogar, la timidez o menor valor que el hombre, una voluntad más paciente que osada, la afición por los detalles y cosas pequeñas, el deseo por agradar al hombre, puesto que todo depende de él, la obediencia y docilidad acerca del que tiene la fuerza, [...], una gran penetración para adivinar el pensamiento y la voluntad del que dispone de ella, [...], una gran habilidad para dulcificarse si él es de carácter duro, encubrir sus sentimientos, sin en ello tiene gran interés (armas de lucha y defensa social)". En lo intelectual no ha desarrollado mucho por el rol que le han dado.
>
> Ha desarrollado más la memoria que el razonamiento y la combinación (p. 6).

Sin embargo, frente a esta realidad que vive, insiste Festini (1901) en la igualdad de la formación intelectual mediante la educación. Es entonces que subraya la maternidad como precisamente una de las características físicas que nos hace únicas, pues resulta que solo la mujer es la encargada de conservar la especie. En su rol de madre, instinto que lo tiene desde niña y la alcanza en la madurez, desarrolla sus dones más importantes: intuición, adivinación de lo que necesita el niño, fortaleza y protección al niño, pero debilidad frente al hombre.

De acuerdo a este razonamiento, esto es precisamente lo que la hace importante, pues la hace necesaria para establecer a la familia, núcleo vital de una sociedad organicista, debido a que el hombre, como diría el Estagirita, no puede estar solo, al ser un animal social siempre busca unirse a la mujer y formar una familia (Aristóteles, 1988).

Festini (1901) al estar inmersa dentro de la tradición organicista, nos habla del progreso social, y dado que la mujer posee grandes virtudes, está en la capacidad de igualar al hombre en razón y en dignidad, de eso trata el progreso social, ir más allá de lo natural[4].

Otra de las características de la mujer es su fe religiosa, por eso no discute ni entra en debates acerca de las creencias sacras, Es por ello que la educación femenina no puede ser irreligiosa [cita palabras de Renan][5], ni dudar de la fe (Festini, 1901).

4 Insiste Festini en que el hombre no debe temer esto. Al lograrse el bien común la mujer puede conjugar la razón y el amor.

5 Ernest Renan (1823-1892) es un pensador francés, que entre las ideas que postula habló de la existencia de aristocracias del espíritu y de razas superiores. Fue seguido por varios pensadores de Latinoamérica, y entre sus seguidores tenemos en Perú a Manuel González Prada. Véase: Taboada, Hernán. *Junto a Ernest Renan: una trayectoria latinoamericana.*
Recuperado de:
http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca164-115.pdf (setiembre de 2019)
Sobre Renan también tenemos la construcción de su idea de nación. sin embargo. Un hito histórico que lo marcó fue la anexión de las provincias francesas de Alsacia y Lorena por parte de Prusia tras la guerra de 1870. A partir de esto diseñó una explicación de las nacionalidades fundamentada en la voluntad popular, por esta razón es reconocido como el defensor de la autodeterminación nacional. Véase: Trejo, Alberto. *El plebiscito de todos los días: la idea de nación en Ernest Renan.*
Recuperado de:
http://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n39/n39a2.pdf (setiembre 2019)
Acevedo, Jorge. Renán, Ortega y la Idea De Nación
https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303183554/rev38_acevedo.pdf (setiembre 2019)

La complejidad de nuestra pensadora obedece a su tiempo, pues por un lado buscaba la igualdad entre hombres y mujeres, pero por otro lado, al detallar la educación femenina prevalece la idea de la subordinación y obediencia para lograr la armonía. De acuerdo a las ideas de Festini (1901) tenemos:

> De la naturaleza física y psicológica de la mujer se deduce necesariamente la manera como debe ser en todo caso educada. La educación debe prepararla para la vida común completa, es decir, para el deber y la responsabilidad, no enseñándole a agradar y obedecer simplemente, sino inculcarle un espíritu de subordinación voluntaria y de sacrificio, sin doblegarla a la sumisión por violencia […] «Cuanto más débiles son, de más importancia es fortalecerlas», dice Fenelon.[6] . (p. 10).

Aun así, la mujer pese a la subordinación y sacrificio que debe de aceptar, no puede ni debe estar cerrada a los cambios dados en el mundo. En razón a ello, Festini (1901) apuesta nuevamente por la emancipación femenina y la igualdad:

> El espíritu de la mujer no está en seguridad mientras permanezca cerrado a las ideas generales. Que llegue un tiempo en que la preocupación y el uso, únicos lazos que la contienen hayan vacilado, ¿Qué principio de conducta y de fe le quedaría entonces? [...]. Las mujeres, en efecto, aunque se diga lo contrario, aprovechan bien de la emancipación universal. Ellas leen los periódicos, van a los espectáculos, oyen todo, hablan de todo libremente, respiran el espíritu del ambiente, es decir, el espíritu crítico. Que se juzgue o no, excesiva esta libertad, ya ella no puede retroceder, no queda, sino pues, prepararlas por la educación. [Estoy acorde con Stuart Mill] el principio de

6 Francisco Salignac de la Mothe Fénelon fue un obispo, escritor, pedagogo y poeta francés cuya obra es considerada dentro de la literatura mística. Entre sus obras más importantes tenemos Anhelos del corazón y Las aventuras de Telémaco, hijo de Ulyses. Véase: Soria, Mario. Fenelon
Recuperado de:
http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1992/V-301-302-P-125-190.pdf (setiembre 2019)
François Salignac de la Mothe Fénelon. Las aventuras de Telémaco, hijo de Ulyses
Recuperado de:
https://www.biblioteca.org.ar/libros/89773.pdf (setiembre 2019)

> subordinación de un sexo al otro, debe ser reemplazado, por un principio de perfecta igualdad, [deben ser educadas con cuidado igual] (p. 10).

Siendo así, para Festini (1901) no se puede negar la presencia y el rol que cumple la mujer en la sociedad, afirmando [Sheridan] "las mujeres nos gobiernan, tratemos de hacerlas perfectas; cuanta más luz tengan ellas, iluminados seremos, de su cultura depende nuestra sabiduría" (p.11), Es decir, se debe poner énfasis y sumo cuidado en su educación. Su papel es relevante es por son ellas las que conducen la sociedad al ser las encargadas de la crianza de los futuros ciudadanos. Por ello afirma que el amor más sublime y sacrificado es el maternal, y de ese sentimiento solo es capaz la mujer. Al ser la madre una educadora natural, ella misma debe recibir la mejor educación y, además deben ser preparadas para educar en el amor a la patria y responsabilidad por su país, pues en realidad la mujer peruana está obligada sobre todo a esmerarse en formar a los futuros ciudadanos -y no en ser ciudadana. Y así lo entiende cuando afirma ' "El mismo pensamiento ocupaba a M. Stael"[7], cuando dijo a Napoleón: "que para formar ciudadanos, se necesitaban madres" ' Y "Es que según la fórmula de Condorcet[8],

7 Necker, Germaine, más conocida como Delphine de Mme de Staäel (Francia, 1766-1817) es una figura importante que representa en la literatura el paso de la Ilustración al Romanticismo, y que su importancia alcanza hasta el ámbito político por las ideas que propuso respecto a la mujer. En su obra muestra las inquietudes que tiene la mujer aristocrática del siglo XIX. Sus trabajos más relevantes fueron *Delphine* (1802) y *Corinne*. En ambas novelas muestra las dicotomías y dilemas que viven las mujeres, entre seguir las exigencias del corazón o los deberes del espíritu. Véase: Huertas, Cristina y Martínez, Beatriz. *Delphine de Mme de Stäel o un alegato contra la norma imperante.*

Recuperado de:

https://www.researchgate.net/publication/305234627_Delphine_de_Mme_de_Stael_o_un_alegato_contra_la_norma_imperante (setiembre 2019)

Acerca de la autora citada, también tenemos interpretaciones en las que se le vincula con la formación del republicanismo liberal. Véase: Sánchez, *María. Madame de Staël y la consitución del año III: El nacimiento del Republicanismo liberal.*

Recuperado de:

https://www.redalyc.org/pdf/2590/259041393003.pdf (setiembre 2019)

8 Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet (Francia, 1743-1794). Fue una figura importante de la Ilustración, defendió una educación laica. Véase: Ginzo, Arsenio. *Condorcet. Filosofía y Política.*

Recuperado de:

http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1994-4-12903C45-443C-D9BE-F691

"los hombres hacen las leyes, las mujeres las costumbres" '. (pp. 11, y ss.). Cabe resaltar la importancia de citar a M. Stael, pues fue una mujer literata que representa el feminismo romántico, ya que se preocupó de dar a conocer lo que sentía y pensaba la mujer aristócrata francesa del siglo XIX. Esta, según sus novelas, vivía en la encrucijada de seguir a su corazón o los deberes del espíritu. La mujer entonces se sentía muchas veces atada a las convenciones morales de una sociedad que le exigía mantener su imagen tradicional, y además también tenía que enfrentar los miedos masculinos. Festini entonces supone que son los mismos problemas a los que se enfrenta la mujer peruana del siglo XIX, sin embargo dibuja la maternidad como el rol social más importante que ha de cumplir, pues insistió en la idea de que educar ciudadanos, función de la madre, es su más significativa tarea. En otras palabras, trató de conciliar las ideas conservadoras y tradicionales con las del feminismo naciente que implicaba toda crítica justamente a la tradición en cuanto a lo que se entiende por mujer. M. Stael no distaba mucho de esa problemática entre lo tradicional y lo liberal, pues por un lado defendió la libertad pero estableció una relación entre la religión y la política, aseguraba que solo Dios y la ley podían dar órdenes al hombre sin humillarlo, y sentirse sobre ellos como amo y señor. Según ella creía, fue la religión la que obsequió a la humanidad la libertad, la justicia y la igualdad, la cual es imperfecta en el contexto formal de las leyes[9].

De este modo la misma Festini vivía esas encrucijadas, pues por un lado defendía la idea de igualdad pero no se ajustaban al ideal de mujer que tenía la sociedad limeña, ni mucho menos a todas las mujeres. Volviendo a la influencia que tuvo de M. Stael, habría que notar que en esta pensadora francesa, la igualdad y la idea de nación que apoyaba no alcanzaban al pueblo, es decir, la igualdad y quienes formarían la nación era la burguesía, y por tanto los llamados al gobernar. En todo caso había un trato igualitario formal entre los ciudadanos, pero se seguían

-A379C3D18242/condorcet.pdf (setiembre 2019)

Condorcet como parte de su contribución, defiende una educación que logre formar un ciudadano autónomo. Véase:

Araujo, Alberto. *Condorcet y La Educación: Aportes Para la Formación de un "Hombre Nuevo"*. Recuperado de:

file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-CondorcetYLaEducacion-2564083.pdf (setiembre 2019)

9 Recuperado de:

http://www.alphadecay.org/uploads/files/3953/original/Sita.pdf (setiembre 2019)

manteniendo privilegios, con lo cual de alguna forma ella estaba de acuerdo, con la existencia de estos. Incluso, llegó a afirmar que los que buscaron la Revolución francesa supuestamente amaban la libertad pero en realidad se amaban a sí mismos[10].

En cuanto a la referencia que hace de Condorcet habría que detenernos en lo siguiente: además de la contribución que él hizo dentro de la Ilustración al postular una educación pública y laica que lleven a la autonomía del hombre como ciudadano, defendió a la mujer, así tenemos el trabajo de Seoane (1993) que en sus palabras nos dice, interpretando a Condorcet:

> La fe en la educación como fuerza transformadora de la sociedad y de las relaciones entre los sexos es el *leit motiv* de los textos que hemos recogido de la pluma de D'Alembert, Madame d'Epinay, D'Holbach y Condorcet. […]
>
> Condorcet, [consideró] que podía y debía mejorarse la suerte de las mujeres por medio de las leyes. Condorcet llegó a redactar un proyecto de instrucción pública igualitaria par ambos sexos y un a propuesta de extensión del derecho de la ciudadanía a las mujeres propietarias […].
>
> Para Condorcet, un a constitución no puede llamarse republicana si excluye a las mujeres del derecho de ciudadanía. El derecho natural y los principios de un a república exigen la participación de todos los individuos. Por otro lado, éstos no pueden ser representados por otros que no poseen los mismos intereses. Así, argumenta que los varones no puede n representar a las mujeres ya que sus intereses son distintos, como lo prueban las leyes opresivas y discriminatorias votadas por los hombres contra las mujeres. Y como explica en *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, la perfectibilidad de la especie humana implica necesariamente par a su pleno despliegue la abolición de los prejuicios sobre los sexos y el establecimiento de la igualdad entre ambos (pp. 22-24).

10 Bader, Wolfgang. *El Pensamiento Político de Madame De Stapl. Contribucion A Una Historia De La Literatura Comparada.*
Recuperado de:
file:///C:/Users/Usuario/Downloads/el-pensamiento-poltico-de-madame-de-stal-contribucin-a-una-historia-de-la-literatura-comparada-0.pdf (setiembre 2019)

Resulta entonces más que interesante cómo es que este ilustrado pretende que las ideas de igualdad en el aspecto social y político alcancen a las mujeres. Esto quiera o no, nos abre una línea de investigación con respecto a la Ilustración, pues esa que se dio en Francia, denominada por algunos investigadores como radical, defendió también los derechos femeninos. Sin embargo puede que el Perú haya bebido de una Ilustración más bien moderada[11], una que tuvo influencia del catolicismo, y como resultado de ello a pensadoras como Festini, que pone tanto énfasis en la moral y religión como guías de la educación.

Asimismo, en las propias palabras de Condorcet de acuerdo a la cita de Seoane (1993), tenemos:

> [...] Los hombres que hayan gozado de la instrucción pública conservarán mucho más fácilmente sus ventajas si encuentran en sus mujeres una instrucción más o menos igual, si pueden hacer junto con ellas las lecturas que deben mantener sus conocimientos, si en el intervalo que separa su infancia de su instalación en la sociedad, la instrucción que se les prepara no es extraña a las personas hacia quienes una tendencia natural les lleva. [...] Porque las mujeres tienen el mismo derecho que los hombres a la instrucción pública: Finalmente, las mujeres tienen los mismos-derechos que los hombres; ellas tienen, pues, el de obtener las misma s facilidades para adquirir los conocimientos, los únicos que pueden darles los medios de ejercer realmente estos derechos con una misma independencia e igual extensión. La instrucción debe ser dada en común y las mujeres no deben ser excluidas de la enseñanza. Puesto que la instrucción debe ser generalmente la misma, la enseñanza debe ser común y confiada a un maestro que pueda ser elegido indiferentemente en uno u otro sexo (p. 99).

A pesar de todo y de sus enriquecedoras contradicciones, Festini (1901) denuncia que pensadores como Tayllerand[12] se opongan a los derechos de mujer (p. 13), pues más bien considera que ha llegado la

11 IsraeL, Jonathan. (2012) *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650- 1750*. México: Fondo de Cultura económica.

12 Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord (1754-1838). Obispo, político y estadista francés. Al respecto véase: Talleyrand, Charles-Maurice de. *Memorias del príncipe de Talleyrand.* (2014). Barcelona: Biblok Book Export, S.L.

época en la que se les tiene que defender.

Finalmente pensamos que es sustancial el aporte de Festini frente a una realidad en la que la mujer está proclive a cargar con una serie de prejuicios, pues ella los encara y los utiliza como herramientas para a partir de ello reconstruirlos y fundamentar la importancia de la mujer en la sociedad. Tal como los criollos edificaron su discurso, tal cual lo hizo nuestra pensadora, para así encontrar un lugar natural (orgánico) a la mujer en la sociedad. Si bien es cierto mantiene su relación con la tradición organicista, y por tal influye en ella una noción de sociedad jerarquizada, es pionera en ponerse como objetivo la igualdad entre hombres y mujeres en tanto ambos son importante debido a la tarea determinada que ha de cumplir cada uno. La faena es larga y difícil, pero seguimos en esa línea y en esa búsqueda.

Referencias bibliográficas

Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Ed. Gredos.

Aristóteles. (1994). *Reproducción de los animales*. Madrid: Ed. Gredos.

Festini, Esther. (1901) *El rol que corresponde a la mujer en la sociedad es el que determina su educación*. Lima. Tesis (Bach.) –UNMSM, Facultad de Letras.

IsraeL, Jonathan. (2012) *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650- 1750*. México: Fondo de Cultura económica.

Manarelli, María. (2018). *La domesticación de las mujeres. Patriarcado y género en la historia peruana*. Lima: Ed. La siniestra.

Seoane, Julio. (1993). *La Ilustración olvidada La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Barcelona: Anthropos.

Talleyrand, Charles-Maurice de. *Memorias del príncipe de Talleyrand*. (2014). Barcelona: Biblok Book Export, S.L.

Viscardo y Guzmán, J (2011). Carta dirigida a los españoles americanos [Londres, 1792]. En José Carlos Ballón, La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglo XVII y XVIII. (Vol. 2). Lima: Ediciones del Vicerrectorado Académico, Universidad Científica del Sur Fondo Editorial.

Fuentes virtuales

-Acevedo, Jorge. Renán, Ortega y la Idea De Nación
Recuperado
https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303183554/rev38_acevedo.pdf (setiembre 2019)

-Araujo, Alberto. *Condorcet y La Educación: Aportes Para la Formación de un "-Hombre Nuevo-"*.
Recuperado de:
file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-CondorcetYLaEducacion-2564083.pdf (setiembre 2019)

-Bader, Wolfgang. *El Pensamiento Político de Madame De Stapl. Contribucion*

A Una Historia De La Literatura Comparada.
Recuperado de:
file:///C:/Users/Usuario/Downloads/el-pensamiento-poltico-de-madame-de-stal-contribucin-a-una-historia-de-la-literatura-comparada-0.pdf (setiembre 2019)

-François Salignac de la Mothe Fénelon. *Las aventuras de Telémaco, hijo de Ulyses*
Recuperado de:
https://www.biblioteca.org.ar/libros/89773.pdf (setiembre 2019)

-Ginzo, Arsenio. *Condorcet. Filosofía y Política.*
Recuperado de:
http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1994-4-12903C45-443C-D9BE-F691- A379C3D18242/condorcet.pdf (setiembre 2019)

-Huertas, Cristina y Martínez, Beatriz. *Delphine de Mme de Stäel o un alegato contra la norma imperante.*
Recuperado de:
https://www.researchgate.net/publication/305234627_Delphine_de_Mme_de_Stael_o_un_alegato_contra_la_norma_imperante (setiembre de 2019)

-Sánchez, María. Madame de Staël y la consitución del año III: El nacimiento del Republicanismo liberal.
Recuperado de:
https://www.redalyc.org/pdf/2590/259041393003.pdf (setiembre 2019)

-Soria, Mario. *Fenelon.*
Recuperado de:
http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1992/V-301-302-P-125-190.pdf (setiembre 2019)
-Taboada, Hernán. *Junto a Ernest Renan: una trayectoria latinoamericana.*
Recuperado de:
http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca164-115.pdf (setiembre de 2019)

Trejo, Alberto. *El plebiscito de todos los días: la idea de nación en Ernest Renan.* Recuperado de:
http://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n39/n39a2.pdf
Recuperado de
http://www.alphadecay.org/uploads/files/3953/original/Sita.pdf (setiembre 2019)

Recibido: Mayo 2019
Aceptado: Junio 2019

Reseñas

Quintanilla, Pablo (2019). *La comprensión del Otro. Explicación, interpretación y racionalidad***. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 374 pp.**

Marlon Rivas Tinoco
Universidad Pontificia Católica, Lima, Perú
marlon.rivas@pucp.pe

En esta obra, Quintanilla pretende, y considero que los logra en buena manera, demostrar cómo es que la comprensión de otra persona involucra una constitución de sentido no únicamente desde la intérprete, sino en una triangulación entre agente, intérprete y el mundo lleno de significados que ambas partes comparten. Entender es cómo hacer inteligible algo, y se dice, por un lado, en relación a la naturaleza cuando explicamos o establecemos regularidades y las describimos como leyes, pero también, por otro lado, al comprender una subjetividad. Desde la introducción del libro, Quintanilla considera que hay que conservar esta relación clásica de lo que son comprender y explicar, pero dividido en 4 partes, el contenido del libro se interesa por hacer una radiografía de cómo se van intersecando esos fenómenos a la hora de comprender a un agente distinto a uno mismo (o incluso a uno mismo). La primera parte está dedicada a ofrecer aclaraciones sobre los fenómenos en juego, y a responder algunas preguntas sobre qué elementos intervienen al querer hacer a alguien inteligible. La segunda parte ya se interesa por el ejercicio de interpretación, que tiene como fin la comprensión, a partir de preguntarse qué es el significado. La tercera parte se interesa propiamente por la naturaleza de la comprensión, mientras que la última sobre la racionalidad y sus límites.

La primera parte contiene a los primeros capítulos. En ellos, Quintanilla distingue la explicación de la comprensión en el punto que esta última actividad involucra la capacidad de simular cómo sería el objeto para sí misma como intérprete. Así, indica que todo objeto puede ser objeto de explicación, pero no todo es objeto de comprensión, o, dicho de otro modo, objeto del cual se puede vislumbrar su subjetividad a partir de la interpretación de otro. Es ahí cuando explicar y comprender se conectan entre sí, y la primera actividad deja de ser exclusiva de las ciencias naturales. La explicación también se puede dar con el comportamiento intencional humano al lidiarse con las relaciones causales físicas involu-

cradas en ello; no obstante, las ciencias humanas también son comprensivas, en medida que interpreta la subjetividad de una manera diferente a buscar regularidades nomológicas de eventos físicos. Es más, la interpretación es algo cotidiano, no consciente e intencional por dirigir al sujeto intérprete a un contenido informativo o red de significados diferente de sí mismo (en la interacción con el agente), y, de hecho, cuando se sofistica esta práctica (y se hace ciencia al respecto), se puede escudriñando más sobre las causas de determinadas acciones de las personas. Quintanilla va perfilando uno de sus compromisos en este libro, a saber, la tesis del holismo de lo mental, es decir, que los estados mentales atribuidos en la comprensión tienen contenido informativo que está interrelacionado con otros estados mentales. Comprender se vuelve así en encontrar conexiones lógicas y causales entre sus diferentes estados mentales y los nuestros, lo que es propiamente compartir parte de su subjetividad. A su vez, hay interpretaciones buenas o malas, y estos dependen de los criterios valorativos que debemos emplear para determinarlas. Y, finalizando este punto, se busca vernos a nosotros mismos como otra persona, para que nuestra interpretación gane objetividad.

Por otro lado, Quintanilla señala que la atribución psicológica, que es lo que hacemos al buscar entender o dar sentido a otro, han sido estudiadas como si fueran habilidades o formas de conocimiento innato, que dependen o no de una serie de mecanismos cognitivos. Los partidarios de la perspectiva de 3ra persona consideran que la interpretación no es diferente a la explicación de regularidades nomológicos y explicación de comportamiento en términos causales. Mientras que, según la perspectiva de la primera persona, no es necesario módulo alguno sino la capacidad de simulación, como mecanismo cognitivo que ha sido seleccionado naturalmente. Las neuronas espejo y su descubrimiento hicieron más creíble esta posición, aunque el debate sigue vigente. La comprensión pasaría por la capacidad de revivir las vivencias del otro, de tener la capacidad de experimentar y representar estados mentales ajenos. Quintanilla, al introducir la perspectiva de segunda persona de Antoni Gomila, considera que ninguna de las tres perspectivas debe ser dejada de lado, porque tanto filogenéticamente como ontogenéticamente la mente está formándose y moldeándose en las interacciones con el entorno físico y social, sobre la base del modelo de triangulación, y esta triangulación permite entender que las tres perspectivas en simultáneo dan sentido al

fenómeno de la comprensión. En esa misma línea, haciendo hincapié en la filosofía de la ciencia de Kuhn, sugiere la idea de la indeterminación a la hora de interpretar o buscar comprender a otro. Así como los paradigmas científicos son no pueden ser evaluados a partir de criterios extraparadigmáticos tales que estén fuera de lo que una comunidad epistémica erija como las normas de evaluación de qué es y cómo se hace ciencia en determinado tiempo, así tampoco las interpretaciones a otro pueden desligarse de las mejores descripciones y explicaciones aproximadas desde determinado modelo teórico.

La segunda parte desarrolla lo que implica y cómo se constituye el significado, sobre todo, dentro del contexto de la interacción comunicativa. El significado emerge, según Quintanilla, dentro de las creencias y deseos que las personas que están siendo interpretadas. Se apuesta por no atribuir un solo estado mental al agente sino varios. El significado emerge en sociedad, conforme el uso del mismo va consolidándose cada vez más. Aquí aparece el principio de caridad, el cual es aplicado por la intérprete al suponer que el agente tiene las mismas creencias y significados, por lo menos muchos semejantes, para considerar que es un agente racional. Mientras la intérprete es más flexible y creativa con las teorías que organiza para entender al agente, y viceversa, habrá más comunicación y menos desacuerdo. La comunicación viene a ser la producción mutua y coordinada de efectos deseados en el otro mientras se construyen significados y estados mentales compartidos al paso. Si bien históricamente, señala Quintanilla, principios como el de verificación de Ayer demarcaban entre qué oraciones eran significativas y qué no, a partir del holismo de lo mental, y la inseparabilidad de la atribución de significados a un agente con respecto a las creencias que tiene, ahora consideramos que verificar el significado es identificar cómo el significado de cada oración es dependiente de un contexto lingüístico global.
Así mismo, sabemos que las hipótesis que hacen tanto intérprete como hablante en la interpretación son constantemente reforzadas y modificadas, y la búsqueda de los acuerdos en el sentido que le dan a sus palabras se va constituyendo mediante una triangulación entre ellos junto al mundo que comparten. Es aquí cuando Quintanilla hace uso estratégico de la metáfora para que se la entienda dentro del marco de la comprensión. Aquella ilumina el ámbito de lo que no puede ser dicho, y puede hasta generar la creación de nuevo significado en el lenguaje. Incentiva a la

intérprete a buscar algún otro uso diferente del significado ordinario o literal. Y lo más importante para Quintanilla es que el cambio conceptual, logrado también desde metáforas como causantes de nuevos estados mentales asociados a oraciones que literalmente no producían esos en específico, será el cambio de esta red de significados que se asocian a la expresión determinada.

A continuación, responde una de las interrogantes acerca de la comprensión de la vida mental ajena, a saber, sobre qué es la mente y cómo se relaciona con el cuerpo (o los eventos físicos en general). Explora varias posiciones, pero siguiendo a Davidson, el debate ontológico se aclarar cuándo se considera que los eventos están estructurados causalmente entre sí, y lo que es plural son las descripciones o esquemas conceptuales de representación. Esto nos compromete con un monismo de aspecto dual, en donde eventos mentales son idénticos a eventos físicos, y en donde hay relaciones causales entre eventos independientemente cómo sean descritos. Así pues, la mente es descrita como un sistema complejo de propiedades emergentes, las cuales pueden interactuar con otras mentes y otros sistemas sociales.

Por último, en la cuarta parte dedica los capítulos a desarrollar la noción de racionalidad y responder ciertas interrogantes relacionadas al problema. La idea es que, para la comprensión, el otro debe ser considerado básicamente racional. Pero esta racionalidad no hace alusión solo a tener razón, es decir, tener actitud de tener justificación frente a una verdad hace alusión a una propiedad relacional que es construida y descubierta en la interacción comunicativa entre partes. La racionalidad, al ser una propiedad de la praxis comunicativa más que de una actitud proposicional o estado representacional, no puede ser simplemente estudiado desde su ala teórica: debe considerarse como esto desafía la mirada de que ser racionales no tiene nada que ver con el gobierno de nuestras vidas. Si las distintas facetas de la vida de una persona se integran y confluyen, se podría atribuir racionalidad a esa vida humana.

A su vez, al tomar en cuenta la irracionalidad como fenómeno, Quintanilla afirma que solo un ser racional puede ser irracional. A partir del principio de caridad, nos recuerda que se puede reconocer qué comportamiento del agente no concuerda con su comportamiento general, y al hacer esto, ya se nota que hay consistencia, por lo cual el comportamiento inconsistente es interpretable solamente bajo ese marco de

consistencia. En ese sentido, la irracionalidad, se entiende como la desconexión en alguna de estas aristas entre estados mentales con respecto a acciones o comportamiento intencional.

Quintanilla utiliza un estilo de redacción que combina reglas de redacción propios de la tradición anglosajona, en donde se puede notar el acento en construir los argumentos, propios y contrarios, y a partir de ellos, evaluar sus premisas y conclusiones, con las virtudes de considerar hacer algunas comparaciones importantes y situar el contexto histórico de una idea filosófica determinada que esté desarrollando, lo cual es más característico de la tradición hermenéutica. Incluso en la primera parte, ofrece algunos análisis etimológicos importantes para desglosar los conceptos, principalmente los de comprensión y explicación. Y, en gran medida, el marco conceptual que presenta no se acomoda a una sola presentación de los conceptos que alberga la defensa de sus tesis, sino que constantemente a lo largo de la obra las va cuestionando, superando y renovando.

Además, un patrón que se cumple en la construcción de ejemplos por varios pasajes es que, a la hora de hacer análisis de interacciones comunicativas, ofrece siempre un modelo triangular, en donde agente e intérprete interactúan dentro de un mundo compartido, y se fomenta la comunicación y la atribución de estados mentales. Y más interesante lo hace al lector estar aplicando ese modelo triangular de brindar sentido a los significados del texto que lee, precisamente cuando lee esas líneas. Esta sutileza por parte de Quintanilla, pues sumado a la idea que desarrolla de que toda interpretación requiere de un esquema conceptual, y no hay interpretación ideal o desde un punto de vista privilegiado, acoge el libro no como si él tuviera un punto de vista único en su comprensión, sino que se aventura a ir comprendiendo sus ideas como un interlocutor más de ellas. Esto hace hincapié en la manera cómo Davidson prefiere que las discusiones sobre la comprensión se den, a saber, desde un punto de vista centrado en los intérpretes más que desde un punto de vista solitario que intenta dar cuenta del fenómeno con una neutralidad incesante. Un ejemplo claro de cómo aplica esta práctica y lección davidsoniana es al tocar el tema de la metáfora lingüística. La discusión de la metáfora es, a su vez, una metáfora de la comprensión: al igual que en la comprensión de la metáfora, la comprensión del otro no requiere de acuerdos previos sino de la habilidad de los intérpretes en poder

constituir significados y estados mentales compartidos con el agente en conexión con el mundo que comparten.

En lo que concierne al contexto filosófico de trasfondo, Quintanilla concuerda con ciertas propuestas desarrolladas en la tradición anglosajona, pero también alemana como es el caso de Gadamer, en torno a la idea de comprensión y el lenguaje, Se encuentra, por ejemplo, la posición de Quine acerca del significado, el cual para este autor no podía ser catalogado como una entidad abstracta cuyas instancias son contenido de nuestros estados mentales, ni tampoco elementos internos y privados de una mente con habilidad lingüística. En su crítica a las oraciones analíticas, sugiere que los significados son construidos bajo un entorno natural y social, y no son preestablecidos como parecería pasar cuando uno dice que "solteros son no casados" es trivialmente verdadera en virtud de su significado. A este compromiso de Quintanilla se le suma la continuidad al proyecto pragmatista americano, oriundo desde Charles Sander Peirce y reforzado con la figura de Donald Davidson, en torno a cómo las preguntas filosóficas no tienen por qué distinguir rotundamente entre teoría y práctica.

Asimismo, el proyecto de comprensión de Quintanilla se alinea a la propuesta de Wittgenstein en torno a la naturaleza de la creencia, en donde se suele asumir que, si uno no cree lo que el otro sí, lógicamente se contradicen y no hay más vueltas que darle. La comprensión no se trata de considerar que la creencia de la otra persona es verdadera (y quizá cambiar el propio sistema de creencias), sino que se pueda dar cuenta y justificar cómo ha llegado a creer lo que cree. Este trabajo sugiere que los conceptos, significados y creencias sean vistos de una manera más práctica, es decir, sean vistos en su conexión con la forma de vida social y los usos regulares del lenguaje de los agentes. Después de todo, son los agentes quiénes construyen significado al mundo y a sus propias perspectivas. Esta influencia se vuelve más clara cuando establece en el mismo libro se estudia la noción de significado a partir de la teoría de Davidson, quien, a su vez, justificaba la relación de este elemento con la verdad por la teoría que anteriormente Tarski había propuesto. Para Quintanilla, el interés en explicar la interpretación, sea a un texto o a otra subjetividad, es suponiendo que hay un marco o proyecto de vida detrás, el cual no es más que condición de posibilidad para iniciar la comunicación entre partes. Davidson considera que, para que haya interacción co-

municativa, no es necesario que las personas participantes de ella tengan que hablar el mismo lenguaje. Basta reconocer que conociendo cómo deberían ser las circunstancias para que sus oraciones proferidas por la otra persona sean verdaderas para que, como intérpretes de alguien radicalmente distinto, podamos distinguir significados y creencias a lo que asevera. La semántica formal hace un pequeño trabajo en relación a toda la semántica de las acciones comunicativas que Quintanilla desarrolla a partir del análisis de Davidson.

Resaltando algunos puntos para la crítica, y sobre la comprensión de nosotros mismos para la comprensión ajena (a partir del modelo de simulación), me atrevo a decir que Quintanilla está suponiendo una intérprete y un agente que tengan la disposición a buscar ganar objetividad en la interacción, en la interpretación de sí mismos y entre ellos. No obstante, tengo la impresión que, en el caso de nuestros deseos futuros, es difícil establecer una conexión entre sistema de creencias global del presente con las predicciones con respecto a lo que vamos a querer en el futuro. En otras palabras, no somos muy hábiles en predecir qué vamos a querer en el futuro y, de hecho, podemos llegar a considerar que nuestros futuros yoes van a ser una persona muy distinta en cuanto a si seguimos deseando lo que deseamos ahora. Hay, ciertamente, estados mentales que incluso a este modelo de comprensión se le escapa.

Por otro lado, otra crítica a hacer a Quintanilla es que, cuando menciona sobre la irreductibilidad de perspectivas en torno a la atribución psicológica desde el modelo de triangulación, me parece que no es pertinente la aplicación para este caso, y juega algo en contra con los objetivos. En el libro se nota mayor interés por la perspectiva de primera persona en el momento de la creación o constitución de sentido al lidiar con la naturaleza de la comprensión, y - sumándole a ello que la perspectiva de 2° persona de Gomila responde a propósitos distintos al de primera y tercera persona -, hace que esa instancia de triangulación no sería apropiada.

Quintanilla defiende su tesis de la comprensión tomando en consideración que la persona interpretada en ese juego de triangular significados, creencias e intenciones tiene precisamente la intención de interactuar y construir teorías suficientemente plausibles para ser interpretada correctamente por los demás. No se aclara si la intención de la persona interpretada por ser precisamente interpretada por otra persona es re-

querida para ello, en todo caso, sin caer en excesos, haría más amplia la defensa y argumentación en torno a este modelo de comprensión. En la misma línea, me parece que, si bien sugiere que atribuir al agente estados mentales desde la simulación mental, es decir, desde cómo creemos que tendríamos sus estados mentales si fuéramos él, viene de la mano con intentar participar de la subjetividad de esa persona. Claramente, esto funciona bien cuando el agente existe y hay formas de interacción comunicativa. No obstante, si lidiamos con un personaje de ficción, o una Inteligencia Artificial radicalmente distinta a uno, el punto que haría falta aclarar es cómo se podría compartir un espacio de significados. La salida, imagino, sería apostar por conectar estados mentales a partir de ciertas condiciones mínimas (después de todo compartimos un mundo de algunas creencias o significados con los personajes de ficción conocidos) pero, ciertamente, la comprensión se hace una actividad que exige mucha creatividad de parte de la intérprete.

A mi juicio, este análisis de la comprensión es relevante para perfilar de manera mucho más clara el ejercicio de atribución de estados mentales y significados a personas que, como suele decirse, son radicalmente distintas a uno como intérprete. Discernir acerca de cómo se puede entender el comportamiento ajeno sin necesariamente saber mucho de manera personal de ese otro hace este modelo, inspirado en Davidson y el pragmatismo estadounidense, muy apreciado teóricamente, y abre una ventana de oportunidades para conectarlo con estudios en disciplinas empíricas. Pienso en la psicología cognitiva y las neurociencias, las cuales podrían estar interesadas en qué eventos físicos podrían relacionarse con lo que hacemos a la triangular información con otros dentro de un mundo compartido. A la par con ello, me atrevo a decir que esa convergencia de ideas sobre la comprensión podría aplicarse al estudio del comportamiento social en animales, claro está, con sumo detenimiento y salvando diferencias.

Así mismo, me parece que es importante siempre balancear qué ideas filosóficas es uno más proclive a aceptarlas como parte de su argumentación o defensa de tesis, dado que no todo el proyecto davidsoniano o wittgensteiniano ha sido tomado para construir esta obra. Permite explicar el contexto, y hay compromisos teóricos fuertes con esas propuestas, pero no quita la originalidad de Quintanilla para estudiar el fenómeno de la comprensión.

Por consiguiente, este libro cumple con los objetivos de situar el fenómeno de la comprensión a la luz de una red de conceptos que son presupuestos teóricos clave - como la racionalidad, los modelos de simulación y lenguaje, la empatía, entre otros - actualmente en varios estudios interdisciplinarios. A juicio y gusto del autor, se presta el contenido de este libro a ser estudiado no sólo por personas interesadas en filosofía de la acción y el lenguaje, sino por psicólogos, lingüistas, psicoanalistas, etc. Para finalizar, Quintanilla apela a la comprensión no sólo para entender de manera más enriquecedora qué estados mentales atribuir a la otra persona; la comprensión también es hacia uno mismo. El libro es creativo al incentivar una actividad inventiva de constituir un terreno compartido de significados y creencias con los demás, sea la persona más desconocida con la que nos cruzamos, y también con uno mismo (las distintas versiones de uno mismo podrían entrar a tallar en este caso). Me parece que dinamizar la teoría sobre cómo entendemos la comprensión al otro en relación a sus acciones y estados mentales permite otro tipo de intervenciones en el estudio del entorno natural y social, acciones en el mundo real propiamente.

Solar | Año 15 Volumen 15, Número 1, Lima, pp.113 DOI. 10.20939/solar.2019.15.0109

Valdivia Baselli, Alberto. *Los virajes del quipu. Pensamiento utópico, (de) construcción de nación y resistencia en el mundo andino.* **Lima UNMSM, 2019, 127pp.**

Pablo Quintanilla
Pontificia Universidad Católica. Lima, Perú
pquinta@pucp.edu.pe

El libro de Alberto Valdivia es sumamente ambicioso y puede ser visto como un proyecto que podría dar lugar a estudios más detallados de los diferentes temas abordados. Uno de los objetivos más importantes de esta contribución es aplicar algunos conceptos de Michel Foucault, en particular el de 'heterotopía', a la realidad cultural peruana para mostrar una forma de resistencia.

Como se sabe, la raíz griega *hetero* alude a lo que es distinto o diferente y *topos* a lugar o espacio. Si una utopía es un lugar idealizado inexistente de acuerdo con el término acuñado por Tomás Moro, una heterotopía es un posible lugar alternativo. Es como una utopía planteada en un espacio posible, pero con características diferentes.

La noción de heterotopía se entiende de varias maneras en distintas disciplinas, desde la biología hasta la geografía. En el caso de Foucault, él lo usó por primera vez en la introducción a *Las palabras y las cosas,* básicamente en un sentido literario, y posteriormente lo planteó en conferencias pensadas para arquitectos, en particular en una titulada "Los espacios otros".

Pero, ¿qué son exactamente las heterotopías para Foucault? Son espacios culturales, literarios, discursivos o institucionales que generan tensión dentro del espacio mayor al que pertenecen. Son, pues, lugares dentro de lugares más grandes, pero que los cuestionan o los transforman. Son espacios que reflejan los espacios mayores a los que pertenecen, pero que al mismo tiempo entran en tensión con ese espacio mayor, poniéndolo en cuestión. Ejemplos célebres de heteronomías en Foucault son las cárceles, los prostíbulos o los cementerios, topos a los que ha dedicado importantes investigaciones.

Entonces, así como una utopía es un lugar imaginario idealizado y de connotación positiva –como la República de Platón o la propia Utopía de Moro– y una distopía es un lugar imaginario de connotación negativa –como por ejemplo *1984* de Orwell, *Un mundo feliz* de Huxley

o *Farenheit 451* de Bradbury– una heterotopía es un lugar alternativo y diferente pero cuya heterogeneidad cumple una labor crítica, ya sea de manera consciente o no, por sus habitantes.

Ahora bien, Alberto Valdivia utiliza el concepto de Foucault para apuntar a la manera como se tejen las relaciones sociales de un espacio cultural alternativo, el mundo andino colonial, en relación a un espacio de referencia institucionalizado que en este caso sería el reino de España.

Los textos que analiza Valdivia con este propósito son la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala, los *Manuscritos de Huarochirí*, algunas piezas de teatro quechua de los siglos XVII y XVIII, en particular *Usca paucar* –texto atribuido a Juan de Espinosa Medrano– y *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de José María Arguedas.

El análisis realizado a la obra de Guamán Poma de Ayala es particularmente interesante y agudo, pues se concentra en la exigencia que hace este autor de derechos epistémicos para los indios, los que no habían sido reconocidos ni por incas ni por españoles. El texto de Guamán Poma sería, entonces, una expresión paradigmática de heteronomía andina en tiempos de la colonia. Se trata de un lugar literario, un espacio discursivo en el que se cuestiona de manera disruptiva el *statu quo*, pero no solo aquel impuesto por los españoles sino también el que antes había sido impuesto por los incas. Valdivia usa la expresión 'derechos epistémicos' de manera muy apropiada, aludiendo a la desigualdad que Guamán Poma nota entre indios y españoles en lo concerniente a acceder al conocimiento y a ser escuchado, pero también a tener el derecho de exigir justificación de las decisiones, razones y creencias de los otros y, en particular, de la autoridad.

Aunque el libro se maneja con soltura en relación al concepto de derechos epistémicos, hay dos tradiciones de discusión que le habrían sido de gran ayuda, porque le hubiesen permitido precisar el tipo de desigualdad que Guamán Poma estaba denunciando. Me refiero a los conceptos de 'injusticia epistémica' y 'espacio de las razones'.

La noción de 'justicia epistémica' fue acuñada por la filósofa inglesa Miranda Fricker en el año 2007, en su libro *Epistemic Injustice: Powers and Ethics of Knowing* (Oxford: Oxford University Press). Según esta autora hay dos tipos de injusticia epistémica, la que ella llama 'injusticia testimonial' y la que denomina 'injusticia hermenéutica'. La injusticia

testimonial alude a la desigualdad al confiar en la palabra o autoridad epistémica de una persona por razón de su origen social, clase, raza, género o por su pertenencia a una comunidad sometida y también –se podría añadir– por ser hablante de una lengua de menor prestigio. Esto ocurre cuando la información o el conocimiento que uno tiene es desvalorizado o cuando uno es invisibilizado y víctima de desconfianza por ser, por ejemplo, indígena o pobre.

La injusticia hermenéutica, de otro lado, alude a la desventaja con que alguien puede poner sus propias experiencias en palabras, dada la injusticia sistémica en una sociedad. El ejemplo que pone Fricker es el acoso sexual. Una mujer en la década de los 60 hubiera podido sentirse acosada, pero hubiera tenido dificultad en expresar lo que sentía, no solo al comunicarlo sino también al describir para sí misma sus propias experiencias, dado que el acoso estaba normalizado y ella misma podía suponer que si una es mujer esa natural que sea tratada de manera diferente que los hombres y por los hombres. Sin embargo, a partir de las discusiones recientes sobre acoso, las mujeres no solo son más conscientes de lo que viven sino también pueden poner en palabras lo que experimentan, tanto al comunicarlo como al describir hacia sí mismas sus experiencias y ser, por tanto, más conscientes de lo que están viviendo, cómo lo están viviendo y qué es lo que están sintiendo. Alguna vez escuché a una mujer hablando del acoso callejero en los años 60, reconociendo que en ese momento le parecía natural. Recuerdo que la expresión que utilizó fue "así era, eso es lo que había". Lo importante en su declaración es que ella reconocía que en esa época ella no llegaba a ser consciente de la incomodidad que sentía y tampoco de que era una incomodidad válida que no tenía por qué sentir ni aceptar. No era, pues, plenamente consciente de la legitimidad de su incomodidad. Menos aún era consciente del tipo de injusticia que estaba padeciendo. Otros autores, como el filósofo español José Medina, en su libro del año 2013, *The epistemology of resistance: gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations* (Oxford: Oxford University Press) han aplicado la categoría de injusticia epistémica a otros géneros, temas raciales y otras formas de desigualdad.

Ahora bien, los dos tipos de injusticia epistémica –testimonial y hermenéutica– se aplican a los indígenas peruanos de la colonia, para hablar solo de una comunidad peruana marginada, pues sin duda existen

más y se siguen aplicando hasta el día de hoy. En el caso de Guamán Poma, pero eso se puede ampliar a los otros textos trabajados por Valdivia, los indígenas padecen injusticia epistémica porque no son sujetos de autoridad epistémica ni de palabra. Es decir, desde el punto de la injusticia testimonial, no eran sujetos de crédito, representación, confianza, participación en el gobierno ni voz. Más aún, ni siquiera eran individuos cuya opinión o palabra fuese reconocida como válida al mismo nivel que la de los españoles o, para el caso, de la nobleza inca. En el caso de la injusticia epistémica, es claro que los indígenas habían normalizado su situación de inferioridad, pues a ellos mismos les parecía apropiado y esperable. Esto es importante porque explica por qué los indígenas no tuvieron una reacción más radical ante la imposición española. Ellos ya habían vivido esa imposición de parte de los incas y antes de ellos probablemente de parte de otros señoríos, autoridades locales o élites.

El punto, entonces, es que los indígenas no eran –ni tampoco son hoy– portadores de derechos epistémicos, pues no tenían derecho a acceder al conocimiento de la misma manera que los españoles o que la nobleza inca, y porque ni su conocimiento ni su palabra tenían el mismo peso o valor. Pero, en la misma línea de lo anterior, no tenían acceso al espacio de las razones. El concepto de 'espacio de las razones' fue acuñado por el filósofo estadounidense Robert Brandom, inspirado en la obra del también filósofo estadounidense Wilfrid Sellars. En sus libros *Making it Explicit* (Harvard University Press, 1998) y *La articulación de las razones* (Madrid: Siglo XXI, 2002), Brandom desarrolla las intuiciones que Sellars había planteado, sobre todo en *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Harvard University Press, 1997). Su idea es que al caracterizar algo como 'conocimiento' uno no lo considera únicamente como un estado mental o un evento de la realidad, sino como un contenido que está ubicado en el espacio lógico de las razones, es decir, algo que puede justificar o ser objeto de justificación.

Asimismo, tener derecho a participar del espacio de las razones es ser una criatura de quien se espera que justifique lo que dice y cree, y a quien se le otorga el derecho de exigir razones para el comportamiento, las afirmaciones y las creencias de los demás. Es claro que una forma radical de sometimiento es no tener ese derecho, es decir, no ser parte del espacio lógico de las razones de una comunidad. Esa es una forma extrema de carecer de derechos epistémicos.

La carta de Guamán Poma al rey de España que, como sabemos, nunca llegó a destino, es un texto paradigmático de resistencia ante la violencia de no ser reconocido como un otro en el sentido hegeliano, pero también de no pertenecer al espacio lógico de las razones, ni del Imperio Español ni del extinto Imperio Incaico. Se trata de una exigencia escrita por un hombre inteligente que no entiende por qué no se le reconocen sus derechos epistémicos y exige que les sean reconocidos, es decir que les den a los indios razones que justifiquen el comportamiento de los españoles. Es, pues, una obra de resistencia desde una heterotopía.

El libro de Alberto Valdivia es un valioso estudio sobre algunos de los textos que mejor reflejan este tipo de injusticia que no solo padecieron solo los indígenas peruanos de la colonia, tampoco solo los indígenas preincaicos frente a las comunidades de autoridad que los sometían, sino casi todas las comunidades en algún momento de su historia. Es casi una condición de la vida humana en la que los discursos dominantes terminan sometiendo a las comunidades dominadas, a las que no se les reconocen sus derechos básicos. Se trata de un derecho que no está establecido en la carta de los derechos humanos pero que es tan fundamental como cualquier otro: el derecho a exigir razones a los demás y a sentirse obligado a darlas, pues esa obligación es también un derecho.

Solar | Año 15 Volumen 15, Número 1, Lima, pp.119 DOI. 10.20939/solar.2019.15.0110

Martínez, Oscar. (Coord.) *Karl Marx desde América Latina. Dialéctica, política y teoría del valor.* **GISLAT-Editorial Ande, 2019. 472 pp.**

Abraham Abad C.
Universidad de Oviedo. Asturias, España
a.abad@pucp.pe

Como ya nos tiene acostumbrados con sus prolijos eventos, conferencias y debates de índole académico y político, el Grupo Interdisciplinario Social Latinoamericano (GISLAT) nos presenta el libro compilatorio titulado *Karl Marx desde América Latina. Dialéctica, política y teoría del valor*, el cual contiene textos de reconocidos teóricos nacionales e internacionales, de la talla de Guillermo Rochabrún, Cristian Gillen, Nury García y Gustavo Pérez Hinojosa, en el primer caso; y, Enrique Dussel (México), José Gandarilla (México), Stefan Gandler (México-Alemania), Gabriel Vargas Lozano (México), Juan José Bautista (Bolivia) Nicolás González Varela (Argentina), Juan Iñigo Carrera(Argentina), Carlos Pérez Soto (Chile), Franz Hinkelammert (Costa Rica- Alemania), y muchos más, entre los investigadores internacionales.

Teniendo en cuenta los recientes sucesos políticos en varios países de la región y la evidente intensificación de la precariedad laboral en nuestro contexto, el trabajo dará mucho que hablar debido a lo heterogéneo y diverso de su contenido; heterogeneidad, que el coordinador, Oscar Martínez, lleva a cabo con gran fluidez.

Martínez señala que existen trabas que no permiten facilitar una transformación social y radical en nuestro contexto, y que estas no necesariamente son producto de la práctica política; sino, de los conflictos que se fundamentan en su nexo con la teoría. En ese sentido, el autor afirma que son cinco las deficiencias que se funden creando una problemática mayor de gran densidad. Entonces, el eurocentrismo, el desarraigo social, la despolitización, la poca originalidad y los problemas de método constituyen los dilemas bajo los cuales se desarrollan las propuestas de los textos.

Partiendo de estos cinco problemas teóricos centrales, el compilador de esta edición –acertadamente- brinda un correlato práctico a los artículos a través de tres temas centrales, *la dialéctica, la política* y la *teoría del valor*. A simple vista podría parecer que las temáticas constituyen lu-

gares comunes que ya han sido tratados antes en extenso; sin embargo, se puede detectar un esfuerzo real en aterrizar los distintos trabajos en el contexto del escenario político peruano y latinoamericano, además de la rigurosidad y profundidad en que se aborda en cada tema seleccionado. Debido al reducido espacio con el que contamos en esta reseña, nos centraremos en esbozar un par de valiosos artículos, de dos autores peruanos, que llamaron particularmente mi atención. Nos referimos a *El primado de las fuerzas productivas: una lectura desde Marx para transformar la realidad*, de Cristian Gillen; y *Lenin, Mariátegui y las comunas rurales: un debate marxista inconcluso*, de Gustavo Pérez Hinojosa. Ambos autores colaboran con constancia y secundan las actividades de GISLAT como se hace notar en la presente compilación. Gustavo Pérez Hinojosa ha realizado estudios de jurisprudencia en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), además de participar activamente en la revista Rebelión y ser un profundo investigador sobre Mariátegui. Ha publicado el libro *Mariátegui y la revolución en América Latina* con la colaboración de Néstor Kohan y Michael Löwy, además de interesantes investigaciones sobre Che Guevara, Mariátegui y el marxismo en general.

Del mismo modo, Cristian Gillen ha venido realizando una labor ardua criticando al capital en cualquiera de sus formas políticas. Como se verá es uno de los personajes más prolíficos de esta latitud. Es autor del libro *El primado de las fuerzas productivas y el socialismo* (1985), donde propone el concepto de "primado de las fuerzas productivas", una de las ideas más lúcidas y reflexivas que se han desarrollado en nuestra región, aunque muy poco exploradas incluso en el Perú. Otras de sus obras son: *Especialización flexible: Nuevas formas de organización de la producción* (1993), *Hacia una alternativa de desarrollo centrada en la producción* (1996) y *La organización social de la producción como dinámica de desarrollo* (2001), y *Del neoestalinismo al posmarxismo* (2012), en la que Gillen rotula críticas contra figuras destacadas del intelectualismo althusseriano.

Dicho esto, la propuesta de Gillen gira en torno a la idea de que hasta la fecha se ha abordado la problemática de las fuerzas productivas de forma tal que se ha generado un tipo de neutralidad en el tratamiento que se tiene de lo económico, político e ideológico. Para desarrollar sus ideas se vale de trabajos de Marx, así como de algunos marxistas más recientes.

Gillen también aborda el siempre necesario -y polémico- tema de la transición en los modos y las relaciones de producción. El autor propone

que una transición basada en el desarrollo de las fuerzas productivas puede acarrear que se margine de la toma de decisiones fundamentales a los actores en las luchas revolucionarias, lacerando su organización en democracia. Inevitablemente esto llevaría a un fortalecimiento cada vez mayor del aparato del Estado y de sus sistemas administrativos (Gillen, p. 362). Se sugiere, en cambio, que se abandone la tendencia causal la cual esgrime que las fuerzas productivas pueden evolucionar mecánicamente hasta entrar en contradicción con las relaciones sociales del capitalismo; es decir, el objetivo de la superación natural del sistema. Pese a la argumentada validez lógica de la propuesta, el planteamiento no expone una alternativa de igual magnitud y detalle. Esto no quita los aciertos del autor, los cuales incluso pueden ser comprobados empírica e históricamente.

Este error en el enfoque sobre la transición habría nacido, según el autor, en las diferencias manifiestas en la visión de Marx, por un lado, y Lenin y Engels del otro. En estos últimos se aprecia una tendencia objetivista y naturalista de la dialéctica; en tanto, en Marx aparece en un sentido metabólico (Gillen, p.357). En ese sentido, se puede decir que, en la primera tendencia, seguida al principio por la mayoría de socialistas soviéticos, podemos hallar una idea objetiva del cambio, el cual, en el Marx original, se situaba en el nivel de las contradicciones.

Siguiendo con el sentido de la crítica a la ortodoxia, Pérez Hinojosa sintetiza una crítica hacia el descredito que se les dio a las masas rurales como agentes revolucionarios, sobre todo, en los albores de la organización política marxista en América Latina. En defensa de su postura, el autor señala que el mismo Marx llegó a tener una valoración del mundo rural muy superior a la que se cree; para explicar esto, Pérez Hinojosa hace uso de una comunicación epistolar de la década del ochenta del siglo XIX, recién dada a conocer en 1926 por David Riazanaov. En dichas cartas, Marx señala que las comunas rurales rusas tenían una oportunidad única en la historia europea de poder evolucionar hacia el modelo de sociedad ideal, ya que aún poseían una estructura orgánica donde la propiedad comunal de la tierra abría el camino hacia una apropiación colectiva. A todo esto, se suma que estas comunidades coexistían con la técnica y la producción capitalista del Imperio Ruso, con lo cual las condiciones materiales del trabajo cooperativo podrían ser proporcionadas (Pérez Hinojosa, p. 318). El problema es que, en

las mismas misivas, Marx deja entrever que debe existir una "*intelligentzia* que concentre todas las fuerzas vivas del país para asegurar el libre desarrollo de la comuna rural" ('Marx-Engels Archiv', Frankfurt, 1926). Esto da pie a que se llegue a la consideración de que tiene que ser el proletariado urbano el que deba encarnar a esta élite.

Estas reflexiones habrían llevado a Marx a considerar que pueden existir vías particulares hacia la transición en las que no era necesario sufrir las desgracias de la proletarización, tal como se dio en las potencias europeas centrales. El autor señala que al incluir estas alternativas en el desarrollo hacia el socialismo se ponía en peligro el pragmatismo revolucionario que defienden algunos pensadores. Por esta misma razón, Lenin menospreció y combatió esta línea de pensamiento. Esta polémica no es privativa del contexto europeo; de hecho, como señala el autor, el leninista V. M Miroshveski enfiló sus críticas en 1942 contra el fallecido José Carlos Mariátegui, a quien acusó de tener un pensamiento populista y pequeñoburgués. Se le objetaba, sobre todo, que creyera que los campesinos peruanos eran capaces de realizar una revolución sin la necesaria dirección del proletariado, negando a la vez, que exista un camino especial para un tipo de "colectivistas naturales" (Pérez Hinojosa, p. 320). Esta idea de la necesaria existencia de una élite encargada del encausamiento de la transición nos lleva a otra discusión fundamental ¿cómo se desarrolla la conciencia de clase en ciertos grupos? ¿algunos pueden conseguirla más fácilmente? ¿por qué?

La presente edición pudo ahondar más en esta temática. Fundamentalmente se podrían englobar en tres las grandes tendencias sobre la formación histórica de esta conciencia. La que refiere a las condiciones objetivas; la que prima el análisis de las experiencias socioculturales que pueden generar intereses comunes, tal como señala E.P Thompson; o, la de algunos autores post sociales, como Joyce, Cabrera o Sewell, quienes afirman que se da a través de una nueva interpretación de categorías existentes, donde las condiciones materiales solo sirven como referencia necesaria pero no como fundamento causal. Dicho esto, vale la pena asegurar que hubiera sido positivo que el libro se complemente con algunos trabajos históricos que exploren la genealogía de algunas categorías, así como los hechos empíricos que demuestran o superan ciertas convicciones.

De todas formas, la publicación constituye un esfuerzo invalorable

en las discusiones sobre Marx, el marxismo y la realidad social contemporánea. Se trata de un gran aporte académico y político en el que se presentan ensayos de intelectuales de inobjetable trayectoria, quienes nos ayudan a reflexionar sobre las ideas y la obra de uno de los pensadores más influyentes de todos los tiempos, desde la región más compleja, contradictoria y maravillosa del globo: nuestra América Latina.

PAUTAS PARA ENVÍO DE TRABAJOS A LA REVISTA SOLAR

Los textos presentados para su publicación en *Solar* deberán adecuarse a las siguientes formalidades, de lo contrario no podrán ser tomados en cuenta:

1. Tratar temas relacionados con la investigación en el campo de la filosofía o temas científico-culturales abordados filosóficamente.
2. Estar escritos en lengua castellana, inglesa u otra previa coordinación con el director.
3. Ser originales e inéditos.
4. Los árbitros, para la evaluación de los textos recibidos, serán dos especialistas externos y de carácter anónimo.
5. El envío será preferentemente por correo electrónico, como archivo adjunto, a solarsophia@yahoo.com. El formato del archivo debe ser DOC, DOCX o RTF.
6. Los textos deben presentar el siguiente orden:
    a. Título (castellano, inglés u otra previa coordinación con el director), nombre del autor, filiación institucional, correo electrónico y resumen biográfico. (El nombre del autor solo irá en esta primera página, y no deberá repetirse en las ulteriores para asegurar una evaluación objetiva por parte de los jueces.)
    b. Resúmenes en castellano, inglés u otra previa coordinación con el director de no más de 150 palabras cada uno.
    c. Palabras clave en castellano, inglés u otra previa coordinación con el director.
    d. Texto del trabajo.
    e. Las referencias bibliográficas podrán ser en estilo APA o MLA.
    f. Para el uso de las citas en cualquier de los textos, se podrán utilizar las normas de los estilos de APA o MLA; además se puede hacer uso de las notas al pie de página para colocar los datos de las referencias de las citas mencionadas en el texto. Estos datos pueden ser el autor, el título y la página, dejando para las referencias la información completa; en ese sentido también están permitidas las locuciones latinas ídem, ibídem, op *cit, ibid.* Finalmente, *e*n la referencia debe utilizarse cualquier de los dos

estilos mencionados en el ítem anterior.

7. Principios éticos

   a. El consejo editorial se hará responsable de permitir o no, la publicación de los textos enviados.

   b. Los editores enviarán los textos a revisión ciega para garantizar la originalidad de los artículos.

   c. Los autores deberán evitar cualquier mala práctica de trascripción de la información (plagio o autoplagio) en el sentido de las citas y las referencias, de incurrir en ello se retirará los textos y se evitará su publicación posterior en la revista.

   d. Los revisores deberán declarar expresamente si tienen algún conflicto de interés cuando reciban los textos.

SOLAR
Director
Revista de filosofía iberoamericana
www.revistasolar.org

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EN AGOSTO DE 2019
LIMA - PERÚ