

CONTRA EL GÉNERO, CONTRA LOS DERECHOS

Alejandra Castillo

ALEJANDRA CASTILLO

Doctora en Filosofía. Profesora titular del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile. Directora de la Revista de Cultura Papel Máquina y de la Colección Archivo Feminista de Editorial Palinodia. Es parte del Comité Consultivo de la Red de Mujeres Filósofas de América Latina de UNESCO. Investigadora del grupo de trabajo en Filosofía Política de CLACSO y del Centro Cuerpo y Textualidad del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona. Algunas de sus publicaciones son *Imagen Stasis* (2024); *Archivo alterado* (2023); *Tiempo de feminismo. Cuerpos, imágenes y revuelta* (2022); *La república masculina y la promesa igualitaria* (segunda edición, 2021); *Adicta imagen* (2020); *Asamblea de los cuerpos* (2019); *Matrix. El género de la filosofía* (2019); *Crónicas feministas en tiempos neoliberales* (2019); *Simone de Beauvoir. Filósofa, antifilósofa* (2017); *Disensos feministas* (2016); *Imagen, cuerpo* (2015) y *Ars disyecta. Figuras para una corpo-política* (2014); entre otras.

CONTRA EL GÉNERO, CONTRA LOS DERECHOS

INTRODUCCIÓN

El concepto de «agenda de género» aparece en el lenguaje político de América Latina en la década de los noventa. Desde entonces, con mayor o menor eficacia, se han implementado políticas relativas a la ampliación de los límites de la representación política, apareciendo con ello dos nuevas palabras en las discusiones relativas a la subrepresentación de las mujeres: *paridad* y *cuotas*. Lo que en teoría política se dejaba oír como el debate entre universalistas y comunitarios, en la agenda de género, en cambio, se tradujo en una fuerte crítica al falso universalismo de los derechos y en la incorporación de conceptos tales como los de derechos humanos de las mujeres, violencia de género y violencia intrafamiliar. Desde esta perspectiva situada y concreta, la política es suplementada con éticas diferenciales, justicias contextuales y políticas del cuidado.

Esta primera escena del género se puede describir como propia de políticas de mujeres, institucionalizadas posteriormente con la creación de centros de estudios de género en organismos no gubernamentales y universidades. La mayor transformación política institucional en esta primera escena fue la creación de Ministerios de la Mujer y la Familia, mientras que su mayor logro político y simbólico fue el inicio de la era de las mujeres en las presidencias de los países latinoamericanos. En términos de su arco político, estas políticas de mujeres pueden considerarse como progresistas de corte liberal.

La década del 2000 fue disidente. A partir de una intensa crítica a las políticas reproductoras del binarismo de género, cultivadas desde la institucionalidad, las políticas LGTBI intervinieron en los modos de representación del cuerpo y de la sexualidad, así como en la creación de un nuevo orden jurídico no binario. Estas políticas abarcaron zonas tan amplias como las artes, la literatura e incluso lo político institucional. Comprendía, por lo tanto, imagen, letra y leyes. En relación con estas últimas, las políticas LGTBI dirigieron sus esfuerzos hacia la aprobación del matrimonio igualitario, el reconocimiento legal de la identidad de género y la diversidad sexual. Esta segunda escena tiene como espectro tanto a las izquierdas latinoamericanas como a ciertos sectores del liberalismo.

En paralelo a este giro político, tomó lugar una tercera escena: el feminismo antipatriarcal. Retomando las acciones y posturas feministas de los años ochenta del continente, esta vuelta asumirá como principal nodo articulador la crítica

al patriarcado. Si en los años ochenta este se asociaba a un tipo de violencia institucional, muchas veces identificada con los regímenes dictatoriales, en el siglo XXI el patriarcado se asocia al modo de producción capitalista, y se comprenderá que tiene su manifestación en un tipo de violencia específica: la violencia sexual. A su vez, esta emergencia feminista tendrá dos momentos: uno de revuelta y otro de institucionalización. Sus temas y demandas se centran en los derechos reproductivos, la despenalización del aborto, el establecimiento de protocolos contra el acoso sexual, la tipificación de la violencia sexual, el trabajo del cuidado y la protección ante la precarización de la vida. En tanto, el marco político de esta tercera escena es la del socialismo democrático.

La premisa que subyace a estas políticas es la expansión continua del ideario de los derechos humanos, que si bien fue restringido en un comienzo, tiene, empero, la plasticidad de irse ampliando indefinidamente. Esta lógica de la declaración universalista de los derechos y, por otro lado, su objeción desde una particularidad excluida, es lo que la tradición liberal de la política ha denominado la fuerza progresiva de la democracia: lo que comienza como un llamado de reconocimiento de una parte de la población, termina transformándose en un mecanismo de incorporación de la mayoría.

En su libro *Only paradoxes to offer: french feminists and rights of man* (1996), la historiadora estadounidense Joan Scott llama a este mecanismo «paradoja», y lo ejemplifica mediante la historia política de las feministas Olympe de Gouges, Jeanne Deroin, Hubertine Auclert y Madeleine Pelletier. De acuerdo con Scott, en el transcurso entre la Revolución francesa y los comienzos del siglo XX, estas cuatro feministas replicaron el mismo mecanismo político para ampliar el concepto de igualdad entre quienes no eran percibidas como semejantes. Se trataría de un mecanismo sencillo y paradójico: la demanda por igualdad se realiza desde una posición universal (se borra la propia posición), para luego, una vez inscritas en el orden político, exhibir un cuerpo que perturba ese imaginario universalista hasta transformarlo, mediante una inesperada «diferencia». El mecanismo «paradojal», como lo nomina Scott, no es ni universalista ni particularista, sino que utiliza ambas posiciones de modo estratégico. La paradoja debe entenderse como la unión de opuestos en el sentido de una síntesis productiva y progresiva. De tal modo, no habría nada de malo en las limitaciones de la democracia liberal, dado que estas mismas sirven como punto de transformación del marco restrictivo de reconocimiento y representación democrática. Así, la democracia es aprehendida de modo procesual, en una especie de *telepoiesis* paradojal.

Desde una posición que se denomina así misma como postmarxista, Catharine MacKinnon perturba ese acuerdo liberal introduciendo la pregunta

por el sexo: ¿Qué significa el sexo masculino en la lógica de los derechos? En *Toward a Feminist Theory of the State* (1991), esta autora advierte que todo orden jurídico es una forma de vida. En dicho sentido, no habría algo así como la abstracción del derecho y la particularidad de los sujetos; la ley es una forma de vida. Distinta a la figura de la paradoja, MacKinnon advierte un doble movimiento en la conformación del Estado liberal: primero, hace suya una forma de vida y, luego, la vuelve ley invisibilizando la forma de vida que le dio cuerpo. Dando luz al régimen escópico que describe al Estado, Mackinnon indica que el dominio masculino se vuelve invisible en la legalidad liberal, y permite con ello la ficción de un punto de vista universal (p. 400 y ss.). Este universalismo es la promesa que mueve la maquinaria de los derechos.

Desde una narrativa que proviene de la deconstrucción, el marxismo y lo poscolonial, Gayatri Chakravorty Spivak (1993) define dicho punto de vista universal de los derechos como «aquello que no podemos no querer». Alusiva a esta promesa, Spivak cree ver un límite, un fracaso. Al advertir esta falla en la máquina jurídico-política de la lógica del reconocimiento, la teórica india toma distancia de las metáforas productivistas que tienden a organizar un sentido de lo político unido a la ficción de la progresión infinita (Butler y Spivak, 2007). Entendiendo al antagonismo de clase colonial como fundamento de la política moderna, Butler y Spivak muestran que lo que está en la base de los derechos es más bien una empresa de explotación económica imperial ligada a la forma del Estado (p. 90 y ss.).

Asumiendo la figura del fracaso en la constitución de los derechos, tal como lo señalan MacKinnon, en lo relativo al sexo, y Spivak, en relación al antagonismo de clase colonial, en este ensayo presentaré tres escenas contemporáneas que vuelven evidente ese fracaso en el par derechos y género. Estas escenas son: la transformación de la filiación; el vínculo entre sexo y acumulación originaria; y la política de la extrema derecha contra el género.

El contexto para esta revisión es, por un lado, el preocupante avance de las extremas derechas contra lo que han denominado «ideología de género» y, por otro, la creciente disposición a suprimir los derechos a la anticoncepción y al aborto. Este escenario podría ser descrito bajo la provocadora formulación «contra el género, contra los derechos».

FILIACIÓN

El derecho encripta una forma de vida, en tanto que este —y por extensión la política— expone un cuerpo. Esta exposición ocurre, sin embargo, en las diferencias que establece, los lugares que permite o prohíbe, los roles y trabajos

que asigna, los tiempos que determina y las jerarquías que visibiliza. Si el derecho es una forma de vida encriptada, lo es porque presupone un orden de filiación sobre el que se organiza un sistema de género. La forma de vida que describe al derecho moderno presupone un dispositivo de género heteronormado y reproductivo.

En consecuencia, no hay conceptos políticos abstractos. Todo concepto visibiliza el sistema de género al que pertenece. Tomemos por caso una de las palabras maestras de la política moderna: ciudadanía. En el juego de lenguaje de la política, el concepto de ciudadanía tiende a operar como una palabra vacía que parece tener, en principio, dos funciones. Una primera función es la de otorgar reconocimiento a los sujetos portadores de derechos (los sujetos que calzan con el cuerpo en dominancia de la política). Una segunda función es la de acoger demandas (estrategias y actos) de quienes padecen la falta de derechos. No obstante, por su claridad y sus funciones, el concepto de ciudadanía es engañoso.

Desde su introducción en el vocabulario político moderno —en el contexto de revueltas y revolución— parece ser un concepto que describe una función política autónoma; a saber, la vinculación del «quien sea» indeterminado con la democracia, lo que implica la otorgación igualitaria de derechos. Nada dice de identidad. Y, sin embargo, sabemos que la ciudadanía es la expresión de un dispositivo político corporal que organiza un orden estatal (y la consiguiente asignación de derechos de acuerdo con una lógica que liga de modo identitario a los sujetos con el Estado); de dos esferas de acción (lo público y lo privado); de un espacio de identificaciones primarias ligado a la formación de la familia sentimental; y de la asignación de roles de acuerdo con una definición natural de la diferencia sexual entendida como matriz reproductiva.

No habría que dejar de advertir que hay un vínculo estructural entre la definición natural de la diferencia sexual y la formación del modo de producción capitalista. Ambas zonas comparten el signo característico de la época que despunta con revueltas y revolución: la producción. La ciudadanía nunca ha remitido a un orden universal y abstracto; ha sido la clave de acceso, más bien, a aquello político en común desde el par identidad/identificación. En tal sentido, el concepto de ciudadanía alude a un modo doble de definir y entender al cuerpo: como el cuerpo de cada quien y como el cuerpo de la política. Esta definición y determinación doble tiene como marco un dispositivo de género. La época que se abre con revueltas y revoluciones tiene al dispositivo de género heteronormado como ordenación subterránea que da múltiples posibilidades: un tipo de filiación, la distinción de esferas pública y privada, el establecimiento tripartito de lo social y la asignación de roles, lugares y tiempos para cada sexo.

Hay dos palabras que definen al patriarcado moderno: filiación y consentimiento. Es, por lo tanto, un dispositivo de género y una voluntad de decisión. Esta definición inicial busca, en primer lugar, desplazar la habitual vaguedad con la que se suele definir al patriarcado al otorgarle como única señal definitoria la de ser un orden masculino de dominio. Y, en segundo lugar, esta definición muestra una complicación que se deja leer en la siguiente pregunta: ¿cómo un orden de dominio puede enunciarse en contigüidad con la voluntad de sí que promueve la independencia de juicio y la emancipación propia del consentimiento?

Esta inespecificidad y complicación, si bien nos podría remitir a las zonas en las que la filosofía política estudia las estructuras político económicas y su relación con la obligación política, también se refiere a una zona mucho más próxima, asociada a los modos en que los sujetos son descritos en el espacio de lo en común y las formas en que el consentimiento se vuelve una práctica que reproduce el orden dominante. Ambas zonas, la de la filosofía política y la de las etnografías de la cotidianidad, comparten, sin embargo, un punto central en común: a saber, la diferencia sexual. No se consiente de igual manera si se está de este lado o del otro de la distinción de lo masculino o lo femenino, no se consiente de igual forma si se es hombre o mujer. Habría que agregar algo más. La diferencia que instituye el consentimiento implica subordinación y desigualdad. Dicho de otro modo, el consentimiento explicita una definición de la diferencia sexual en cuanto diferencia natural de los sexos: la autoridad la poseen los hombres y la sumisión corresponde a las mujeres. Esta definición doble y desigual del consentimiento pone en marcha al patriarcado moderno (Fraisie, 2007).

Sin embargo, y contradictoriamente, el consentimiento narra la historia de la autonomía y la afirmación de sí. ¿Cuándo el consentimiento comienza a significar dos cosas distintas, esto es, dominio y subordinación? ¿Cuándo el consentimiento se enlaza en su definición a la diferencia sexual natural? Una primera respuesta a estas preguntas nos lleva al tiempo y tratados que dan por iniciada la política moderna. Como es bien sabido, la historia de la política moderna está anudada a la historia del contrato.

El contrato implica la autonomía de los sujetos. Central en este relato es el *Leviatán* de Hobbes publicado en el 1651 (2002). En este libro se declara la igualdad de los hombres, que es un hecho de naturaleza: los hombres nacen iguales de cuerpo y alma. Al parecer no hay ninguna diferencia ni corporal ni de inteligencia que pudiese trazar una línea divisoria entre ellos. La política moderna inicia con esta declaración de igualdad, que deja atrás a la estratificación de los sujetos, tareas y funciones que organizaba el régimen político de la *República*

de Platón. Las diferencias entre los hombres no podrían alterar el principio básico que la política hobbesiana inaugura. Más aún, no hay diferencia que logre justificar la exclusividad de beneficios para unos y la imposibilidad de reclamo de los mismos beneficios para otros.

Sabemos, sin embargo, que hay una diferencia que se resiste a dicha igualdad de base propuesta en el *Leviatán*: la sexual. Cuando Hobbes escribe «hombres» se refiere de manera general a la humanidad, no identificada nominativamente con «mujeres». Lo sabemos porque en el capítulo XIII titulado «De la Condición natural de la humanidad en la concerniente a su felicidad y miseria», los hombres son iguales y organizan su espacio en común movidos por la rivalidad, la desconfianza y la búsqueda de gloria. El contrato para los hombres es el acto que propicia la aventura de la autonomía, la posibilidad de declarar y afirmar un nombre propio. En cambio, el contrato para las mujeres se restringe de manera máxima, propiciando la aventura del amor, la posibilidad de elegir al indicado y afirmarse como esposa y madre (Wollstonecraft, 1990). La mujer entra a la escena moderna de la política, es cierto; pero su ingreso no busca su constitución en tanto sujeto autónomo, sino su configuración en el espacio privado de la familia y del afecto.

Detengámonos algo más en el *Leviatán* de Hobbes. Como es sabido, este libro comienza con una imagen que contiene en sí más que una imagen. El mismo título evoca una figura fantástica, un gran animal marino, un pez, una ballena dragón o un monstruo de feroces colmillos. Tanto el nombre como la imagen están tomados del Libro de Job, cuya referencia no es evocativa, sino explícita. En el frontispicio de la primera edición se puede ver a un gigante saliendo del mar, cuyo cuerpo está hecho de una multiplicidad de pequeños hombres. Lleva puesta una vistosa corona. En una mano porta un cetro y en la otra empuña una espada. En la cabeza, el Estado; en la mano izquierda, el poder político; en la derecha, el poder religioso¹. Esta imagen da visibilidad a un nuevo cuerpo para la política, cuyos límites estarán dados por la configuración de la soberanía estatal y la separación de los poderes. Sobre el gigante, este hombre que es todos los hombres y que conquista desde el mar, se observa una inscripción en latín: *Non est potestas super terram quae comparetur ei*. En un guiño al orden que deja atrás, o quizás fundando otro sobre ese cuerpo en declive, Hobbes trae de vuelta un versículo del Libro de Job: *En la tierra no hay poder que se le compare*. Ese poder es el Estado. Esta es la imagen de la política moderna.

1. Esta descripción corresponde a la versión: *Leviathan. Reprinted from The Edition of 1651* (1965).

Pero esta primera imagen remite a otra, se enlaza con otra. Solo en el lazo entre ambas es posible entender cada una a cabalidad. La segunda imagen es la del «animal artificial». Al iniciar la introducción —y quizás nuevamente en un guiño a la política que busca dejar atrás— Hobbes afirma que la naturaleza es el arte de Dios y que el hombre la imita en su arte, entendido como artificio, creación e invención. Un aviso, un gesto cómplice con aquella política que daba superioridad a un ser magnífico, en todo superior al hombre, y desde el cual se organizarían jerarquías, dominios y visibilidades. Sin embargo, a renglón seguido, advierte que la vida no es sino «un movimiento de miembros cuyo principio está radicado en alguna parte principal interna a ellos» (Hobbes, 1965 [1651], p. 8). No hay misterio ni magia proveniente de un ser superior, solo el funcionamiento de un mecanismo. La imagen del cuerpo que propone Hobbes es análoga a la de una máquina.

O, mejor dicho, la imagen que inaugura la modernidad política, en su versión liberal, es la de un cuerpo técnico. El punto inicial de la narración es el artificio, un cuerpo que ha reemplazado cada una de sus funciones por artefactos. El cuerpo como una máquina que se mueve a sí misma, un autómatas emparentado con relojes, bombas al vacío y diseños. Antecediendo en siglos a la imagen que figuraría androides soñando con ovejas eléctricas (Dick, 1968), Hobbes se pregunta si «no podremos decir también que todo autómatas (máquinas que se mueven a sí mismas mediante muelles y ruedas, como sucede con un reloj) tiene una vida artificial» (Hobbes, 1965 [1651], p. 7). En un relato que vuelve borrosa la distinción entre lo natural y lo artificial, la vida tiene lugar por mediación técnica (Shapin y Schaffer, 2011). Desde este diseño visual, la vida no sería otra cosa que la conexión de piezas y la interconexión de sus funciones. Un corazón no sería distinto a una pieza helicoidal, cuya plasticidad permitiría su extensión y comprensión; los nervios serían como cordones o cuerdas dispuestas en red y las articulaciones equivaldrían a ruedas dentadas que en un sistema complejo producirían el movimiento del cuerpo-máquina.

No se debería pasar por alto que este diseño visual antecede a la configuración del Estado. En otras palabras, hace ver su figura aun cuando este todavía no tenía plena realidad. No solo eso: describe el cuerpo del Estado en relación con el cuerpo de la ciudadanía. Este cuerpo se entiende de manera doble, vinculando de modo especular instituciones y sujetos. Pero el cuerpo de la política que describe/diseña Hobbes también es doble en la distinción de lo interno/íntimo y su exterioridad. El sujeto se constituye en el reconocimiento de su vida interna que, sin embargo, dice más del diseño y de los artefactos de una época. Es en los artefactos donde se constituyen los sujetos. Esta vuelta a

sí, este reconocimiento de sí, traza la línea de otro doblez central: lo privado y lo público.

Esta distinción, este retraimiento del sujeto a sí, permite no solo delimitar un espacio personal —que, como sabemos, no debe ser intervenido ni siquiera por el gigante marino—, sino también un espacio público. Y no solo eso, sino que esa traza entre el adentro y el afuera del cuerpo también describe roles, tiempos y funciones para hombres y mujeres. El *Leviatán*, el Estado y la ciudadanía son formaciones masculinas; comparten iguales experiencias, afectos y memorias; modos de figuración y roles públicos. Las mujeres, por el contrario, habitan lo privado. Con su ingreso al diseño político propuesto por Hobbes, lo interior/ íntimo comienza a narrarse también como lo interior/doméstico. Si bien *Leviatán* describe el cuerpo —Leviatán, hombre, ciudadanía—, este es artificio e invención; las mujeres, en cambio, son descritas desde un orden natural, enlazadas, en filiación, a una función reproductiva. Esa es la corpo-política que hace posible la distinción de las esferas de lo público y lo privado.

Volvamos al diseño político moderno propuesto por Hobbes; esta vez, a ese que describe en *De Cive* (1642, traducido como *El ciudadano*). Sabemos que la política moderna se define en la autodeterminación, la igualdad y la libertad. Sabemos también que, a pesar del universalismo de la declaración de la igualdad y la libertad, la visibilidad y los derechos son diferenciados y excluyentes. En *De Cive*, Hobbes reconoce que la generación, es decir, el que los hombres sean capaces de procrear, no les da autoridad y dominio sobre hijos e hijas. En ese reconocimiento también advierte la filiación y la reproducción. Esa autoridad y dominio le corresponde de modo natural a las mujeres, a las madres, afirma Hobbes. Sin embargo, la modernidad política es masculina, el dominio político-económico es de los hombres y la autoridad familiar es parental. La ley de la madre queda subordinada a la del padre: ¿por qué? Debido al artificio del contrato matrimonial que constituye el reino familiar y su dominio paterno. Sobre esta definición de filiación se organiza el cuerpo de la política moderna: individuo, propiedad y Estado. Este es el cuerpo que la ley encripta, este es el límite que permite y detiene a la máquina de los derechos.

No obstante, la corpo-política actual dice más sobre las alteraciones de la narración del cuerpo a partir del descubrimiento de la cadena de ADN, de la reproducción artificial, de los fármacos para la anticoncepción y la telemática, que del orden reproductivo natural que preocupaba a Hobbes. ADN, reproducción artificial, fármacos e imágenes-pantalla son parte del diseño actual y, por lo tanto, organizan un nuevo orden de dominio, visibilidades, diferencias y exclusiones. Las imágenes, la vida que constituyen y la subjetividad que recrean son el índice más notorio del diseño político hoy. Quizás por esa notoriedad, las resistencias

al orden de dominio deberían poner atención en ellas. El cuerpo de la política dejó de enlazar Leviatán, hombre y ciudadanía, por más que se intente volver a esos nudos y amarres. Sin duda, ese desanudamiento no declara el fin de todo nudo o amarre; únicamente advierte que la relación entre políticas, cuerpos y filiación se ha transformado.

Debido a esta transformación del dispositivo de género, quizás la figura de la progresión ilimitada que presupone la paradoja adelantada por Joan Scott (1996) no sea una herramienta útil para pensar hoy el derecho y el género. Este cambio de terreno político y teórico se vuelve especialmente urgente cuando lo que está en cuestión es la relación entre democracia, ilimitación y derechos. ¿Acaso esa relación no presupone la infinitud de recursos?

SEXO Y ACUMULACIÓN ORIGINARIA

En la distopía *El cuento de la criada* (2019), Margaret Atwood imagina el momento exacto en que un orden democrático y social de derechos se transforma de manera vertiginosa en uno totalitario. Los pasos para esa transformación radical son la supresión de la información; usurpación de bienes, dinero y territorios; restricción de movimiento; limitación extrema de la decisión individual; estratificación laboral; y control máximo del cuerpo de las mujeres. El signo del totalitarismo atwoodiano es materno/reproductivo: el valor de las mujeres está enlazado a su capacidad de reproducir la especie. El significante de lo «materno reproductivo» permite la clasificación y estratificación de las mujeres. Esta escena que imagina Margaret Atwood puede ser descrita como «acumulación originaria».

La acumulación originaria es un momento previo del capital. En un símil con el relato bíblico, Marx (2015 [1867]) dice que la frase-imagen de la «acumulación originaria» desempeña la misma función que aquella otra del «pecado original». La religión y la economía política descansarían en una ficción habilitadora. Adán, dice Marx, come de la manzana prohibida y deja caer con ello males y vergüenzas al género humano. Esta mascada también condena a los sujetos al trabajo sexualmente diferenciado: las mujeres a la reproducción de la especie; los hombres a la reproducción del capital. En este punto interviene la ficción de la economía. No todos los hombres son lo suficientemente pobres como para tener que vender su fuerza de trabajo o, lo que es lo mismo, no están encadenados a la obligatoriedad del trabajo. ¿Por qué? ¿En qué momento algunos se vuelven propietarios y otros no? El circuito que se inaugura con la aparición del dinero, su transformación en capital, la extracción de plusvalía,

la producción de mercancías y de ahí de nuevo al dinero, no logra explicar por qué algunos no trabajan y son propietarios, y otros solo logran sobrevivir con el sudor de su frente.

El mito original de la economía política o el mito de la acumulación originaria dice que en algún momento previo a la instalación del modo de producción capitalista había, por un lado, un reducido grupo de hombres laboriosos, inteligentes y ahorrativos y, por otro, una caterva de granujas dados a la vagancia y la mala entretención. En algún momento indeterminado, como ocurre en los mitos, la minoría laboriosa y ahorrativa se hace de propiedades y de riqueza, y la mayoría de los holgazanes no les queda más que vender su cuerpo. Si no echamos mano al argumento mágico, tendríamos que admitir que la pregunta del por qué algunos son propietarios y dueños de los medios de producción no ha sido respondida. Si miramos con más atención la estructura del mito, la conclusión es siempre la misma: hay un argumento habilitante oculto, esto es, un mito basal silenciado. Este mito no dicho, pero necesario para la posibilidad de la acumulación originaria, es la violencia. No son todas las violencias, como la ira de Dios, sino que es un tipo de violencia que se vincula con la apropiación de territorios. Es una violencia de conquista y asentamientos. El mito original de la economía política oculta este momento previo de sojuzgamiento, robo a mano armada y asesinato.

Sin este momento previo no es posible establecer la ficción de la línea divisoria entre los pocos laboriosos y ahorrativos, y los muchos holgazanes. La violencia como expropiación es la chispa que da vida al modo de producción capitalista. Esto es visible para Marx en *El Capital*. No obstante, esta violencia mítica no es fundante, pues le antecede una violencia de género. Para Marx, las mujeres ocupan el mismo lugar de reproductoras de la especie que le otorga el mito bíblico. En la reformulación del mito, Marx se refiere solo a Adán como figura de humanidad. Friedrich Engels lo corrige en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (2017 [1884]). El problema de la opresión y subordinación de las mujeres es la familia. Sin embargo, esta corrección a medias de Engels no permite ver el dispositivo de género heteronormado, subsuelo de la organización del capitalismo. Habría que decir también que esta corrección a medias ha sido el límite de los socialismos feministas (Fraser, 2020).

La acumulación originaria es el despojo de bienes, la fraudulenta enajenación de los dominios del Estado, el robo de tierras comunales y la transformación de la propiedad, llevadas a cabo por la usurpación y terrorismo despiadado (Marx, (2015 [1867])). Es un orden de depredación en beneficio de unos pocos y la obligatoriedad reproductiva para las mujeres. En la actualidad, el escándalo producto de la apropiación de los bienes comunes por unos pocos es cada

vez menor. Cada vez más países retroceden en sus legislaciones relativas al derecho al aborto y los derechos reproductivos de las mujeres. Este escenario vuelve contiguos dos momentos: uno, el de la transformación del dispositivo de género —y por ello, de la filiación, el contrato y el consentimiento—; y, otro, el de restricción legal de los derechos reproductivos de las mujeres.

CONTRA EL GÉNERO

La política hoy es impensable sin una transformación radical de nuestras nociones de comunicación y publicidad. En efecto, el paso de una esfera pública nacional a una esfera pública global ha implicado también una transformación del espacio social, y que a su vez es una transformación de las topologías a partir de las cuales la modernidad erigió los conceptos de lo político y la política. Conceptos que suponen siempre una determinada noción de comunicación y de publicidad. La llamada «esfera pública global» trastoca los conceptos de soberanía, ciudadanía y democracia, pero, de igual modo, altera los conceptos y los espacios que solíamos identificar con lo público y lo privado, con la intimidad y la privacidad.

Desde esta reconfiguración de la esfera pública global, todo lo que afecta a los sujetos puede ser hecho público. Es más, ese anhelo de existencia pública absoluta parece demandar la mirada de un grupo anónimo e íntimo que se materializa en las redes sociales. No habría que dejar de mencionar que lo que mueve a la esfera pública global son los afectos, el tránsito o el estremecimiento de una inclinación fugaz, momentánea. De un modo pueril, cada una de estas nuevas ciudadanía del mundo global va dejando una marca de gustos y disgustos, miedos y esperanzas. Estas marcas son registradas una a una, y algorítmicamente las plataformas virtuales van constituyendo el mundo de afectos, con sus miedos e inseguridades, que esta ciudadanía desea.

Lo que afecta no es de ningún modo solo el acontecer nacional. Los afectos se organizan en términos planetarios, en una inmensa red virtual, y sus efectos, a no dudarlo, son claramente materiales. Pienso en el llamado «Bus de la libertad». Este autobús de la libertad comienza su recorrido en el año 2001, con la creación de la organización ultraconservadora española Hazte oír. Los ejes que describen su política son valóricos: defensa de la familia, libertad de educación y defensa de la vida humana. Temas que se vinculan a un orden «natural». Desde el inicio lo que se deja ver es una fuerte molestia contra los acuerdos asumidos por la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer, realizada en Beijing en 1995. Entre otros aspectos relevantes, cabe destacar que es en la Cuarta Conferencia

Mundial de la Mujer cuando se introduce el concepto «derechos humanos de las mujeres» y, a partir de esta redefinición, se vuelve posible vincular los derechos humanos con los derechos reproductivos de las mujeres.

En este punto, Hazte oír replica la posición de la Iglesia católica que rechaza los acuerdos feministas. Este rechazo a la cumbre de Beijing está asociado, entre otras cosas, a la introducción de la palabra «género» en la agenda global de Naciones Unidas. Minimizando el impacto de esta organización y queriendo expandir su ámbito de influencia, Hazte oír se vincula, en el año 2013, a la plataforma CitizenGo. A partir de ese momento las propuestas de Hazte oír alcanzan a un público de cinco continentes, con traducción a 11 idiomas. En esta puesta en circulación, extendida en la esfera pública global, Hazte oír —ahora transmutada en CitizenGo— incorpora a su maletín valórico una posición anti-LGTBI y anti-aborto. Con todo esto en la maleta, el Bus de la libertad inicia su recorrido por España, Estados Unidos, Colombia, México y Chile, presentándolo como una cruzada contra la «ideología de género».

La mención de este episodio altamente mediático no es casual. Tampoco es casual que el recurso de un autobús circulando de modo «real» haya sido también utilizado por Donald Trump en su campaña electoral. De algún modo, el recurso del autobús logra poner en acción, simultáneamente, la idea de la circulación propia del capital financiero y de las redes sociales, el recurso al espectáculo y la vuelta a la verdad de las cosas. A pesar del uso de plataformas virtuales como elemento clave para la difusión de las políticas de ultraderecha, la posición declarada es la inversa: la política se hace en la calle, circulando en la vida de la gente. Se debe advertir que el recorrido del «bus de la libertad» no se ha detenido.

Primera parada. El día 20 de octubre de 2021 la Cámara baja del Congreso de Chile dio a conocer un oficio en el que se solicitaba a la Universidad de Chile y la Universidad de Santiago informar sobre cuántos cursos, centros, programas y planes de estudio estaban referidos a temáticas relacionadas con estudios de género, ideología de género, perspectiva de género, diversidad sexual y feminismo. Se solicitó, a su vez, informar sobre los recursos asignados a tales programas y cursos. El bus siguió su recorrido y llegó hasta la Corte Suprema de Estados Unidos. No es un dato al margen que esta Corte esté dominada por conservadores. Con fecha del 24 de junio de 2022, la Corte Suprema estadounidense revocó la histórica sentencia conocida como «Roe versus Wade», que garantizaba el derecho al aborto en ese país desde 1973.

Siguiente parada, España. Pocos meses después, el 21 de septiembre de 2022, Irene Montero, ministra de igualdad de España, está dando a conocer la nueva Ley de Garantía Integral de Libertad Sexual (más conocida como la Ley del solo

sí es sí) en lo que este cuerpo legislativo mandata sobre la educación sexual. En ese contexto, equivoca la formulación en su argumento, dando a entender, sin intención, que el consentimiento sexual no tendría límite de edad. Cabe destacar que el yerro no es parte de la Ley de Garantía Integral de Libertad Sexual. Sin embargo, haciendo real aquello del performativo extendido, en el que si se dice llueve comienza a llover, las redes sociales tornan el equívoco en una tormenta de comentarios que acusan a la ministra Montero de promover la pederastia. El partido de ultraderecha VOX interpone querrela contra Irene Montero, la que es declarada inadmisibile por ausencia de delito en la declaración de la ministra.

No habría que olvidar que el performativo extendido es el habla del totalitarismo. Nueva parada en Chile. En los días previos a la navidad, desde cuentas de Twitter se viralizaron la portada, índice y páginas iniciales de una tesis para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura en América Latina de la Universidad de Chile. El título de la tesis: «Pedófilos e infantes. Pliegues y repliegues del deseo». Las redes sociales actúan bajo el imperativo del performativo extendido una vez más. La tormenta acusatoria no se deja esperar. Con fecha de 26 de diciembre, el diputado del Partido Republicano Cristóbal Urriticoechea ofició al Gobierno y a la Universidad de Chile por dicha tesis por hacer «apología a la pedofilia».

Ahora bien, ¿qué tienen en común estas escenas políticas identificadas con la derecha global? En principio, al menos, se pueden señalar cuatro puntos de contacto: 1) Se diseñan y despliegan en una esfera política global, aun cuando su impacto busca ser local y nacional; 2) A pesar de que su diseño es eminentemente un producto de plataformas virtuales, reclaman para sí una «vuelta» a la verdad de la política, una vuelta a la vida de la gente, a una especie de realismo juzgado desde la perspectiva de la moralidad; 3) son programas políticos que se organizan desde la defensa de la identidad nacional o sexual; y 4) han descrito como su otro antagónico a la «ideología de género».

Pensar el derecho hoy, en su vínculo con las políticas feministas y de género, implica asumir el límite y fracaso de la corpo-política que se configuró a partir del siglo XVII en su conjunción con la alteración del dispositivo de género, acontecimiento epocal del siglo XX. Dos cuerpos, dos temporalidades, que vuelven necesario imaginar un diseño feminista de los derechos, el Estado y la política.

REFERENCIAS

- Atwood, M. (2019 [1985]). *El cuento de la criada* (E. Mateo Blanco, Trad.). Ediciones Salamandra.
- Butler, J., y Spivak, G. C. (2007). *Who sings the nation-state? Language, politics, belonging*. Seagull Books.
- Dick, P. K. (1968). *Do androids dream of electric sheep?* Doubleday.
- Engels, F. (2017 [1884]). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Ediciones Akal.
- Fraisse, G. (2007). *Du consentement*. Seuil.
- Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital*. Traficantes de Sueños.
- Hobbes, T. (1965). *Leviathan*. Reprinted from *The Edition of 1651*. Clarendon Press.
- Hobbes, T. (2002 [1651]). *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Alianza Editorial.
- Hobbes, T. (2000 [1642]). *De cive*. Alianza Editorial.
- MacKinnon, C. (1991). *Toward a feminist theory of the state*. Harvard University Press.
- Marx, K. (2015 [1867]). La llamada acumulación originaria. En *El capital*. I. *Crítica de la economía política*. Fondo de Cultura Económica.
- Scott, J. (1996). *Only paradoxes to offer: French feminists and the rights of man*. Harvard University Press
- Shapin, S., & Schaffer, S. (2011 [1985]). *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle, and the experimental life*. Princeton University Press.
- Spivak, G. C. (1993). *Outside in the teaching machine*. Routledge.
- Wollstonecraft, M. (1990 [1792]). *Vindicación de los derechos de la mujer* (C. Martínez Gimeno, Trad.). Ediciones Cátedra.