

Ignacio Gómez Ledo

**EL DEBATE FEMINISTA
EN TORNO AL ESENCIALISMO
UNA APROXIMACIÓN CULTURALISTA**

Master's Thesis
University of Sevilla

Faber & Sapiens

El debate feminista en torno al esencialismo. Una aproximación culturalista

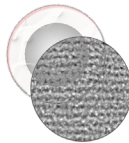
IGNACIO GÓMEZ LEDO

Master's Thesis

[September 2018]

University of Sevilla

Supervisor: Carla Carmona Escalera



Faber & Sapiens

Frist Edition by Faber & Sapiens,
an imprint of Ápeiron Ediciones,
in 2019

Text copyright © Ignacio Gómez Ledo

© Faber & Sapiens
© Ápeiron Ediciones
C/ Esparteros, n.º 11, piso 2.º, puerta 32
28012 Madrid (Spain)
Tfno.: (+34) 911 64 63 00
E-mail: info@faberandsapiens.com
[http: www.faberandsapiens.com](http://www.faberandsapiens.com)

Design and layout: Ápeiron Ediciones

ISBN: 978-84-17574-80-2
DL: M-8520-2019

All rights reserved. This book is sold subject to the condition that it shall not, by way of trade or otherwise, be lent, hired out or otherwise circulated in any form of binding or cover other than that in which it is published. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means (electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise) without prior written permission of Ápeiron Ediciones.

The publisher is not responsible for websites (or their content) that are not owned by the publisher.

Resumen: Las últimas cuatro décadas de pensamiento feminista y del género han estado profundamente marcadas por el debate multidisciplinar en torno a la que puede considerarse su categoría central, la de “mujer”. El presente trabajo vierte sobre el debate feminista en torno a dicha categoría algunos de los retos fundamentales que plantea una reflexión sobre la pluralidad y la diversidad culturales desde una perspectiva antropológica o culturalista, esto es, preocupada por cómo la cultura puede influir y modificar tanto a los individuos que la componen como a sus productos culturales a nivel epistemológico, moral e incluso ontológico. Traeremos a colación los principales temas ligados al feminismo en el seno de la Antropología con vistas a hacernos una idea del proceder típico de una aproximación fijada en la cultura como factor crucial para una reflexión sobre el alcance de las categorías y conceptos humanos y de las principales tesis sostenidas respecto a la posibilidad de una “esencia femenina” objetiva y universal. Asimismo, con vistas a elaborar un estado de la cuestión en el ámbito de la Filosofía feminista, nos ocuparemos de un crucial debate entre dos de las autoras más relevantes en el ámbito del feminismo académico actual, Judith Butler y Martha C. Nussbaum, acerca del carácter ontológico y social de la mujer. Ambas autoras difieren tanto en su concepción de la mujer como en la correspondiente proyección del feminismo a nivel global, Butler desde una aproximación crítica y antiesencialista y Nussbaum desde una propuesta fundamentada en un esencialismo basado en el llamado “enfoque de las capacidades”. El debate entre ambas autoras será examinado críticamente desde nuestra propuesta culturalista. Advertiremos que el debate feminista en torno al esencialismo se ve sustancialmente enriquecido y transformado desde una aproximación de esta índole, pues la pluralidad y la diversidad culturales estudiadas en disciplinas como la Antropología social y cultural o la Sociología presentan dificultades a la intención de constituir un feminismo único de alcance universal. Por último, exploraremos la posibilidad de encuentro entre el relativismo cultural y el feminismo, lo que nos conducirá a afirmar la

necesidad de reconsiderar los términos en los que ha sido tradicionalmente definido el relativismo cultural.

Palabras clave: feminismo, esencialismo, Butler, Nussbaum, cultura, relativismo cultural.

Abstract: The past four decades of feminist and gender thought have been deeply influenced by the interdisciplinary debate about what can be considered its central category: “woman”. This essay will deal with the main challenges that cultural diversity and plurality present to the feminist debate on the category of ‘woman’ from an anthropological or culturalist approach concerned about how culture can modify and have an influence on individuals, as well as on the cultural products they make at an epistemological, moral or even at an ontological level. We will examine the main issues related to feminism within Anthropology with the intention of providing an overview of the typical procedure of a cultural approach which understands culture as a crucial factor for a reflection on the scope of human categories and concepts. We will also consider the main thesis regarding the possibility of an objective and universal “feminine essence”. Likewise, aiming at framing the state of the question in the domain of feminist philosophy, we will examine the debate between two of the most relevant authors in the actual academic feminist arena: the disagreement between Judith Butler and Martha C. Nussbaum regarding the ontological and social status of the category of “woman”. Both authors differ in their respective conceptions of the concept, as well as in their understandings of feminism as a global enterprise (Butler from a critical and antiessentialist approach and Nussbaum from an essentialist approach based on her concept of “capability”). The debate between the two authors will be critically examined from our culturalist approach. We shall show that the feminist debate regarding essentialism is positively influenced and enriched by an approach of this kind, since the cultural plurality and diversity studied by disciplines like Cultural and social anthropology or Sociology challenge the attempt to consider feminism as a unique and universal movement.

Finally, we will explore the possibility of a coalition between feminism and cultural relativism, and as a result of this we will reconsider the terms in which cultural relativism has been traditionally defined.

Keywords: feminism, essentialism, Butler, Nussbaum, culture, cultural relativism.

ÍNDICE

1. Introducción	11
1.1 Antecedentes	16
1.2 Objetivos y metodología.....	19
2. Debates fundamentales de la Antropología ligados a los feminismos	23
2.1 Precedentes: androcentrismo, género y papel de la cultura respecto a la naturaleza.....	26
2.2 El debate sobre la universalidad de la subordinación femenina: la reacción feminista al neo-evolucionismo.....	32
2.3 Antropología, feminismo, e interseccionalidad.....	42
3. El debate sobre el sujeto universal femenino como agente feminista en Filosofía	47
3.1 Judith Butler y la genealogía feminista de la categoría de las mujeres. La desnaturalización del género mediante el desenmascaramiento de su carácter performativo....	49
3.2 De la necesidad de la actuación y la condición humana universal: la crítica de Martha Nussbaum al quietismo de Butler	60
3.3 Una aproximación culturalista al debate en torno al esencialismo en el pensamiento feminista: revisión crítica de las posturas de Nussbaum y Butler	70
3.3.1 El mínimo universal humano: enfoque de las capacidades y dignidad humana en el planteamiento de M. Nussbaum	71
3.3.2 Políticas de la inidentidad y el problema de la traducción cultural en el planteamiento de J. Butler....	89

4. Relativismo cultural y feminismo	111
4.1 El relativismo cultural como producto del desarrollo histórico de la teoría antropológica	113
4.2 “¿Aliados o enemigos?” Relativismo cultural y el debate feminista sobre el esencialismo.....	118
4.3 Problemas y dificultades en torno a la concepción tradicional del relativismo cultural.....	122
5. Conclusiones.....	143
6. Referencias	151

1. INTRODUCCIÓN

El presente Trabajo de Fin de Máster (TFM) tiene por objetivo reflexionar sobre la condición de “la mujer” como sujeto-agente del feminismo a la luz del diálogo intercultural en el marco actual de la globalización, con la intención de reflexionar sobre el modo en el que se transforma e influye el debate feminista sobre el esencialismo al considerar los retos y dificultades teóricas y prácticas que plantean la pluralidad y la diversidad culturales. La gran importancia del debate puede advertirse al reflexionar sobre lo oportuno de poner en relación los dos puntos principales en torno a los que girará todo el trabajo: feminismo e interculturalidad. De un lado, el carácter filosófico del pensamiento feminista, ligado a las múltiples reivindicaciones por parte de activistas y mujeres de diversa procedencia (étnica, de clase, regional, etc.), lo ha llevado al cuestionamiento crítico de su propio eje: la mujer como protagonista y sujeto del movimiento feminista. Desde una perspectiva ontológica, el cuestionamiento de qué sea una mujer o en base a qué atributos específicos definirla ha derivado en la actualidad en una plétora de posturas, corrientes y teorías que tratan de dar respuesta a la pregunta por la mujer, dando lugar de forma general a dos tendencias enfrentadas: el esencialismo feminista, que por lo general defiende la existencia de una “esencia” de la mujer, un núcleo eidético que puede ser definido y defendido; y el antiesencialismo feminista, que niega la existencia de “la mujer” de diversas maneras, desde abogando por enfatizar el carácter plural de “las mujeres” y reconociendo por ende una cierta identidad plural, pero que en ningún caso es esencial sino estratégica, hasta yendo directamente en contra del concepto y la identidad de la mujer por considerarlo una herramienta más de opresión.

Por otro lado, la enculturación o endoculturación¹, la forma en la que la cultura afecta a las personas que la habitan y desarrollan, se ha convertido en un tema de creciente interés filosófico y feminista desde su puesta en escena por parte de los antropólogos y antropólogas culturales y sociales desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Franz Boas, considerado uno de los “cuatro padres fundadores de la Antropología” (Hylland & Sivert, 2001), expresaba esta idea de forma clara: “Los datos de la etnología prueban que no sólo nuestro conocimiento sino también nuestras emociones son el resultado de la forma de nuestra vida social y de la historia de las personas a las que pertenecemos” (Boas, 1940: 636). El fenómeno de la enculturación, si bien ha tenido numerosas formulaciones según el autor o la autora, se entiende por norma general como el proceso a través del cual un individuo aprende a vivir en relación con toda una forma de organización social, económica, política, religiosa, etc. (Herskovits, 1952: 53). Dicho fenómeno ha resultado ser de importancia crucial para la reflexión filosófica preocupada no sólo por asuntos epistemológicos u ontológicos², sino también para la reflexión ética y política, preocupada por los asuntos sociales que atañen a las personas dentro de una comunidad y en relación con otras comunidades o grupos humanos.

¹ Como norma general, se entiende por enculturación o endoculturación “el proceso en virtud del cual el individuo aprende e internaliza pautas culturales más o menos organizadas y persistentes (hábitos, ideas, actitudes, conductas y valores) que le son transmitidas por su grupo, comunidad o sociedad” (Ander-Egg, 2008: 53).

² En su vertiente epistemológica, por ejemplo, la enculturación ha resultado ser de interés primordial en el ámbito de la Filosofía analítica a la hora de discutir sobre relativismo epistemológico en función de la cultura o el carácter universal del conocimiento (Carter, 2016; Boghossian, 2009; Hannon, 2015; Sankey, 2010). Uno de los temas más interesantes del debate lo constituye la pregunta por la legitimidad de las formas de conocimiento alternativas a la occidental: ¿Constituye la práctica de consultar al oráculo del veneno entre los azande una forma legítima de conocimiento? ¿Cómo juzgarlo desde nuestra cultura si los azande disponen de una enculturación distinta que les aporta un sistema de valores (morales, epistémicos, estéticos, etc.) diferente?

La interculturalidad³, esto es, las relaciones que existen entre las diversas comunidades o culturas de la Tierra, de este modo, se ha convertido en uno de los focos de atención para pensadores y pensadoras de todo tipo en la actualidad dada su compleja intersección de procesos y fenómenos, así como por las implicaciones éticas derivadas de habitar un mundo globalizado en el que las grandes potencias económicas se ocupan de “gestionar” las relaciones internacionales y donde la amenaza de imperialismo se esconde en cada movimiento que pretende establecer un marco común o universal para todos los pueblos de la Tierra (por ejemplo, la universalización de los Derechos Humanos o la creciente expansión de la forma económica de producción capitalista). En este panorama, pueblos y comunidades no occidentales han reivindicado su derecho a la autodeterminación al margen de las agendas políticas y económicas hegemónicas de Occidente (Burke, 2010: 35-58)⁴, aunque en la mayoría de los casos sin desconectarse de ellas por completo⁵.

³ Se entiende por lo general que, a diferencia del multiculturalismo, el cual supone la coexistencia y relaciones entre varias culturas en un mismo territorio, la interculturalidad se referiría a las relaciones entre culturas que no comparten una localización común. No obstante, las definiciones de estos conceptos y otros como el de pluralismo cultural aún son objeto de debate, y las definiciones pueden variar (Giménez, 2003).

⁴ Aun siendo conscientes de la problematicidad que implica usar el término “Occidente”, optamos por usarlo debido fundamentalmente a criterios prácticos y metodológicos. Para una discusión detallada sobre el término, véase Carrier (2003).

⁵ A modo de ejemplo a nivel intra-cultural, podemos citar cualquiera de los casos de resistencia por parte de pueblos indígenas contra las actividades político-económicas de los gobiernos y empresas occidentales, las cuales han sido concebidas como amenazas contra sus territorios debido a explotaciones forestales, hídricas, mineras, etc. Por ejemplo, en 2016 se concentraron en Dakota del Norte (EE. UU) miles de personas en apoyo a la resistencia sioux contra el Proyecto de oleoducto de acceso de Dakota (DAPL), el cual implicaba gestionar y administrar parte del terreno reservado para los sioux de la zona (Archambault, 2017). A nivel intercultural, podemos señalar la existencia de numerosos pueblos indígenas en la selva amazónica que, en aras de su propia autodeterminación, incluso rechazan el contacto con foráneos, como los isconahuas, matsigenkas, matsés, nantis, etc. La constante reducción del territorio forestal de la selva amazónica ha llevado en algunas ocasiones a conflictos entre estos pueblos “aislados”

La forma en la que ambos polos de la reflexión (feminismo e interculturalidad) se articulan en el presente trabajo responde a la necesidad de verter sobre los retos y desafíos ético-políticos que presenta la interculturalidad la pregunta fundamental sobre la mujer: ¿Qué consecuencias se derivan del debate en torno al esencialismo o antiesencialismo feminista para las políticas interculturales? Que el feminismo haya alcanzado un rango de importancia vital en las relaciones interculturales y que se haya llegado a la conclusión de que es un valor que debe defenderse en todo el mundo pone sobre la mesa una serie de cuestiones realmente espinosas, pues advertimos la posibilidad, ya señalada por algunas autoras (Brems, 1997; Reitman, 1997), de un choque entre ambas tendencias: ¿Qué debe prevalecer en las relaciones políticas interculturales, los valores del feminismo, o el derecho de las comunidades y grupos humanos a la autodeterminación? En efecto, al estar la opresión de las mujeres tan extendida a lo largo del globo⁶, para velar por sus derechos en todos los pueblos de la Tierra parece que podría resultar necesaria una “intervención externa” de valores y cambios institucionales que pueden violar el derecho de los pueblos y comunidades a autodeterminarse. El problema viene cuando se trata de establecer quién y desde dónde se realiza esa intervención, y cuál es el grado de justificación que tiene. Dada la amplia historia de colonización e imperialismo occidental, proponer o tan siquiera hablar de “intervención externa” podría considerarse una amenaza de erradicación para la particularidad de las costumbres, tradiciones e historia de la cultura en cuestión. En último

y las comunidades vecinas, llegando a resultar en trágicos eventos (URL: <https://www.survival.es/indigenas/frontera-amazonica-no-contactados> [acceso: 03/09/18]).

⁶ Por muy extendida que se encuentre dicha opresión, hay que tener en cuenta que no existe consenso definitivo en el debate sobre la universalidad del patriarcado (Butler, 2007: 102). Desde una perspectiva antropológica, algunos movimientos feministas e indígenas han reivindicado que fue la expansión colonial la que introdujo la jerarquización de los sexos en sus comunidades (Juanena, 2016), aunque este tipo de discursos indígenas de la complementariedad también han sido ampliamente discutidos por las propias mujeres indígenas (Angenot, 1977).

término, se trata de un choque entre sistemas de valores: de un lado, el occidental se propone como universal y necesario, respondiendo a una concepción particular de una naturaleza humana que se pretende objetiva. Por otro lado, el sistema de valores de la cultura en cuestión, el cual difiere del occidental y se considera injusto por parte de las potencias que de este modo se postulan con carácter mesiánico o salvífico para las mujeres que allí habitan.

La actualidad y extrema relevancia de unir ambos polos de la reflexión justifica, por tanto, un análisis detallado de las posturas esencialistas y antiesencialistas presentes en la producción feminista actual desde una perspectiva centrada en el fenómeno de la culturalidad. En el presente trabajo, partiremos de la selección de dos autoras de gran relevancia actual dentro del feminismo para ejemplificar ambas tendencias: de un lado, Martha C. Nussbaum, como defensora de lo que denominará un “esencialismo internalista” (Nussbaum, 1992: 208), defenderá que es posible y necesario utilizar un concepto de “mujer” depurado de todo posible atisbo de especulación arbitraria o “metafísica”; de otro lado, Judith Butler, quien, a través de lo que denominará una “genealogía feminista de las mujeres” (Butler, 2007: 53), tratará de revelar dicha categoría como una herramienta más del poder del sistema patriarcal para constreñir y oprimir a las mujeres así como para excluir formas de vida cuya identidad también se ve afectada por “la norma del género”⁷. Como trataremos de argumentar, ambas posturas se ven afectadas de una forma u otra por la culturalidad: el esencialismo de Nussbaum, al defender la unidad de la mujer, corre el riesgo de homogeneizar en exceso al colectivo y por tanto ignorar las particularidades y formas específicas que el poder toma en función de factores como el de la cultura, mientras que por su parte el antiesencialismo de Butler se enfrenta a la necesidad de posicionarse a favor de un feminismo universalista o

⁷ A pesar de que me he servido de las traducciones al español (cuando existían) para que todas las citas estuviesen en castellano, dichas citas han sido asimismo consultadas en su lengua original.

a favor de una pluralidad de feminismos locales, al tiempo que, al replantear las bases sobre las cuales fundamentar el movimiento a favor de una política de la inidentidad, debe acometer la tarea de dar respuesta a las mismas necesidades que afectan al planteamiento de Nussbaum: ¿cómo articular un feminismo de la inidentidad allí donde los feminismos culturales o “feminismos periféricos” reivindican su particularidad y especificidad identitaria como justificación para su derecho a la auto-determinación?

1.1 Antecedentes

El interés por relacionar el feminismo y la interculturalidad puede ser considerado como producto de mi trayectoria personal, académica e intelectual desde el inicio de mis estudios superiores. A lo largo del itinerario recorrido durante el Grado en Filosofía tuve ocasión de cursar y elegir entre numerosas asignaturas, de entre las cuales aquellas que versaban sobre lo humano y la cultura (Antropología filosófica, Filosofía de la cultura) tuvieron prioridad en mi selección. En especial, la asignatura “Problemas de la Antropología filosófica” me resultó de especial interés y me brindó la oportunidad de investigar más a fondo los problemas que más me interesaban en aquel momento, los cuales giraban en torno a la enculturación, prestando especial interés a los problemas del relativismo cultural y la inconmensurabilidad intercultural. Los mismos problemas constituyeron el objeto de estudio de mi Trabajo de Fin de Grado⁸, el cual consistió en un estudio epistemológico acerca de la viabilidad del relativismo cultural en la literatura filosófica de corriente analítica más reciente. En el mismo trabajo también tuve la ocasión de explorar, con vistas a elaborar el estado de la cuestión, una vía a través de la cual los estudios filosóficos y antropológicos tuvieron

⁸ Con el título “Relativismo epistemológico y pluralidad cultural”, fue tutorizado por Jesús Navarro Reyes y defendido en septiembre de 2017.

un momento de diálogo a propósito del tema del relativismo cultural y la inconmensurabilidad intercultural durante mediados del siglo XX, el llamado “Debate de la racionalidad” (Wilson, 1970, Hollis & Lukes, 1982).

En lo que respecta al feminismo, tuve la oportunidad de cursar la asignatura “Pensamiento feminista”, la cual me ofreció una amplia perspectiva acerca de los principales ejes con los que lidia el feminismo, tanto a nivel académico como en su desarrollo activo en la sociedad. Desde una presentación de algunas de las categorías y conceptos principales como los de androcentrismo, género, sexo, etc., y pasando tanto por una revisión crítica de la Historia de la Filosofía como por una exposición de los principales hitos y aportaciones de autoras y algunos autores al pensamiento feminista, la asignatura me permitió desarrollar reflexivamente una conciencia básica de la situación de opresión en la que viven las mujeres, enriquecida a través de la exploración de algunas de las dimensiones e implicaciones filosóficas y antropológicas que subyacen a dicha situación. Sumando dicha formación a un interés personal que iba creciendo desde mi primer año en el Grado, en el que ya algunos profesores y profesoras introducían temas de género en asignaturas que no versaban en específico sobre ello, el tema del feminismo se convirtió en mi objeto de interés primordial, ello sin olvidar mi tendencia a pensar todo problema desde la culturalidad, la cual se convirtió en el medio desde el cual abordar el tema del feminismo, dando lugar al objeto de investigación del presente trabajo. Asimismo, durante mi curso actual en el Máster en Filosofía y Cultura Moderna he tenido la oportunidad de profundizar en estos temas al tiempo que elaboraba el presente trabajo, pues en las diferentes asignaturas los profesores y profesoras, por lo general, trataron de brindarnos una enseñanza combinada en la que nos ofrecían sus lecciones al tiempo que nos daban libertad para abordar los contenidos de las asignaturas desde nuestras perspectivas e intereses personales.

El presente Trabajo de Fin de Máster supone una oportunidad para investigar y elaborar un estado de la cuestión sobre el que fundamentar

sólidamente una futura investigación doctoral en la cual elaborar una opinión propia sobre el tema. Recientemente, y con vistas a continuar mi formación académica y personal, he solicitado una beca para la formación de profesorado universitario y de investigación para sufragar los gastos que comporte cursar satisfactoriamente el Programa de Doctorado en Filosofía por la Universidad de Sevilla, para el cual dispongo de una preadmisión y en el que pretendo desarrollar una tesis doctoral en la que recoja todo el recorrido académico e intelectual expuesto y lo proyecte hacia la elaboración de unas hipótesis de trabajo sobre las que investigar y posicionarme de una forma rigurosa sobre estas cuestiones. El título de la investigación, “Reencuentro con Escila: Feminismo y Relativismo cultural”, resume la intención de reflexionar acerca de las formas en las que el feminismo y la enculturación se encuentran y desencuentran en función del panorama actual y las bases filosóficas y antropológicas que sustentan a ambas perspectivas sobre la sociedad y la cultura. Asimismo, y con vistas a dar los primeros pasos en las actividades propias de un investigador doctoral, he tenido la oportunidad de participar en el seminario “Jornada Feminista”⁹, en la que expuse las líneas generales de la investigación del presente trabajo y lo relacioné con la investigación que pretendo desarrollar a lo largo de mi trayectoria como doctorando. Asimismo, me encuentro pendiente de pronunciar mi primera comunicación en septiembre de este año, la cual consistirá en la presentación pública de una parte de la presente investigación con vistas a contrastar los resultados con los investigadores y las investigadoras asistentes.

⁹ La “Jornada Feminista” organizada en mayo de 2018 por Carla Carmona (tutora del presente trabajo), se dividió en tres sesiones: en las dos primeras varios alumnos y alumnas de la facultad expusieron sus trabajos sobre temas relacionados con la deconstrucción del género, especialmente en relación con los planteamientos de Butler, mientras que en la tercera sesión la profesora Elvira Burgos impartió la conferencia “Marcos de reconocimiento”.

1.2 Objetivos y metodología

Como hemos dicho, el objetivo general del presente trabajo es desarrollar una aproximación al debate feminista en torno al esencialismo y el antiesencialismo desde una perspectiva culturalista, es decir, teniendo en cuenta cómo afecta la consideración de la culturalidad a las posturas acerca de lo que es la mujer y de cómo debe articularse en consecuencia el movimiento feminista. A estos propósitos, y como objetivos específicos o colaterales del trabajo, aproveché la oportunidad de contraponer las posturas feministas de Butler y Nussbaum, entre las cuales existió una cierta correspondencia, en lo que puede considerarse un desencuentro efectivo a nivel académico (aunque no siempre se apelaban de forma directa). Muestra de ello es el título que Nussbaum elige para su artículo, “The Professor of Parody”, así como el contenido del mismo, pues está dedicado por entero a contraargumentar las tesis antiesencialistas defendidas por Butler y su concepción de la actividad feminista. Por su parte, Butler apeló en otras ocasiones a Nussbaum para criticar las posibles implicaciones colonialistas de su planteamiento universalista y esencialista para el feminismo. Esta contraposición entre las autoras y sus posturas supone, así, una oportunidad privilegiada para ejemplificar de forma general (pues entre los polos del esencialismo y el antiesencialismo caben numerosas alternativas) las tendencias esencialistas y antiesencialistas en el seno del feminismo. El propósito, pues, es exponer de forma detallada las líneas generales que describen ambas tendencias y abordarlas críticamente desde una perspectiva culturalista, con vistas a examinar los puntos débiles y los puntos fuertes de cada postura cuando se las confronta con la interculturalidad y sus problemas asociados.

La metodología que he seguido a lo largo del trabajo responde a la lógica habitual de las investigaciones asociadas al desarrollo de trabajos de fin de grado y máster: elaboración de hipótesis, búsqueda de información y selección de la bibliografía, exposición de las líneas generales del trabajo e introducción de mi perspectiva personal sobre

el estado de la cuestión. El tipo de bibliografía de la que me he servido y a la que he acudido refleja una diversidad de fuentes académicas relativas a varias disciplinas académicas, entre las cuales cabe destacar la Filosofía, la Antropología, la Sociología, o la Psicología. En especial, y dada la naturaleza y los objetivos del trabajo, se advierte una clara preponderancia de las fuentes antropológicas y filosóficas, pues uno de mis fundamentos e intenciones es establecer un diálogo interdisciplinar entre la Filosofía y la Antropología. A pesar de que mi formación académica es eminentemente filosófica, a lo largo de dicha formación he tenido la oportunidad de asistir de manera habitual a numerosas clases de asignaturas adscritas al Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, lo cual me ha permitido acceder a gran parte de la bibliografía procedente de dicha disciplina, en especial en lo concerniente a la Antropología de la sexualidad y de los géneros. Por norma general, la forma principal de la cual me he servido para acceder y seleccionar la bibliografía ha sido el aprovechamiento de los servicios que ofrece la Biblioteca de la Universidad de Sevilla (www.bib.us.es), de entre los cuales el acceso online a artículos de revistas científicas y a numerosos libros en formato digital me ha sido de gran ayuda.

Finalmente, la estructura del trabajo procede como sigue. En un primer apartado realizaré una introducción a los principales debates en el seno de la disciplina antropológica relativos al debate feminista objeto del presente estudio, con vistas a elucidar algunas de las principales tendencias feministas centradas en la culturalidad, algunas de las cuales también estarán presentes en los discursos de Butler y Nussbaum (a favor o en contra), como las tesis de la construcción social del sexo y el género, la negación del patriarcado como forma de dominación masculina a nivel universal y los debates en torno a algunas dicotomías y categorías principales de la Antropología feminista, como el matriarcado, la naturaleza y la cultura, lo público y lo privado, etc. Asimismo, dedicaré un apartado a exponer las reivindicaciones más recientes de feministas poscoloniales y posestructuralistas, centradas en la interseccionalidad de identidades como factor de extrema relevancia crítica para el femi-

nismo en su vertiente universal y esencialista. Posteriormente, abordaré el desencuentro entre Nussbaum y Butler realizando una exposición general de las tesis principales de las autoras, primero de Butler y luego de Nussbaum, aprovechando el orden histórico del debate. En el mismo apartado acometo una revisión crítica, desde la mencionada perspectiva centrada en la culturalidad, de las principales tesis de ambas autoras, poniéndolas bajo el foco de la diversidad y de la pluralidad culturales y los debates asociados sobre las distintas formas de vida cultural, su significado y dificultades para cualquier proyecto político que pretenda postularse como universal. En el penúltimo apartado, y como desarrollo del punto anterior, relaciono el debate feminista sobre el esencialismo con uno de los debates más actuales y relevantes del feminismo relacionados con la culturalidad: el relativismo cultural. Para ello, realizo una somera introducción histórica al concepto de relativismo cultural, expongo el debate entre feministas y relativistas en el marco del discurso sobre los derechos humanos universales, y acometo la tarea exploratoria de indagar cómo podría transformarse dicho debate en la actualidad una vez que se lleva a cabo una reconsideración o reconceptualización de ambas tendencias. Por último, dedico los dos últimos apartados del trabajo a establecer primero una serie de conclusiones derivadas de la investigación del tema en general y a exponer después las referencias bibliográficas citadas a lo largo del presente trabajo.

2. DEBATES FUNDAMENTALES DE LA ANTROPOLOGÍA LIGADOS A LOS FEMINISMOS

La Antropología social y cultural ha llevado a la reconsideración crítica de ciertos aspectos que, referidos a lo humano, han sido pensados generalmente como universales o esenciales tanto en el ámbito de la Filosofía como en el de la Antropología filosófica. El “descubrimiento”, por parte de Occidente, de las diversas prácticas y organizaciones sociales de otros grupos humanos que pueblan la Tierra (grupos humanos que no participan de la forma de vida típica de sociedades industrializadas), ha llevado a antropólogas y antropólogos a cuestionarse esta pretendida universalidad conceptual (también moral, política, económica, etc.) que, desde la Filosofía académica hegemónica, se extendía a todos los seres humanos. Esto explica las siguientes palabras de Clifford Geertz, quien en su conocido texto “Anti-Antirrelativismo” reivindicaba la necesidad de abandonar la libre especulación y atender a los datos empíricos ofrecidos y pensados por la etnografía y la Antropología con vistas a hablar de lo que sea lo humano:

Nos hemos aplicado, con no pequeño éxito, a mantener el mundo en un estado de desequilibrio [...] Otros asumieron la tarea de tranquilizar; nosotros, la de perturbar [...] Vamos a la caza de lo anómalo, vendemos toda clase de cosas extrañas. Somos los mercaderes de lo insólito (Geertz, 1996: 122).

El antropólogo, según Geertz, se ha dedicado a criticar la construcción del paradigma antropológico humano sesgada por una especulación filosófica (aunque, como el autor señala en el texto, los antro-

pólogos no están exentos de esta tendencia) que no tiene en cuenta la diversidad y las múltiples posibilidades que existen de ser humano, tanto a nivel descriptivo como prescriptivo. Estas descripciones, por lo general, han sido asociadas en último término en el ámbito de la Filosofía a la existencia de una “naturaleza humana” en la que, como advierte Geertz, no hay cabida para todo lo humano que existe en el mundo. Esto muestra que, en el fondo, esa “descripción” de la naturaleza humana no es más que una “prescripción”, o en todo caso una descripción del tipo ideal de ser humano, una deontología antropológica. Como veremos a propósito de Butler (2007), este tipo de procedimientos prescriptivos que se invisten de un carácter descriptivo ocultan en el fondo una forma de exclusión hacia las formas de vida que no se ajustan al tipo ideal, de forma que se reproducen en la sociedad marginaciones y actos de violencia sistémicos contra este tipo de identidades.

El caso de los derechos humanos supone un ámbito importante de discusión donde se encuentra este “desequilibrio” producido por esta plural y diversa imagen de la humanidad traída a la conciencia occidental por la Antropología. Con esto en mente, han surgido numerosas tendencias que han decidido partir de esa diversidad y pluralidad cultural para constituir una verdadera universalidad respecto a los derechos y valores que toda persona debería compartir, pasando ineludiblemente por el diálogo entre culturas. Téngase en cuenta, por ejemplo, el trabajo de Fidel Tubino (2009) a este respecto. Tubino pone de relieve que para que la pretendida universalidad que da nombre a los derechos humanos sea efectiva debe interculturalizarse. Para el autor, reconocer los límites y la falibilidad de los derechos humanos debe ser el primer paso hacia su legitimación y renovación de su carácter liberador, hecho que viene de la mano de una inexorable puesta en diálogo de las múltiples y diversas culturas que pueblan la Tierra. De esta forma, la universalidad de los derechos humanos sería alcanzada y no postulada, conseguida en lugar de pretendida, para lo cual la

hermenéutica diatópica¹⁰ se convierte para el autor en un instrumento privilegiado como herramienta de mutua comprensión entre las diversas comunidades humanas. En sus palabras:

Los derechos humanos no forman parte de las culturas locales originariamente no occidentales ni del sentido común de la gente en sociedades como la nuestra [...] La concepción moderna de la ciudadanía no es *a priori* universal. Para universalizarse debe primero interculturalizarse (Tubino, 2009: 159, 155; el énfasis es del autor).

En lo que respecta a temas de género, y en estrecha conexión con los diversos movimientos feministas, la Antropología también ha contribuido a desestabilizar imágenes producidas y asentadas en el imaginario filosófico y en el sentido común que imperaron (y aún hoy perviven) en las sociedades occidentales desde principios de siglo XX. En el presente apartado, pretendemos exponer los principales puntos que, de la mano de la Antropología centrada en el estudio de las culturas desde una perspectiva de género, han servido para debatir y poner en cuestión ciertas concepciones tradicionalmente aceptadas e incluso defendidas argumentativamente sobre las mujeres y su constitución, tanto a nivel ontológico-metafísico (qué es ser mujer) como a nivel social, político, económico, etc. (cómo son las mujeres, cómo se comportan, a qué se dedican...). Dicho cuestionamiento de categorías, conceptos e imaginarios debe entenderse, como veremos, como íntimamente ligado a

¹⁰ Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos (2002), Tubino aboga por la hermenéutica diatópica como método privilegiado para la interpretación y base para el diálogo entre culturas. Grosso modo, la hermenéutica diatópica parte de la base de que dicho proceso de interpretación y diálogo nunca termina de establecer vínculos entre *topoi* culturales, puesto que estos son aparentemente inconmensurables. El objetivo de dicha hermenéutica consistiría en traducir las categorías y conceptos necesarios para un diálogo igualitario, práctico, real y efectivo mediante la identificación de los llamados “equivalentes homeomórficos”, los cuales no suponen una traducción literal de dichos conceptos, sino la identificación de sus equivalentes funcionales dentro de las respectivas cosmovisiones.

movimientos feministas de carácter político de la segunda mitad del siglo XX relacionados con la diversidad cultural, como aquellos englobados bajo el concepto de “feminismos periféricos” (Rodríguez, 2011).

La exposición de dichos debates será dividida en tres fases siguiendo la propuesta de Henrietta L. Moore (2009: 23-24): una primera fase de crítica del androcentrismo de la disciplina y de recuperación de las voces femeninas, una segunda fase de reconsideración de la categoría de “mujer” y de debate sobre la universal subordinación de la misma, y una última fase en la que entra en escena la relevancia de la interseccionalidad de identidades (“raza”¹¹, clase socioeconómica, religión, etc.). Esta última etapa de interseccionalidad irrumpió en la escena del feminismo hegemónico con la intención de desprenderse de ciertos sesgos en la investigación antropológica, pero también para tener una mejor comprensión de las diversas situaciones en las que se encuentran las mujeres a lo largo y ancho del mundo de cara a realizar un proyecto político feminista que pretenda una cierta universalidad en su propuesta, o bien para desarrollar proyectos políticos que fomenten el desarrollo local de movimientos feministas de índole propia, no aplicable o generalizable a todas las culturas de la Tierra.

2.1 Precedentes: androcentrismo, género y papel de la cultura respecto a la naturaleza

El interés de la Antropología por el estudio de los géneros se remonta a principios del siglo XX, cuando numerosas antropólogas y etnógrafas sintieron la necesidad de recoger en su trabajo de campo en sociedades no-occidentales las voces de las mujeres y sus actividades dentro de sus

¹¹ Si bien las ciencias sociales llevan tiempo cuestionando el uso biologicista del término “raza” desde una perspectiva culturalista, no ha sido sino hasta hace poco que estudios recientes en biología han empezado a cuestionar el uso de dicho concepto en el estudio del ser humano (DeSalle et al., 2016).

grupos, que desde las principales corrientes antropológicas hasta el momento (el funcionalismo de Malinowski, el particularismo histórico de Boas, etc.) habían sido directamente obviadas, cuando no representadas como meros eslabones significantes solo en la medida en que guardaban relación con las actividades y discursos de los hombres de dichas sociedades (es decir, como madres, hijas, hermanas, etc.). Entre estas antropólogas destacaron los trabajos de Phyllis Kaberry, Elsie C. Parsons, Alice Fletcher, o Mary Smith.

El trabajo de estas autoras no consistió simplemente en documentar lo que los demás antropólogos no tomaron en cuenta, esto es, las mujeres y sus actividades dentro de las sociedades estudiadas, sino además en investigar acerca de la significatividad e importancia en dichas culturas de los aspectos hasta ese momento ignorados. El trabajo de Kaberry, *Aboriginal woman, sacred and profane* ([1939] 2004), uno de los más conocidos entre estas autoras, resulta de especial interés, pues no solo resultó ser importante por la novedad de atender a lo que hacen las mujeres y la importancia de sus actividades para la sociedad, sino porque además apuntó a la posibilidad de que la subordinación de las mujeres no fuera universal. La autora hizo hincapié en la capacidad de autonomía y relativa independencia de las mujeres aborígenes australianas, y puso de relieve una cierta igualdad entre hombres y mujeres, al tiempo que señalaba su contribución económica al grupo y a los rituales religiosos como causas de dicha situación. Elsie C. Parsons ([1906] 2009), quien llegaría a ser presidenta de la prestigiosa Asociación Americana de Antropología, fue una prolífica antropóloga que, si bien no trató temas de feminismo desde su posición académica, ganó cierto prestigio publicando artículos que versaban sobre la realidad de las mujeres de su época. Otras antropólogas, como Alice C. Fletcher (2013), asumieron el interés generalizado entre estas autoras de prestar atención a lo que hacían las mujeres y la importancia de sus actividades para el grupo, pero no llegaron a apuntar tesis o hipótesis tan novedosas para el momento relacionadas con el feminismo, e incluso en algunos casos compartieron con sus compañeros varones prejuicios de la disciplina

que a día de hoy suelen ser generalmente rechazados, como el que sostiene la necesidad de que las culturas no-occidentales se sumen al grado de progreso e industrialización occidental en aras de su supervivencia (Martin, 2008: 76).

Esta novedad en el seno de la Antropología evidenció uno de los problemas fundamentales en la producción epistemológica occidental, y en concreto dentro de la producción de teorías antropológicas, el androcentrismo, que en la disciplina antropológica se advertía en tres ámbitos:

[...] a) el androcentrismo del antropólogo o la antropóloga, relacionado con la visión personal del investigador/a [...] b) el androcentrismo de los/las informantes, que depende, en gran medida, de la sociedad objeto de estudio [...] c) el androcentrismo intrínseco a la antropología, que tiene que ver con la parcialidad ideológica propia de la cultura occidental [...] (Martín, 2008: 21).

Para ejemplificar hasta qué punto esta triple visión del androcentrismo opera en la práctica científica antropológica podemos acudir al análisis que M. Agar (1982) realiza del discurso y práctica etnográfica dentro de la disciplina. Para el autor, los reportes etnográficos que resultan de una investigación son siempre una función de las diferentes tradiciones que entran en contacto, a saber, la del etnógrafo, la del grupo, y la de la audiencia (Agar, 1992: 783). En el caso de un reporte etnográfico que se encuentre fuertemente sesgado por una aproximación androcéntrica, el trabajo de campo del antropólogo o antropóloga se verá afectado en todos los momentos que conducen a su composición final por estos tres ámbitos del androcentrismo de manera radical: 1) En el momento en el que ha ido seleccionando la información a presentar y sobre la cual investigar, pues el androcentrismo en Antropología puede llevar a ignorar o infravalorar las prácticas y discursos de las mujeres en las sociedades objeto de estudio, lo cual puede deformar la imagen que se presenta de una sociedad o grupo estudiado (por ejemplo, si en la sociedad o grupo las actividades económicas de las mujeres o su

relevancia en los rituales religiosos son importantes el investigador o investigadora puede pasarlo por alto); 2) Al seleccionar a los informantes de los que extraer la información¹², pues el investigador o investigadora sesgado por el androcentrismo puede no concebir a las mujeres como informantes o ignorarlas directamente en tres sentidos: puede pensar que las mujeres no son conscientes de la organización y administración de la sociedad, que no es necesario interrogarlas porque no cumplen un papel esencial en dichas actividades, o puede tener dificultades a la hora de introducirse en un ámbito exclusivo para las mujeres si es un varón; y 3) En el momento de estructuración y ordenación del contenido de la investigación para su ulterior presentación a una audiencia específica, puesto que dicha presentación de la investigación afecta a la forma de entender su contenido, en función de si la audiencia pertenece a la propia tradición de quien realiza la etnografía, grupos subalternos, círculos académicos, etc. (no es lo mismo la presentación de un artículo académico que la de un artículo de divulgación¹³).

No obstante, dicha sutileza en el análisis del androcentrismo en la producción antropológica, esta capacidad para advertir la triple dimensión epistemológica en la que opera el sesgo androcéntrico, tendría que esperar para ser advertida y denunciada por las antropólogas feministas de las décadas de los setenta y ochenta (Barnard, 2000: 145; Martin, 2008: 14, Moore, 2009: 10), pues desde la producción de Margaret Mead hasta finales del siglo XX se aprecia una discontinuidad teórica bastante evidente en lo que respecta a la preocupación por temas de género en la disciplina. En efecto, durante el periodo que abarca desde

¹² En este sentido advertimos cómo el sesgo androcéntrico constituye, de este modo, un caso de injusticia epistémica (Fricker, 2017).

¹³ Wittgenstein no se cansó de llamar la atención sobre cómo cambia la percepción de las cosas en función de la audiencia. Si bien parece claro en sus lecciones sobre estética (Wittgenstein, [1966] 1992), también se puede apreciar esta postura respecto a su concepción de los problemas filosóficos: “Optar por una determinada forma de representación puede disolver lo que ordenado de otra manera parece un problema” (Carmona, 2015: 42).

finales del siglo XIX y principios del siglo XX (cuando Kaberry, Fletcher y Mead realizaron sus investigaciones) hasta las décadas de los setenta y los ochenta los intereses principales de la producción antropológica académica hegemónica no versaban sobre estudios de género o mujeres y no integraron en sus investigaciones una perspectiva de género (Méndez, 2008: 50).

A pesar de que Mead nunca se consideró feminista (Mead, [1935], 1999: 14), su trabajo supuso una gran influencia para la llamada Antropología feminista y, en general, para la Antropología de los géneros que surgirán a partir de la década de los setenta. Iniciando junto a Ruth Benedict la escuela *Cultura y personalidad*¹⁴, fuertemente influida por su maestro Franz Boas y la obra de Sigmund Freud, Mead integra en su perspectiva empirismo (dejar de lado la teoría altamente especulativa en favor de la teorización basada en los datos) y particularismo (opuesto a la comparación intercultural que pretendía establecer rasgos universales de las culturas) de su maestro Boas con un marcado interés por describir y resaltar la relevancia de la vida mental de los sujetos-objetos de estudio etnográfico, aunque con cierta distancia respecto a algunos aspectos de cariz más universalista presentes en la obra del psicoanálisis del momento (muy influida por Sigmund Freud). La principal aportación de Mead al campo de la reflexión sobre los géneros fue considerar en su estudio la relevancia crucial de la cultura en detrimento de la biología a la hora de determinar cómo se desarrollan hechos sociales como la adolescencia y los roles de género, apuntando de forma subrepticia al relativismo

¹⁴ Tras varias décadas de intenso trabajo antropológico centrado en el trabajo de campo, recogiendo material empírico y reflexionando sobre la metodología científica de la disciplina antropológica, Mead, Gregory Bateson y Reo F. Fortune decidieron dar un giro a la disciplina centrándose en la producción de marcos teóricos que pudieran dar cuenta de la influencia de la cultura sobre las personas que la componen. A pesar de que fueron estos autores quienes dieron nombre a la escuela, suelen añadirse los nombres de Benedict y Boas por la evidente y reconocida influencia que produjeron en los protagonistas de la historia (Stockings, 1986: 3).

cultural y a una suerte de constructivismo social débil o dependencia social de las descripciones.

Por poner un ejemplo, contra una tesis generalmente extendida entre psicoanalistas y psicólogos de la época, Mead sostuvo en *Adolescencia y cultura en Samoa* ([1929], 2009) que el periodo de la adolescencia no consistía en una etapa universal de la psicología evolutiva humana caracterizada por la rebelión ante la autoridad y el sufrimiento psicológico inevitable del individuo (debido, entre otras cosas, a la gran represión sexual), sino que el cómo se vivía dicha adolescencia y cómo se caracterizaba en función de ello varía en función de la cultura. Así, según Mead y contra la conceptualización de la adolescencia occidental, la adolescencia de las mujeres samoanas estaría marcada por un alto grado de libertad sexual. Este mismo texto ha sido ampliamente debatido y criticado bajo la acusación de estar representando una ficción positiva y deseada por parte de Mead (Freeman, 1985), aunque en la última década ha resurgido el debate sobre si este tipo de críticas resultan legítimas después de todo (Paul, 2009).

Desde una perspectiva centrada en los géneros (y no tanto en la evaluación de su etnografía como apropiada o inapropiada en términos generales), se ha criticado que Mead, en su descripción de algunas “prácticas sexuales” propias de la cultura samoana como el *moetotolo* (violación de las jóvenes samoanas mientras duermen por parte de hombres que no han sido correspondidos en su amor), no haya explicitado en ningún momento que en dicha cultura haya una dominación masculina sobre las mujeres, lo que podría haberla llevado a “encubrir” el aspecto más violento y crudo de dichas prácticas sociales, incluso a “justificarlas”, describiéndolas como una suerte de “desquite” (Martín, 2008: 104-107).

Por último, la construcción sociocultural y la desnaturalización de los roles de género queda definitivamente apuntada por Mead en *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* ([1935], 2006). Mediante el análisis de las relaciones entre géneros y su comportamiento social en tres sociedades de Nueva Guinea (los arapesh, los mundugumor, y los

tchambuli), sostiene que es la cultura y no la dotación biológica la que determina (o al menos, influye notoriamente en) las relaciones entre los géneros y su consideración social. Del mismo modo, Mead estableció una diferencia entre la dotación biológica (el cuerpo, rasgos sexuales físicos) y la concepción cultural de lo que implica tener una dotación biológica “masculina” o “femenina”, apuntando de manera evidente a la gestación del concepto de “género”. También este estudio le permitió observar que la división *generizada* del trabajo (en función del género como concepción sociocultural del sexo biológico) no era tampoco una constante universal. Resulta pertinente advertir, no obstante, que Mead aún no había superado (como harán las antropólogas a partir de la década de los noventa) la concepción dicotómica del sexo biológico, asumiendo la universalidad de las categorías de masculino y femenino (Méndez, 2008: 73). Este tipo de asunciones serán puestas en cuestión por las antropólogas feministas de las décadas de los setenta en adelante, así como por pensadoras feministas procedentes del ámbito de la Filosofía, como tendremos ocasión de advertir a propósito de la obra de Butler (2006, 2007), quien criticará dichas categorías mediante una genealogía crítica feminista.

2.2 El debate sobre la universalidad de la subordinación femenina: la reacción feminista al neo-evolucionismo

Una vez salvada la discontinuidad teórica e instalado en la década de los setenta, el interés de una parte de la Antropología volvió a centrarse en asuntos relativos al género. Este resurgimiento del interés por los temas de género debe verse como una reacción epistemológica ante la producción científica dentro de la disciplina en los años anteriores, que por entonces se encontraba dirigida asimismo por un renovado interés

en cuestiones evolutivas referentes al proceso de hominización, dando lugar a lo que se conoce como neo-evolucionismo¹⁵.

Este evolucionismo estará fuertemente influido en sus elaboraciones teóricas por una concepción progresista y positiva de la historia heredada de los planteamientos ilustrados del siglo XVIII, concretamente por la idea de que es posible “avanzar”, es decir, mejorar moral, epistémica y políticamente con el correspondiente esfuerzo y paso del tiempo. Esta concepción estará íntimamente ligada a una firme convicción en la unidad psíquica de la especie humana, es decir, a la idea según la cual todas las personas de la Tierra comparten la misma estructura psíquica, y asimismo a un marcado androcentrismo, o sea, una forma de androcentrismo que a su vez peca de etnocentrismo. Como vimos a propósito de Geertz, estas descripciones de la humanidad o “naturaleza humana” no llegan a englobar toda la multiplicidad y variedad humana, de forma que resulta natural que en los planteamientos de los más destacados autores evolucionistas como John F. McLennan (1865) o Lewis H. Morgan ([1877] 1987) se aglutinen sesgos y prejuicios teóricos como el etnocentrismo, el racismo y la jerarquización moral de las sociedades. Estos tres ejes vertebrarán de forma subrepticia toda la producción teórica de los autores neo-evolucionistas. Las distintas propuestas neo-evolucionistas y su recuperación de las tesis clásicas del evolucionismo del siglo XIX serán las que promuevan la reflexión crítica feminista en la disciplina, que desde entonces tratará de dismantelar los prejuicios y esencialismos acerca de los géneros y los sexos que fundamentaban las propuestas teóricas de estos autores. En concreto, en este apartado analizaremos tres dicotomías que han marcado el compás del debate feminista en su reacción contra la nueva tendencia evolucionista. En primer lugar, estudiaremos la dicotomía matriarcado-patriarcado, atendiendo al debate feminista en torno a la universalidad del patriarcado como

¹⁵ Se trata de un movimiento “neo-”, por cuanto ya hubo un evolucionismo en Antropología, que se suele situar a lo largo del siglo XIX por considerarse esta su época de mayor efervescencia (Hylland & Sivert, 2001: 8-9; Méndez, 2008: 39).

forma de subordinación de las mujeres en todas las culturas. Dicho debate llevó a las antropólogas feministas a considerar numerosas aristas del debate, de entre las cuales las más relevantes resultaron de los intentos de explicar, buscando una causa, el origen de dicha situación universal de subordinación. Tomando como partida dicha intención, las antropólogas consideraron otras dicotomías fundamentales que podrían explicar el origen del patriarcado universal, tales como las de naturaleza-cultura y público-doméstico. La dicotomía naturaleza-cultura podría explicar, pensaron autoras como Sherry Ortner ([1974] 1979), la subordinación de la mujer en un plano simbólico, en el que se asocia la mujer con un estadio inferior (la naturaleza) y al hombre con uno superior (la cultura, la civilización). Por su parte, otras autoras pensaron que la causa había que buscarla en el plano económico, donde se produce la distribución y gestión del trabajo en función del sexo y el género, de forma que, pensaron las autoras como Rosaldo (1974), la labor de los hombres se proyecta al ámbito público y productivo mientras que la de las mujeres se centra en las tareas domésticas y privadas, sin una ulterior contribución a la sociedad. A continuación, analizaremos someramente estos tres ámbitos de discusión que circundan la problemática en torno a la universalidad del patriarcado.

Como hemos dicho, la principal producción antropológica centrada en la cuestión del género en esta década de los setenta girará en torno al debate fundamental acerca de si la situación subordinada de la mujer en las sociedades occidentales constituye un universal cultural, es decir, si las mujeres se encuentran sometidas y explotadas por los hombres en todas las sociedades del mundo (Harris & Young, [1974] 1979; Rosaldo & Lamphere, 1974). En este sentido, las antropólogas feministas trataron de buscar explicaciones a la hipótesis de la universalidad del patriarcado, de forma que, como veremos, algunas de las principales causas aducidas darán lugar a dicotomías que a su vez acarrearán otros debates posteriores que se desarrollarán dentro de la misma disciplina en décadas siguientes y hasta la actualidad, tales como la asociación dicotómica de que la naturaleza es a la cultura lo que la mujer es al

hombre, la universalidad del concepto de mujer, y el debate en torno al relativismo cultural en lo que respecta a políticas interculturales de índole feminista.

Para entender el debate en torno a la universal subordinación femenina desde la dicotomía matriarcado-patriarcado originario, resulta apropiado situarlo respecto a sus precedentes inmediatos. Los antropólogos evolucionistas del siglo XIX tenían en común, por lo general, el objetivo de establecer una historia universal de la humanidad que se desarrollaría de forma evolutiva y positivamente progresiva (de peor a mejor) a través del paso por distintas fases o etapas históricas. Inspirados por el evolucionismo de Darwin ([1859] 2009) y el evolucionismo social de Herbert Spencer ([1873], 1996), estos autores trataron de explicar el paso de las “sociedades primitivas” (a las que veían como los antepasados remotos de la civilización occidental) a las “sociedades civilizadas” en las que habitaban, estableciendo paralelismos entre formas de organización social y desarrollo tecno-económico con distintas etapas de la historia (Barnard, 2000: 27-46). Esto implicó, en parte debido a la creciente focalización en asuntos de parentesco impulsada por los evolucionistas del XIX, que se establecieran relaciones entre situaciones económicas y formas de organizar el parentesco, lo que llevó a algunos autores a pensar en la posibilidad de que en los estadios primitivos de evolución humana se diera una forma matrilineal e incluso matriarcal de organizar las familias.

En este sentido, Johann J. Bachofen afirmó que la organización social en el origen de la humanidad estaba estructurada por un matriarcado que, a medida que evolucionaban la especie y el desarrollo tecnológico, dio paso al patriarcado tal y como lo conocemos hoy día (Bachofen, [1861], 1992). A pesar de que había autores evolucionistas que negaron la idea de un matriarcado original (como Henry Maine [1861], 2014), en general, la mayoría de los antropólogos evolucionistas asumieron la idea de Bachofen, algo que, bien pensado, no parece del todo baladí, pues, como es sabido, la Antropología no se realiza en el vacío (ni ninguna disciplina de conocimiento), sino que se ve afectada y condicionada

por el contexto socio-cultural en el que se produce, hecho que puede hacernos entender por qué esa asunción del matriarcado originario desde una perspectiva evolutiva, pues “[...] si las sociedades evolucionaban desde el salvajismo a la civilización, también las relaciones entre hombres y mujeres evolucionaban hacia formas superiores que culminaban en la dominación masculina y el patriarcado” (Martín, 2008: 123). En efecto, y como hemos dicho, si la evolución es siempre a mejor, el hecho de pasar de un matriarcado matrilineal donde la importancia y el poder social lo ostentarían las mujeres a un patriarcado patrilineal donde se da lo inverso, justificaría el orden socio-sexual actual (en el contexto de los autores, la Europa del XIX), que podría entenderse, y de hecho se entendía, como un “avance”, una mejoría respecto a formas pasadas.

Esto explica que gran parte de las feministas hayan entendido dicha hipótesis del matriarcado como un mito fundacionista que obstaculiza el proyecto emancipatorio de las mujeres, e incluso que hayan llegado a postular que uno de los pasos conducentes a la liberación de la mujer del patriarcado pasa por rechazar el mito del matriarcado originario. El posicionamiento de las autoras respecto al debate de la universal subordinación femenina puede ligarse, en efecto, con el posicionamiento respecto a la polémica sobre la existencia de un matriarcado originario, pues, de haberlo, el patriarcado universal podría considerarse como un devenir histórico contingente de las sociedades humanas. No obstante, se ha de señalar que, aunque no existiera dicho matriarcado originario y la subordinación femenina sea un universal cultural, ello no implica de ninguna manera que deba ser así en términos éticos o necesarios, pues demostrar su universalidad no le resta su carácter eminentemente cultural (Martín, 2008: 151, 159). De hecho, algunas autoras como Joan Bamberger, partiendo de la negación de que haya habido algún matriarcado en base a la falta de pruebas etnográficas y arqueológicas, ha sostenido que la idea de un matriarcado, antes que un dato a favor del feminismo (aún por demostrar), supone en sí un obstáculo para el mismo:

[...] la falsa interpretación de mitos y rituales los ha convertido en un medio para recordar insistentemente que la mujer tuvo en un tiempo el poder en sus manos para luego perderlo [...] con ello, la pérdida del poder se justifica en tanto las mujeres continúen aceptando el mito [...] si algún día las mujeres han de llegar efectivamente a gobernar, deben acabar con el mito que las hace aparecer como indignas de ejercer tareas de dirección de un gobierno ([1974] 1979: 80).

Desde esta perspectiva, las teorías y especulaciones de los antropólogos evolucionistas como Bachofen que postulaban la existencia primigenia de un matriarcado como forma originaria y primitiva de organización social son puestas en cuestión desde una doble respuesta crítica: por un lado, no existirían datos etnográficos y arqueológicos que soporten dicha afirmación, por lo que su carga teórica se ve fuertemente reducida. Por otro lado, este tipo de discursos resultan sospechosos, por cuanto el sesgo androcéntrico presente en estos autores puede estar operando al suponer como forma primitiva, inferior o menos “desarrollada” una forma de organización social en la que las mujeres ostentan el poder, la cual tendría que dar lugar a formas más elevadas de la cultura a partir de la instauración del orden patriarcal.

No obstante, el debate sobre la universalidad del patriarcado en conexión con el de la existencia (originaria o actual, en alguna parte del mundo) del matriarcado está lejos de alcanzar un consenso, y aún en el siglo XXI continúa el debate con novedosas y desafiantes propuestas. Contra la aparente universalidad del patriarcado, algunas antropólogas actuales han subrayado que la categoría de matriarcado con la que operaron las primeras antropólogas feministas en las décadas de los setenta y los ochenta está fuertemente influida por la concepción de esta que manejaban los autores evolucionistas del siglo XIX. En opinión de Peggy Reeves (2002), la categoría de matriarcado debería ser revisada y reconceptualizada desde sí misma y no por oposición al patriarcado ni en función de un desarrollo histórico de las culturas por etapas o fases.

De entre las autoras que defendieron que la subordinación femenina era universal, Sherry Ortner ([1974] 1979) abrió una de las líneas

más interesantes del debate en su ensayo *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?* Desde una perspectiva preocupada por el análisis simbólico, enfocada en cómo las personas se forman representaciones abstractas y atribuyen significados a realidades heterogéneas que luego operan en la realidad social (eficacia simbólica¹⁶), Ortner trata de defender que el hecho de que las mujeres sean subordinadas a los hombres en todas las sociedades responde a la asociación simbólica de la mujer con la naturaleza y del hombre con la cultura, puesto que las diferencias biológicas entre hombres y mujeres solo adquieren sentido en un contexto cultural de significado, no biológico. En este sentido, la autora sigue la línea dibujada por Lévi-Strauss ([1949] 1998), quien había afirmado que la dicotomía naturaleza/cultura era esencial en el pensamiento humano para organizar y categorizar la realidad, al tiempo que se atribuyen a la naturaleza características negativas (caos, desorden, dolor, etc.) y a la cultura características positivas (orden, progreso, etc.)¹⁷. Así, “dado que la cultura aspira a controlar y dominar la naturaleza, es «natural» que las mujeres, en virtud de su proximidad a la «naturaleza», experimenten el mismo control y dominio” (Moore, 2009: 28).

Cabe destacar que, aunque Ortner enfatice que se trata de una abstracción simbólica y que, por lo tanto, en realidad la mujer no estaría más cerca ni más lejos de la naturaleza que el hombre, la autora acaba

¹⁶ El término fue popularizado por Claude Lévi-Strauss ([1958] 1987: 211-227) para describir la eficacia que el canto chamánico tiene como efecto sanador y paliativo durante un parto difícil entre los cuna de la República de Panamá. La manipulación de símbolos materiales y fónicos por parte del chamán simbolizan la invocación y el fortalecimiento de espíritus que protegen a la mujer durante el parto de los ataques de *Muu*, la potencia responsable de la formación del feto.

¹⁷ En íntima conexión con los problemas ecológicos surgió a finales de la década de los setenta el ecofeminismo, el cual, desde una postura esencialista, asumió la asociación entre mujer y naturaleza y criticó la opresión a la que ambas se ven sometidas por el hombre y la cultura entendida como desarrollo y progreso tecnológico (Puleo, 2000: 165-170).

dando por sentado una serie de suposiciones que han sido objeto de críticas y revisiones fundamentales. Subrayaré dos de ellas, reveladoras de planteamientos de fondo etnocentristas. Por un lado, su tesis principal, pues no en todas las sociedades se asocia a la mujer con la naturaleza y al hombre con la cultura. Piénsese en los *kaulong* de Nueva Bretaña o en los *gimi* de Nueva Guinea. En efecto, entre los *kaulong* y los *gimi* existen numerosas prácticas semejantes en base a las cuales podría concluirse el esquema de Ortner, por ejemplo, la marginación de las mujeres durante el parto y la menstruación y su reclusión en los bosques, por ser consideradas “contaminantes”. Sin embargo, como señala Moore apelando a los trabajos de Jane C. Goodale (1980) y Gillison (1980), quienes estudiaron ambas culturas, entre los *kaulong* tanto los hombres como las mujeres estarían relacionados con la naturaleza a través de su participación en la reproducción, y no existen pruebas contundentes en su sistema de representación que permita concluir que la mujer se encuentra “más cerca” de la naturaleza que el hombre (Moore, 2009: 33). Y en lo que respecta a los *gimi*, aunque conciben una diferenciación entre “lo cultivado” y “lo salvaje” similar a la naturaleza y la cultura en Occidente, no se puede concluir la analogía entre ambas dicotomías, puesto que para esta cultura se produce una inversión de los términos asociados en la dicotomía occidental. Finalmente, también resultaría particular de algunas culturas (y no de todas) considerar la cultura como superior o más digna que la naturaleza. Moore usa como contraejemplo el caso de los *gimi* en Papúa Nueva Guinea:

En Occidente, «naturaleza» es algo que debe ser dominado y controlado por la «cultura»; en el pensamiento *gimi* lo «salvaje» trasciende la vida social humana y, en ningún caso, está sujeto a control ni a degradación alguna. La superioridad de la cultura sobre la naturaleza es un concepto occidental, y forma parte de la estructura conceptual de una sociedad que concibe la civilización como la culminación del triunfo del «hombre» sobre la naturaleza. La industrialización, la ciencia moderna y la tecnología han sido fundamentales en el desarrollo de los conceptos occidentales de naturaleza y cultura (Moore, 2009: 35).

Según la autora, pues, Ortner estaría cayendo en un etnocentrismo al postular la universalidad de la dicotomía jerárquica naturaleza/cultura así como las consiguientes características que supone como universales y que asocian a la mujer con la naturaleza y al hombre con la cultura. Dicha asociación sería una forma simbólica de representarse a ambos sexos propia de la historia y cultura occidentales, en la medida en la que la industrialización, la ciencia moderna y la tecnología habrían desempeñado un papel fundamental en la gestación histórica de la dicotomía naturaleza/cultura y sus correspondientes características asociadas.

Al igual que la dicotomía naturaleza/cultura y su relación con los géneros, la dicotomía público/doméstico ha servido a diversas autoras como modelo teórico de explicación de la subordinación femenina mediante la asociación de la mujer con sus capacidades reproductoras y su papel de cuidadora (Rosaldo, 1974: 23; Chodorow, 1974; Sanday, 1974: 195). La razón de que la mujer esté subordinada estribaría, pues, en que en todo momento y lugar habría sido relegada al ámbito de lo doméstico (cuidado de la casa, los hijos, preparación de la comida, etc.), mientras que los hombres se han proyectado hacia el ámbito público, caracterizando así la esfera de lo doméstico como eminentemente marcada por la relación de la madre con sus hijos y la esfera de lo público como aquella que es superior por contener dentro de sí la esfera de lo privado (Moore, 2009: 36). Esto es, la esfera de lo público, dominada por los hombres, sería más amplia que la esfera de lo doméstico, lo cual se entiende como superior en términos valorativos. La crítica de este modelo explicativo por parte de antropólogas feministas y de género implicará una subversión total que enriquecerá el debate feminista, por cuanto atañe una revisión profunda de conceptos y categorías firmemente instaladas en el imaginario colectivo, tales como el concepto de “madre” y su relación con las actividades tradicionalmente asociadas de forma natural, es decir, no crítica, a las mujeres en las sociedades occidentales.

Para empezar, el intento de naturalización de la relación madre-hijo con el fin de explicar que la madre tienda naturalmente a quedarse en

casa cuidando de su prole no resulta ni histórica ni interculturalmente válido. Como Mead puso de relieve en relación con la adolescencia, la infancia tal y como la conocemos hoy día tiene unas raíces históricas concretas y bien determinadas, por lo que tanto la asignación de diferentes esferas para la infancia y la adultez como la fundamentación biológica o naturalista del concepto de familia nuclear monógama se revelan como algo construido en las sociedades occidentales a partir del siglo XIX (Ariès, 1960). Asimismo, la categoría de “madre” asociada al parto como última esperanza de encontrar algo natural en lo que fundamentar una concepción de la mujer instalada en la esfera doméstica se tambalea a la vista de la interpretación etnográfica de datos procedentes de otras culturas, como los bosquimanos Kung del Kalahari, los aborígenes murngin de Australia, los ilongots de Filipinas o los hua de Papúa Nueva Guinea (Moore, 2009: 44-45), entre quienes las actividades tradicionalmente asignadas a las mujeres en función de sus estados biológicos (menstruación, embarazo, parto, etc.) son ocupados por otras mujeres que no son la madre, e incluso por hombres. Algunas de las actividades que estos hombres realizan incluyen la imitación de la menstruación mediante sangrías, o enfatizar e incluir el papel del padre en el alumbramiento, mediante prácticas como la *cuvada*, consistente en una serie de prácticas de reclusión y represión dietética, dependiendo del contexto. A lo que apunta todo esto en último término no sería más que al aparente hecho de que la fisiología o la biología tienen poco que decir respecto a la conceptualización social de roles e identidades de género.

Hemos visto cómo el debate en el seno de la antropología feminista en torno a la universalidad del patriarcado dio lugar al intento de explicar, por parte de varias autoras, la causa que podría originar dicha situación, de forma que surgieron algunas dicotomías que trataban de ofrecer una explicación. Para autoras como Ortner, el origen de la desigualdad entre hombres y mujeres y el estado de subordinación de estas tenía su fundamento en el ámbito de lo simbólico, y aducía la famosa asociación del hombre con la cultura y la mujer con la naturaleza para

dar cuenta de cómo esa simbología puede explicar el fenómeno de la subordinación de la mujer. Otras autoras, como Rosaldo, trataron de buscar el fundamento del patriarcado universal en la separación de las esferas de lo doméstico y lo público en la vida social de las culturas. Para la autora, la subordinación se explica por el hecho de que las mujeres sean recluidas en el ámbito de lo doméstico debido a sus funciones reproductivas y cuidadoras mientras que los hombres se proyecten al ámbito de lo público al no estar condicionados por su fisiología. Ambas tendencias explicativas, sin embargo, adolecen de ciertos prejuicios incontestados, partiendo de la asunción del carácter universal del patriarcado y siguiendo por las asociaciones universalistas entre funciones fisiológicas y ciertas actividades sociales.

2.3 Antropología, feminismo, e interseccionalidad

La década de los ochenta será especialmente fructífera para la producción antropológica en lo que respecta a temas de género, pues es en este momento cuando, a raíz de la proliferación de movimientos activistas feministas de distintas partes del mundo (y por tanto de diversas culturas), surgen voces provenientes tanto de la academia como de movimientos activistas que aportarán un nuevo problema digno de considerar tanto epistémica como moralmente: la interseccionalidad de identidades en la consideración del sujeto protagonista de las prácticas y discursos feministas y sus implicaciones respecto al discurso sobre la universalidad del sujeto femenino y del patriarcado como forma de organización social en la que las mujeres se encuentran subordinadas (Hernández y Suárez, 2008; Mohanty, 1984).

El concepto de interseccionalidad está ligado de forma explícita a las reivindicaciones y críticas entonadas por los movimientos feministas

provenientes de grupos subalternizados¹⁸, tales como el feminismo negro, el feminismo indígena, el feminismo islámico, etc. Estas mujeres, por un lado, cuestionarán la universalidad de la mujer a la que se refieren los discursos feministas tradicionales, denunciando los distintos sesgos (de “raza”, clase, edad, etc.) que comporta dicho discurso. Por otro, reivindicarán la necesaria consideración de la relevancia que la pertenencia a dichos grupos subalternizados plantea a la hora de crear tanto un sujeto femenino universal como políticas feministas realmente interculturales, pues el poder se conforma de diversos modos según la intersección de identidades diversas en los contextos culturales de las mujeres de estos grupos subalternizados (Bidaseca y Vazquez, 2011). Estos debates pondrán el énfasis, por tanto, en ciertas particularidades que tanto a nivel intra- (por ejemplo, el caso del uso del velo en las mujeres islámicas en un país laico como Francia) como inter-cultural (por ejemplo, la prohibición a las mujeres viudas o divorciadas de disponer de propiedad privada en ciertas zonas de Kenia) tendrán que tener en cuenta las políticas feministas a la hora de desarrollar proyectos políticos que traten de mejorar el nivel de vida de las mujeres pertenecientes a estos grupos, tanto dentro como fuera de las sociedades occidentales (Hernández y Suárez, 2008). Esto, como veremos, pondrá sobre la mesa

¹⁸ Optamos por utilizar la palabra “subalternizado” en lugar de “subalterno” (Gramsci, 2013; Spivak, 1998) con la intención de enfatizar el origen del estatus (epistémico, social, político, etc.) de dichos sujetos. A pesar de que el término “subalterno” estuvo muy mediado por una interpretación economicista de la obra de Gramsci, a partir del desarrollo de los Estudios Subalternos y los grupos asociados a este tipo de investigaciones (De Kock, 1992: 45), la perspectiva se amplió al estudio de todos los colectivos afectados por la exclusión o marginación del orden del discurso y cultura hegemónicos, ya sea por el androcentrismo y la dominación masculina (en el caso de las mujeres) o por la colonización (en el caso de otras culturas). De esta forma, “subalterno” pasó a denotar aquellos colectivos o sujetos que deben adaptarse a la forma del discurso hegemónico para poder expresarse, quedando relegadas a formas de conocimiento secundarias o inferiores (mitos, leyendas, folklore, etc.) aquellas que no se adaptan al sistema epistémico hegemónico, que podían llegar a ser incluso marginadas radicalmente de los márgenes del discurso.

el debate en torno a la pertinencia ética y teórica del relativismo cultural (Ngozi, 2005: 231-252).

El debate que entronca con la pregunta por la legitimidad de los movimientos feministas que se constituyen más allá de la tradición y cultura occidental está relacionado de manera directa con las dimensiones epistemológicas y políticas de los movimientos feministas poscoloniales. Estas tendencias se dedicarán a desvelar la lógica dominical y etnocéntrica subyacente a los discursos y prácticas que desde Occidente han tratado de imponer una forma de vida y un modo de entender el mundo que no solo ocultaría la forma de vida y el modo de entender el mundo propios del contexto destinatario, sino que además lo haría bajo la forma de una razón imperialista (Bourdieu & Wacquant, 2001: 7). De esta forma, también caería en un etnocentrismo al presentar y asumir como universales aspectos específicos de una cultura en un momento histórico determinado. Es en este sentido, por ejemplo, en el que desde tendencias como el relativismo cultural se ha criticado el discurso hegemónico de los derechos humanos universales, al considerarlos productos de una cultura dominante que trata de obligar a todas las naciones a asegurar unos derechos que pueden entrar en contradicción con diferentes instituciones, prácticas y discursos de culturas específicas (Burke, 2010: 112-144). Asimismo, los diferentes discursos y “narrativas de la modernidad” ven, desde la perspectiva de estos autores post-colonialistas, a los otros-culturales como inferiores, todo ello en base a la atribución de incapacidad para desarrollar una modernidad cultural sin dejar de lado su propia tradición local.

El proyecto decolonial, tal como lo exponen sus representantes más destacados (Mignolo, 2007, 2009; entre otros), consistiría en la toma de conciencia no solo de la potencia ocultadora de diferencias característica del modo de vida y pensamiento occidentales, sino también en el intento de recuperación de la historia y los discursos singulares de los grupos silenciados por la lógica imperial subyacente a dichos discursos y las prácticas paternalistas occidentales para con el resto de culturas de la Tierra.

El problema principal reside, pues, en las *diferencias* (Abu-Lughod, 1991: 140) que las experiencias de las mujeres de los grupos subalternizados y de otras culturas revelan frente a las que considera el discurso feminista hegemónico, que es el occidental. De hecho, el contraste es tal que ha llegado a constituir un verdadero problema para la articulación de un feminismo de corte universal. En ocasiones, las reivindicaciones de los grupos subalternizados, tales como la defensa de ciertas prácticas culturales por parte de ciertos feminismos étnicos, se ha interpretado como un producto de una lógica particular de dominación a los ojos del feminismo occidental hegemónico, como en el caso del feminismo islámico (Abu-Lughod, 2002). Por ejemplo, mientras que el uso del velo en ciertos feminismos islámicos puede ser interpretado desde su punto de vista como una forma de afirmar una identidad multifacética que no solo incorpora una identidad única marcada por el género, desde una perspectiva propia del discurso feminista hegemónico el uso sexuado del velo es entendido en relación con toda una simbología androcéntrica y machista propia del islam que asume que el velo cumple una función social al evitar la excitación de los hombres, que asocia a la mujer con características como la impureza y que implica una menor capacidad de movimiento y expresión, posibles daños a la salud, etc. (Jeffreys, 2005: 34).

Las feministas de los grupos subalternizados se encuentran, pues, en una situación complicada: deben liberarse como mujeres de la dominación masculina, pero deben también liberarse como indígenas, negras, musulmanas, etc., en un contexto de aparente diálogo intercultural en el que Occidente como potencia colonizadora juzga y condena prácticas culturales que constituyen parte de la identidad de esas mujeres y de las que no quieren desprenderse como acto de lucha por la auto-determinación en tanto que sujetos sociales activos de su comunidad. Un obstáculo importante para estos “feminismos periféricos”, pues, lo constituye el hecho (ya denunciado por los autores inscritos en la corriente decolonial), de que Occidente mira con superioridad a las culturas ajenas al considerarlas incapaces de alcanzar la modernidad sin desprenderse de

sus tradiciones. En palabras de Dolores Juliano: “Una parte importante de nuestra visión peyorativa sobre las culturas diversas a la europea, se apoya en la idea de que todas las otras concreciones representan para las mujeres mayores grados de discriminación” (1993: 13).

Esto es, el discurso feminista hegemónico, dirigido por feministas occidentales, tiende a pensar que en el resto de culturas la opresión y la subordinación de las mujeres es mayor, y consiguientemente puede caer en una forma maternalista de dialogar y tratar sobre feminismo a nivel intercultural. Esto, unido al pasado colonial de Occidente, amenaza de nuevo con el peligro constante del imperialismo cultural y el etnocentrismo. Ante este panorama surgen varias opciones: o el feminismo, entendido en singular y en sentido universal, acomete la dificultosa tarea de comprometerse a llevar la autocrítica a la primera línea de batalla, con vistas a no realizar exclusiones y violencias contra alguna forma de ser mujer según la cultura, o el feminismo se atomiza en múltiples feminismos, asumiendo que cada tipo de mujer según la cultura debe realizar su propia forma de liberarse como mujer en relación con el resto de identidades que la componen como mujer individual y a las cuales no quiere renunciar. De lo que se trata, en último término, es de adoptar o evitar una postura esencialista o antiesencialista según el bando respecto a qué sea la mujer, en relación con uno u otros factores, de entre los cuales la cultura resultará ser uno de los más interesantes a nivel conceptual pero también, como veremos, uno de los más problemáticos a nivel ético-político.

3. EL DEBATE SOBRE EL SUJETO UNIVERSAL FEMENINO COMO AGENTE FEMINISTA EN FILOSOFÍA

Al igual que en el ámbito de la Antropología social y cultural, las autoras feministas en Filosofía también se han afanado en investigar (a veces, basándose en las aportaciones antropológicas) sobre la constitución de esa sujeto-agente a la que se refieren los discursos y prácticas feministas con vistas no solo a dilucidar y explicitar la condición (material e inmaterial) de subordinación generalizada (aunque, como hemos visto, la universalidad de la dominación masculina también es objeto de discusión entre las filósofas feministas), sino también para establecer las condiciones de posibilidad de un proyecto común de liberación cuyo alcance (universal o local) debe ser debidamente establecido para evitar formas de imperialismo político y discursivo (que, como ya hemos expuesto, han sido denunciadas por feministas de culturas tanto occidentales como no-occidentales). Al igual que respecto a las contribuciones de la Antropología, la pregunta esencial desde la cual articularemos el presente apartado es la siguiente: ¿Existe un sujeto universal femenino que aglutine todas las voluntades de liberación y sea sensible a todas las formas de opresión y subordinación de todas las mujeres de todas las condiciones? En este caso, consideraremos las propuestas antagónicas de Butler y Nussbaum a favor y en contra de la posibilidad de este sujeto universal, respectivamente.

En la misma tendencia que los autores y autoras del proyecto decolonial y los feminismos periféricos, Butler dedicó especial atención, dentro del marco de la Filosofía posestructuralista, a analizar la aparente inestabilidad que estaba surgiendo en el seno de la categoría 'mujer'

que debía representar al conjunto de sujetos-agentes del feminismo, “las mujeres”, que amenazaba con imponer un estado de quietismo¹⁹ y parálisis a un movimiento que se define principalmente por la lucha activa en busca de la liberación y la igualdad de esas “mujeres”. Como veremos, Butler acometerá un profundo y demoledor análisis de las categorías de género y sexo, cuyas consecuencias políticas (ineludibles tratándose del feminismo) serán objeto de discusión por parte de otras autoras feministas como Nussbaum, quien parece advertir en la propuesta butleriana un grave peligro para el movimiento feminista en general, por cuanto, según Nussbaum, lo condena a un mero juego de imitación paródica sin efectos reales de cambio en la sociedad, cuando no se reduce a una densa y oscura palabrería que, en el fondo, no aportaría nada nuevo al movimiento feminista y rehuiría de los problemas concretos de las mujeres, sin ser capaz, por tanto, de ofrecer respuestas (Nussbaum, 2012b).

En España también encontramos el debate sobre el esencialismo en el panorama feminista reciente y actual, y advertimos entre las autoras más reconocidas una cierta tendencia hacia el antiesencialismo. Una de las filósofas feministas más prominentes, Celia Amorós, parte del reconocimiento del carácter socialmente construido de la feminidad para fundamentar su planteamiento, que aboga por una reconstrucción de la racionalidad moderna (ilustrada) despojada del androcentrismo y reconstituida mediante su fundamentación en una conciencia feminista (Amorós, 2000). Además, se ha ocupado del tema de la culturalidad y el feminismo (Amorós, 2009), examinando la posibilidad de articular el diálogo entre el feminismo occidental y el feminismo islámico mediante la identificación de lo que llama “vetas de ilustración”, es decir, rastros de racionalidad cuya recuperación puede permitir el encuentro efectivo entre ambos tipos de feminismo. Entre otras autoras notables en el panorama feminista español encontramos las aportaciones de Ali-

¹⁹ Paradójicamente, como veremos más adelante, Martha Nussbaum criticará a Butler las supuestas implicaciones “quietistas” de sus planteamientos antiesencialistas.

cia Puleo, quien acomete la tarea de rescatar el ecofeminismo desde una perspectiva no esencialista (Puleo, 2005, 2011), y Gemma V. Arregui, quien también asume el carácter socialmente construido del sexo y el género y examina los rendimientos del psicoanálisis como herramienta “[...] para abrir nuevos campos de acción y para evitar tentaciones esencialistas que conviertan a la mujer en una categoría opresiva”, además de como método para la vida práctica y ordinaria (Vicente, 2007: 298).

3.1 Judith Butler y la genealogía feminista de la categoría de las mujeres. La desnaturalización del género mediante el desenmascaramiento de su carácter performativo

Como hemos dicho, la crítica butleriana hacia la posibilidad de que exista ese sujeto-agente transcultural que pueda fundamentar un feminismo de corte universal entronca de forma explícita con las sensibilidades epistémicas y ético-políticas de las tendencias decoloniales, de la interseccionalidad y los feminismos periféricos, por cuanto para la autora resulta de crucial relevancia la forma en que se entrecruzan las diversas identidades (de “raza”, de clase, étnicas, etc.) que constituyen a esas “mujeres” de las que habla el feminismo universalista con vistas a la constitución de un proyecto político feminista, lo que de entrada pone trabas a un concepto globalizador de “mujer” o “mujeres”:

“Si una «es» una mujer, es evidente que eso no es todo lo que una es; el concepto no es exhaustivo [...] porque el género no siempre se constituye de forma coherente o consistente en contextos históricos distintos, y porque se entrecruza con modalidades raciales, de clase, étnicas sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas. Así, es imposible separar el «género» de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene” (Butler, 2007: 49).

Para la autora, un feminismo de corte universal que obvie estas intersecciones puede suponer una forma de dominación y colonización de

las culturas no occidentales, a cuyas mujeres supuestamente representa. Esto se debería no solo a que supone defender en última instancia valores específicos de una cultura e imponerlos al resto como la única guía de la agenda política del feminismo global, sino también porque, como advertimos anteriormente, tiende a crear discursivamente una otredad cultural (“West vs. The rest”²⁰) en la que la desigualdad de género y la opresión masculina son síntomas de un mayor índice de barbarie o menor grado de civilización o “modernidad” (Butler, 2007: 49-50).

La intención de Butler irá encaminada a desmontar, a través de una genealogía feminista de la categoría de la mujer (Butler, 2007: 53), las diversas representaciones y discursos que describen (y, como veremos, prescriben) de forma sustancializadora lo que es “la mujer” en su dimensión ontológica, esto es, que reifican en una sustancia aquello que caracteriza a todas las mujeres. Acometer la tarea de una “genealogía crítica” de dicha categoría, así como de las categorías relacionadas (género, sexo, sexualidad), implica considerarlas de algún modo como artificiales o construidas, en oposición a una concepción “naturalista” de las mismas, que podría entenderlas como expresión natural de un orden previo al discurso (“la naturaleza” estudiada en las ciencias naturales, por ejemplo). Así, el género binario (masculino-femenino), que vendría a representar para la tendencia “naturalista” una realidad, es desenmascarado como una proyección discursiva que se identifica con el sexo (de forma que el género, e incluso el sexo desde la perspectiva de Butler, aparece como configuración cultural de la realidad natural prediscursiva) y es puesto en cuestión por esta genealogía crítica, que “[...] tiene como objeto entender la producción discursiva que hace aceptable esa relación binaria y demostrar que algunas configuraciones culturales del género

²⁰ La expresión “West vs. The rest” es utilizada por M. Sahlins (1976) para ejemplificar el tipo de discursos e imágenes que se acaban construyendo cuando se habla desde Occidente de “las otras culturas” (como si Occidente no fuera cultura), algo parecido al diagnóstico de Beauvoir de que el género masculino es el “género no marcado” respecto al género femenino: la universalidad incorpórea y abstracta del género masculino frente a la materialidad carnal y específica del género femenino (Beauvoir, 2017).

ocupan el lugar de «lo real» y refuerzan e incrementan su hegemonía a través de esa feliz autonaturalización” (Butler, 2007: 97).

Toda vez que la naturaleza es puesta en cuestión en tanto que considerada como ámbito prediscursivo o pre-cultural, en tanto que fundamento sobre el cual la cultura genera sentidos que pueden ser considerados contingentes o necesarios (como una prolongación del orden natural en el orden cultural, dando lugar a una concepción de la cultura como mimesis de la naturaleza en el plano simbólico), la naturaleza se convierte también en cultura, contingencia y arbitrariedad. No es de extrañar, pues, que la postura anti-naturalista de Butler haya dado lugar de alguna forma al desarrollo histórico de la teoría queer, pues la negación del carácter natural (necesario, objetivo, inexorable) de la ley que el sistema de sexo-género impone a las personas es uno de los fundamentos de las teorías y planteamientos queer, para las que la fluidez del género supone el eje primordial de las identidades de las personas (Butler, 2007: 20). Al no existir ese fundamento originario que supone una naturaleza binaria de sexos ni su correspondencia unívoca en la división de géneros, tanto el planteamiento de Butler como la teoría queer se presentan como un proyecto de liberación (Burgos, 2004) de unas normas y ataduras sociales que, pretendiendo tener un fundamento seguro en una realidad incuestionada, en realidad no son más que artefactos contingentes y arbitrarios, herramientas del poder para el control y la exclusión de identidades y, en suma, formas de vida. A este respecto, además, Butler mostrará su preocupación en relación con algunas teorizaciones en el seno del feminismo contemporáneo, entre las cuales advierte el peligro de apelar a una identidad femenina pre-cultural o “incontaminada” cuyos valores asociados deben recuperarse y defenderse:

El hecho de aludir a una feminidad original o auténtica es un ideal nostálgico y limitado que se opone a la necesidad actual de analizar el género como una construcción cultural compleja. Este ideal tiende no sólo a servir para finalidades culturalmente conservadoras, sino también a ser una práctica

excluyente dentro del feminismo, lo que provoca justamente el tipo de fragmentación que el ideal pretende evitar (Butler, 2007: 103).

Para empezar, hablar del “sexo” como ámbito prediscursivo y natural (es decir, no construido) sobre el cual se activan ciertas formas o concepciones de género (culturales, construidas) es dar por sentado más de la cuenta a los ojos de una genealogía crítica²¹. Para Butler, el cuerpo mismo (que vendría a representar la forma natural de darse el sexo) es ya un constructo, puesto que “no puede afirmarse que los cuerpos posean una existencia significable antes de la marca de su género” (Butler, 2007: 58). La relación existente que no permite establecer un “antes” del sexo respecto a su configuración cultural significativa (el género) viene dada por la interconexión sexo-género-deseo (sexual). El sexo necesita del género y del deseo sexual por cuanto el género se constituye en el discurso hegemónico como una unidad identitaria de los sujetos: al identificar miméticamente la forma cultural (género) con el ámbito natural (sexo), el género binario como forma de la identidad se obtiene en virtud del sexo binario (al cual refleja en la forma de la significación cultural) y su forma institucionalizada de deseo sexual, lo cual implica establecer una heterosexualidad normativa que

[...] exige y crea la univocidad de cada uno de los términos de género que determinan el límite de las posibilidades de los géneros dentro de un sistema de géneros binario y opuesto [...] Instituir una heterosexualidad obligatoria y naturalizada requiere y reglamenta el género como una relación binaria en la que el término masculino se distingue del femenino, y esta diferenciación se consigue mediante las prácticas del deseo heterosexual” (Butler, 2007: 80-81).

²¹ Cabe destacar, en un afán por desmitificar la imagen prototípica de objetividad y definitividad que se suele atribuir a las distintas ciencias, que en las últimas décadas está surgiendo una tendencia crítica dentro del seno de las propias “ciencias naturales” con respecto a esta supuesta naturalidad del sexo (véase Fausto-Sterling, 2006).

En esta argumentación que trata de desnaturalizar las categorías de mujer, sexo, género y deseo sexual, Butler sigue de cerca los métodos posestructuralistas de la genealogía y la deconstrucción que tratan de evidenciar las lógicas de producción y reproducción de la normalidad por parte de sistemas de poder establecidos mediante el uso y gestión de la violencia:

“La producción táctica de la categorización discreta y binaria del sexo esconde la finalidad estratégica de ese mismo sistema de producción al proponer que el «sexo» es «una causa» de la experiencia, la conducta y el deseo sexuales. El cuestionamiento genealógico de Foucault muestra que esta supuesta «causa» es «un efecto», la producción de un régimen dado de sexualidad, que intenta regular la experiencia sexual al determinar las categorías discretas del sexo como funciones fundacionales y causales en el seno de cualquier análisis discursivo de la sexualidad” (Butler, 2007: 81-82).

Así, el género binario ahora visto como norma institucionalizada del poder social resulta ser, antes que un reflejo cultural de una naturalidad corporal o sexual prediscursiva, la forma en que los sujetos son constituidos como masculinos o femeninos en función de la imposición de la heterosexualidad normativa. Ahora bien, el estatus ontológico del género como norma no es el de una idealidad independiente de las particularidades empíricas que la reflejan, sino que

[...] la norma sólo persiste como norma en la medida en que se representa en la práctica social y se reidealiza y reinstituye en y a través de los rituales sociales diarios de la vida corporal. La norma no tiene un estatus ontológico independiente; sin embargo, no puede ser fácilmente reducida a sus casos: ella misma es (re)producida a través de su incorporación, [...], a través de las idealizaciones reproducidas en y por esos actos (Butler, 2006: 78).

La concepción de la norma como ideal al margen de dichas prácticas no es más que otra forma de garantizar la sustancialización y por tanto perpetuación de la norma concebida como inmutable y necesaria, huyendo de la imagen desestabilizadora que produce su concepción como

construcción arbitraria. Es mediante esta detección del carácter presente y reproductivo del género en tanto que norma del poder social como la autora alcanza a elaborar la concepción del género *performativo*.

El carácter performativo del género, considerado como norma reguladora, viene dado, entonces, por el hecho de que este no precede al sujeto que se identifica como masculino o femenino, sino que, antes bien, se produce por una invocación de la norma en los actos que tienen por objeto la “estilización del cuerpo” (Butler, 2007: 17), es decir, su adaptación a un cierto tipo ideal construido en relación con una sexualidad normativa. En la medida en que los sujetos operan sobre su cuerpo adaptándolo a una norma que se invoca como ideal, esa misma norma se constituye y reproduce en el propio acto. Huelga decir que las operaciones performativas que se realizan sobre el cuerpo no se reducen a la transformación material del cuerpo (mediante cirugías, por ejemplo), sino que abarcan un conjunto de prácticas que revierten en el cuerpo como símbolo material sobre el que se aplican las diversas interpretaciones culturales que guardan relación con el ordenamiento de la conducta. Así, desde el cómo actuar (gesticular, posicionar las piernas al sentarse, adoptar una forma específica al andar o correr, etc.) hasta la transformación física del cuerpo (depilaciones, dietas, ejercicio, etc.), todo ello constituye el conjunto de prácticas que revelan el carácter performativo del género²².

Este mismo carácter performativo del género constituirá el mecanismo que, paradójicamente, sirva para desarticular la lógica opresiva que la identidad de género ejerce sobre las personas, puesto que

En la medida en que la «identidad» se preserva mediante los conceptos estabilizadores de sexo, género y sexualidad, la noción misma de «la persona» se pone en duda por la aparición cultural de esos seres con género «incoherente» o «discontinuo» que aparentemente son personas pero que

²² Para un ejemplo de múltiples formas en las que la norma del género afecta a la vida ordinaria de las personas en lo referente a la organización y gestión de la conducta, la postura y los gestos desde una perspectiva sociológica, véase Bourdieu (2012).

no se corresponden con las normas de género culturalmente inteligibles mediante las cuales se definen las personas” (Butler, 2007: 71-72).

La inteligibilidad de los géneros viene dada por la regulación que impone el género como norma performativa, y aquellas personas que aparecen mediante una forma de género que trasciende el marco binario (a través de la combinación o asociación atípica de rasgos que han sido reguladamente asociados al masculino o al femenino) suponen la evidencia, ininteligible desde el marco binario de sexo-género, de la intrínseca arbitrariedad que acompaña a la lógica opresiva del poder en el carácter normativo del género. Esto no se limita a revelar que el género binario sea “trascendible”, sino que además ofrece una herramienta de subversión contra la norma del género mediante el ejercicio de lo que Butler llamará la “performatividad paródica” de dicha norma, que consiste en un ejercicio libre de asunción y configuración des-regularizada de caracteres de género que tiene por objetivo principal la disolución del mismo en una plétora dinámica de géneros en constante transformación y proliferación. En palabras de la autora:

Si la noción de sustancia constante es una construcción ficticia creada a través del ordenamiento obligatorio de atributos en secuencias coherentes de género, entonces parece que el género como sustancia, la viabilidad de *hombre* y *mujer* como sustantivos, se cuestiona por el juego disonante de atributos que no se corresponden con modelos consecutivos o causales de inteligibilidad (Butler, 2007: 83).

En definitiva, la forma de superar la situación de opresión generalizada que produce la norma del género no puede buscarse en el desarrollo de una forma de género o sexualidad (recordemos la íntima conexión entre ambas) que esté fuera de las relaciones de poder dadas, puesto que no es posible apelar a un concepto de “persona”, “sexo”, o “sexualidad” que sea previo, prediscursivo, por lo que dicha forma de superación tiene que darse dentro de la misma matriz cultural del

discurso y significados mediante la mencionada performatividad de la confusión y proliferación desregularizada de los caracteres de género.

Una vez desnaturalizado y mostrado el carácter contingente y arbitrario de las categorías fundamentales de mujer, sexo y género mediante la detección del mecanismo fundamental que las sostiene (la performatividad de los actos sexuales), Butler se apoyará en esa contingencia de la norma para dar cabida a una nueva concepción del feminismo como movimiento social, ético, epistémico y político que se sustente en la subversión del género y el abandono de la política de identidad de género (pues ya no se puede apelar a un concepto universal de “mujeres”):

[...] tal vez sea el momento de formular una crítica radical que libere la teoría feminista de la obligación de construir una base única o constante, permanentemente refutada por las posturas de identidad o de anti-identidad que invariablemente niega [...] quizás ahora necesitemos una nueva política feminista para combatir las reificaciones mismas de género e identidad, que sostenga que la construcción variable de la identidad es un requisito metodológico y normativo, además de una meta política (Butler, 2007: 52-53)²³.

En esta línea, la autora hace alusión a los recientes intentos de llevar a cabo políticas de coalición que tratan de evitar el dar una definición definitiva y cerrada del contenido conceptual de la idea de “mujeres” en el marco de una política intercultural feminista (Butler, 2007: 67). Estas políticas de coalición, que aspiran a establecer un diálogo intercultural que tenga por objetivo constituir un proyecto de liberación universal de las mujeres, se asentarían en una noción universalista y totalizante de lo que caracterizaría a todas las mujeres (feminidad, maternidad, sexualidad, etc.), o bien en la conciencia de que todas las mujeres de todas las culturas comparten una misma estructura de dominación en la que se encuentran oprimidas por su condición de género/sexo. Para Butler,

²³ La traducción al castellano de la cita en cuestión presenta algunos problemas que han sido revisados.

aunque les reconozca un cierto valor positivo y la buena intención, este tipo de propuestas adolecen de una serie de defectos inherentes a la forma del proyecto que de entrada suponen ciertos límites y que incluso pueden desvirtuar las buenas intenciones con las que se inician. La insistencia en la necesaria “unidad” anticipada de la coalición (que deriva en una necesaria autolimitación y por tanto en la exclusión), la concepción misma del diálogo (entendido como un producto cultural específico occidental) y la posibilidad de monopolizar el diálogo por parte de alguna de las partes participantes al dar por sentada una forma ideal de su desarrollo, son algunos de los problemas que acarrea el intento de desarrollar este tipo de políticas de coalición.

Contra estas políticas, Butler esbozará un enfoque “antifundacionista” (Butler, 2007: 69). Su rasgo principal consistiría en no presuponer el objetivo de unidad al que aspiran las políticas de coalición, de forma que la obsesión por alcanzar una unidad identitaria de “mujeres” para una política feminista intercultural deja paso a una forma de actividad política que se desarrolla mediante el surgimiento de “unidades provisionales”. El objetivo de estos no sería alcanzar una unidad, sino ejecutar acciones específicas en momentos determinados, algo más consecuente con las sensibilidades identitarias de las participantes que no pueden identificarse con el rótulo de “mujeres” en abstracto y normativo, al tiempo que permite una puesta en práctica más rápida al evitar el subsiguiente debate acerca de la unidad de todas las mujeres, que podría alargarse de forma indefinida, paralizando así la propia actividad política.

Sin embargo, en la propuesta de Butler este tipo de proyecto “antifundacionista” adquiere un rasgo particular al tiempo que problemático. Puede resultar difícil para cualquier proyecto político feminista que evite utilizar la categoría central de “mujer” reclamar derechos a un estado-nación o a un conjunto de estados (agrupados en conglomerados supranacionales como la Unión Europea), pues ¿para quién se reclaman los derechos? Parece claro que, frente a un órgano institucional y constitucional que funciona en base a la regulación y gestión de

procedimientos administrativos que operan sobre conceptos y categorías bien definidas²⁴, puede no resultar adecuado reivindicar derechos para un colectivo que no tiene identidad o que no tiene una condición diferente a la de mero ciudadano: ¿Qué sentido tendría exigir derechos para un colectivo que, por no autodeterminarse con la categoría de mujeres, no difiere jurídicamente del resto de la sociedad? ¿Por qué habría que asegurar unos derechos especiales a ese conjunto de personas que no son diferentes del resto?

Butler se hace eco de estas dificultades al plantear su propuesta, y por ello abogará por una suerte de “esencialismo estratégico”, consistente en adquirir una visibilidad jurídica mediante la traducción al idioma hegemónico que impone el régimen estatal (Burgos, 2004: 27). Sin embargo,

[...] la consecución de la identidad, convertirse en *visible*, para Butler, no puede ser un fin de la política en sí mismo [...] lo cierto es que el acceso a determinados derechos por parte de las mujeres, a garantías institucionales contra cualquier tipo de discriminación o violencia, pareciera sólo mitigar los problemas derivados de nuestra subordinación, pero no intervenir en el proceso político y social que lo origina y articula (Di Tullio y Smiraglia, 2012: 251).

Al igual que la forma de superar la opresión que impone el reglamento del género no pasa por tratar de inventar nuevas formas de sexo o género que trasciendan los límites ontológicos o eidéticos de la matriz cultural en la que dicha opresión se (re)produce, la reivindicación de los derechos necesarios para la liberación de las mujeres debe producirse dentro de la misma matriz cultural, lo que implica la obligación de ha-

²⁴ Por lo general, dichos procedimientos abarcan desde solicitudes y apelaciones hasta mociones de todo tipo. En lo que respecta a los conceptos y categorías, los diferentes procedimientos institucionales y administrativos refieren a una serie acotada de conceptos como los de “familia numerosa”, “renta básica”, “deducción”, etc., así como todo tipo de nombres de identidades que componen el cuerpo burocrático y administrativo del estado.

blar el lenguaje propio de la misma. Sin embargo, el proceder estratégico que implica adquirir visibilidad de cara a una reivindicación política no puede ser el límite del feminismo en general. Por eso es “estratégico”, porque es un paso intermedio o una maniobra conducente a una etapa final que vendría de la mano de la definitiva y efectiva igualdad y liberación de las mujeres respecto a su estado de subordinación, lo cual solo puede conseguirse mediante una transformación de la realidad social y política efectiva en el día a día. Es en este sentido en el que cobran importancia las ideas derridianas de iterabilidad²⁵ y performatividad: solo la repetitiva performatividad confundente de los géneros y los sexos es capaz de “ridiculizar” la necesidad o inevitabilidad ficticia de la que se inviste, con la que se presenta y se legitima para el uso del poder de excluir y marginar el reglamento del género. Es por esto por lo que, para la autora, el movimiento feminista debe seguir un doble camino: por un lado, las necesidades inmediatas y vitales de las mujeres en estado de opresión obliga a mantener un esencialismo estratégico por el cual adoptan una identidad que las agrupa por su condición especial de opresión, mientras que por otro lado se mantiene la conciencia crítica de que el uso de dicha categoría tiene unos límites y peligros bien advertidos y establecidos, pues nunca dejará de ser una categoría perteneciente a la “economía significativa masculinista”, por decirlo con Irigaray, esto es, una categoría creada en y por unas estructuras lógicas en las que esa categoría de “mujer” connota todo un régimen político, económico y social en general de conducta, una auténtica economía del modo

²⁵ Butler toma de Jacques Derrida la noción de iteración para dar forma a su concepción del género como acto performativo (Butler, 2007: 17). El género como norma vendría a ser asumido y naturalizado por los actos reiterados de las personas, actos mediante los cuales los sujetos invocan y anticipan una autoridad de la que se imbuye el significado, de forma que la norma se instala y consolida en dicha repetición. Butler se basa en la interpretación que Derrida hizo de “Ante la Ley”, de Franz Kafka, en la cual Derrida (1985) trata de investigar cómo la anticipación expectante de la ley la empodera, atribuyéndole una fuerza de la cual esta se sirve para consolidarse como autoridad.

femenino. Esto implica, por tanto, que la actividad crítica reflexiva del feminismo no es de menor importancia que la adquisición de derechos inmediatos. En palabras de la autora:

[...] debemos utilizar este lenguaje para afirmar el derecho a condiciones de vida aceptables de manera que se afirme el rol constitutivo de la sexualidad y el género en la vida política, y debemos también someter nuestras propias categorías a la exploración crítica. Debemos encontrar los límites de su inclusividad y la posibilidad de su traducción, las presuposiciones que incluyen, las formas en las que deben ser expandidas, destruidas o rehechas para abarcar y abrir a la vez lo que es ser humano y generizado (Butler, 2006: 63).

3.2 De la necesidad de la actuación y la condición humana universal: la crítica de Nussbaum al quietismo de Butler

Antes de exponer las tesis principales que conforman la postura de Nussbaum respecto al feminismo, comenzaré exponiendo concretamente qué aspectos de la propuesta de Butler han desencadenado la polémica con la autora y su ulterior crítica. De la genealogía crítica butleriana de las categorías principales con las que lidia el feminismo se pueden extraer una serie de consecuencias que han de perfilar su propuesta de replanteamiento de las bases feministas. Por un lado, género, sexo y sexualidad quedan expuestos como constructos sociales performativos propios de una matriz cultural de inteligibilidad específica (pues, como ya vimos, las relaciones entre género, sexo y sexualidad no se construyen igual en todas las sociedades) que sirven para el control y la limitación de posibilidades de existencia. De este modo, aquellas personas (o elementos concretos de estas) insertas en dicha matriz cultural de inteligibilidad que “se salgan de la norma”, esto es, que no se adecúen a los requisitos de inteligibilidad marcados por las categorías de sexo, género y sexualidad (así como las relaciones entre estas, que son también estipuladas), quedan reducidas al ámbito de lo ininteligible y, por

la propia lógica opresiva del sistema, son percibidas como aberrantes y amenazantes del orden social (pues darles cabida supondría cuestionar el carácter necesario del sistema), lo que en último término se traduce en prácticas de exclusión y violencia hacia tales formas de vida.

Asimismo, la categoría de “la mujer” como identidad transcultural queda cuestionada por su incapacidad de representar adecuadamente la multiplicidad de sujetos-agente femeninos por su carácter restrictivo, a pesar de los esfuerzos por lograr una categoría de “mujer” que no dé por sentado su contenido conceptual en algunas políticas de coalición. Por último, cabría destacar su idea de que no hay forma de resistencia al sistema que provenga de fuera del sistema mismo de poder, por lo que la forma de resistencia adecuada debe tratar de subvertir las relaciones de poder desde dentro de la propia matriz cultural mediante la repetición paródica, desplazante y confundidora de los rasgos reguladamente asociados a uno y otro género.

Nussbaum defenderá una forma de entender y practicar el feminismo prácticamente opuesta, basada en la identidad universal femenina y fundamentada en la práctica política, siguiendo la lógica del sistema jurídico-político en busca de la igualdad y la liberación de la opresión de las mujeres. Desde esta perspectiva, la figura de Butler puede ser definida como una “profesora de la parodia” (Nussbaum, 2012b): una profesora instalada en la universidad (es decir, alejada de los círculos de actividad política efectiva) que, puesto que diagnostica la imposibilidad de cambiar realmente las estructuras de poder (en las que se inserta la opresión femenina) mediante la acción política, recomienda, a través de un oscuro y abstracto discurso solo apto para “iniciados”²⁶, parodiar

²⁶ Para Nussbaum resulta especialmente importante la dimensión expresiva y pedagógica del feminismo. Estableciendo una analogía entre su caso y el de Butler con el de los sofistas y Sócrates, critica la aparente intención de oscurantismo y la retórica fraudulenta de la propuesta de Butler, que asocia al método de los sofistas (Nussbaum, 2012b: 203), el cual resulta del todo inútil cuando de lo que se trata en el feminismo es de llegar a la mayor parte de la población, para lo cual la claridad y la sencillez del discurso propias del método socrático resultan virtudes (Birulés y Di Tullio, 2011).

las categorías e identidades que sirven para perpetuar el sistema como única forma de resistencia. En otras palabras, la propuesta butleriana no sería más que un mero planteamiento abstracto que condena el feminismo al ámbito de lo simbólico, alejándolo de su dimensión práctica y de cambio social real, al reducir la única agenda posible de la política feminista al orden de una subversión, que Nussbaum considerará miserable, por cuanto supone “rendirse” a la determinación inevitable del sistema, e insuficiente, por cuanto no implica un cambio efectivo real. De esta manera, Nussbaum rechaza tajantemente la idea butleriana de que toda acción contra el sistema de poder es siempre prevista por el mismo y que por tanto no tiene efecto real de cambio. Así expresa Nussbaum su profundo desacuerdo con este aspecto del trabajo de Butler:

¿No es esto similar a decirle a un esclavo que la esclavitud nunca cambiará, pero que puede encontrar maneras de parodiarla y subvertirla, encontrando su libertad personal en aquellos actos de resistencia cuidadosamente limitada? Sin embargo, es un hecho que la esclavitud puede ser cambiada, y fue cambiada –pero no por personas que adoptaron una perspectiva sobre las posibilidades similar a la de Butler. Fue cambiada porque las personas no se contentaron con la actuación paródica: exigieron, y hasta cierto punto llegaron al levantamiento social [...] Estas cosas fueron cambiadas por feministas cuya respuesta no fue la actuación paródica, que pensaron que el poder, allí donde fuera negativo, debería ceder, y cedería, ante la justicia (Nussbaum, 2012b: 211).

El contenido altamente emocional y sentimental de la objeción de Nussbaum se hace patente en la analogía con el esclavo y, como veremos, estará muy presente en su teoría o concepción del bien, la cual servirá de fundamento para su proyecto feminista global. Lejos de caer en una crítica que se base exclusivamente en lo políticamente correcto (“las cosas deben poder cambiar porque así no están bien”), Nussbaum apela a la Historia para tratar de argumentar que las situaciones de desigualdad y de subordinación (como el caso de la esclavitud que menciona) son susceptibles de cambio, pero que dicho cambio solo puede ser efectuado mediante acciones que involucran la participación activa

y entregada a través de los mecanismos oportunos que el mismo poder establecido ofrece (vía legal, constitucional...)²⁷. Contra la impotencia a la que nos abocaría la propuesta de Butler, que nos insta (según Nussbaum) únicamente a parodiar las formas que tiene el poder de someter a las personas como única forma de resistencia, Nussbaum aboga por el cambio real que haga someter al poder (entiéndase, las distintas formas que adquiere el poder en su dimensión política, económica y/o social) a un ideal de justicia que, como veremos, estará fuertemente influido por los planteamientos de John Rawls (1997, 2004) en lo que respecta a la universalidad y el carácter de naturalidad de esa justicia global.

Enmarcada en la tradición política liberal, Nussbaum elaborará un proyecto feminista de corte universal, basado en una serie de normas (de carácter formal) enfocadas hacia la consecución de una mayor justicia global en base a unos criterios fundamentales que quedan expuestos en lo que ha venido a llamarse *enfoque de las capacidades*, esto es: “[...] un enfoque centrado en las *capacidades humanas*, es decir, en aquello que la gente es realmente capaz de hacer y de ser, de acuerdo a una idea intuitiva de la vida que corresponda a la dignidad del ser humano” (Nussbaum, 2000: 32). Tal enfoque de las capacidades se asienta sobre la asunción normativa de que todos los seres humanos tienen derecho a poder desarrollar ciertas capacidades básicas universales, y que la limitación o privación de tales derechos a ejercer esas capacidades básicas supone un atentado contra la dignidad humana, piedra de toque del planteamiento de Nussbaum:

La idea intuitiva básica de mi versión del enfoque de las capacidades es que debemos partir de una concepción de la dignidad del ser humano, y de una vida acorde con esa dignidad; una vida que incluye un «funcionamiento auténticamente humano» [...] Marx considera que el ser humano se halla

²⁷ E incluso mediante “mecanismos excepcionales” tales como los levantamientos sociales, a los que la misma cita apela. No obstante, Nussbaum no deja claro en este texto su postura respecto al uso de la violencia en la política.

«necesitado de una totalidad de actividades humanas», y el enfoque también parte de esta idea [...] (Nussbaum, 2007a: 86-87).

Dicho lo cual, Nussbaum expone una lista de las diez capacidades que considera “centrales” o básicas para que todo humano pueda desarrollar en toda sociedad humana una vida digna. La dignidad de la vida humana quedaría asegurada una vez que se garantiza la posibilidad de desarrollar estas diez capacidades básicas (véase Anexo I). Como se puede advertir, la concepción de la autora de lo que es “básico” en el ser humano incluye desde poder desarrollar funciones orgánicas elementales (como la alimentación o la reproducción, que la duración de la vida sea “normal”...) hasta poder disponer de elementos típicamente culturales (como la propiedad privada, la educación en matemática y ciencia básica, la participación política...), pasando por capacidades que quedan a medio camino entre lo natural y lo cultural (como la fantasía, el razonamiento...). Esta forma de plantear las capacidades humanas básicas que todo sistema político debería asegurar para sus individuos tiene su base en una concepción o teoría del bien fuertemente influida por los planteamientos ético-políticos de Aristóteles (Nussbaum, 1988, 1992), lo que dará lugar a una concepción esencialista del ser humano (y, por ende, de la mujer, en oposición a la postura antiesencialista de Butler), que denominaré “esencialismo internalista” (Nussbaum, 1992: 208).

La autora trata de desmarcar su planteamiento esencialista de cualquier aspecto metafísico al argumentar que su fundamento no se deriva de ninguna fuente externa al ser humano o de índole trascendental, sino que es obtenido mediante un análisis de la historia y las culturas humanas, así como de las formas que han tenido las personas de auto-comprenderse en diferentes culturas a lo largo de la historia. El argumento en cuestión procede mediante la constatación de dos afirmaciones:

[...] Primero [...] sin importar las diferencias que encontremos, raramente dudamos sobre cuándo estamos tratando con un ser humano y cuándo no [...] Segundo, existe un consenso por lo general compartido sobre las

características cuya ausencia significa el fin de una forma de vida humana (Nussbaum, 1992: 215).

Así pues, una investigación que trate de establecer una serie de capacidades básicas humanas antes tiene que dar cuenta de las condiciones necesarias (o al menos las suficientes) para que una forma de vida sea considerada humana.

Esto significa, pues, que el eje vertebral que sustenta toda la argumentación de Nussbaum sobre la que fundamentará tanto su teoría de las capacidades como su ulterior proyecto feminista reside en su concepción de lo que sea la forma de la vida humana, que la autora tratará de esbozar siguiendo los planteamientos aristotélicos sobre las esferas o ámbitos de la experiencia humana que considerará universales (Nussbaum, 1988: 48). Así, toda experiencia humana guarda relación inexorable con la moralidad, el cuerpo humano, la capacidad de placer y dolor, capacidades cognitivas (percibir, imaginar, pensar), el desarrollo infantil dependiente, la razón práctica, la relación con otros seres humanos, otras especies y la naturaleza, la capacidad de ocio y humor, e individualidad (Nussbaum, 1992: 216-220). Este conjunto básico de órdenes con el que toda experiencia humana se encuentra es el que legitima la investigación de las capacidades mínimas humanas que todo orden político debe asegurar al proporcionar el fundamento experiencial sobre el cual se proyectan dichas capacidades.

Como la misma autora sostiene²⁸, el papel de los sentimientos y las emociones resulta fundamental en este ámbito de la experiencia humana, y sirve de potencia fundamental por la cual podemos reconocer la universalidad de dicho ámbito experiencial más allá de todas las culturas y tradiciones locales:

[...] cuando una se sienta a la mesa con personas de otras partes del mundo y debate con ellas sobre el hambre o solo sobre distribución o en general

²⁸ Birulés y Di Tullio, 2011. En especial, destaca la investigación de la autora acerca de la vulnerabilidad humana y su relación con la ética (Nussbaum, 2004).

sobre la cualidad de la vida humana, una se da cuenta, a pesar de las evidentes diferencias conceptuales, de que es posible proceder como si todos estuviéramos hablando del mismo problema humano [...] Este sentido de comunidad y coincidencia parece ser especialmente fuerte en las áreas que hemos llamado áreas de las experiencias fundamentales (Nussbaum, 1988: 47).

¿Por qué es necesario desarrollar tales capacidades? En este punto, la autora asume de forma clara los presupuestos aristotélicos referentes a la potencia y el acto en conexión con la virtud:

Los seres humanos son criaturas tal que, provistas con el adecuado apoyo material y educativo, pueden volverse capaces de las funciones humanas principales. Cuando sus capacidades básicas son desprovistas del sustento que podría transformarlas en las capacidades de mayor nivel que figuran en mi lista, son infértiles, extrañas, de alguna manera una sombra de sí mismas [...] La mera existencia de estas capacidades básicas hace referencia ulterior a su funcionamiento; por lo que, si su funcionamiento nunca entra en escena, apenas son lo que realmente son (Nussbaum, 1992: 228-229).

Esto es, el ser humano tiene una serie de capacidades en potencia que dan forma a lo que la vida humana es en función de las experiencias a las que dichas capacidades están orientadas, por lo que el hecho de fomentar el uso y desarrollo de las capacidades que definen la forma de vida humana es una virtud por cuanto supone la adquisición de la excelencia en aquello que define la forma de vida humana misma. Al fin y al cabo, la virtud no es otra cosa que la forma de alcanzar la dignidad humana mediante el ejercicio y el desarrollo virtuoso de aquello que define lo humano o, con otras palabras, un ser humano es genuina y dignamente humano (“auténticamente humano”, en palabras de Nussbaum) cuando ejerce la virtud, consistente en ejercitar aquellas capacidades de las que naturalmente está provisto.

Sin embargo, aún cabe la duda de cómo ejercer esa virtud, cómo poner en práctica esas capacidades. Teniendo en cuenta la lista de capacidades básicas desarrollada por Nussbaum, parece claro que habrá que

desarrollar las capacidades en una dirección adecuada, no de cualquier forma, y la adecuación de la forma en que las capacidades deben ser desarrolladas viene dada por el cumplimiento efectivo del fin último de la capacidad: por ejemplo, en el caso de la vida, el adecuado desarrollo de las capacidades relacionadas con dicho ámbito no involucrará actividades que atenten contra la propia vida o la de otros, pues en este esquema ético las otras personas son consideradas como fines en sí mismos y no como meros instrumentos que sirvan para alcanzar los fines de otras personas (Nussbaum, 2000: 32-33)²⁹. En general, todas las capacidades que involucren la relación con otras personas suponen este “principio de cada persona como fin”.

La forma en la que dicho planteamiento de las capacidades humanas básicas entronca, según Nussbaum, con el feminismo, viene dada por el hecho de que, en general, las mujeres se ven más privadas o limitadas en esta lista de capacidades por el hecho de ser mujer a lo largo del mundo: “De todas las maneras, las desiguales circunstancias sociales y políticas dan a las mujeres capacidades humanas desiguales” (Nussbaum, 2000: 28). El hecho de que, en general, las mujeres se vean más privadas de estas potencialidades a lo largo del mundo supone que un proyecto político feminista basado en este enfoque de las capacidades resulta necesario como primer paso hacia un mundo más igualitario, pacífico y libre.

El proyecto de las capacidades humanas universales, pues, trataría de asegurar un mínimo de dignidad básica para todos los seres humanos siguiendo el modelo de los derechos humanos internacionales, pero para la autora esto no significa establecer una suerte de imperialismo

²⁹ A propósito de esta apelación a la típica expresión kantiana, cabe llamar la atención acerca de las profundas similitudes y continuidades entre las posturas de Aristóteles, Kant y Nussbaum: al igual que Aristóteles y Nussbaum, Kant compartía el presupuesto naturalista de las capacidades y su necesario desarrollo para la consecución progresiva de la perfección moral humana (Kant, 2010 [1784]: 33-49). No obstante, existe una amplia literatura que, examinando esta aparente continuidad teórica, ha cuestionado y problematizado la forma en la que Nussbaum articula los planteamientos de ambos filósofos (por ejemplo, Formosa & Mackenzie, 2014).

ético-político que afecte al resto de culturas y sociedades no occidentales, pues aunque se trata de una propuesta decididamente en contra de un relativismo cultural (Nussbaum, 2007a: 90), el plantear la lista de capacidades básicas de forma abstracta y formal daría cabida a la diversidad y por tanto al pluralismo, pues cada una de las capacidades puede materializarse de forma distinta según las diversas sociedades adapten a su especificidad cultural dicho imperativo de asegurar tal o cual capacidad. Además, la lista no sirve como algo que deba ser impuesto por la fuerza ni trata de legitimar ningún tipo de actividad colonizadora, sino que trata de servir como argumento y base para el diálogo entre las culturas³⁰ (Nussbaum, 2007a: 92). En el fondo, lo que la autora trata de paliar es el sufrimiento y el estilo de vida que considera indigno para muchas mujeres que se ven sometidas y violentadas por las que han venido a llamarse “prácticas culturales dañinas”, concepto con el cual se trata de hacer referencia a las prácticas sociales y culturales que tienen su fundamento en la tradición cultural, tales como la clitoridectomía, el uso obligatorio del velo, el infanticidio femenino, los matrimonios forzosos y tempranos entre niñas cuya edad está comprendida entre los diez y los trece años, las lapidaciones, etc. (Okin, 1999: 17).

El problema fundamental que subyace al planteamiento de Nussbaum es la tradicional oposición entre relativismo y objetivismo o contextualismo y universalismo³¹. La postura de la autora, al defender una dignidad humana o esencia del ser humano y de la mujer en lo que a política feminista global refiere, parece tender a posicionarse del lado

³⁰ Sin embargo, cabe señalar que en la misma cita la autora refiere que, en último término y ante casos que podrían catalogarse como “crímenes contra la humanidad”, estaría justificada la intervención estatal en la forma de sanciones militares y económicas contra las sociedades que violen esta serie de principios.

³¹ Dicha oposición ha sido constante a lo largo de la Historia de la Filosofía occidental desde sus orígenes (Rorty, 1996, 2010). En la actualidad, el debate ha cobrado una gran importancia desde el surgimiento de las tendencias posmodernas y dentro del ámbito de la Filosofía analítica en las discusiones sobre la moral, la epistemología e incluso la ontología (Hales, 2011).

de la objetividad y la universalidad: por un lado, existe una esencia de lo humano que puede definirse objetivamente, y por otro, esa esencia humana alcanza a todas las personas de la Tierra y se debe velar por una dignidad universal que se define en base a dicha esencia objetiva. Como tendremos ocasión de advertir en el siguiente apartado, este tipo de posturas (universalistas, objetivistas) conllevan una serie de problemas y dificultades explicativas y de coherencia que pueden imponer unos límites muy estrictos a este tipo de tendencias. Una de las dificultades más notables, en mi opinión, es la que atañe al carácter formal de las propuestas universalistas y objetivistas. En el caso concreto de Nussbaum, ella misma trata de apoyarse en el carácter formal de su propuesta como un medio para asegurar la adaptabilidad de las diversas culturas al marco universal ético-político. Sin embargo, como estudios como el de Michel Onfray han mostrado (2009)³², el carácter formal de las propuestas ético-políticas, precisamente por dejar vía libre a que ese vacío material se rellene según la adaptación que cada individuo considere oportuna (o cultura, en este caso), puede legitimar y dar lugar a articulaciones ético-políticas reales del todo nocivas e incluso contrarias a lo que en un momento se podría querer desde una perspectiva formal. En la misma línea, Max Scheler (1973) criticó el formalismo kantiano.

Por otro lado, este tipo de propuestas se ven afectadas, como hemos dicho, por una serie de dificultades explicativas, es decir, que al teorizar acerca de lo que es esencialmente el ser humano o la mujer desde una perspectiva formalista, se encuentran con realidades que cuestionan

³² El pequeño estudio de Onfray examina la ética y política kantianas a propósito del juicio de Adolf Eichmann. Según las crónicas, el criminal de guerra alemán, encargado de la llamada “solución final” y teniente coronel de las Schutzstaffel, declaró en su juicio que seguía a rajatabla todos los preceptos y principios de la ética kantiana. Onfray trata de mostrar en su ensayo cómo es posible que un proyecto ético quizás tan bien intencionado como el kantiano, debido a su carácter formal (además de otras cosas, que no vienen al caso), puede legitimar la conducta de un individuo al servicio ejemplar de una dictadura totalitaria y genocida, entre otras cosas.

(cuando no contradicen directamente) toda la teoría³³. En el caso de una reflexión antropológica que trate de definir objetivamente lo que es el ser humano desde una perspectiva neo-naturalista o neo-aristotélica como es la de Nussbaum, a pesar de que dice basarse en la historia y el desarrollo de diferentes culturas, como veremos, podemos encontrar casos en los que su explicación acerca de lo que es el ser humano no casa con lo que los seres humanos hacen y dicen en otras culturas que viven al margen del orden del discurso y la práctica occidental hegemónica.

3.3 Una aproximación culturalista al debate en torno al esencialismo en el pensamiento feminista: revisión crítica de las posturas de Nussbaum y Butler

Como hemos visto, los desarrollos teóricos de ambas autoras dan lugar a proyectos políticos feministas de diversa índole, de forma que cada uno tiene una forma específica de abordar la interculturalidad. Por un lado, el “enfoque antifundacionista” de Butler se constituye como una forma de plantear un proyecto político feminista que trata de evitar la identidad de “la mujer” como estandarte del movimiento, ello con vistas a crear un feminismo activo y más inclusivo que pueda acoger las plurales y diversas sensibilidades e identidades cambiantes que acontecen efectivamente en el mundo.

Por su lado, Nussbaum aboga por una forma más tradicional de llevar a cabo la política feminista, similar al *modus operandi* que guía la política económica internacional de los derechos humanos: una vez establecidas las capacidades humanas básicas y reconocido un estado de subordinación femenina generalizado a escala global, de lo que se trata

³³ A pesar de que Nussbaum ha criticado fuertemente al formalismo desde una perspectiva filosófico-jurídica (Nussbaum, 2007b), Diane P. Wood (2010) ha llamado la atención sobre las dificultades que surgen al tratar de introducir algunos derechos basados en el enfoque de las capacidades de Nussbaum en la jurisprudencia norteamericana debido a la tensión entre las perspectivas formalistas y particularistas del derecho.

es de igualar a todos los seres humanos del globo bajo unas mismas condiciones de posibilidad para desarrollar dichas capacidades, lo que de forma necesaria pasa por establecer una igualdad entre los géneros. El cultivo y desarrollo de estas capacidades, en opinión de la autora, es suficiente y necesario para acabar con todos aquellos aspectos de la vida humana que la afectan negativamente, entre los que se encuentran la violencia de género o en general la desigualdad entre hombres y mujeres, de ahí el alcance feminista de su proyecto ético-político.

En el presente apartado vamos a considerar críticamente ambas propuestas desde un planteamiento culturalista, lo que nos llevará a plantear algunos límites y obstáculos que ambas posturas deben superar si de lo que se trata es de establecer un proyecto político feminista intercultural efectivo y no meramente especulativo, que se haga cargo de las diferencias sin destruirlas.

3.3.1 El mínimo universal humano: enfoque de las capacidades y dignidad humana en el planteamiento de Nussbaum

El potencial más relevante que una revisión crítica (desde una perspectiva culturalista) puede tener para la consideración del planteamiento ético-político de Nussbaum radica principalmente en la consideración del concepto fundamental de “dignidad humana” (así como de conceptos afines como los de “naturaleza humana” o “condición humana”) a la luz de la pluralidad y la diversidad culturales, por ser el concepto base en torno al cual pivotan los fundamentos de su discurso. Como ya atestiguó Geertz, el intento de superar el relativismo cultural (al cual, como hemos señalado, Nussbaum se opone activa y explícitamente) ha llevado en las últimas décadas a que autores y autoras de muy diversa procedencia (entre quienes también se encuentran filósofos, sociólogos u otros antropólogos) apelen en sus discursos a conceptos como el de

“naturaleza humana” o “mente humana” para enfatizar lo universal y salvar la relatividad (Geertz, 1996: 104-105).

El *modus operandi* habitual que el antropólogo cree advertir en este tipo de procesos salvíficos³⁴ se fundamentaría en dos momentos clave: por un lado, se pone en cuestión el alcance y potencial de la cultura para condicionar o incluso determinar la vida humana, mientras que por otra parte se alza el estandarte de lo natural para expresar que hay algo común en todos los seres humanos, de forma que “[...] la biología es el pastel y la cultura el azúcar que se espolvorea por encima [...] que las diferencias entre seres humanos son superficiales (y las semejanzas profundas)” (Geertz, 1996: 109).

A pesar de que Nussbaum niegue la presencia de una idea de “naturaleza humana” que subyazca a sus planteamientos (Nussbaum, 2000: 118), parece claro que la apelación constante a “lo humano” (en singular) como aquello que subyace a todas las culturas (y en base a lo cual se construye su proyecto político feminista) apunta de forma evidente a ese fondo sustancial que constituye el núcleo identificativo de todo ser humano más allá de las diferencias. El aspecto “natural” de la argumentación de Nussbaum estribaría, pues, en su apelación, desde una perspectiva neo-aristotélica, a ese núcleo experiencial único de lo humano que conecta con la identificación de las capacidades humanas básicas (de nuevo, de todo ser humano): de forma *natural*, por su dotación biológica, el ser humano tiene y puede desarrollar ciertas capacidades, y según la autora, la mera existencia de dichas capacidades insta a su desarrollo por parte de los individuos humanos, como hemos visto.

La adecuación de su proyecto feminista a escala global estriba, visto ahora desde esta perspectiva, en la correcta articulación de lo esencial o natural humano con la multiplicidad cultural, respondiendo al tipo de

³⁴ Se trata de procesos salvíficos por cuanto tratan de salvar a la humanidad de las terribles implicaciones que se le atribuyen al relativismo cultural. Como veremos (y como el mismo Geertz apunta en su archiconocido artículo), la concepción tradicional del relativismo cultural es bastante cuestionable, así como las implicaciones asociadas al mismo con respecto a todos los órdenes del saber y la práctica social y política.

procedimiento señalado por Geertz consistente en enfatizar lo universal y relegar lo diferencial y particular al ámbito de la superficialidad y lo superable: cada cultura podría adoptar, en función de su especificidad y particularidad cultural, una forma concreta y propia de desarrollar y promover esas capacidades básicas (Nussbaum, 2000: 119). De este tipo de planteamientos parece poder derivarse la idea de que lo que define más auténticamente lo que es ser humano no es la cultura y todas sus dimensiones (pues en ellas se instala la diferencia y por tanto la amenaza del relativismo cultural), sino su dotación biológica: un ser humano genuino es aquél que puede y debe desarrollar un conjunto de capacidades específicas para las que está dotado por su propia naturaleza.

Este tipo de tendencias naturalistas no es exclusivo de las reflexiones ético-políticas, sino que se encuentra íntimamente conectada tanto histórica como temáticamente con ciertos debates epistemológicos acerca del conocimiento de los seres humanos y el estatus de este en función de la pluralidad y diversidad culturales. El surgimiento del naturalismo académico se hizo notar entre las reflexiones epistemológicas a raíz del surgimiento del llamado “Debate de la racionalidad”, en el que antropólogos y filósofos discutieron acerca del estatus del conocimiento en relación con la diversidad de prácticas y sistemas epistémicos humanos que varían según las culturas (Wilson, 1970; Hollis & Lukes, 1982). Los antropólogos habían cuestionado la actitud epistémica de algunos de sus principales estandartes históricos como Evans-Pritchard, quien, en su conocida obra, *Brujería, magia y oráculos entre los azande* (1976 [1937])³⁵, a pesar de criticar una tradición antropológica que relegaba las distintas prácticas y formas de conocimiento no científicas (normalmente, de sociedades no occidentales) al ámbito de lo ilógico e irracional, él mismo terminaba por reconocer una cierta superioridad

³⁵ En concreto, esta obra se ha convertido en la referencia fetiche de los debates más actuales en epistemología a la hora de considerar el relativismo cultural en el ámbito de la Filosofía analítica (Baghramian y Carter, 2017).

epistémica occidental a la hora de conocer una realidad que presuponía como objetiva (1976 [1937]: 44). Este tipo de análisis acerca del estatus del conocimiento occidental en relación con la multiplicidad de formas de conocimiento que muestran la pluralidad y la diversidad de las culturas trajo consigo una serie de preguntas fundamentales que marcaron el debate: ¿Son las formas de conocimiento no-occidentales racionales? ¿Se guían dichas formas de conocimiento por reglas distintas a las occidentales? ¿Cómo se justifica la superioridad del conocimiento científico? ¿Son conmensurables las distintas formas en las que se articula conocimiento en función de la diversidad cultural?

Las distintas respuestas a estas preguntas implicaban comprometerse de forma más o menos subrepticia con tendencias a favor del relativismo cultural o en contra, y la mayoría de los planteamientos que se opusieron al relativismo cultural se apoyaron o bien en un naturalismo (Winch, 1994)³⁶, o bien en un racionalismo universalista (Horton, 1982). Aunque de forma simplista podamos pensar que el racionalismo universalista es el principal argumento anti-relativista en epistemología mientras que el naturalismo lo es en ética y Filosofía política, lo cierto es que en la práctica se advierten formas mixtas de argumentar contra el relativismo cultural apelando a una base biológica común junto a una valoración ética que trata de establecer las metas y los valores de los seres humanos en función de aquella constitución biológica universal, y este es el tipo de argumentación que encontramos en el planteamiento de Nussbaum. Por un lado, como vimos, la autora identifica una base biológica común a todos los seres humanos (corporalidad, capacidades cognitivas, sensaciones de placer y dolor, etc.), y en base a ella elabora una lista de capacidades humanas universales que deben ser desarrolla-

³⁶ El caso de Peter Winch resulta sumamente llamativo. Siguiendo una tendencia netamente wittgensteiniana, el autor argumenta y trata de exponer una suerte de inconmensurabilidad intercultural basándose en los conceptos de “forma de vida” y juegos y reglas de lenguaje. Sin embargo, el autor, tratando de escapar a la amenaza del relativismo cultural, acaba por apelar a una naturaleza humana que permite asegurar un mínimo ético para toda la humanidad.

das con el objetivo de perfeccionarlas, respondiendo a la exigencia ética que impone su punto de partida neo-aristotélico (para ser virtuosos debemos desarrollar nuestras capacidades de forma adecuada). Así, la autora acaba extrayendo un juicio moral acerca de lo que debe hacer un ser humano (desarrollar ciertas capacidades) partiendo de una descripción física o natural de lo que es ser humano. El problema de este tipo de argumentos es que incurren en una falacia naturalista (Moore, 1959 [1903]), consistente en inferir conclusiones de índole moral partiendo de premisas de carácter descriptivo.

Sin embargo, incluso teniendo en cuenta que existe un debate acerca de la pertinencia de dicha “falacia” respecto a los planteamientos y argumentos naturalistas³⁷, aún resta por considerar la propuesta de Nussbaum a la luz de la variabilidad cultural. Para empezar, cabría traer a colación su defensa de que su concepción del ser humano no surge de una especulación metafísica libre de apoyo o justificación empírica, sino que dicha idea de ser humano la extrae de un análisis de la historia y la comparación de las culturas, de ahí que llame a su propuesta “esencialismo internalista” o “esencialismo empírico fundamentado en la historia” (Nussbaum, 1992: 208).

Uno de los problemas más llamativos de su argumentación consiste en cómo justificar la exclusión de la capacidad de hacer el mal: si el ser humano se constituye en base a una serie de capacidades que lo hacen un ser idiosincrático, y la maldad es una de las dimensiones que más llamativamente han marcado la historia y las culturas humanas, ¿por qué no incluir la maldad como una de esas capacidades básicas universales?

Se podrá objetar, naturalmente, que la intención de un proyecto ético-político feminista a escala global tiene por objetivo construir un mundo mejor, mientras que la maldad como capacidad humana es esencialmente destructiva. Además, podría decirse, la maldad no es en

³⁷ Para una discusión crítica y más detallada de los argumentos a favor y en contra del naturalismo en los debates éticos, véase <https://plato.stanford.edu/entries/moral-non-naturalism/> [acceso: 27/07/18].

sí una capacidad, sino el efecto de algunas acciones. Sin embargo, cuando la intención de este tipo de estrategias que comentábamos a propósito de Geertz es resaltar lo común entre los seres humanos apelando a un fondo natural, objetivo y necesario de posibilidades humanas (constitución biológica, capacidades humanas básicas, universales culturales, etc.), de forma que el peso argumentativo recae en seleccionar ciertos ámbitos de la experiencia que, de forma natural, el ser humano tiene la posibilidad de desarrollar, parece cuestionable el carácter selectivo de dicha estrategia. El problema, en último término, reside en la afirmación que realiza la autora sobre la exigencia ética que impone tener la posibilidad de desarrollar ciertas capacidades: “la mera existencia de dichas capacidades insta a su desarrollo por naturaleza”. ¿Cómo justificar, desde una perspectiva naturalista, la exclusión del mal cuando tenemos la capacidad de realizarlo y se nos insta a desarrollar las capacidades dada su mera posibilidad? Evidentemente, ninguna propuesta ética o política sería abogar por desarrollar la capacidad del mal, pero seleccionar ciertas capacidades (y no otras) al tiempo que se excluye la maldad supone trascender el orden de la argumentación naturalista o descriptiva para adentrarse en una argumentación que presupone de antemano que el ser humano, de alguna manera inexplicada, está orientado a hacer el bien. Por muy desagradable que pueda parecer, el ser humano desde una perspectiva naturalista tiene la capacidad de hacer el mal y lo realiza, por lo que tratar de realizar un proyecto ético naturalista que evite el mal supone ir más allá de la mera descripción de lo que es el ser humano (en sentido natural, histórico y cultural, como pretende Nussbaum).

Esto implica que la argumentación de Nussbaum, que pretendía ganar su fuerza apelando a lo natural, necesario y objetivo del ser humano (lo que muestra el estudio natural, histórico y cultural) tiene en su punto de partida una mancha valorativa que elimina todo aspecto de pureza descriptiva. Se advierte una teleología implícita en la que se parte de una concepción no descriptiva del ser humano: partiendo de la asunción de que el ser humano debe hacer el bien, se realiza una “descrip-

ción selectiva” en la que los aspectos que contribuyen a la realización de ese bien son valorados como deseables y por lo tanto se establece la exigencia política de fomentarlos y desarrollarlos. De lo que se trataba era de llegar a una teoría ética a partir de una descripción natural, pero como vemos Nussbaum no parece nunca haber salido del terreno ético o valorativo, tanto en el prejuicio que presupone la tendencia natural hacia la bondad en el ser humano como en su descripción selectiva de solo algunos ámbitos de la experiencia.

A todo esto cabe añadir que “a veces, queriendo ser buenos, podemos ser injustos”³⁸ (algo que, por otra parte, debe llamar nuestra atención para tratar de repensar la tradicional oposición binaria y excluyente de bondad-maldad): proponer como obligación de todos los gobiernos y culturas el fomentar y velar por el desarrollo de capacidades humanas como la alfabetización y formación científica básica e incluso el derecho a la propiedad privada (algunos ejemplos de lo que Nussbaum cree indispensable para cualquier gobierno) es bastante cuestionable desde un enfoque culturalista o antropológico, pues el recuerdo del pasado colonial amenaza con volver a la actualidad enmascarado bajo el velo de la buena voluntad. Esto es, aunque la propuesta de Nussbaum sea bienintencionada, que tenga por objetivo acabar con la desigualdad, la pobreza, etc., cuando de lo que se trata es de lidiar con otros grupos y comunidades humanas parece que el establecimiento de una serie de preceptos cuyo alcance se pretende universal puede acabar incurriendo en un ejercicio (quizás no intencionado) de colonialidad o imperialismo cultural.

En efecto, si el proyecto político es global, ¿en qué idioma se debe alfabetizar a la población? Teniendo en cuenta que la autora repite con insistencia la necesidad de adaptación del marco global a la especificidad cultural, uno podría pensar que tratar de asociar a Nussbaum

³⁸ Esta idea es desarrollada por el profesor Antonio Hermosa Andújar (Universidad de Sevilla) para mostrar cómo se transforma el concepto de justicia a lo largo del libro XXIII de la *Iliada*, de Homero.

con un imperialismo lingüístico (en el caso de la alfabetización) oculto podría ser tendencioso y poco justificado, pues la autora insiste en que cada cultura o grupo humano debería asegurar para todas las personas que lo componen una alfabetización en su propia lengua. Sin embargo, si repensamos críticamente el alcance de la globalidad de la propuesta del proyecto político de Nussbaum, podemos preguntarnos ¿cómo enseñar formación científica básica (en la lengua propia de cada cultura) a sociedades cuya aritmética (si es que se puede decir que tengan alguna) se reduce a lo que en Occidente entendemos por los primeros cuatro números naturales? Es el caso de los Pirahá y los Mundurukus, dos poblaciones instaladas en el Amazonas que utilizan un lenguaje que tiene “pocas palabras para los números” (Everett, 2005). ¿Cómo se supone que debe llevarse a cabo una política para alfabetizar a estos grupos? ¿Es realmente necesario? ¿No supone esto una usurpación de su capacidad para autodeterminarse como cultura con su propia historia y tradiciones? ¿Deberían aprender un idioma extraño para aprender a hacer algo aún más extraño? En definitiva, ¿por qué todas las culturas deben saber un mínimo de matemáticas si éstas les son completamente ajenas? Esto, junto a lo comentado acerca del mal, hace que nos cuestionemos uno de los presupuestos principales del aspecto más aristotélico del planteamiento de Nussbaum, el *dictum* desarrollista de las capacidades humanas.

De hecho, la existencia misma de este tipo de grupos humanos podría hacer tambalearse cualquier intento de establecer una naturaleza humana universal basándose en capacidades humanas básicas. Sin embargo, y muy en la tónica del discurso crítico de Geertz, recientemente se están desarrollando numerosos estudios en ciencias cognitivas (que incluyen desde la Antropología a la Filosofía, pasando por diversos estudios lingüísticos y psicológicos, etc.) que tratan de establecer lo común en todos los seres humanos, tratando de elucidar el origen y naturaleza de los fundamentos cognitivos que subyacen y posibilitan distintas prácticas humanas mediante el estudio comparativo entre miembros de culturas, edades e incluso especies distintas. Sobre los resultados de

estos estudios se construyen las diversas propuestas epistemológicas, éticas y políticas de filósofos y filósofas universalistas, como el caso de Nussbaum. En el famoso caso de los Pirahã y los Mundurucus, por ejemplo, la investigación de dichos fundamentos cognitivos se dirigió hacia las capacidades aritméticas y geométricas, resultando en conclusiones universalistas sobre los fundamentos cognitivos de dichas capacidades matemáticas básicas (Giardino, 2016). El ejemplo viene muy al caso de nuestra argumentación, pues en la propuesta de Nussbaum una “formación matemática y científica básica” es considerada uno de los mínimos y básicos preceptos que todo gobierno debe asegurar para sus habitantes.

No obstante, cabe llamar la atención acerca de los resultados de estos experimentos y sus conclusiones, puesto que pueden y deben ser revisados críticamente si van a ser tomados como punto de partida para el establecimiento de una naturaleza o mente humana universal. En lo que resta de apartado, nos centraremos en analizar críticamente desde una perspectiva culturalista la pertinencia de los movimientos de los que se sirve Nussbaum (que ya hemos explicitado) para justificar su propuesta, así como algunos de los principales soportes que fundamentan su propuesta ético-política en su dimensión feminista. Acometeremos, tomando el ejemplo de la historia de la disciplina antropológica, una reflexión acerca de la pertinencia de basarse en estudios empíricos para fundamentar un proyecto ético-político (siguiendo con lo comentado hasta ahora, pero enfocándolo desde la culturalidad), para continuar explicitando algunas dificultades que surgen en el planteamiento de Nussbaum desde esta nueva óptica. En concreto, advertiremos en un primer momento que existe una falta de reflexividad crítica acerca de la cultura como factor relevante en los estudios empíricos que tratan de establecer universales o invariantes naturales humanas, lo que afecta de manera negativa a la investigación. A continuación, retomaremos el análisis de otra de las capacidades humanas básicas que establece Nussbaum como indispensables, el derecho a la propiedad privada, para advertir cómo esta tampoco tiene un fundamento seguro dada la variabilidad cultural

y su relación con los debates feministas actuales. Por último, advertiremos en el planteamiento de la autora un sesgo institucionalista que, ligado a su intención de comparar entre las diferentes culturas (con vistas a asegurarse de que se está velando por el desarrollo de las capacidades humanas básicas), resta bastante peso argumentativo a su propuesta al no haber considerado que los grupos humanos también varían en lo que respecta a su estructuración y que no todos se organizan de la misma manera.

Para empezar, podemos preguntarnos por la reflexividad de este tipo de estudios que tienen por objetivo extraer invariantes humanas transculturales. La historia de la Antropología ha mostrado cómo, a partir de la crítica al evolucionismo a principios del siglo XX y la aparición histórica de la posmodernidad, la disciplina comenzó a cobrar conciencia de las múltiples dimensiones problemáticas que implica estudiar a otros seres humanos (Clifford & Marcus, 1991): la carga hermenéutica que conduce al investigador en el proceso etnográfico y teórico, la forma en la que se presentan los resultados de la investigación, así como los diversos sesgos que la afectan, etc., todos estos problemas han llevado a antropólogos y antropólogas a cuestionar la capacidad de describir (en oposición a interpretar) de manera exacta y fidedigna las otras culturas. Haciéndose eco de esta tradición reflexiva, el sociólogo Bourdieu escribe:

¿Qué es un informante y qué hace exactamente cuando elabora para el antropólogo una representación de su propio mundo, representación acerca de la cual nunca podrá saber claramente si sus esquemas formadores e informativos están tomados del sistema de estructuras cognitivas característico de su propia tradición, del sistema etnográfico, o de una mezcla inconsciente negociada de ambos códigos colectivos de clasificación, mutuamente confrontados? ¿Acaso la relación encuestadora en sí misma, al crear una situación de interrogación teórica en la que el interrogado se interroga a sí mismo sobre lo que hasta entonces le resultaba aporomático y autoevidente, no crea una alteración esencial, capaz de introducir un sesgo significativo en todas las otras observaciones recogidas, mucho más crucial que todas las distorsiones del etnocentrismo? (Bourdieu, 1992:152-153)

Podríamos hacernos las mismas preguntas que Bourdieu plantea para la Antropología en relación con las investigaciones experimentales en las que hay sujetos-objetos de estudio procedentes de otras culturas: ¿acaso el informante no se ve afectado por la organización y desarrollo del experimento, por entero ideado desde una perspectiva concreta, difícilmente no etnocéntrica, que presupone ciertas capacidades para todos los seres humanos? Si existen dificultades en una simple relación encuestadora, en la que el antropólogo o antropóloga sencillamente se limita a preguntar al informante (o a participar junto a él de su forma de vida), ¿no surgirán aún más dificultades en investigaciones experimentales en las que a los sujetos-objetos de estudio se los aísla en una situación completamente artificial, descontextualizada de su forma de vida ordinaria, y se les hace interactuar con elementos que les son completamente ajenos (o conocidos, pero los cuales son extraídos de su uso habitual, como contar cocos o piedras sin ningún motivo)? ¿Acaso descontextualizar ciertas acciones de su desarrollo habitual no es artificial, aunque no para nosotros, sí para los sujetos-objeto de estudio? Por último, ¿cómo estar seguros de que lo que “describimos” cuando observamos la conducta de estas personas es precisamente lo que creemos que “describimos”? ¿No podemos estar incurriendo en una suerte de etnocentrismo en todos los niveles en los que se plantean y ejecutan este tipo de experimentos?

Una vez advertida la suma relevancia de la reflexividad en el estudio de personas pertenecientes a otras culturas, la pregunta que debemos hacernos resulta evidente: ¿están teniendo en cuenta estos estudios experimentales (que tratan de descubrir los fundamentos cognitivos de ciertas prácticas humanas, como la aritmética o la geometría) la magnitud y el alcance epistemológico implicados al estudiar a personas de otras culturas? Tras revisar los artículos principales sobre los que se fundamenta el debate (Gordon, 2004; Pica *et al.*, 2004, Frank *et al.*, 2008) he de constatar que la respuesta hasta ahora ha sido negativa. Esto implica que se ha ignorado una dimensionalidad en la investigación de aspectos transculturales que podría afectar a la rigurosidad de la investigación y, en

último término, podría llevar al cuestionamiento de la objetividad de los resultados. Este tipo de experimentos, al crear una situación artificial y completamente novedosa y ajena a los sujetos-objetos de estudio, está poniendo en juego una cantidad de variables y factores condicionantes que no está teniendo en cuenta y que pueden tener como consecuencia una modificación de la conducta por parte de los individuos estudiados, lo que conlleva necesariamente la artificialidad de los resultados de la investigación. De hecho, al menos los etnógrafos y las etnógrafas han tratado de desarrollar técnicas y métodos con vistas a superar este tipo de obstáculos en la investigación (como la observación participante, que implica tratar de adentrarse y participar en el ámbito cultural de los sujetos investigados) que, si bien no aseguran la objetividad plena de la descripción, al menos suponen un alto grado de interés en asegurar su rigurosidad. Parece claro que, si lo que se quiere es investigar sobre las invariantes humanas, se debe incluir inexorablemente una reflexividad en el trabajo científico por tratarse de seres humanos, lo que llevará, como en el caso de la Antropología, a rebajar la conciencia de seguridad acerca de lo que sea lo humano y la posibilidad de definirlo de forma definitiva en base a esas invariantes. Aun así, como ya hemos visto a propósito de Nussbaum, tratar de definir al ser humano tomando como base dichos mínimos invariantes humanos en relación con un proyecto ético-político deberá acometer la tarea de no salir del recinto de la mera descripción, con las dificultades que esto supone, como nos ha enseñado la Antropología.

Incluso con esto en mente, merece la pena hacer notar que las conclusiones de tales investigaciones ni siquiera dan buenas razones para pensar en una mente humana universal. En este caso en concreto, la única conclusión que se ha podido establecer es que los fundamentos cognitivos de las matemáticas se dan en el nivel de articulación entre “naturaleza y cultura”, reconociendo el papel crucial de la cultura en la conformación de las tecnologías y dispositivos cognitivos que posibilitan dichas capacidades. De hecho, el carácter “básico” que se asocia a esa capacidad humana aritmética y geométrica (percepción y discri-

minación de cantidades pequeñas) es incluso compartido por otras especies animales (Giardino, 2016: 37), lo que deslegitima la acción de extraer una supuesta mente *humana* básica universal; en todo caso, se debería hablar de una *mente animal*, lo que de por sí acarrearía subsiguientes complicaciones, no sólo epistemológicas (¿cómo es la mente de un mosquito en comparación con la de un primate?), sino además relacionadas con la reflexión ética y política (¿tienen los mismos derechos los animales que los seres humanos?, ¿podemos comernos a los animales sabiendo que tienen una mente y por tanto que pueden sufrir y querer?).

Volviendo a las capacidades básicas propuestas por Nussbaum, también resulta problemático el establecimiento de la propiedad privada como uno de los derechos a asegurar en su proyecto político global. Caben múltiples interrogantes, como ¿de dónde surge este derecho universal a la propiedad privada?, o ¿deben las sociedades y grupos humanos con modelos económicos comunitarios o socializados asumir un modelo de propiedad privada necesariamente por el mero hecho de tener capacidad para ello? Además de expresar la forma aparente de una “argucia de la razón imperialista”, es decir, de tratar de hacer pasar por universal algo meramente local (Bourdieu & Wacquant, 2001: 7), no está tan claro que establecer un sistema de propiedad privada a escala global sea la mejor opción para la humanidad, y en concreto para el feminismo. En este sentido, cabe traer a colación las numerosas aportaciones críticas de feministas que, aparejando la dominación masculina o el patriarcado con el modelo socioeconómico capitalista (al que está íntimamente asociado el modelo privativo de la propiedad), han reflexionado acerca de la posibilidad de que, con vistas a superar tal situación de subordinación y desigualdad entre los géneros, sea necesaria la superación del modelo socioeconómico (que también es político) basado en la propiedad privada (Holmstrom, 2002; Fraser, 2013). Desde la perspectiva de Butler, la reproducción sexual de la familia está íntimamente conectada con las condiciones materiales de la existencia, de forma que la división sexual del trabajo no puede entenderse al margen de la “reproducción

genderizada de personas” (Butler, 1997: 116). Esto implica asumir de forma directa que la crítica de la situación subordinada de la mujer en las sociedades industrializadas capitalistas actuales pasa por una crítica de dicho modelo socioeconómico. Aun así, tampoco está claro que feminismo y capitalismo sean mutuamente excluyentes, y recientemente se están produciendo numerosos y fructíferos debates al respecto³⁹.

Si limitamos la reflexión al ámbito de la interculturalidad, tratar de establecer el derecho a la propiedad privada como universal (como Nussbaum plantea) no solo se revela como un posible ejercicio de colonialidad de la economía y formas de vida alternativas a la occidental, sino que además queda injustificada como capacidad humana universal (y, por tanto, revelada como etnocéntrica), pues no todas las culturas han desarrollado tal modelo para concebir la propiedad. Merece la pena considerar la razón por la cual Nussbaum propone el derecho a la propiedad en relación con el feminismo. La autora lo expresa en los siguientes términos:

Cuando pensamos en violencia doméstica tenemos que considerar las opciones de salida y el poder de negociación con los que cuentan los cónyuges en el matrimonio. Si una mujer puede irse, no tiene que soportar que la maltraten. Y cuando el marido sabe que ella puede irse porque dispone de oportunidades laborales o de control propio sobre la propiedad, *se reduce (cuando no se elimina)* la probabilidad de que la mujer sea objeto de malos tratos. Una importante investigación llevada a cabo por Bina Agarwal muestra que la propiedad de tierras es el factor más relevante a la hora de explicar por qué unas mujeres de una misma región padecen abusos domésticos y otras no. La mujer que es dueña de tierras es menos proclive a ser víctima de maltrato porque puede abandonar el matrimonio cuando

³⁹ En un libro reciente, Ann E. Cudd y Nancy Holmstrom debaten acerca de si el capitalismo es bueno o malo para las mujeres (Cudd & Holmstrom, 2011). Mientras que Cudd defiende el capitalismo como un “ideal descriptivo” que ha traído mayor libertad a las mujeres (para elegir su trabajo, para la propiedad privada, etc.), Holmstrom aboga por su parte por un ideal socioeconómico de corte socialista o comunista desde el cual abordar la igualdad de entre los géneros.

quiera, a sabiendas de que, cuando lo deje, podrá llevarse consigo algo de gran valor (Nussbaum, 2012a: 26; el énfasis es mío).

Según Nussbaum, pues, la violencia doméstica (considerada como una entre otras formas en que la mujer se encuentra en una situación de subordinación) se reduciría (e incluso se eliminaría, según sus propias palabras) a favor de la situación de las mujeres si estas tuvieran derechos de propiedad y control sobre la propiedad, ya que les permitiría cierta fluidez para salir y entrar del matrimonio, dando por supuesto que lo único o lo más importante que ata a la mujer al matrimonio es la falta de capacidad de solvencia económica.

El posicionamiento tan cerrado por parte de Nussbaum, sin embargo, podría tener algunas dificultades. No parece que, tratándose de un tema tan sistémico u holístico como el de la violencia doméstica, que se entrecruza y enlaza con numerosos aspectos que afectan a la vida de las mujeres en todos los órdenes de la sociedad (no solo la economía, sino también la política y/o la religión, y en especial en los ámbitos más profundos de la conducta humana, como los estereotipos y las normas de conducta, la psicología específica de cada persona, etc.), el asunto pueda explicarse apelando a una causa única. Como es fácil advertir, el posicionamiento respecto a este tema guarda relación íntima con el debate feminista en torno al capitalismo, del cual hemos hablado anteriormente, y por ende se ha de hacer notar que no se trata de un debate acabado, en el cual ya se haya llegado a una idea definitiva e inapelable de qué es lo que le conviene más a las mujeres. Sin embargo, lo que no parece muy sensato es tratar de solucionar un tema tan global recurriendo a una explicación monocausal, como si las mujeres se encontrasen subordinadas y violentadas únicamente por no disponer de propiedad privada. Existen numerosos datos, además, que si bien no son suficientes para posicionarse definitivamente en el debate, al menos ofrecen una oportunidad para admitir que, si bien el derecho a la propiedad privada por parte de las mujeres es algo que ha traído numerosos beneficios no solo para ellas como colectivo sino para la sociedad en general, no podemos concluir que dicho acceso a la propiedad privada sea la

panacea de la violencia doméstica: actualmente, en España las mujeres tienen derecho legal reconocido a la propiedad, y sin embargo siguen siendo víctimas de violencia doméstica (y pública). Según el *Informe sobre víctimas mortales de la violencia de género y de la violencia doméstica en el ámbito de la pareja o expareja en el año 2015* (CGPJ), el número de mujeres muertas en España a manos de sus parejas o exparejas entre 2002 y 2015 asciende a 860. Esto muestra que, si bien el derecho a la propiedad puede beneficiar en algún sentido el estatus de las mujeres, desde luego no elimina de ninguna manera la violencia doméstica hacia las mujeres ni mucho menos el estado de subordinación general en relación con el resto de la sociedad.

Por otra parte, como vimos, el aspecto feminista de la propuesta de Nussbaum estribaba en la necesidad de limitar y/o eliminar ciertas prácticas culturales que son consideradas dañinas para las mujeres y niñas de culturas en las que se realizan actividades que revierten en la modificación forzosa de su cuerpo (amputaciones, mutilaciones, embarazos, etc.) o de su vida (casamientos, incapacidad de disponer de propiedad privada, reclusión en el domicilio, etc.). De nuevo, parece que la buena voluntad de Nussbaum para con las mujeres que se ven sometidas a este tipo de prácticas es intachable, pero ello no obsta para que esté exenta de problemas y dificultades. En efecto, el concepto de prácticas culturales dañinas es igualmente aplicable a las culturas occidentales, como ha mostrado Sheila Jeffreys (2005) a propósito de prácticas occidentales como la cirugía implicada en cambios de sexo o las que llama “prácticas de belleza”, entre las cuales se cuentan el uso de tacones altos, maquillaje, depilación, cirugía estética y “dietas” (Jeffreys, 2005: 30). Esto parece apuntar a otro prejuicio etnocéntrico del que ya hablamos a propósito de Juliano (1993), quien advirtió del prejuicio maternalista de considerar a las mujeres de culturas no occidentales (“las pobres mujeres del mundo pobre”) como más oprimidas por la jerarquía sexual y de los géneros. Además, puede suponer una crítica contundente a la actitud maternalista que Juliano señala, puesto que estaría adoleciendo de una suposición de superioridad injustificada: ¿supone el modelo so-

cioeconómico occidental una ventaja para las demás mujeres solo porque se puede elegir? ¿Cuál es realmente el alcance de dicha posibilidad de elección? En efecto, como Jeffreys hace notar (2005: 34-37), tanto si las mujeres se adaptan como si no se adaptan al canon de belleza establecido en las sociedades occidentales ambas “decisiones” revierten de forma dañina en su salud y su condición social, puesto que, por un lado, prácticas como la cirugía estética o el uso de tacones implican daños en la estructura anatómica de las mujeres, pero negarse a ejercer tales prácticas puede conllevar el rechazo social e incluso la violencia directa y explícita en público.

Por último, se puede advertir en el enfoque de Nussbaum un sesgo institucionalista en su reflexión acerca de la posibilidad de comparación entre políticas interculturales. Al establecer las capacidades básicas universales y el registro de derechos fundamentales que todo estado debe asegurar para sus ciudadanos y ciudadanas, Nussbaum afirma que esto permite establecer un criterio comparativo internacional para saber qué cultura está desarrollando un mejor modo de vida para sus ciudadanos (Nussbaum, 2007a: 49). Tratar de establecer comparaciones entre culturas tan diversas requiere un criterio que abarque a dichas sociedades, el cual satisface, según Nussbaum, el concepto de dignidad humana. Asumiendo las dificultades anteriormente expuestas para elaborar un concepto de naturaleza humana (el cual es análogo al de dignidad humana, condición humana, etc.), parece bastante difícil poder realizar este tipo de comparaciones, y más aún entre grupos humanos que tienen una organización social, política y económica que responde al modelo estatal frente a grupos que carecen de instituciones legales y administrativas equivalentes a las de los estados contemporáneos. La autora, a pesar de tener en cuenta estas dificultades (Nussbaum, 2012a: 60), no parece haber contemplado la posibilidad de comparar entre grupos humanos tan dispares como un país o estado de entre cuarenta y seis millones de habitantes como es España (no digamos EE. UU., que cuenta con trescientos millones) y grupos humanos como los Pirahá, compuestos por 360 personas en diferentes localizaciones y que varían

en función de las estaciones del año⁴⁰, o los Ndembu, un grupo nómada de bantúes bastante más amplio pero entre quienes tampoco existe una organización estatal ni de ningún tipo que se asemeje. ¿Cómo se supone que se debe realizar la comparación? ¿Acaso deben estos grupos asumir un modo de vida extraño con tal de que podamos vigilar sus actividades políticas? ¿Hemos de esperar que este tipo de grupos humanos reducidos acaben por anexionarse o, en el peor de los casos, ser anexionados por grupos humanos conmensurables con los estados occidentales para poder realizar las comparaciones?

A modo de ilustración podemos traer a colación el desarrollo histórico de la disciplina antropológica. A finales del siglo XIX, la crítica al evolucionismo en la disciplina llevó al surgimiento de varias tendencias que compartían (por lo general, y cada una a su estilo) la crítica a la comparación entre culturas de la que se servían los autores evolucionistas para tratar de establecer una historia universal de la humanidad. De especial relevancia resulta el particularismo histórico, tradicionalmente asociado a Boas, a quien ya nos hemos referido en el presente trabajo. En uno de sus artículos más notables, “The limitations of the comparative method of Anthropology” (1896), Boas criticaba desde una perspectiva empirista y particularista la necesidad de evitar comparaciones interculturales basadas en presunciones o especulaciones sin suficiente fundamentación empírica. Esta exigencia de rigurosidad, en mi opinión, es extrapolable a la propuesta de Nussbaum y las tendencias naturalistas y racionalistas que tratan de descubrir un núcleo sólido e inamovible sobre el que fundamentar una noción de naturaleza o mente humana.

⁴⁰ <https://pib.socioambiental.org/es/Povo:Pirah%C3%A3> [acceso: 25/05/18].

3.3.2 Políticas de la inidentidad y el problema de la traducción cultural en el planteamiento de J. Butler

Antes de examinar bajo el foco de la culturalidad la propuesta de Butler merece la pena considerar, con vistas a hacernos una mejor idea de su planteamiento (al tiempo que hacerle justicia, si procede), la crítica de Nussbaum a su aparente quietismo. Esto nos conducirá, como veremos, a replantearnos el papel de la identidad cultural, así como su alcance y necesidad en relación con un ejercicio político intercultural justo y feminista. El debate sobre la política de reconocimiento y su aparente dominio sobre la política de la redistribución, tal y como advierte Nancy Fraser, supondrá la necesidad de considerar la prioridad de ambas tendencias que, como veremos, Butler tratará de mantener unidas. Una vez planteadas las líneas principales del planteamiento de Butler a la luz de los debates que han surgido, procederemos a la revisión de estas desde una perspectiva culturalista, tal y como hemos venido haciendo a lo largo del trabajo. Como tendremos ocasión de señalar, cuando nos acercamos al planteamiento de Butler desde un enfoque centrado en la culturalidad encontramos en un primer momento un conflicto entre su defensa de la necesidad de abandonar las políticas feministas de la identidad y aquellas tendencias feministas que, en base a su identidad cultural, reivindican una especificidad y autonomía respecto a su intención de autodeterminación. A estos efectos, el concepto de “traducción cultural” utilizado por Butler resultará del todo provechoso para pensar el problema de articular un movimiento feminista global (universalismo estratégico) que no traicione o ignore las diversas sensibilidades y particularidades que afectan al feminismo allí donde se encuentre, entre las cuales la cultura resulta un factor de extrema relevancia.

Para empezar, pues, comenzaremos por revisar la crítica que realiza Nussbaum al planteamiento de Butler. Como advertimos al hablar de la autora, esta crítica es doble: por un lado, cuestiona la intencionalidad feminista de Butler, en el sentido de una preocupación por su alcance social, al sostener que su estilo, tanto en lo que respecta a su vocabulario

como a la forma de exponer sus argumentos, tiene la forma de una retórica fraudulenta, solo descifrable para iniciados con un alto grado de conocimientos (pues, según Nussbaum, la apelación por parte de Butler a autores y teorías de alto y profundo nivel especulativo es constante), y por otro lado sostiene que en último término no dice nada nuevo que no hayan dicho otras feministas de la historia del pensamiento occidental (Nussbaum, 2012b: 200-202). El feminismo, en opinión de Nussbaum, debería abogar por una claridad explicativa que dista mucho de la forma de expresarse de Butler, quien bajo esta crítica parece querer revestirse de un aura de importancia que no merecería. Por otra parte, Nussbaum también arremete contra aspectos teóricos del trabajo de Butler, en particular contra las que considera sus dos ideas principales: el carácter socialmente construido del género y su carácter performativo. En lo que respecta a la tesis del género como construcción social, Nussbaum apela a que esta afirmación tiene un amplio recorrido histórico, y que además Butler no habría ofrecido argumentos detallados que traten de rebatir el aspecto natural o necesario del género como independiente de la cultura. A esto añade finalmente Nussbaum que su propuesta de liberación feminista es un despropósito, puesto que, mientras que por un lado apuesta por una pequeña y miserable opción de oposición a las estructuras normativas del patriarcado y la opresión femenina (y de otras identidades) basada en actos paródicos performativos que tratan de oponer y confundir los estándares normativos que impone la norma del género, por otra parte sostiene que el potencial de cambio real y efectivo de las estructuras sociales y normativas del poder es lento y difícil. En palabras de Nussbaum, un mero sueño: “[...] es dentro de las estructuras opresivas donde debemos encontrar pequeños espacios de resistencia, y esta resistencia no puede esperar cambiar la situación global. Y aquí reside un peligroso quietismo” (Nussbaum, 2012b: 210).

La edición que utilizamos en el presente trabajo para analizar la crítica de Nussbaum a Butler recoge a su vez una serie de respuestas por parte de autores y autoras que advirtieron en su crítica a Butler algunas lagunas y malentendidos, e incluso llegaron a realizar, en unos pocos pá-

rrafos, la operación inversa: revalorizar y defender el planteamiento de Butler al tiempo que criticaban el planteamiento de Nussbaum. Merece la pena analizar algunas de estas defensas como guía para examinar la validez de la crítica de Nussbaum, con vistas a esclarecer de forma más detallada en qué puntos difieren ambas autoras en disputa. De entre las numerosas críticas, resultan de especial interés para nuestro trabajo dos: la de Gayatri C. Spivak (quien, por cierto, es coautora de Butler (2009) y con la cual mantiene una buena relación) y las de Drucilla Cornell y Sara Murphy. Asimismo, nos serviremos de la revisión que la profesora Burgos realiza en su ensayo *Hacia la libertad. Contra la violencia. La apuesta de Judith Butler* (2004), en el cual escribe a propósito del desencuentro entre Nussbaum y Butler, ofreciendo una explicación del aparente quietismo que Nussbaum cree advertir en la propuesta butleriana.

En opinión de Burgos, quien se hace eco del desencuentro entre Nussbaum y Butler, el planteamiento de la última no carecería de un proyecto político real o efectivo. Por el contrario, defiende que dicha malinterpretación de su obra podría responder, como la misma Butler cree haber advertido (Butler, 2007: 19-21), a una descontextualización y sobredimensionamiento de algunos de los fragmentos más llamativos de su obra *El género en disputa*. De este modo,

[...] parodia y proliferación de géneros fueron leídas así como un desprecio a lo político y como una afirmación del poder de una supuesta voluntad libre, y alegre, que es dueña en cada momento de elegir, para sí y ante los demás, el género de sus deseos (Burgos, 2004: 16).

Nada más lejos de la realidad, en opinión de Burgos, quien en lo que sigue ofrece una relectura de las tesis principales de Butler (performatividad, género, poder, estructura, inteligibilidad, etc.) para mostrar cómo en su propuesta anida un proyecto político fundamentado radicalmente en la búsqueda de la libertad de las vidas vivibles. El rasgo principal de dicho proyecto, pues, pasa por establecer una sociedad en la que se da cabida a los diversos modos de vida vivible, lo cual a su vez requiere abandonar las políticas de la exclusión y la violencia de las

normas para con las identidades de género, sexo y sexualidad. Pero para llegar a ello primero no se puede simplemente “hacer borrón y cuenta nueva”, puesto que todo acto de resistencia al sistema solo puede ocurrir dentro del mismo, de modo que, como ya expusimos, la transformación social pasa por ridiculizar y mostrar el carácter contingente, no necesario sino arbitrario y violento de las normas que rigen e imponen unas identidades de género concretas y fijas e inamovibles, necesarias y esenciales. Es en este punto donde Nussbaum critica a Butler la falta de actividad, de resistencia y le achaca lo miserable de tener que resistirse a un poder que muy a duras penas puede cambiarse mediante actos que no se traducen en cambios directos de la sociedad y las leyes y administraciones que la rigen: meros gestos paródicos y confundentes. Sin embargo, en opinión de Burgos, Butler en ningún momento estaría negando la capacidad de las personas a la resistencia o les habría restado importancia a estos actos, sino antes bien lo contrario: desde esta óptica, “performar” y parodiar el género no es una estrategia menos importante que elevar una propuesta de ley al parlamento o al congreso (Burgos, 2004: 19). De hecho, incluso podría achacársele a Nussbaum el haberse despreocupado completamente por el ámbito de lo simbólico y la representación, para atender exclusivamente a los procedimientos administrativos, legales e institucionales. Podemos advertir ahora que, mientras que Butler está ofreciendo un proyecto de liberación feminista que afecta el día a día de las personas, en el cual se gesta, Nussbaum adolece de un exceso de institucionalismo, y la confianza extrema en las administraciones y la ley puede incurrir en un olvido de la vida material, real y efectiva. Precisamente, en este punto nos encontramos con que Nussbaum podría estar cayendo en su propia crítica: olvidarse de la vida real de las mujeres por excluir de su proyecto el ámbito de la representación, la identidad y lo simbólico. El ejemplo más claro de este tipo de defectos que la confianza plena en las leyes puede conllevar lo supone el caso de los derechos humanos universales en la actualidad: en la mayoría de los estados occidentales los derechos humanos han sido integrados en sus constituciones simplemente para ver cómo se

convierten en *flatus vocis* para un alto porcentaje de la población dentro y fuera de su propio país.

En lo que respecta a la crítica de Spivak, cae señalar que comienza rechazando la apelación de Nussbaum al esfuerzo, por parte de las feministas indias, de abordar y reformular la “ley sobre la violación” de India, como ejemplo de política y acción feminista real que Butler no ofrecería. Según Spivak, Nussbaum estaría acometiendo un ejercicio de “maternalismo implícito” muy afín a la lógica de las “misiones civilizatorias” occidentales, en las cuales se arrebató a los pueblos “incivilizados” su trayectoria histórica y cultural y se les impone la agenda cultural occidental. En opinión de Spivak, cuando Nussbaum se posiciona sobre un tema tan controvertido de forma categórica y eleva dicho posicionamiento al estado de norma para todo feminismo, está pasando por alto no sólo las voces de las mujeres que difieren, sino que, además, dada su posición (feminista, occidental, académica, “blanca”, etc.) parece estar guiada por una lógica de la razón imperialista, en términos de Bourdieu y Wacquant (2001: 7). Es decir, Nussbaum estaría cayendo (de forma inconsciente o subrepticia, hemos de suponer) en una forma de imperialismo cultural que puede afectar a la práctica y discursos de las feministas occidentales sobre las mujeres y feministas de países no occidentales cuando tratan de argumentar qué es lo que debe hacer el feminismo en todas las culturas sin tener en cuenta las particularidades y especificidades de cada comunidad cultural ni cómo estas pueden incidir en la reflexión sobre el feminismo universal (Spivak, 2012: 216-217).

La respuesta a la crítica de Nussbaum a Butler por parte de Cornell y Murphy, por otra parte, está más dedicada a deslegitimar la aparente polarización que Nussbaum sostendría entre feministas del “nuevo tipo simbólico” y las feministas “materialistas”, las primeras meramente ocupadas en el estudio de las representaciones y la importancia de los símbolos culturales, las segundas preocupadas por las necesidades reales y materiales de las mujeres según las distintas formas de opresión (hambre, ausencia de alfabetización, violencia doméstica y pública, etc.). En opinión de las autoras, este tipo de dicotomías “[...] no sólo es simplista

sino que además oscurece el hincapié que hicieron las feministas de la segunda ola en el papel de las representaciones a la hora de configurar nuestra realidad” (Cornell & Murphy, 2012: 219)⁴¹.

A propósito de esta dicotomía entre feministas “del tipo simbólico” y feministas “materialistas” surge la duda acerca del producto y la dirección del proyecto político feminista que se desprende de la consideración del acto paródico performativo. En efecto, si el fenómeno de la transformación social pasa por realizar dichos actos de subversión y confusión de las normas de género, ¿cómo afectaría a corto plazo a la sociedad? Siguiendo a Burgos, observamos Butler dos sentidos de su propuesta, uno negativo, conformado por el análisis de la performatividad y de la violencia de la norma de género, pero también uno positivo, de afirmación de la transformación social hacia un futuro menos violento, un futuro feminista que pasa por establecer una nueva normatividad:

La crítica feminista de las tesis de Butler [...] insiste en que no proporciona pautas para decidir sobre el valor emancipatorio de las subversiones y resignificaciones, en que no da criterios normativos que nos permitan orientar, mucho menos legitimar, la dirección de la acción feminista. En respuesta, Butler, por un lado, confirma el carácter impredecible en último término de la subversión [...] Por otro lado, [...] no deja de estar presente en su pensamiento en otro sentido más afirmativo, en su misión regulativa (Burgos, 2004: 25).

La cuestión de la normatividad en Butler y la dicotomía entre lo simbólico y lo material guarda íntima relación con el debate entre la autora y Fraser, con quien mantuvo una correspondencia en la forma

⁴¹ No es casualidad que en esta segunda ola surgieran los llamados “feminismos periféricos”, la mayoría de ellos basados en una identidad cultural, que reivindicaban para sí el derecho a la autodeterminación de su propio proyecto feminista por considerar que el feminismo occidental hegemónico no tenía en cuenta las formas diferentes y particulares en las que se articula el poder en función de factores como la diversidad cultural y por criticar a dicho feminismo “universalista” ignorar completamente las reivindicaciones de estas mujeres (Rodríguez, 2011).

de artículos académicos acerca de las relaciones entre el orden simbólico y el orden material y su proyección en la política económica real, es decir, en las políticas de reconocimiento y de redistribución. En “Merely cultural” (Butler, 1997) Butler expone su rechazo a la división tajante entre las esferas de “lo meramente cultural” (lo simbólico, la representación) y lo material o económico, y reprocha a Fraser caer en este tipo de dicotomías al relegar al ámbito de lo meramente cultural las luchas de gays y lesbianas (Butler, 1997: 271). Según Butler, el motivo de Fraser para defender esto se basa en que considera que la homofobia no tiene raíces en la división del trabajo: las personas homosexuales estarían distribuidas por toda la estructura social y no constituirían una clase explotada, por lo que su lucha estaría más relacionada con una política del reconocimiento (cultural, simbólica) que con una política de la redistribución, relacionada con la economía política. Tal y como contesta Butler, la división entre lo cultural y lo material es equívoca, puesto que la gestión y control de la vida reproductiva y sexual afecta de forma clara a la esfera de lo material, empezando por la familia como unidad básica *económica* y terminando por la serie de derechos económicos no reconocidos a colectivos gays, lesbianas, bisexuales, etc. (por ejemplo, poder heredar bienes de su pareja, recibir el cuerpo del amante fallecido, etc.). Para apoyar su argumentación, Butler apela a las investigaciones antropológicas y sociológicas de Marcel Mauss y Lévi-Strauss, quienes advirtieron y subrayaron la importancia del parentesco como medio de organización y gestión no solo de las relaciones sociales y familiares, sino también de la distribución y la administración de los bienes y el trabajo (Butler, 1997: 272, 275-276), lo que muestra cómo quedan unidos de forma inseparable el ámbito de lo cultural y el ámbito de lo material. Esto es, para Butler las luchas por el reconocimiento son también luchas por la distribución justa e igualitaria para todas las personas que conforman la sociedad.

La división entre ambas esferas como polos separados y claramente definidos, pues, queda deslegitimada por Butler por su apelación al continuo social que vincula y traduce desigualdades de uno a otro

ámbito. Además, como la misma autora trata de señalar, la distinción entre ambos tipos de desigualdades o injusticias hace resurgir “la desacreditada noción de opresión secundaria” (Butler, 1997: 276), la cual traería consigo una jerarquización de las prioridades dentro de un movimiento global de liberación que tratase de unificar todas las identidades oprimidas en una sola⁴².

Para Fraser, el error de Butler consiste en el problema de la reducción: las injusticias derivadas de una falta de reconocimiento o un reconocimiento inadecuado no son reducibles a las injusticias derivadas de una economía política efectiva que se traduce en problemas económicos reales de las personas, aunque sea a efectos analíticos o conceptuales (Fraser, 1997). El problema, como opina Fraser, es que el error no se limita solo a un mero capricho analítico: según la autora la distinción entre la esfera económica y la cultural es, en el capitalismo contemporáneo, efectiva, real. Además, Fraser sostiene que la apelación de Butler a los trabajos de Lévi-Strauss y Maus incurriría en un error anacrónico, pues las investigaciones de estos antropólogos eran referidas a las formas de organización cultural (social, económica, política, religiosa, etc.) de sociedades “primitivas” o “precapitalistas y pre-estatales” (Fraser, 1997: 286-287). Por **último**, Fraser acusa a Butler de operar con una concepción errónea o simplista del capitalismo contemporáneo, que pensaría como un bloque monolítico que abarca todas las esferas de la sociedad de manera homogénea.

⁴² Butler se refiere en este caso a la apuesta de Fraser por un “frente unitario de izquierda”. Sin embargo, es de esperar (por su apelación constante al “neomarxismo conservador”) que Butler tenga en mente los peligros que rodearon al marxismo tradicional, para el cual la lucha de clases era prioritaria a la lucha por la igualdad de los géneros. Para hacernos una idea, basta apelar a las respuestas que Marx y Engels dedican a “los burgueses” cuando estos acusan a los comunistas de querer implantar una “comunidad de las mujeres”: “A lo sumo, se podría acusar a los comunistas de querer sustituir una comunidad de mujeres hipócritamente disimulada, por una comunidad franca y oficial” (Engels y Marx, [1848] 2007: 30).

En mi opinión, si bien estaría de acuerdo con Fraser en que la comprensión butleriana del capitalismo contemporáneo es holista y excesivamente homogeneizadora, así como en lo que respecta al anacronismo de apelar a las investigaciones de Lévi-Strauss y Mauss para defender su afirmación de que la esfera de lo cultural y la de lo económico no son escindibles de manera clara y tajante en el capitalismo contemporáneo, considero que mantener la división entre lo material y el reconocimiento más allá de un mero discernimiento conceptual supone una cierta ficción analítica que puede no corresponderse con la realidad efectiva de la marginación y la violencia en función del género y la sexualidad en las sociedades occidentales actuales. La realidad es que ambas esferas son prácticamente indiscernibles en el ámbito de la realidad efectiva, algo que por desgracia sabemos debido a los efectos negativos que surgen debido a esta íntima conexión: estudios muestran que desviarse de la norma de género y/o de sexualidad hegemónica acarrea injusticias materiales o económicas que pueden llegar a afectar profundamente al futuro económico de una persona. Por ejemplo, según los resultados del proyecto PRIDE, llevado a cabo por la Organización Internacional del Trabajo⁴³, las personas LGBT enfrentan situaciones de violencia o discriminación en el trabajo desde la etapa de escolarización, lo que reduce significativamente las perspectivas de empleo y muestra a su vez cómo las distintas esferas de las sociedades humanas se ven afectadas por este tipo de violencia y cómo esta violencia comporta, a su vez, un tipo de injusticia holista o sistémica, por cuanto se distribuye e infecta todas las esferas en las que se puede desarrollar una vida humana instalada en las sociedades occidentales hegemónicas. Asimismo, el estudio muestra cómo la violencia contra estas personas se extiende con el acceso al empleo y el ciclo de los mismos donde, muy en consonancia con el análisis

⁴³ *La discriminación en el trabajo por motivos de orientación sexual e identidad de género: Resultados del proyecto PRIDE de la OIT (2015)*. Se realizó un estudio sobre la discriminación y violencia contra personas lesbianas, gays, bisexuales y transexuales en el ámbito profesional a lo largo de numerosos países de todo el mundo.

butleriano del funcionamiento de “la norma” del género, los trabajadores y trabajadoras de este colectivo son objeto de numerosas prácticas y discursos que tratan de estabilizar dicha norma del género mediante el ejercicio de la violencia contra “lo aberrante”: tener que justificar por qué no son heterosexuales, responder preguntas sobre su vida privada, tener que “demostrar” su feminidad o masculinidad cambiándose de forma de vestir y actuar, etc.

Sin embargo, cabe señalar que Fraser no estaría en desacuerdo con esto: la autora es completamente consciente de que las injusticias en el orden del reconocimiento político se traducen en injusticias en el ámbito económico y laboral, y en todo caso Fraser defiende que dichas injusticias están en pie de igualdad, es decir, que una no es más importante que la otra y viceversa (Fraser, 1997: 280). Lo que la autora trata de señalar, en último término, es que se trata de dos tipos de injusticia distintas: la falta de reconocimiento se produce cuando no hay una igualdad de condiciones en la participación o interacción social y política porque el estatus de interlocutor se ve deslegitimado o marginado de forma injusta, pero esto no *porque* el colectivo se encuentre en estado de desigualdad respecto a la distribución, sino debido a otros factores como los prejuicios o los valores instalados en la sociedad.

Habíamos afirmado que la cuestión de la normatividad en el planteamiento de Butler se relacionaba íntimamente con la diferenciación entre el orden simbólico o cultural y el material. Como hemos visto a propósito del debate entre Fraser y Butler, si bien existen dificultades a la hora de detallar las formas concretas en las que puedan articularse las políticas de redistribución y de reconocimiento en función del modo que adopta el capitalismo según la configuración cultural específica, al menos en Occidente las injusticias en el orden de lo simbólico van de la mano de injusticias en el ámbito material, de forma que el proyecto político feminista de Butler (que también sería social y económico, es decir, holista o sistémico) pasaría por no desatender el orden de lo simbólico en favor de lo económico o material, pero tampoco carecería de

una aspiración normativa en el orden jurídico, legal e institucional. En palabras de Burgos:

La aspiración normativa de una sociedad feminista debería ir en este sentido, en el de la resignificación y el reconocimiento consiguiente de órdenes sociales variables, y no desde luego, en opinión de Butler, en la dirección habermasiana donde la norma entendida como proceso de razonamiento actúa condicionando de antemano todo orden social, al que define y ordena. La búsqueda del consenso supondría que podemos conocer de modo definitivo qué es lo humano y este reconocimiento es para Butler el que nunca debemos dar por supuesto ya que entonces perderíamos la capacidad crítica para pensar sobre las formas de lo humano que todavía se están articulando (Burgos, 2004: 27).

La cita muestra cómo la propuesta de Butler se opone al exceso de confianza en el institucionalismo implícito en el proyecto de Nussbaum, y critica la asunción de que el mero cambio en las instituciones pueda traducirse directa y aproblemáticamente en un cambio a nivel social. Asimismo, la cita vuelve a señalar la importancia del antiesencialismo como método para conseguir una ampliación de la libertad y una reducción de la violencia. Como vimos en la revisión culturalista de la postura de Nussbaum, su definición de lo que es el ser humano en función de ciertas capacidades básicas humanas, lejos de ser producto de un análisis sensible a los cambios históricos y la pluralidad cultural, resulta etnocéntrica al postular como universales derechos basados en capacidades desarrolladas en ámbitos culturales específicos (la propiedad privada, por ejemplo) y amenaza con el peligro de justificar un imperialismo cultural al imponer una normatividad política, social y económica que extiende como obligación de todos los estados. Por último, muestra la alta importancia que Butler otorga al orden simbólico y representativo, de forma que uno de los primeros pasos (si no el primero) de su proyecto feminista pasa por el *reconocimiento* de órdenes sociales variables, es decir, por abolir la norma fija e inamovible de la tríada género, sexo y sexualidad en favor de la libre articulación de los mismos, o al menos a favor de la indeterminación.

Esta tendencia a la indeterminación va ligada, como expone la cita, a una reflexión antropológica sobre las posibilidades del ser humano y la necesidad de mantener una actitud crítica en detrimento de la seguridad y la búsqueda de fundamento que supondría definir lo humano de forma definitiva. Esta falta de seguridad ontológica estaría justificada y merecería la pena, por cuanto, aunque delimitar conceptualmente lo que sea ser humano puede ser conveniente, por ejemplo, para establecer una serie de derechos humanos universales en base a los cuales crear una normatividad para asegurar una vida digna y segura para todas las personas, esto puede conllevar los peligros de abandonar la reflexión crítica sobre las propias categorías con las que las personas se definen a sí mismas. El foco de la cita, la teoría habermasiana del consenso, partiría de un presupuesto injustificadamente asumido que supone el fundamento de dicha posibilidad de consenso: el ser humano. En efecto, en el panorama de diálogo intercultural actual se actúa conforme a una concepción ontológica y deontológica del ser humano, de lo que es en esencia y de lo que debe hacer en base a dicha esencia, y la meta de dichos diálogos entre naciones está en el establecimiento de un marco común de convivencia entre las naciones y por tanto en el establecimiento de unos derechos humanos universales. El problema viene cuando las potencias internacionales, producto de un desarrollo histórico marcado por la colonización y el imperialismo cultural, se arrogan el derecho y la responsabilidad de guiar y moderar estos diálogos internacionales, como si fueran **árbitros neutrales**, y de establecer como meta de dichos diálogos el consenso a toda costa, de manera que en el ejercicio real de diálogo se excluyen discursos y voces por la premura a la que insta la exigencia de consenso:

La noción de “consenso” presupuesta [...] demuestra ser una afirmación idílica, una afirmación que cortocircuita la labor necesariamente difícil de forjar un consenso universal desde distintos lugares de la cultura [...], y entorpece la difícil práctica de traducción entre los distintos lenguajes en los que la universalidad hace sus variadas y opuestas apariciones (Butler, 2004: 153).

Así pues, para no incurrir en presuposiciones ligadas a formas de imperialismo por parte de las potencias internacionales y con vistas a crear y ejercer políticas más inclusivas y abiertas al diálogo en pie de igualdad, siempre ha de guardarse un lugar para la crítica de las propias categorías, puesto que, en opinión de Butler, toda unidad se alcanza mediante la exclusión, y aunque se trate aparentemente del colectivo más amplio de personas, los atributos que se le otorguen a esta pretendida humanidad serán los que justifiquen la inclusión y la exclusión de otras formas de ser humano.

A este respecto, podría resultar interesante retomar la postura de Butler contra el esencialismo y su defensa de la necesidad de cambiar las bases del feminismo hacia el rechazo de la identidad como fundamento del movimiento, de lo que ya hemos hablado durante la exposición de las ideas principales de su proyecto⁴⁴. Considerando el tema desde una óptica intercultural, parece claro a primera vista que la opción por una estrategia “antifundacionista”, que no presuponga de antemano qué sea lo humano y esté abierta a las múltiples y diversas formas en las que lo humano puede realizarse e identificarse parece la mejor opción si de lo que se trata es de constituir un movimiento político más inclusivo y menos violento, pues numerosas prácticas y discursos culturales tendrían cabida en una sociedad internacional multicultural y pluralista, donde se respeta la diversidad. Sin embargo, cabe preguntarse por el problema mismo de la identidad cuando se presentan feminismos que, en base a una identidad cultural, reivindican un derecho a la autodeterminación política feminista, como es el caso de los feminismos periféricos.

La pregunta sería la siguiente: ¿Cómo articular una política feminista que rechaza la identidad como fundamento de su movimiento cuando existen movimientos feministas que reivindican una especificidad y particularidad en base a un tipo de identidad, la cultural? Si el cambio de sentido en la estrategia de Butler pasaba por evitar la identidad por su potencial excluyente, ¿qué hacer cuando se reclama una identidad

⁴⁴ Véase el apartado 3.1 del presente trabajo.

(femenina y cultural, en estos casos) para hacer frente a una forma de opresión particular a la que el feminismo hegemónico occidental no ofrece respuesta? ¿Cómo abordaría el proyecto butleriano este tipo de propuestas feministas anti-hegemónicas?

Seguir con esta reflexión implicaría reconocer, al final, una cierta particularidad que surge al abordar el debate feminista en torno al esencialismo desde una perspectiva culturalista: la identidad cultural parece presentar dificultades tanto al esencialismo como al antiesencialismo. Como vimos a propósito de Nussbaum, el desarrollo de su propuesta parecía abocar a una excesiva homogeneización de todos los seres humanos en un movimiento universalizador que reflejaba cierta tendencia (aunque fuera inintencionada o inconsciente) hacia un imperialismo cultural: al establecer de antemano cuáles son las capacidades básicas humanas que todo estado debería promocionar y asegurar, no solo excluye a numerosos grupos humanos de la definición de la dignidad humana (de forma que esta también se revela como etnocéntrica o ilegítimamente pseudouniversal), sino que, además, al revestir a su planteamiento de un carácter normativo (pues todos los estados deben velar por los derechos derivados de esas capacidades humanas), corre el riesgo de imponer a todas las culturas y grupos humanos una única agenda política y económica que les arrebate sus tradiciones y, en general, sus formas de vida propias, asimilándolas a un estándar único y excluyente de conducta.

En lo que respecta a Butler, como hemos visto, la identidad cultural choca con la necesidad de abandonar la exigencia de identidad como fundamento del movimiento feminista, pues recurrir a la identidad pasa necesariamente por excluir y delimitar el rango de efecto (del feminismo global, en este caso). Dicho esto, la propuesta de Butler se encuentra en la situación de asimilar a todas las formas de opresión de las mujeres en favor de una única forma de opresión general, lo cual pecaría de exceso de abstracción y generalización y se vería afectada por el resto de problemas derivados de la homogeneización a la hora del diálogo intercultural para expresar e identificar problemas concretos a

solucionar. Otra opción sería que la propuesta de Butler abogara por una dinamización del feminismo concebido como movimiento global en favor de una multiplicidad y pluralidad de feminismos, cada uno de los cuales respondiese a un conjunto de factores que harían de cada uno una respuesta particular a una forma de opresión específica. No obstante, si la premisa que insta a abandonar la política de la identidad se mantiene, una vertiente localista del feminismo podría carecer de sentido, pues es en virtud de una identidad local (cultural) que se reivindica una particularidad para el movimiento feminista.

Sin embargo, podemos reconsiderar con algo más de detalle la propuesta de Butler para tratar de ver si esta se ve realmente afectada de forma tan negativa por la identidad cultural, puesto que, como advertimos al exponer las tesis principales de Butler, la autora tiene una gran conciencia de la interseccionalidad de identidades y del alcance y efecto de las mismas en el feminismo y la política internacional⁴⁵. Para ello, volveremos a considerar el aspecto o aspiración normativa del proyecto butleriano en relación con un concepto clave de su pensamiento, el de traducción cultural.

Después de lo expuesto hasta el momento, pareciera que la inclusión de una normatividad en un proyecto político feminista que busca la mayor inclusión de las formas de vida humana vivibles y la reducción al máximo de la violencia resulta algo extraño: después de su análisis foucaultiano de la norma del género y la norma en general como forma

⁴⁵ Quisiera agradecer en este punto a la tutora del presente trabajo, Carla Carmona, que me invitara a participar en la “Jornada Feminista”, la cual organizó para que alumnas y alumnos del Grado en Filosofía y del Máster en Filosofía y Cultura Moderna tuvieran un espacio para exponer sus ideas y trabajos sobre las tesis de Judith Butler y el feminismo en general al resto de compañeros y compañeras, así como a expertas sobre el tema como Gemma Vicente o Elvira Burgos, quien además realizó una intervención con el título “Marcos de reconocimiento”, esclarecedora sobre algunas de las tesis principales de Butler. Precisamente, la charla que mantuve con las profesoras Burgos y Vicente y los comentarios que me sugirieron me sirvieron para recapacitar sobre este punto en concreto del pensamiento de Butler, lo cual agradezco especialmente.

de exclusión y control de la vida de las personas, tratar de establecer una norma que no sea violenta puede parecer tarea difícil. Vimos que para Butler la aspiración normativa de una sociedad feminista tiene el objetivo de la inclusión, sin embargo, Butler aclarará de inmediato, no se trata de dar cabida a todas las formas posibles de vida humana, sean cuales sean. Y aquí es donde la normatividad corre el riesgo más evidente de volverse violenta, pues entra en juego la exclusión, para la cual una teoría ética de valores aceptados y de valores rechazados será necesaria. Desde una perspectiva intercultural, la existencia de prácticas como el canibalismo, la ablación del clítoris o el sati, entre otras, constituye un reto para una reflexión feminista sobre la inclusión y la exclusión en una política intercultural que, en la perspectiva de Butler (y como vimos a propósito de su crítica a la noción habermasiana de “consenso”), van ligadas a una reflexión sobre lo humano. La identidad cultural, a la que se da forma mediante la valorización o la identificación de unos rasgos o prácticas y discursos propios de un grupo o comunidad, se presenta pues como un factor crucial a la hora de pensar la posibilidad de articular un feminismo de aspiración universal, concebido para ser desarrollado y fomentado en todas las culturas y grupos humanos de la Tierra.

Butler trata de aclarar su postura en el prefacio de 1999 a su libro *El género en disputa*:

En el libro tiendo a entender el reclamo de «universalidad» como una forma de exclusividad negativa y excluyente. No obstante, me percaté de que ese término tiene un uso estratégico importante precisamente como una categoría no sustancial y abierta [...] (Butler, 2007: 20-21).

Así pues, como decíamos antes, si bien Butler parece rechazar de plano la tendencia o reclamo de universalidad por sus explícitas connotaciones imperialistas y por tanto exclusivistas, la autora virará hacia una comprensión de la universalidad completamente diferente. Esta nueva universalidad será estratégica, performativa, esto es: estratégica, en oposición a esencial, por cuanto no da de antemano una esencia universal de las vidas humanas sobre las que investigar unos derechos universales,

sino que la aborda desde una perspectiva de apertura e inclusión, de forma que el proyecto feminista debe ir alcanzando una universalidad en perpetua apertura, sensible a las contingencias históricas y culturales del devenir histórico y político en construcción. Por otro lado, dicha universalidad sería performativa, puesto que dicha universalidad se crea y recrea en los actos en los que se busca, es decir, en los actos de diálogo cultural que la autora llamará de “traducción cultural”, proceso a través del cual las partes en diálogo se expresan y tratan de interpretarse mutuamente, con vistas a poder aprender del otro y de uno mismo, de forma que ambas partes del diálogo se benefician de dicha traducción, que nunca arrebatara el sentido último de la expresión cultural, sino que no existe una “lectura final de posiciones contradictorias”, descartando la obsesión por el consenso al estilo de la fusión de horizontes que propugna Gadamer para la hermenéutica. Estas ideas arrojan luz sobre las palabras de Butler al referirse a los tipos de feminismos que, ignorando la diversidad y las particularidades culturales, tratan de establecer proyectos universalistas a los cuales todas las culturas deben amoldarse:

Un reciente surgimiento del anglofeminismo en la academia ha buscado replantear la importancia de hacer reclamos universales con respecto a las condiciones y derechos de la mujer (Okin, Nussbaum), independientemente de las normas prevalecientes en las culturas locales y sin hacerse cargo de la tarea de traducción cultural. Este esfuerzo por invalidar el problema que las culturas locales presentan para el feminismo internacional no entiende el carácter parroquial de sus propias normas y no toma en consideración la manera en que funciona el feminismo en total complicidad con los objetivos coloniales de los Estados Unidos al imponer sus normas de ciudadanía borrando y destruyendo las culturas locales del Segundo y el Tercer Mundo (Butler, 2000: 42).

El proceso de traducción cultural, de este modo, implica por tanto la asunción de una universalidad reformada y purgada de toda intencionalidad excluyente y violenta: por un lado, la traducción cultural debe lidiar con las categorías y conceptos heredados, tradicionales, en definitiva, con la misma estructura en la que somos enculturados, la cual es el

fundamento en base al cual pensamos y actuamos, pero por otra parte debe estar siempre abierta a la propia crítica y a la reflexividad con vistas a mantener el carácter de apertura y de performatividad explícita y reconocida, con vistas a evitar la reificación o la esencialización de dichas categorías. Esto implica, como señala Burgos, que la traducción cultural supone un proceso de encuentro con lo otro en el que ambas partes se transforman, y en esa transformación consiste lo productivo y fructífero del diálogo (Burgos, 2004: 27). De esta forma, el proyecto universalista y feminista de Butler parece reproducir en cierto sentido la lógica de la confusión performativa y paródica de los atributos de género: se invoca el universal para rastrear y localizar al mismo tiempo su origen cultural concreto y limitado. Sin embargo, una mirada más profunda permite comprender que al igual que sucede con el concepto de mujer y por tanto con el de identidad, esto no implica dejar de hablar de universalidad, sino que insta a su resignificación a través de su apertura a lo otro en el diálogo y la traducción cultural, lo cual lleva a la transformación necesaria y productiva hacia un futuro más inclusivo y pacífico.

Sin embargo, como dijimos anteriormente, Butler no defiende la inclusión de cualquier forma de vida vivible o cualquier resignificación de la norma. La resignificación en sí misma no significa libertad, puesto que solo la extensión de la vida vivible conforme a una teoría radical democrática es el criterio último de aceptación de las condiciones previas al discurso. La virtud de una teoría radical democrática reside en su carácter inclusivo y performativo, en la asunción de que todos los ciudadanos y todas las ciudadanas sean incluidos y estén comprometidos con la vida política, y además participan efectivamente de y en ella, de forma que el carácter performativo se sitúa en el núcleo de su apuesta feminista y política. Como parece evidente, utilizar como criterio para un proyecto político feminista universal la habitabilidad o viabilidad de la vida vivible puede resultar poco claro, pero es precisamente en ese carácter de inseguridad o inasibilidad del concepto último de habitable o vivible en el que Butler se apoya para elevar su propuesta, puesto que definir de antemano, antes del discurso y la construcción conjunta con

los otros y las otras (culturas, por ejemplo) qué es lo vivible, al igual que lo humano, supondría caer en ulteriores exclusiones y controles sobre lo definido, como Butler criticaba a Nussbaum:

[...] debemos preguntar, como preguntamos sobre la violencia de género, qué necesitan los humanos para mantener y reproducir las condiciones de su propia habitabilidad. Y debemos preguntarnos también cuál es la política que permite conceptualizar, de todas las maneras posibles, la posibilidad de la vida habitable y a la vez organizar su base institucional. Siempre habrá desacuerdo acerca de lo que esto significa, pero aquellos que, en virtud de su compromiso, reclaman una sola dirección política se equivocan [...] no es conocer de antemano la dirección que va a tomar, ya que el futuro, especialmente el futuro con y por los otros, requiere una cierta capacidad de apertura y de desconocimiento; implica ser parte de un proceso cuyo resultado ningún sujeto puede predecir con seguridad (Butler, 2006: 65).

Si bien la propuesta butleriana parece ejemplificar de forma clara una intención inclusiva, democrática y pacífica, no por ello deja de presentar ciertas dificultades que afectan a esta propuesta de diálogo y de traducción cultural. Uno de los principales problemas es señalado por ella misma a propósito de su opinión sobre las políticas de coaliciones, la cual ya hemos traído a colación anteriormente en este trabajo para exponer su crítica a las tendencias universalistas en el contexto del feminismo. Esta idea, como dijimos anteriormente, sufrió una transformación cuando su trayectoria como activista la llevó a abrazar la posibilidad de un universalismo estratégico y productivo. Sin embargo, ahora, al plantear ese universalismo tiene que ofrecer una respuesta concreta que permita esclarecer cómo desarrollar una política feminista de índole universal en la que alguna de las potencias en diálogo no monopolice la agenda del discurso e imponga, de forma subrepticia o interesada, sus propios intereses mediante lo que ya hemos caracterizado, haciendo uso del trabajo de Bourdieu y Wacquant, como “argucias de la razón imperialista”, esto es, hacer pasar por universal aquello que es meramente particular (Bourdieu & Wacquant, 2001: 7). Asimismo, la propuesta butleriana de la traducción cultural como proceso clave de inclusividad

y comprensión de “los otros” deberá asumir las dificultades y los problemas que afectan a la hermenéutica y la interpretación en general, y en particular a la comprensión de las personas de otras culturas, para lo cual baste recordar la cita de Bourdieu referida en el presente trabajo a propósito de la encuesta como método de comprensión en Antropología.

Una vez expuestas las dificultades e implicaciones principales de la propuesta de Butler en relación con la culturalidad, me gustaría resumir con vistas a cerrar este capítulo, las grandes diferencias entre su planteamiento y el de Nussbaum. De un lado, Nussbaum crea un elenco de virtudes que todos los estados deben promocionar entre sus habitantes puesto que su desarrollo es acorde a una dignidad, naturaleza o esencia humana universal. Por su parte, Butler presenta un proyecto de apertura e intención comunicativa y pedagógica, en el cual todas las partes, comprometidas con una tarea de traducción “intercultural”, podríamos decir, aprehenden y aprenden del resto y asumen y rechazan convenciones, hábitos y formas de vivir, con el objetivo final de establecer un marco universal para la convivencia humana. Si bien la universalidad está presente en ambas autoras, como vemos, mientras que la universalidad en Nussbaum se presenta como fundamento que justifica su propuesta, en Butler la universalidad es una meta indeterminada, un objetivo que, en lugar de suponer la obsesión del proyecto, se postula como un ideal no realizado en base al cual se debe trabajar y cooperar. Mientras que un proyecto puede amenazar con destruir y anular la diferencia al asimilarla a un proyecto que se supone universal, el otro abre la puerta a la diferencia para aprender de ella y confía en que ella aprenda.

Hemos visto que tanto en Nussbaum como en Butler el feminismo es concebido como un proyecto holístico, es decir, que pretende afectar en todos los órdenes de la sociedad, cuyo objetivo primordial consiste en liberar a las mujeres de un estado de opresión y establecer una igualdad entre los géneros. En el caso de Butler, además, el proyecto de emancipación e igualdad se extiende a todas las formas de vida vivibles que se ven marginadas y violentadas por la norma del género, como

en el caso de los transexuales, intergénero, o queer. Asimismo, vimos que, para ambas autoras, aunque de forma diferente, dicho objetivo se plantea como una necesidad universal, es decir, para todos los pueblos, culturas o comunidades de la Tierra, cada una en base a una aproximación o presuposición sobre la mujer en base a una postura esencialista (Nussbaum) o antiesencialista (Butler), lo que supuso ciertas consecuencias y dificultades para ambos planteamientos. Mientras que para Nussbaum la esencialidad de la mujer radicaba en un concepto de dignidad humana extraído de una interpretación de los planteamientos éticos aristotélicos, en el caso de Butler la universalidad era tomada en un sentido estratégico, como una propuesta necesaria para cumplir objetivos locales y específicos de manera efectiva y no sucumbir a la posible amenaza de parálisis que asociaba a un debate crítico constante. En el siguiente capítulo trataremos de ahondar más en las relaciones entre feminismo y culturalidad para advertir una de las aristas más interesantes y problemáticas de dicha relación: el problema del relativismo cultural en relación con el feminismo.

4. RELATIVISMO CULTURAL Y FEMINISMO

¿Qué tienen en común el relativismo cultural y el feminismo? ¿Cómo conecta el debate en torno a la categoría “mujer” las problemáticas relativistas y feministas? Visto desde una perspectiva histórica, interna al desarrollo de la propia Antropología (disciplina a la cual se asocia el término), se podría decir que tanto la Antropología feminista como el relativismo cultural tienen un origen común: la crítica al evolucionismo (Méndez, 2008: 46). Por un lado, los principales autores que son considerados como los “fundadores” de la Antropología científica contemporánea (Boas, Malinowski, Radcliffe-Brown, Mauss, etc.) fueron críticos con el evolucionismo a finales del siglo XIX y principios del XX, cada uno a su manera, señalando en general la ilegitimidad tanto de su método científico como de algunas concepciones y presuposiciones que adolecían de poca rigurosidad, apuntando a la necesidad de atender al rigor empírico y de no especular a la ligera, sin fundamentos seguros que fundamenten la reflexión. Por su parte, las antropólogas feministas, como ya hemos visto, denunciaron el sesgo androcéntrico, que guio tanto el trabajo de estos antropólogos como el producto final de sus investigaciones, las cuales adolecían de una ausencia casi total de las mujeres en las sociedades estudiadas, ignorando a la mitad de la población de dichas sociedades, no atendieron a la importancia ni de su presencia ni de sus actividades dentro de la sociedad. Ambas pueden considerarse, de hecho, dos reivindicaciones que apostaron de una y otra manera por aumentar el rigor científico de la disciplina de la Antropología: la una, tratando de eliminar el sesgo etnocéntrico y la especulación arbitraria, la otra, con la intención de guiar el trabajo antropológico hacia una mejor

comprensión de la realidad social y cultural de los grupos humanos al incluir a las mujeres en los reportes etnográficos y la construcción de teorías.

Sin embargo, si además de fijarnos en la historia de la disciplina nos fijamos en ciertos debates más recientes sobre derechos humanos, relaciones internacionales y multiculturalismo, advertimos que el reclamo de relatividad cultural y las reivindicaciones feministas en el panorama de diálogo intercultural y multiculturalista parecen estar enfrentadas (Okin, 1999): por un lado, la relatividad cultural de valores e ideas de las distintas culturas es abanderada por ciertos colectivos (religiosos, étnicos, etc.) para reivindicar un derecho a la autodeterminación política, social, económica, etc., mientras que por otro lado el feminismo internacional, de tendencia claramente universalista, trata de establecer unas seguridades y derechos mínimos para todas las mujeres, independientemente de la cultura, lo que, según parece, es advertido por los llamados “relativistas culturales” (Brems, 1997; Reitman, 1997) como una invasión de su derecho a la autodeterminación por parte de las principales potencias occidentales. Dado este orden de cosas, parece que la pregunta evidente es ¿qué debe prevalecer, el derecho a la autodeterminación cultural o unos derechos y seguridades mínimas para todas las mujeres al margen de la cultura en la que vivan? Por el contrario, ciertas autoras han propuesto buscar caminos en común entre el relativismo cultural y el feminismo con vistas a enriquecer ambas tendencias, de manera que en lugar de presentarlas como opuestas se busquen vías de reforzamiento mutuo, pues ambas tendrían valores y metas significativas que deben ser preservadas en la actualidad.

Como vemos, la extrema relevancia y la actualidad del debate se justifica por sí mismo, y nos ofrece una nueva e interesante perspectiva desde la que abordar las relaciones entre culturalidad y feminismo (Okin, 1999; Hodsong, 2011). En el presente apartado, pues, investigaremos las relaciones entre relativismo cultural y feminismo, para lo cual una breve aproximación al concepto de relativismo cultural en relación con su desarrollo histórico en el seno de la disciplina antropo-

lógica resulta necesaria para hacernos una idea clara del concepto que se maneja en los debates mencionados. Profundizar en el debate sobre las relaciones entre relativismo cultural y feminismo en el marco de las relaciones internacionales y los derechos humanos universales, así como en el ámbito de la discusión sobre el multiculturalismo nos permitirá advertir cómo relativismo cultural y feminismo, a pesar de presentarse en un primer momento como tendencias necesariamente enfrentadas, pueden (y deben, en opinión de algunas autoras) encontrar puntos en común que permitan reforzar ambas tendencias, puesto que en el fondo ambas tienen un objetivo loable que debe ser preservado. Por último, trataré de exponer algunas dificultades y problemas en torno a la definición tradicional de relativismo cultural, lo que me llevará en último término a explorar y señalar someramente cómo se transforma el debate y consecuentemente las relaciones entre ambas tendencias una vez que la relatividad cultural es reconsiderada desde una perspectiva que se aleja de la tradicional, al separar una definición descriptiva de una normativa de dicha relatividad cultural, y al reflexionar sobre las implicaciones y los presupuestos tradicionalmente asociados a la misma.

4.1 El relativismo cultural como producto del desarrollo histórico de la teoría antropológica

El relativismo cultural se concibe generalmente como la tesis que defiende que los valores, las creencias y, en general, las cosmovisiones son relativas a las culturas en las que se forman, de forma que deben entenderse siempre en relación con dicho contexto histórico y cultural (Mora, 1975: 557-558). El relativismo cultural surgió, al igual que la crítica feminista en Antropología, como reacción al evolucionismo como corriente en la disciplina antropológica. Como ya hemos comentado a propósito de los debates fundamentales de la Antropología ligados a los feminismos, a finales del siglo XIX y principios del XX comenzaron a surgir en la disciplina una serie de corrientes y autores

que trataron de fundamentar la disciplina científicamente, acercándola a los métodos propios de las ciencias naturales o físicas reivindicados típicamente por el evolucionismo darwinista o el positivismo filosófico de Comte, tales como el rigor empírico y la introducción de técnicas de investigación que, en su propio campo y junto a las teorizaciones sobre el método, se pensaba que investían a la disciplina de un rigor científico. Esta tendencia a la cientificidad, que vino acompañada de una etapa de profesionalización e institucionalización de la disciplina (mediante la inauguración de museos, plazas y departamentos académicos, sociedades por la investigación, revistas de difusión, etc.), se impuso como reacción a la forma tradicional de hacer Antropología hasta el momento, marcada en el siglo XIX por la producción e investigación individualizada guiada por una perspectiva evolucionista⁴⁶.

Como ya hemos visto, el evolucionismo se basaba fundamentalmente en un trabajo de especulación o teorización sobre los reportes de viajes e historiadores acerca de la humanidad en su conjunto. Esta perspectiva holista llevó a los autores a asumir de forma generalizada ciertos presupuestos implícitos que guiaban o se encontraban más o menos explícitos en sus investigaciones, tales como la unidad psíquica de la especie humana, un desarrollo histórico universal por etapas evolutivas (cada una de las cuales asociada a un tipo de organización social y un desarrollo tecnológico específicos), una correspondiente concepción del progreso humano hacia mejor en función de dichas etapas históricas y la consecuente creencia de que se podía investigar acerca de las primeras

⁴⁶ Algunos autores y autoras consideran que el momento de la disciplina en el que se funda propiamente como científica fue el de la asunción del evolucionismo, con la práctica focalización de la disciplina en las relaciones de parentesco (Barnard, 2000). Sin embargo, al ser un tema en debate, apoyándome en el trabajo de otros autores y autoras (Hylland & Sivert, 2001: 17), yo me inclino por establecer dicho momento en la crítica al evolucionismo, puesto que, si bien los autores evolucionistas asumieron cierto *modus operandi* típico del evolucionismo darwinista, el carácter tan arbitrario de algunas especulaciones y la falta de fundamento empírico que soporte dichas afirmaciones lo alejan, en mi opinión, de un acercamiento serio a la cientificidad.

etapas de la evolución humana si se examinaban las sociedades “primitivas”, dada la consideración de que estas se encontraban “más cerca” del estado de naturaleza debido a su poco índice de progreso tecnológico y moral.

Tradicionalmente, el concepto de relativismo cultural viene asociado al surgimiento de la escuela particularista en Antropología, junto a los nombres de Boas y sus discípulos, como Benedict o Benjamin L. Whorf (San Martín, 2009: 98-111). A pesar de que otras escuelas y autores surgieron por la misma época y con la misma actitud crítica con respecto al evolucionismo⁴⁷, el particularismo y el particularismo histórico en particular que surgieron dentro de la escuela de Boas suele considerarse una de las bases más sólidas sobre las que fundamentar el relativismo cultural, además de ser él quien popularizó el término. Contra las pretensiones y asunciones universalistas de los autores evolucionistas, Boas defendía que la amplia diversidad y la pluralidad de culturas, así como de sus prácticas y discursos, parecían indicar un desarrollo particular de cada una antes que una historia o desarrollo universal por etapas que englobase a todos los grupos humanos, lo que deslegitimaba la pretensión de estudiar el pasado de la humanidad mediante el estudio de las “sociedades primitivas”. Lo cual no impedía, para el autor, poder investigar y llegar a elucidar ciertos universales culturales, esto es, características o rasgos que estuvieran presentes en todas las culturas de la Tierra, ni tampoco anulaba la posibilidad de establecer una historia que

⁴⁷ A modo de ejemplo podemos citar el trabajo de Radcliffe-Brown y Malinowski. Estos autores revolucionaron el proceder antropológico habitual aportando cada uno su propia forma de acercarse a la científicidad. Por un lado, Malinowski, como hemos visto con anterioridad, propugnó a través de su funcionalismo bio-psicológico el método de la observación participante como una forma específica de la Antropología para superar dificultades epistémicas tales como el etnocentrismo. Por su parte, Radcliffe Brown, desde el estructural-funcionalismo defendía la posibilidad de desentrañar los mecanismos o leyes científicas que regían el comportamiento de las culturas de forma estructural.

englobase a ciertos pueblos. Antes bien, la pretensión de Boas, como hemos dicho, era científica:

El método comparativo, a pesar de todo lo que ha sido dicho y escrito en su alabanza, ha sido notablemente estéril en resultados definitivos, y creo que no llegará a ser fructífero hasta que renunciemos al esfuerzo vano de construir una historia uniforme y sistemática de la evolución de la cultura, y hasta que no empezamos a realizar nuestras comparaciones en el más amplio y firme fundamento que me he aventurado a esbozar. Hasta entonces, hemos estado deleitándonos en caprichos más o menos ingeniosos (Boas, 1896: 908).

Esto es, si de lo que se trata es de rastrear una historia que comunique a varios pueblos o de localizar e identificar algún universal humano, se tiene que hacer con rigor científico, evitando caer en especulaciones ociosas de sillón. Sin embargo, lo que sí parecía impedir, o al menos dificultar en gran medida, era la posibilidad de comparar evaluativamente las culturas, lo cual estaba a la base de la definición de relativismo cultural.

En efecto, si conjugamos la tesis del particularismo histórico con algunas de las principales afirmaciones de Boas y de sus discípulos sobre cómo afecta la culturalidad a la experiencia humana, resulta relativamente fácil llegar a defender un relativismo cultural. Melville Herskovits, discípulo de Boas reconocido por su definición del llamado “Principio del relativismo cultural”, describe la relación entre la enculturación y la relatividad cultural del siguiente modo: “Los juicios están basados en la experiencia, y la experiencia es interpretada por cada a base de su propia endoculturación” (Herskovits, 1952: 77). Por su parte, Benedict, gran amiga de Mead, defendía al respecto:

Ningún hombre mira nunca al mundo con ojos prístinos. Lo ve mediado por un cierto conjunto de costumbres, instituciones y maneras de pensar. Incluso en sus demostraciones filosóficas no puede ir más allá de esos estereotipos; sus mismos conceptos de la verdad y la falsedad seguirán ha-

ciendo referencia a sus particulares costumbres tradicionales. (Benedict, 1961: 2)

Las bases para sustentar un relativismo cultural descansan, pues, en el proceso de enculturación, a través del cual las personas adquieren todo un sistema de valores, una forma de conocimiento y, en general, una forma de comprender e interactuar con la realidad que es particular de cada cultura. La ilegitimidad de la comparación evaluativa entre culturas se explica, desde este punto de vista, por ser un ejercicio de etnocentrismo: no se puede evaluar con los términos y categorías propias de tu cultura particular las prácticas y discursos de otras culturas, pues en numerosas ocasiones, si no en todas, no existirá correspondencia o no serán conmensurables, puesto que cada una de estas categorías solo se entiende *en relación con* una forma de vida cultural concreta.

La relatividad cultural ha llevado a autores y autoras de todo tipo (no solo a antropólogos y antropólogas) a replantearse el carácter ontológico de la categoría de ser humano. Por un lado, desde el relativismo cultural se ha criticado el esencialismo implícito en las definiciones hegemónicas de ser humano, pues estas incluirían rasgos o aspectos que no solo no serían universales, sino que además pueden violentar formas de vida culturales alternativas, al imponer un modelo de conducta exclusivo y excluyente. Dimensiones cuestionables y tan formales como las de “racionalidad” o “moralidad” incluyen de manera subrepticia toda una teoría ética y epistemológica que esconde una serie de presupuestos deontológicos sobre lo que debe ser el ser humano, como vimos a propósito de la revisión crítica de los planteamientos de Nussbaum (el derecho a la propiedad privada, por ejemplo, es un deber moral extraído de una concepción etnocéntrica del ser humano). Contra esta amenaza esencialista, han alzado la voz autoras y autores como Geertz (a quien ya hemos traído a colación en el presente trabajo), famoso por defender un anti-antirrelativismo desenmascarando los presupuestos implícitos de tendencias como el neo-naturalismo y el racionalismo intelectualista presentes en las teorizaciones más actuales de las ciencias cognitivas, la Filosofía e incluso la misma Antropología.

Este aspecto será el que, como venimos anunciando, resulte más problemático a la hora de tratar de establecer un proyecto feminista universal, puesto que toda aspiración a una envergadura de tales dimensiones es advertida por los relativistas como una imposición ilegítima y etnocéntrica por parte de una forma de vida particular a las demás culturas, a las que resulta ineludiblemente extraña.

4.2 “¿Aliados o enemigos?” Relativismo cultural y el debate feminista sobre el esencialismo

Las relaciones entre feminismo y relativismo cultural han sido un tópico de discusión en las últimas décadas, en las que ciertas sensibilidades antes olvidadas o directamente ignoradas (el feminismo, el ecologismo, el respeto a las otras culturas, etc.) han llegado a la palestra de los órganos e instituciones que se encargan de gestionar y administrar las relaciones entre las potencias y los grupos humanos a nivel global mediante el establecimiento de un marco normativo universal: los derechos humanos universales. En este orden de discurso relativo a la humanidad en su conjunto y sus derechos, algunas autoras han llamado la atención acerca del problema de conciliar las reivindicaciones feministas y las de los relativistas culturales a la hora de establecer dichos marcos normativos de alcance universal (Brems, 1997; Reitman, 1997; Mallick 1998). En especial, las conferencias o reuniones internacionales (así como los documentos producto de estas) organizadas por la ONU en los primeros años de la década de los noventa, como la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de 1994 en El Cairo (Naciones Unidas, 1995), la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, de 1995 en Beijing (Naciones Unidas, 1996) y la Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer de 1998⁴⁸ (Sistema de Naciones Unidas de Panamá, 2010), constituyen

⁴⁸ Por sus siglas en inglés, CEDAW.

algunos de los principales focos de atención de las publicaciones de autoras feministas preocupadas por dicha situación de tensión entre las reivindicaciones feministas y las relativistas por darse esta situación de desencuentro efectivo entre ambas tendencias.

Tanto el relativismo cultural como el feminismo aparecieron en la escena del discurso sobre los derechos humanos en un primer momento como posturas críticas, es decir, su intención era la de señalar las carencias y los defectos que afectaban al discurso hegemónico sobre los derechos humanos. Por un lado, el feminismo ponía de relieve la gran ausencia de las mujeres y sus derechos específicos en relación con su estado de opresión y subordinación así como el androcentrismo imperante a la hora de construir dicho discurso, y demandaba la incorporación inmediata de ciertos derechos y normas que todos los estados deberían asegurar y por los que deberían velar, referentes a la protección y promoción de la libertad de las mujeres y la igualdad de los géneros respecto a la ley, la economía, el estatus social, etc. Por su parte, los relativistas culturales criticaron los derechos humanos por constituir una posible amenaza de imperialismo cultural que podría acabar con el derecho de las diferentes y diversas culturas y grupos humanos a autodeterminarse según sus tradiciones y formas de vida culturales específicas, por lo que exigía en estas reuniones que se asegurara la capacidad de estas culturas para elegir libremente sobre su destino como nación o cultura independiente de la agenda política hegemónica que imponen las grandes potencias internacionales, así como la imposición de un régimen de tolerancia o respeto entre todas las culturas.

Sin embargo, a pesar de compartir un objetivo crítico común, ambas tendencias se han enfrentado en la práctica a la hora de reivindicar acciones positivas y de aplicación real. Por ejemplo, en la *Declaración y Programa de Acción de Viena*, documento que se redactó como producto de la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos de Viena organizada por Naciones Unidas en 1993, las reivindicaciones de los relativistas culturales fueron concebidas como una amenaza para el sistema de los derechos humanos universales y consecuentemente se rechazaron,

dando prioridad sobre ellas a las del feminismo universalista en los siguientes términos:

La Conferencia Mundial de Derechos Humanos subraya en especial la importancia de la labor destinada a eliminar la violencia contra la mujer en la vida pública y privada, a eliminar todas las formas de acoso sexual, la explotación y la trata de mujeres, a eliminar los prejuicios sexistas en la administración de la justicia y a erradicar cualesquiera conflictos que puedan surgir entre los derechos de la mujer y las consecuencias perjudiciales de ciertas prácticas tradicionales o costumbres, de prejuicios culturales y del extremismo religioso.

La Conferencia insta a los Estados a que deroguen leyes y reglamentos en vigor y a que eliminen costumbres y prácticas que sean discriminatorias y perjudiciales para las niñas (Conferencia Mundial de los Derechos Humanos, 1993: 21, 23).

En general, en todas estas reuniones y conferencias sobre derechos humanos universales se hace especial mención a la necesidad de proteger a las mujeres que se ven afectadas por “prácticas y tradiciones culturales dañinas” (la ablación del clítoris, el sati, etc.), de forma que el conflicto respecto al relativismo cultural se produce cuando se propone una intervención del gobierno global en la forma de organizar la vida de las culturas en las que se desarrolle este tipo de prácticas mediante la exhortación a desarrollar instituciones y derechos que velen por la seguridad de esas mujeres (Reitman, 1997: 101-103).

Ante este panorama, numerosas autoras han visto en esta situación de desencuentro una desventaja para los dos movimientos y han argumentado en contra de la necesidad de dicha oposición descubriendo, poniendo de relieve paralelismos y similitudes entre ambos con la intención de comunicar la idea de que cabría la posibilidad de que alcanzaran sus respectivas metas sin excluirse mutuamente. Eva Brems (1997), por ejemplo, defiende la posibilidad de tender puentes entre el relativismo cultural y el feminismo y apunta a las ventajas que cada una de las tendencias puede obtener de una alianza: de un lado, el relativismo cultural, por su mala fama en el orden del discurso de los derechos

humanos, puede conseguir ciertos objetivos de la mano del feminismo, cuyo éxito en las reuniones y conferencias mencionadas es palpable. Por su parte, el feminismo no puede olvidar que, en su vertiente universalista, puede suponer un peligro por su tendencia al esencialismo y a una excesiva homogeneización de las mujeres, sujeto-agente del feminismo. La asunción del relativismo cultural, así, haría consciente al feminismo de su posible deriva hacia la destrucción de la diferencia y la imposición de un modelo de conducta único e incontestable, dado su carácter normativo a nivel global, realizado y llevado a cabo por grandes potencias internacionales que no hace mucho se beneficiaban de la economía imperialista y la colonización de los pueblos y culturas no occidentales.

Dando un paso más allá que Brems, Oonagh Reitman, además de coincidir en el diagnóstico del panorama sobre el discurso de los derechos humanos, propondrá una “aproximación cooperativa”, basada en dos aspectos fundamentales: de un lado, ambas posturas deben tomar conciencia de las semejanzas existentes entre ambas, tales como el objetivo de sus críticas (como es el caso del discurso hegemónico de los derechos humanos), la estructura similar de los argumentos que se lanzan entre sí (por ejemplo, contra el esencialismo, tanto de la mujer como de la cultura) y la meta u objetivo fundamental de sus propuestas, el respeto por la diferencia, de género en el caso del feminismo, y cultural en el caso del relativismo (Reitman, 1997: 108). Por otro lado, atendiendo a un aspecto más pragmático de la estrategia cooperativa, con considerable parecido al planteamiento de Brems, Reitman señala algunas ventajas de las que ambas tendencias podrían beneficiarse si formaran una alianza. En concreto, para el feminismo (en el que se centra la autora) tener en cuenta el relativismo cultural puede ser no solo ventajoso sino necesario, por cuanto un aspecto del relativismo cultural se centra en la necesidad de preservar la multiplicidad e interseccionalidad de identidades que dan forma a las mujeres en todas las culturas, algo que no se puede olvidar si no se quiere caer en esencialismos excluyentes acerca de qué sea la mujer y cuáles son sus derechos.

Como estas aportaciones muestran, el debate entre feminismo y relativismo cultural en el plano del discurso sobre los derechos humanos está especialmente conectado con el debate sobre el esencialismo, puesto que esta posibilidad también afecta a la reflexión sobre la culturalidad y el relativismo cultural: no se puede hablar de relativizar en función de la cultura sin tener una noción claramente definida de qué sea la cultura. Sin embargo, esta posibilidad puede caer en el esencialismo de la cultura al definirla en términos que violenten la realidad efectiva de las sociedades humanas, puesto que las comunidades y los grupos humanos son cambiantes, se transforman continuamente, se producen préstamos culturales, etc., lo que parece difuminar en cierto sentido las fronteras entre las culturas. Dicho esto, ¿a qué llamamos cultura?, ¿cuál es su rango?, ¿se trata de una delimitación geográfica, o es un conjunto de instituciones y organizaciones que rigen y operan en un grupo o grupos humanos? En el próximo apartado reflexionaremos sobre algunos problemas que rodean el concepto de cultura y señalaremos algunas vías por las que el debate en torno a las relaciones entre feminismo y relativismo cultural pueden cambiar en función de una reinterpretación de las nociones tradicionales con las que se piensan, conciben y manejan ambos conceptos.

4.3 Problemas y dificultades en torno a la concepción tradicional del relativismo cultural

Como hemos podido advertir en el epígrafe anterior, las relaciones entre el relativismo cultural y el feminismo constituyen un tema de gran importancia por su proyección práctica a la hora de establecer marcos normativos universales válidos para todo ser humano, independientemente de la cultura. No obstante, los términos en los cuales se definen tanto el relativismo cultural como el feminismo no están exentos de cierta problematicidad, pues su concepción puede variar en función de hechos como la disciplina académica desde la cual los expone

el investigador o la investigadora (Antropología, Filosofía, sociología, etc.), e incluso la ideología epistemológica a la que los sujetos puedan estar adheridos. En el presente apartado trataremos de analizar algunos problemas y dificultades derivados de la definición tradicional, comúnmente usada, del relativismo cultural. Asimismo, exploraremos cómo una modificación en la forma de comprender y manejar dicha relatividad cultural puede afectar al debate con el feminismo.

En lo que respecta a las definiciones y clasificaciones estandarizadas de los tipos de relativismo, parece existir un problema en algunas categorizaciones dentro de la Filosofía en relación con la tipificación que se hace del mismo en disciplinas como la Antropología social y cultural. En efecto, mientras que para antropólogos y antropólogas se entiende por lo general que el relativismo cultural afecta a todos los órdenes de la cultura⁴⁹, si acudimos a algunas de las principales enciclopedias de Filosofía, como es el caso de la prestigiosa *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, advertimos un aparente problema en el tratamiento de los términos (Baghrarian y Carter, 2017)⁵⁰. Si bien no existe una definición cerrada y definitiva acerca de lo que sea el relativismo, parece que en toda definición tradicional de la relatividad siempre se da la existencia de dos polos: aquello que se relativiza (el conocimiento, las normas morales, la realidad, etc.) y un marco de referencia en función del cual se pretende realizar la relativización (una cultura, un individuo, un momento histórico, etc.). Teniendo esto en cuenta, se suele hablar de relativismo epistemológico (relatividad del conocimiento, su producción y justificación, la verdad, etc.), relativismo moral (relatividad de las normas y valores morales), relativismo ontológico (relatividad de las cosmovisiones, las diversas concepciones de la realidad), etc. Sin embargo, en este

⁴⁹ Como es de esperar, la definición de relativismo cultural depende en gran medida de lo que se entienda por cultura, aspecto que tendremos ocasión de abordar más adelante.

⁵⁰ Parte de esta información ha sido recogida y reelaborada de mi Trabajo de Fin de Grado (2017), donde un apartado analizaba este aspecto problemático que rodea a la tipificación del relativismo en el ámbito de la Filosofía analítica actual.

punto advertimos un aparente error o confusión cuando entra en juego la culturalidad, puesto que, junto a los diversos aspectos mencionados que pueden ser relativizados, algunos autores hablan de la posibilidad de hablar de tipos de relativismo que son independientes de la cultura, como el relativismo conceptual, al cual algunos autores han dado un tratamiento de este tipo (Baghrarian & Carter, 2017: §4.2)⁵¹. Sin embargo, ¿cómo se supone que se puede relativizar la influencia de los conceptos en los individuos a la hora de concebir la realidad al margen de la influencia de la cultura? O también ¿cómo concebir el relativismo conceptual como una forma no derivada del relativismo cultural si los conceptos están siempre localizados en culturas concretas? Si bien parece adecuado atender analíticamente, de forma aislada, a la relativización en función de factores que no sean la cultura (el individuo, un periodo histórico, etc.), en mi opinión dicha relativización habría en último término de complementarse con una relativización en función de la cultura, lo que ampliaría la información y localizaría la relativización, atendiendo al carácter situado del conocimiento (Haraway, 1995). Por ejemplo, pueden relativizarse las concepciones de la verdad en función del momento histórico, pero desde luego dichas concepciones no flotarían en una nube invisible de ideas que tienen los seres humanos acerca de la verdad, sino que dichas concepciones están arraigadas en distintas comunidades humanas, y en un mismo periodo histórico hay numerosas concepciones de la verdad que varían en función de la cultura.

Pero las definiciones tradicionales del relativismo cultural no solo se ven afectadas por la disciplina a la que esté adscrito el investigador o la

⁵¹ Si bien los autores no refieren a ningún autor o autora en concreto, en el epígrafe “Conceptual relativism” exponen esto del siguiente modo: “[...] el relativismo conceptual es caracterizado a menudo como una doctrina metafísica antes que una variante del relativismo epistémico o cultural [...] Reflexiones sobre las conexiones entre la mente y el mundo, antes que sobre observaciones empíricas de la diversidad histórica y cultural, constituyen el principal motor sobre el que se sostienen varias formas de relativismo conceptual, pero también se usa información proveniente de la antropología y la lingüística para fundamentarlo” (Baghrarian y Carter, 2017: §4.2).

investigadora de turno. Además, en último término la disciplina académica en la que el investigador o la investigadora realiza su formación no supone un determinante para concebir de una u otra manera el relativismo. Un hecho que parece afectar en mayor medida a la concepción tradicional del relativismo cultural es la ideología personal del investigador o investigadora, sus valores y creencias respecto a lo que la realidad (humana y no humana) es y/o debería ser. En efecto, al tratarse de un concepto que abarca todos los órdenes de la cultura (ética, política, economía, producción epistémica, etc.), el relativismo cultural es y ha sido objeto de controversia constante desde las primeras manifestaciones de la Filosofía occidental en la antigua Grecia, cuando Protágoras postulaba que “el ser humano es la medida de todas las cosas”. La disputa entre los sofistas, caracterizados como relativistas y meros charlatanes retóricos frente a los filósofos, adalides de la verdadera búsqueda de la verdad y el fundamento último de la realidad según Platón, es ejemplo de ello.

En efecto, existe una amplia literatura (desde Platón, podríamos decir) en la que el rechazo explícito y directo del relativismo cultural es patente o incluso constituye uno de los *leitmotiv* de dichas obras. No parece sensato, dada la naturaleza del presente trabajo, realizar una lista interminable de este tipo de obras, pero durante mi recorrido académico he tenido la oportunidad de encontrar ciertos ejemplos bastante llamativos de este tipo de discursos antirrelativistas⁵². Por lo general,

⁵² A modo de ejemplo podemos citar el siguiente pasaje, que resume la postura que tratamos de esbozar: “El relativismo adquiere muchos matices aun conservando algunas características comunes [...] i) rechazo de cualquier base definitiva e inamovible de la que pueda derivarse el resto del conocimiento; ii) rechazo de cualquier recomendación para incrementar el conocimiento; y iii) rechazo de criterios epistémicos de elección entre creencias. Estos rechazos implican el abandono de la epistemología [...]” (Estany, 2001: 59). Otro ejemplo, más característico y llamativo si cabe, puede ser el libro de Paul Boghossian *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo* (2009), cuyo título es suficientemente explicativo: el relativismo es concebido por el autor como un gesto, actitud o conducta cobarde ante el conocimiento, su carácter objetivo y necesario, de forma que bajo esta aversión pueden incluso subyacer causas psicológicas.

se suele entender que aceptar el relativismo cultural implica, ya sea de manera subrepticia o explícita, un estado de cosas completamente inconveniente tanto a nivel moral como epistemológico. El fundamento de dicha concepción se encuentra en el siguiente razonamiento: si todo es relativo a las culturas, entonces no hay un fundamento o criterio universal o necesario en base al cual juzgar qué prácticas y discursos, formas de conocimiento o marcos normativos morales, guiar una conducta moral o epistémica adecuada, puesto que la corrección misma es relativa a las culturas (Baghrmian & Carter, 2017: §4.1; San Martín, 2009: 12). De aceptar el relativismo cultural, cualquier forma de conocimiento o normas y valores morales sería susceptible de ser válida y legítima: al no existir un criterio que no esté mediado por la cultura, la acción de evaluar o juzgar las prácticas y discursos de otras culturas supondría caer en el ejercicio de un etnocentrismo por parte de la cultura de origen. De esta forma, desde esta particular concepción del relativismo cultural, la práctica de consultar al oráculo entre los azande, por ejemplo, no tendría menos validez ni valor que la de consultar a una científica experta en física o un investigador de medicina molecular, puesto que azande y occidentales disponen cada uno de unos criterios que validan y justifican sus correspondientes prácticas epistémicas, las cuales responden a su vez a una cosmovisión particular e inconmensurable con cualquier otra distinta.

Detrás de esta concepción del relativismo cultural se percibe la idea de que existe una amenaza hacia todo lo valorable en las civilizaciones occidentales, sentimiento que se recrudece cuando se trata de temas sociales y morales, entre los que se encuentran los que afectan directamente a la causa feminista. En efecto, si bien puede parecer que la discusión epistemológica sobre la relatividad cultural de los marcos normativos estéticos, o incluso epistemológicos, puede resultar bastante inofensiva, cuando se trata de una reflexión moral acerca de prácticas y discursos que pueden resultar dañinos para ciertas personas o colectivos, la situación se vuelve más peliaguda. La amenaza del relativismo cultural trasciende así los límites de la mera discusión teórica y académica, al-

canzando a la sociedad y en particular a la administración y la gestión de la violencia contra las mujeres. A pesar de que no existe un consenso extendido acerca de si la subordinación de la mujer es universal, es decir, si está presente en todas las comunidades humanas de la Tierra, la autoconcepción del progreso y la superioridad occidentales ha derivado en numerosos casos en la creencia de que es responsabilidad del feminismo con mayúsculas llevar la liberación de las mujeres a las culturas donde se considera que no ha surgido una “conciencia feminista”, o conciencia de la opresión⁵³. Esto ha generado, de la mano del relativismo cultural y otras perspectivas como la que se centra en la interseccionalidad de las identidades, como pudimos comprobar al inicio del presente trabajo, el surgimiento de numerosos movimientos y reivindicaciones, por parte de mujeres de otras culturas no occidentales, a favor de su derecho a la autodeterminación como mujeres habitantes de una cultura que no sigue la agenda política marcada por las potencias occidentales, dando lugar a los llamados feminismos periféricos de los cuales ya hemos hablado en el presente trabajo.

Las críticas contra el relativismo cultural y sus implicaciones asociadas en el terreno del feminismo son feroces, de forma que se reaviva y enriquece el debate expuesto en el anterior apartado. De aceptar el relativismo, todas las formas de opresión cultural que vienen dadas por la diversidad de prácticas y discursos en numerosas comunidades humanas deberían ser aceptadas por no ser posible juzgarlas desde una cultura ajena, según la concepción tradicional de dicha relatividad cultural. Esto ha llevado a Celia Amorós, una de las máximas exponentes del feminismo académico en España, a afirmar que el feminismo se encuentra actualmente entre la Escila del relativismo cultural y la Caribdis del imperialismo⁵⁴ (San Martín, 2009: 11). Esta expresión puede resultar

⁵³ A modo de ejemplo podemos pensar en los debates en torno al uso del velo entre el feminismo occidental hegemónico y el feminismo islámico.

⁵⁴ Escila es, en la mitología griega, un monstruo marino que, junto a Caribdis, supusieron uno de los miles de obstáculos con los que Ulises tuvo que lidiar a lo largo de

adecuada para ejemplificar el debate feminista sobre el esencialismo que hemos expuesto en el presente trabajo, pues las posturas de Nussbaum y Butler ejemplifican esta problemática: por un lado, Nussbaum aboga por un esencialismo universalista explícito que pretende ser sensible a las diversas y diferentes sensibilidades y particularidades culturales, ello queriendo evitar premeditadamente el relativismo; por otro lado, Butler, ante la amenaza de relativismo cultural que podría extraerse de sus críticas a la intención universalista, en cierta forma parece ceder en el segundo prefacio a *El género en disputa* (1999) para postularse a favor de un universalismo estratégico, como vimos con detenimiento, que si bien evita el relativismo, tampoco cae en el esencialismo excluyente que antes suponía inherente a la intención universalista. Ambas autoras, como vemos, coinciden en evitar el relativismo cultural de una forma u otra, recogiendo la tradición que identifica el relativismo cultural con algo no deseable:

En efecto, las consecuencias prácticas del relativismo cultural serían la igual legitimidad de toda etnicidad y de todo lo que de ella podamos colgar [...] Por ejemplo, la identidad de la mujer musulmana en los términos decididos por la tradición del Islam que recluye a la mujer sólo y en exclusiva en el mundo privado, obligándole a comparecer en el ámbito público de modo indiferenciado y, por tanto, sin rostro, con el velo islámico. O la identidad impuesta por algunas culturas africanas en las que se obliga a la mujer a someterse a la mutilación genital para afianzarla en el papel subordinado que diversas culturas le atribuyen [...] (San Martín, 2009: 12).

Ante este panorama, y dado que otras vertientes dentro del feminismo llaman a la reconciliación entre este y el relativismo cultural, proclamando las ventajas que una y otra tendencia podrían obtener de su mutua alianza, parece adecuado reconsiderar los términos en los que feminismo y relativismo cultural son entendidos, puesto que di-

la Odissea. Encontrarse entre Escila y Caribdis, de este modo, ha llegado a convertirse en una expresión que pretende exponer una dificultad casi irresoluble.

chas concepciones tradicionales no están exentas de problemas y sesgos, como hemos podido comprobar en el caso del relativismo cultural.

Empezaremos preguntándonos por el estado del feminismo en relación con el relativismo. Recordemos que el principal problema que obstaculiza una cooperación y alianza efectiva entre ambos reside en sus respectivos riesgos de caer en el esencialismo: por un lado, la tendencia universalista del feminismo puede, como ya advertimos a propósito de la perspectiva butleriana, acabar por imponer una esencia de lo que sea la mujer de forma que el movimiento desarrolle ciertos aspectos excluyentes y exclusivos para el feminismo; por otro lado, la inclinación del relativismo cultural radicaría en la elevación de la cultura a una categoría metafísica injustificada en términos empíricos, con la consiguiente amenaza de proteger a las culturas por encima de posibles riesgos para las personas o grupos humanos, incluidas las mujeres.

Dado este orden de cosas, podemos preguntarnos respecto al feminismo, ¿existe alguna razón de peso que obligue a imponer un único movimiento de alcance universal? ¿Acaso lo que se quiera valorar como universal no será más que una posibilidad entre otras, es decir, una manifestación concreta de un movimiento feminista particular, si se insiste en seguir hablando de feminismo en singular? Desde una atención empírica, y dada la falta de consenso entre investigadores e investigadoras feministas sobre la universalidad de la subordinación femenina, parece que no puede encontrarse en la realidad efectiva una razón para establecer un único feminismo, entendido en términos amplios, como necesariamente universal. ¿Se trata entonces de una razón moral, no explicativa sino prescriptiva? En efecto, podría argumentarse que, aunque no esté aceptado de forma unánime el carácter universal de la dominación masculina, resulta necesario un proyecto común de convivencia política digna para todas las culturas y las mujeres que las habitan, ideal que podría alcanzarse mediante la asunción de un feminismo universalista estratégico, al estilo de Butler, que no violente la pluralidad constante de identidades y que aun así trate de resolver conflictos localizados, promoviendo la emancipación de las mujeres allí donde se encuentren

en una situación de opresión. Aunque esta opción resulte atractiva, no está, sin embargo, exenta de dificultades: ¿cómo saber cuándo las mujeres de una cultura no-occidental se encuentran en una situación de este tipo? ¿Cómo saber, por ejemplo, en palabras de la antropóloga Abu-Lughod (2002), si las mujeres musulmanas necesitan ser salvadas? La Caribdis del imperialismo cultural, como dice Amorós, obstaculiza constantemente a un feminismo universalista que quiera ser sensible a las particularidades culturales.

Hemos hablado repetidamente sobre la posibilidad de un feminismo de corte universal. Sin embargo, ¿por qué no plantear la posibilidad de concebir y desarrollar proyectos políticos feministas de índole local? ¿Es que acaso las mujeres de otras culturas deben esperar el ejercicio mesiánico del feminismo hegemónico? ¿No se han dado casos de conciencia feminista en otras culturas? ¿Acaso estos no responden a las necesidades concretas de esas mujeres? Como ya hemos visto, a partir de la Segunda Ola del feminismo, han surgido numerosos movimientos feministas que reivindican su derecho a ejercer y promover un feminismo propio, autónomo e independiente de la agenda política del feminismo occidental hegemónico, dando lugar a los feminismos periféricos como el feminismo indígena, el, el islámico, etc. Estas mujeres manifiestan una clara conciencia de que se encuentran en un estado de subordinación y opresión, pero también son conscientes de que no necesitan el auxilio del feminismo hegemónico para liberarse, sino que se proponen realizar un doble empoderamiento que no traicione la coalición de identidades que las conforman como personas, entre las que se encuentra la identidad cultural. Estos feminismos podrían combinar, a mi juicio, los principios básicos del relativismo cultural y el feminismo en una alianza sólida cuya meta sea la liberación de esas personas que no solo están subordinadas por su condición de mujeres, sino también por ser indígenas, islámicas, negras, etc. Algunas autoras feministas, como vimos a propósito de la interseccionalidad, han criticado cómo desde el feminismo hegemónico las mujeres de otras de culturas son percibidas

como si sufrieran un mayor grado de opresión, lo cual no es sentido por ellas como tal (Juliano, 1993).

Sin embargo, no podemos olvidar el peligro que comporta la atomización del feminismo, pues estos feminismos locales, al unirse a otros movimientos de liberación (de clase, por ejemplo) pueden acabar por subordinar los intereses feministas a los del movimiento en cuestión al que se sumen, relegando así la causa feminista a un segundo plano. La Tercera Ola del feminismo advirtió sobre estos peligros. En particular la presencia de la globalización como fenómeno holístico e intercultural condujo a nuevas reflexiones críticas dentro del seno del feminismo. Por lo general, las feministas se centraron en el feminismo poscolonial y multicultural, revisando los objetivos alcanzados durante la Segunda Ola y la proliferación de los feminismos periféricos:

Si repasamos el feminismo postcolonial a la luz de las consideraciones de Fraser nos damos cuenta de que la jerarquía y la dialéctica del dominio le son inherentes [...] Fraser señala que, al igual que el feminismo de la diferencia que conduce a la fragmentación, el multiculturalismo radical y el postcolonial tienden a *esencializar* las identidades: el primero, balcaniza la cultura separando los grupos, ignorando los modos en que se entrecruzan y exhiben sus interacciones e identificaciones intergrupales. El segundo, no puede prescindir de la dialéctica Uno-Otro, introduciendo a partir de ese modelo la jerarquización y la mediatización, como principios irreconciliables (Femenías, 2005: 206; el énfasis es mío).

El problema del esencialismo parece estar presente, como podemos advertir, de manera irremediable en la presunción de aunar feminismo y relativismo cultural en tanto que se reifican las identidades de las mujeres por un lado y de la cultura por el otro. No obstante, el debate sigue abierto, y existen numerosas posibilidades para pensar en cómo evitar caer en un esencialismo feminista excluyente y exclusivo tanto en su dimensión ética como en su dimensión epistemológica, esto es, para evitar producir exclusiones efectivas en el ámbito de su aplicación práctica y para llegar a alcanzar una noción de cultura libre de la metafísica, de la falta de rigor y de la arbitrariedad. A estos efectos, merece la pena

explorar algunas vías por las cuales se podría investigar dicha posibilidad, lo cual a nuestro juicio pasa por una inexorable crítica al concepto de cultura y por tanto a una reformulación de los términos en base a los cuales se entiende el relativismo cultural.

Sin embargo, antes de comenzar con la crítica al concepto de cultura, cabe realizar algunas consideraciones críticas sobre la definición tradicional de relatividad cultural y las consecuencias asociadas a la misma. Recuperando el ya mencionado artículo “anti-antirrelativista” de Geertz, advertimos que lo que él considera el “terror” al relativismo cultural⁵⁵ sería injustificado, puesto que “el antirrelativismo ha inventado en gran parte la inquietud de la que se alimenta” (Geertz, 1996: 101). Esto es, serían las propias tendencias antirrelativistas las que, de algún modo, mediante su hegemonía en el panorama filosófico, han contribuido a esbozar una imagen del relativismo distorsionada, deformada respecto a las consideraciones más básicas que en un primer momento pudieron haberse señalado como los fundamentos de la relatividad cultural. De esta forma,

[...] las consecuencias morales e intelectuales que generalmente se supone derivan del relativismo –subjetivismo, nihilismo, incoherencia, maquiavelismo, irresponsabilidad ética, insensibilidad estética, y tantas cosas más–, en realidad nada tienen que ver con él [...] (Geertz, 1996: 95).

El hecho de que el relativismo cultural haya sido definido por aquellos que se oponen a él en realidad solo ha contribuido a conformar una imagen estereotipada y negativa del mismo, pero si reflexionamos

⁵⁵ Resulta irónico que tanto el desprecio del relativismo desde el objetivismo y universalismo como la defensa del relativismo apelen a la cuestión del miedo. Para Boghossian, la asunción del relativismo y tesis afines que defiendan el carácter socialmente construido de conceptos y categorías centrales de la episteme occidental tiene un efecto psicológico liberador, de ahí el rechazo “cobarde” del conocimiento verdadero de la realidad (Boghossian, 2009: 38). Geertz, por su parte, explica el rechazo del relativismo por el miedo a que no exista un punto fijo e inamovible sobre el cual construir una certeza sobre lo moral o epistémicamente correcto (Geertz, 1996).

sobre el alcance epistemológico y moral del concepto que los autores y autoras promovieron en su desarrollo inicial desde la Antropología podemos advertir ciertos aspectos que pueden favorecer un cambio en la percepción tradicional que se tiene del relativismo, lo que en último término puede transformar el debate sobre la relación entre relativismo cultural y feminismo.

A modo de introducción, podemos reflexionar sobre el carácter epistemológico del relativismo cultural: ¿cuál es su estatus?, ¿es un modelo explicativo, o normativo?, ¿se trata de una mera estrategia psicológica para evitar la cruda y necesaria realidad objetiva y universal? Parece que, si seguimos la definición tradicional de relativismo cultural, este puede suponer un peligro para la epistemología y la ética desarrollados a lo largo de la historia de la civilización occidental al invocar el “todo vale” o la igual legitimidad de todos los sistemas epistémicos y morales según la cultura, como vimos a propósito de la cita de San Martín. En estos términos se expresa Marvin Harris, conocido antropólogo, en su exposición del desarrollo de las teorías antropológicas asociadas a tendencias relativistas como el particularismo histórico de Boas y su escuela, de las cuales ya hemos hablado:

[...] con el siglo xx comenzaron los esfuerzos, que se habían de prolongar hasta los años cuarenta, por cambiar las premisas estratégicas de las que dependía el cientifismo de la teoría antropológica. Casi simultáneamente se desarrollaron en Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos escuelas antropológicas que de un modo u otro rechazaron la pretensión científica. Llegó a aceptarse generalmente que la Antropología no podría nunca descubrir los orígenes de las instituciones ni explicar sus causas. En los Estados Unidos la escuela dominante llegó a decir rotundamente que no existían leyes históricas y que no podía haber una ciencia de la historia (Harris, 1996: 1).

En opinión del autor, como muestra la cita, el momento en el que se comenzó a criticar el evolucionismo en la disciplina de la mano de autores como Boas, Malinowski o Radcliffe-Brown supuso un rechazo al carácter científico de la disciplina. En mi opinión, como ya he

mencionado a lo largo de este trabajo, el surgimiento de las nuevas corrientes antropológicas a finales del siglo XX (el funcionalismo, el particularismo histórico, etc.) supuso un acercamiento de la disciplina a la cientificidad. En efecto, no podemos olvidar que fue el énfasis incesante de estos autores en la necesidad de atenerse a los datos empíricos lo que les llevó a desarrollar sus teorías, es decir, a defender que la historia no era una constante universal que englobaba a todos los pueblos de la Tierra en un desarrollo histórico evolutivo por etapas, de inferior a mayor, y que cada cultura debía ser estudiada e interpretada en función de sus propias categorías, para lo cual la observación participante como método de investigación podría servir de ayuda, aunque se aceptaran ciertos límites para estos objetivos. ¿Aceptar límites para una investigación supone desacreditar su carácter científico? ¿Desarrollar un modelo explicativo que sitúa los productos culturales supone abandonar la epistemología? ¿Negaremos el carácter científico de estos autores por desarrollar teorías sensibles al contexto? ¿En qué sentido postular la relatividad cultural de las descripciones del mundo y la moral es negar la posibilidad de ciencia? ¿Debemos pensar que Einstein iba contra la ciencia por propugnar su teoría de la relatividad general o especial?

Volviendo a Geertz, cabe recordar que, frente a la acusación de mera estrategia psicológica o de buenismo posmoderno (según Boghossian, 2009: 178-179), el relativismo cultural surgió como una teoría que ofrecía una explicación consistente para unos datos recogidos y tratados con rigor científico:

No fue el relativismo [...] lo que acabó con el movimiento absoluto, el espacio euclidiano y la causalidad universal. Fueron fenómenos descontrolados, paquetes de ondas, saltos de órbita ante los cuales no había protección alguna. Ni fue el relativismo [...] lo que hizo desaparecer [...] el *cogito* cartesiano, la visión liberal de la historia y aquel punto de vista moral [...] Lo que puso en dificultades a tales categorías fueron realidades tan heterogéneas como los esponsales infantiles o la pintura no ilusionista (Geertz, 1996: 123).

Esta forma de entender el relativismo como una teoría o modelo explicativo que trata de dar respuesta a una realidad múltiple y heterogénea de diversidad cultural puede hacerse más clara, a mi entender, si acometemos la tarea analítica de separar un sentido descriptivo de un sentido normativo del relativismo cultural. Existe cierta literatura, más extendida en los países anglófonos que entre los países hispanoparlantes, que se ha hecho eco de esta diferenciación (Baghrarian y Carter, 2017; Levy, 2003). La forma de definir dicha relatividad cultural descriptiva se limitaría, en este caso, a concebirla como un estado de las cosas. Por ejemplo, en el caso del relativismo moral en función de la cultura, una perspectiva descriptiva del relativismo suscribiría la existencia efectiva de desacuerdos morales fundamentales entre culturas. Esto, en opinión de los investigadores e investigadoras, es utilizado como base para una ulterior justificación de un relativismo moral normativo o prescriptivo, que vendría a sostener que, dada la multiplicidad de desacuerdos en cuanto a moral se refiere, debemos abstenernos de realizar juicios comparativos o evaluativos de las normas morales (en el caso del relativismo moral) de los sistemas morales y valorativos de otras culturas, puesto que no cabe la posibilidad de extraer un criterio “extracultural” o neutro desde el cual juzgar todas las perspectivas.

No obstante, aunque dicha forma de entender la dicotomía entre relativismo cultural descriptivo y normativo parece bastante sugerente y está dando mucho de lo que hablar en el panorama filosófico actual, en mi opinión es posible orientar dicha concepción a un sentido más básico y fundamental. El relativismo cultural en sentido descriptivo adquiriría, de esta forma, un aspecto más metodológico, sin por ello olvidar su sentido originario como teoría o modelo explicativo de unos datos. Así, este sentido descriptivo del relativismo cultural se limitaría a constatar que las normas morales, epistémicas y conceptuales son relativas a la cultura porque solo tienen sentido para la cultura en cuestión. Por ejemplo, decir desde un relativismo descriptivo que el conocimiento es relativo a la cultura no haría más que constatar que tanto los diversos contenidos epistémicos o conceptuales como las normas

que rigen el funcionamiento epistémico de las personas (cuándo una afirmación está justificada, qué constituya una verdad, etc.) solo tienen sentido para los habitantes de una comunidad humana concreta y no para otros, de forma que la consulta del oráculo del veneno no constituye un procedimiento epistémico válido para la comunidad científica occidental ni mirar por un microscopio lo supone para un azande. Esta forma de proceder es resultado, básicamente, de *poner en relación* las formas de vida con sus productos culturales, esto es, situando dichos productos culturales, poniéndoles fecha de producción y localización. Desde esta perspectiva, decir que la geometría no euclidiana o la mecánica cuántica son universales puede parecer absurdo, puesto que el foco se ha desplazado: la clave no sería lo que las teorías dicen, sino el sentido que estas tienen para las personas. La operación contraria, un “universalismo descriptivo”, podríamos decir, tendría que tratar de mostrar que todas las culturas comparten unos contenidos morales o epistémicos sobre los que difieren, lo que resulta bastante desafiante, puesto que tratar de argumentar que, en el fondo, pese a las aparentes diferencias, todos los seres humanos debaten sobre las mismas cosas puede resultar en un ejercicio etnocéntrico de interpretación de los “otros culturales”⁵⁶.

Y a propósito de dicha “otredad cultural” surge otra de las dificultades inherentes a la definición tradicional de relativismo cultural, quizás la que más afecta al concepto y la cual ya hemos adelantado: el carácter problemático de la definición de cultura. La definición tradicional de relativismo cultural asume de forma ilegítima, apuntan los críticos, que existe la cultura, pero ¿qué es la cultura? Como dijimos anteriormente, tanto si se la concibe como un conjunto de valores y concepciones del mundo como si se la entiende en el sentido de la delimitación cultural, la definición de cultura enfrenta problemas aparentemente irreso-

⁵⁶ Este es el error en el que, como vimos, parecía incurrir Nussbaum al extraer las que considera “capacidades humanas básicas”. El derecho a la propiedad privada o la alfabetización y enseñanza de matemática básica no tienen un fundamento en un universalismo descriptivo del tipo que exponemos.

lubles. En efecto, una mirada simple a la historia de las civilizaciones occidentales o un paseo por los diferentes reportes etnográficos de la Antropología muestran que las culturas no son complejos monolíticos ni homogéneos cuyos sistemas de valores estén definidos claramente. Antes bien, las comunidades humanas son entidades porosas abiertas constantemente al intercambio cultural, de forma que se encuentran constantemente prestando y adquiriendo características, conductas y valores de comunidades vecinas, algo que en la época de comunicación global en la que vivimos actualmente se ha acentuado hasta el extremo, sobre todo teniendo en cuenta el multiculturalismo característico de las sociedades contemporáneas. Por otra parte, el problema de la delimitación cultural (“cultural boundary”) parece constituir un grave obstáculo al ideal de construir ficticiamente unos rangos culturales perfectamente delimitados. En efecto, podríamos preguntar, ¿dónde termina la cultura andaluza y empieza la cultura extremeña? Los reportes etnográficos muestran amplias similitudes y continuidades entre las comunidades que se encuentran no solo en los límites entre dichas comunidades autónomas, sino que, además, esta crítica se suma al cuestionamiento de la excesiva homogeneización que ejerce esta forma de concebir las culturas: ¿todas las personas habitantes de una “cultura” piensan igual y comparten los mismos valores y concepciones de la realidad? ¿No implica este ejercicio una exclusión y una ficción al elegir, dentro de una comunidad extensa y variopinta, solo ciertas características para describir a toda la comunidad?

Es en base a estas dificultades teóricas que rodean al concepto de relativismo cultural que a lo largo del trabajo hemos hablado distintamente de culturas y grupos o comunidades humanas. Si bien hemos hecho un uso aporreado del concepto de cultura, hemos tratado de diferenciar cuando nos referíamos a la cultura en este sentido (como conjunto de instituciones, saberes, normas de conducta, etc.) de cuando nos referíamos a una comunidad concreta y específica (por ejemplo, los ndembu, azande, etc.). En el fondo, lo que se trataba de señalar de forma subrepticia es que no es lo mismo una cultura que

una comunidad específica, puesto que, siguiendo este concepto de cultura, varias comunidades podrían compartir una misma cultura (por ejemplo, si se habla de “la cultura mediterránea”, para englobar a las múltiples y diversas comunidades alrededor del Mar Mediterráneo). Dicho esto, se hace evidente la excesiva homogeneización que dicho tratamiento de la cultura implica, puesto que es de esperar que, si bien varias comunidades pueden tener elementos en común (lo que es de esperar, dada la amplia porosidad y constante transformación de las comunidades humanas), la elevación a “rasgo cultural” que las englobe a todas ellas puede suponer no solo una elección arbitraria sino que incurre en las dificultades aducidas de exceso de homogeneización y ausencia de temporalidad a la hora de comprender el funcionamiento de las sociedades humanas.

Por último, una vez señalados los problemas epistemológicos y conceptuales que rodean a la definición tradicional de relativismo cultural cabe señalar, de la mano del texto de Abu-Lughod (1991), otra dimensión problemática que afecta a la noción tradicional de cultura usada en el relativismo cultural que conecta directamente con el feminismo. En opinión de la antropóloga, es ínsito a la definición tradicional de cultura en el trabajo ordinario antropológico establecer jerarquías y exclusiones entre uno mismo y el otro cultural

La cultura es una herramienta para crear otredad. Como un discurso profesional que se explica sobre el significado de cultura con el fin de responder, explicar y entender las diferencias culturales, la antropología también ayuda a construirla, producirla y mantenerla. El discurso antropológico da a las diferencias culturales (y a la separación entre grupos de personas que ello implica) el aspecto de obvio (Abu-Lughod, 1991: 143).

El problema de esta forma de proceder por parte de los antropólogos y antropólogas reside en la cristalización de las diferencias, de la cual ya hemos hablado, consistente en la presentación de las mismas como monolitos o mónadas culturales, lo cual no solo vendría a ser poco adecuado epistémicamente, sino que además tiene un correlato ético

que desemboca en una inevitable jerarquización de las diferencias. La solución, en opinión de la autora, pasa por “escribir contra la cultura”, esto es, utilizar técnicas y métodos de investigación que, si bien no lleguen a traicionar el trabajo antropológico (recordemos que la cultura había sido tomada tradicionalmente como el objeto de estudio de la Antropología cultural), supone una transformación de la concepción tradicional del proceder antropológico. En el ensayo, la autora propone algunas técnicas que favorecerían la escritura contra la cultura, y todas ellas por lo general consisten en trabajar evitando los problemas antes señalados de cristalización y excesiva homogeneización de las culturas, tendiendo más bien hacia una concepción más particularizada e interpretativa de los “discursos y prácticas” de las personas reales en lugar de pretender atender a comunidades enteras y a una focalización en los vínculos e interconexiones históricas de las comunidades o grupos estudiados (Abu-Lughod, 1991: 147-157).

Como hemos venido adelantando y podemos apreciar, la definición tradicional de relativismo cultural parece caer en una metafísica de la cultura al concebirla como una entidad homogénea y perfectamente delimitada. En mi opinión, la concepción del relativismo cultural en sentido descriptivo podría acometer la tarea de utilizarse y responder a este obstáculo, porque si bien es cierto que hablar de cultura extremeña o madrileña puede resultar violento para la realidad efectiva de las comunidades que se ven incluidas bajo este rótulo, parece claro que existen diferencias entre una comunidad azande y una europea. ¿Cómo explicar estas diferencias sin caer en una metafísica de la cultura? En mi opinión, una reformulación del relativismo cultural que incorpore a su vez una reconsideración del concepto de cultura puede tener visos de plausibilidad y rigor si encauza su objetivo a señalar aquella intuición básica descriptiva que apunta a la diferencia existente entre las diversas comunidades y pueblos de la Tierra a la hora de comprender el mundo en todos sus ámbitos, incluido el social y el “natural” (recordemos que hay culturas en las que la diferencia entre naturaleza y cultura no es aplicable tal y como la concebimos en Occidente). De hecho, ya han

surgido algunas tendencias, incluso dentro de disciplinas que no son la Antropología, que han tratado de reformular el concepto de cultura con vistas a realizar un tratamiento adecuado de esta “intuición de la diferencia” que las definiciones tradicionales del relativismo cultural y la cultura hasta ahora solo han sabido captar, pero no explicar de forma rigurosa.

Como afirma Prinz (2016), la cultura no ha sido uno de los temas más relevantes en el ámbito de la Filosofía de la ciencia. No obstante, con la entrada en escena de las Ciencias Cognitivas y su gran relevancia en el panorama académico actual, la pregunta por el tratamiento empírico de la cultura y su influencia en las distintas esferas en las que se ve involucrado el ser humano (como la psicología, la sociología, el lenguaje, etc.) se ha convertido en un tema de interés primordial. Entre los diversos estudios que se han realizado en este amplio campo, los estudios de Tamer Soliman y Arthur M. Glenberg resultan interesantes en lo que respecta al presente trabajo por cuanto, con vistas a desarrollar un marco teórico sólido y riguroso para el estudio de la psicología humana, los autores realizan una propuesta de reconceptualización de la cultura (2014).

Los autores parten de la afirmación de que, por normal general, los distintos estudios sobre el impacto de la cultura en la psicología humana suelen dar por sentada una definición de cultura que aparece de dos formas distintas: por un lado, se entiende por cultura el sistema o conjunto de creencias, valores y cosmovisiones que estructuran normativamente la conducta humana, mientras que según la otra forma se la supone como el marco de comprensión que otorga sentido a la información y que al mismo tiempo funciona como fuerza motivacional que guía la conducta de los individuos en distintas direcciones. Los autores denominan a esta forma de abordar el concepto “concepción dualista de la cultura” (Soliman y Glenberg, 2014: 207-209), y supone el foco principal contra el que los autores propondrán una vía alternativa de entender el fenómeno cultural, basada en una aproximación corporizada o encarnada de la misma:

En nuestra alternativa, no hay una estructura psicológica autocontenida y multicapas que pueda ser llamada “cultura”. No afirmamos que la cultura no exista, ni que la cultura no sea un constructo valioso en el nivel sociológico de análisis. En lugar de ello, afirmamos que la cultura no es una estructura psicológica que existe aparte del aprendizaje y el comportamiento mundanos. Así, nuestra versión trata de sustituir la concepción dualista de la cultura por un único postulado: el fundamento psicológico de la cultura consiste en la sintonización sensomotora de los individuos que surge de y guía las interacciones sociales (Soliman y Glenberg, 2014: 209).

Los autores proponen esta concepción corporizada o encarnada de la cultura por considerarla más afín a los cada vez más numerosos experimentos que tratan de concebir los fundamentos cognitivos y psicológicos de las personas como el producto de la interacción de estas con el medio a través de su cuerpo. Para fundamentar su propuesta, los autores realizaron, junto a otros investigadores, dos experimentos (Soliman *et al.*, 2013; Soliman *et al.*, 2015) que consideran que ofrecen buenas razones experimentales para apoyar una propuesta de cambio en el concepto de cultura (aunque los autores mismos advierten de que no demuestran nada de forma definitiva). Las culturas no serían, de este modo, entes abstractos que definen el comportamiento y el conjunto de valores y saberes de ciertas comunidades a las cuales engloba, sino el fundamento cognitivo-psicológico que condiciona la percepción del espacio y el tiempo y que promueve o dificulta (en función de variables como si las personas implicadas pertenecen a la misma comunidad o grupo social) la sintonización efectiva entre los sistemas sensomotores de las personas que comparten una actividad en común. De este modo, los autores no niegan que exista la cultura o que el concepto de cultura deba abandonarse, como vimos a propósito de Abu-Lughod, quien proponía escribir contra la cultura, sino que apuestan por una necesaria reconsideración crítica del concepto con vistas a poder hablar con rigurosidad del mismo.

5. CONCLUSIONES

El presente trabajo ha pretendido constituirse como un ejercicio de reflexión e investigación sobre el debate feminista en torno al esencialismo que ya explícita o ya subrepticamente acecha al sujeto-agente del feminismo. El punto de partida ha sido una perspectiva culturalista, esto es, centrada en cómo la cultura afecta a la configuración del conocimiento, normas morales y concepciones del mundo en general. Para ello, se ha examinado el desencuentro académico efectivo entre Butler y Nussbaum con la finalidad de ejemplificar y contraponer las posturas antiesencialistas y esencialistas, aprovechando que ambas autoras mantuvieron una correspondencia implícita a raíz de la publicación de Nussbaum de una revisión de la postura general de Butler sobre el feminismo. Con vistas a elucidar una idea de la culturalidad y su alcance e influencia en las sociedades y grupos humanos, el ensayo comienza con una introducción a algunos de los debates fundamentales que atañen al feminismo en la disciplina antropológica, la cual ha abanderado la investigación de la cultura desde sus comienzos como disciplina científica a finales del siglo XIX y principios del XX. En especial, nos centramos en aquellos debates que también surgieron, aunque desde otra perspectiva, en el seno de la Filosofía, y en concreto aquellos que aparecen reflejados en las posturas de Butler y Nussbaum, como el del carácter socialmente construido de las categorías principales con las que lidia el feminismo (sexo, género, mujer, etc.), la universalidad del patriarcado o las reivindicaciones de los feminismos periféricos, algunas de las cuales atañen específicamente a la cultura como factor involucrado en la articulación de una forma del poder específica.

Una vez introducido el tema de la culturalidad, acometí la exposición de las líneas principales de argumentación sobre las cuales se fundamentan las posturas de Butler y Nussbaum. Como vimos, Butler parte de una concepción antiesencialista del feminismo y su propósito primordial es desenmascarar las categorías principales del feminismo como mecanismos ocultos de poder sobre las mujeres. Haciendo uso de la idea foucaultiana de que el poder es productivo, se afana en revelar el carácter socialmente constituido de estas categorías a través de una genealogía crítica feminista que entiende la performatividad como una clave hermenéutica y política. Nussbaum, por su parte, fundamentaba su concepción del feminismo en un “esencialismo internalista” que, lejos de caer en concepciones metafísicas y excesivamente abstractas o especulativas, trataba de ofrecer una concepción de la esencia del ser humano basada en un “enfoque de las capacidades”. Dicho enfoque partía de la asunción de que existen ciertas capacidades humanas básicas que pueden ser desarrolladas, afirmación desde la cual Nussbaum ofrecía un marco normativo al que todos los estados deberían adherirse para asegurar el libre ejercicio de dichas capacidades básicas, lo cual en último término acabaría por asegurar la igualdad y la libertad de las mujeres como sujeto colectivo oprimido.

A continuación, me dispuse a aproximarme a las posturas de ambas autoras desde una perspectiva culturalista, examinando la forma en la que la culturalidad puede plantear problemas o favorecer los planteamientos de las autoras. Como pudimos advertir, el planteamiento de Nussbaum adolece de una excesiva homogeneización de los seres humanos y un olvido de las diferencias que rigen entre las culturas humanas, cayendo en una forma de etnocentrismo a la hora de configurar su propuesta esencialista de ser humano. Asimismo, pudimos señalar que su punto de partida metodológico, el enfoque de las capacidades, encontraba ciertos problemas al defender que obtenía la lista de capacidades básicas universales partiendo de su esencialismo internalista, el cual procedía según la autora mediante un análisis empírico de la historia y las culturas humanas. Un somero acercamiento a algún ejem-

plo extraído de la literatura antropológica nos hizo dudar de la efectiva universalidad de algunas de las capacidades expuestas por Nussbaum y los relativos derechos que la protegían, como el de la propiedad privada o la alfabetización y la formación matemática básica universales, por el riesgo que, atendiendo a la excesiva homogeneización antes señalada, parecía apuntar a una forma de imperialismo o colonialismo cultural. A pesar de que la autora realiza numerosas apelaciones a la pluralidad y la diversidad culturales, en mi opinión no ofrece una propuesta satisfactoria que tenga en cuenta las posibilidades y la influencia de la cultura a la hora de plantear un proyecto político feminista de alcance universal.

Por el contrario, el planteamiento de Butler parecía mostrar más sensibilidad hacia la culturalidad, como de hecho muestra su constante preocupación por respetar y asegurar la pluralidad y la diversidad culturales, así como referencias a numerosos trabajos de antropólogas y antropólogos, lo cual se echa en falta en el planteamiento de Nussbaum. Como vimos, las críticas de Nussbaum al planteamiento de Butler que indicaban un carácter pesimista, miserable o estatista quedaban deslegitimadas a la luz de la defensa de autoras como Spivak o Burgos, quienes se dedicaron a enfatizar el potencial emancipatorio de la propuesta butleriana desmintiendo el carácter meramente simbólico que Nussbaum le asigna. En cuanto a la revisión culturalista de la propuesta de Butler, si bien la autora acaba por adherirse a un “universalismo estratégico”, que en un principio parecía tener pocos visos de posibilidad dado su potencial excluyente y violento, la conformación de dicho planteamiento universalista para el feminismo trata de evitar las dificultades y problemas que amenazan con violentar y fagocitar las diferencias culturales mediante el ejercicio de la traducción cultural, método a través del cual la autora trata de establecer un feminismo universal democrático en el que las diversas culturas aprendan las unas de las otras en un desarrollo que tiene por ideal la definitiva liberación e igualdad de las identidades oprimidas en razón de género, sexo y categorías excluyentes como la de “mujer”.

Por último, el último epígrafe reflexiona sobre las relaciones entre relativismo cultural y feminismo, por ser uno de los debates en el que el tema del esencialismo cobra gran importancia, además de suponer uno de los temas prácticos más relevantes en el panorama del discurso sobre los derechos humanos en la actualidad. Para llevar a cabo tal reflexión, realizamos una somera introducción al desarrollo histórico del relativismo cultural, íntimamente asociado al desarrollo histórico de las teorías antropológicas que supusieron la fundamentación científica y la profesionalización de la disciplina a finales del siglo XIX y principios del XX. A continuación, abordamos el debate de las relaciones entre el feminismo universal y el relativismo cultural en el orden del discurso de los derechos humanos, y advertimos que, a pesar de su aparente oposición por definición (puesto que el feminismo universal implica defender la seguridad y los derechos de las mujeres por encima de las restricciones que el relativismo cultural impone para con la intervención de las grandes potencias occidentales en el desarrollo cultural de los pueblos y las culturas no occidentales), se han alzado voces, por parte de autoras feministas, que llaman a la necesaria reconciliación entre ambas tendencias, señalando las similitudes y paralelismos entre ellas e indicando las ventajas y el provecho que una y otra puede obtener de una alianza. Para terminar, realicé una exploración sobre las dificultades y problemas de la definición tradicional del relativismo cultural, llegando a la conclusión de que una reformulación de los términos en los cuales se define tradicionalmente (de forma que se eviten dichas dificultades asociadas a la concepción tradicional) puede enriquecer y transformar el debate sobre las relaciones entre feminismo y relativismo cultural.

Cabe decir que en ningún caso he tenido la intención de tomar posición respecto al debate feminista sobre el esencialismo ni tampoco respecto a la conveniencia o inconveniencia de la relación entre feminismo y relativismo cultural. Por el contrario, y respondiendo a la naturaleza del presente trabajo, que lo limita a un trabajo académico fin de máster de investigación, la intención vertebral que guía la exposición de los temas ha sido en todo momento la de estudiar y profundizar en detalle

en el estado de la cuestión. De esta forma, los principales objetivos alcanzados han sido dos. Por un lado, la comprensión de la naturaleza del debate en profundidad y, por otro, el abordarlo desde una perspectiva culturalista. La motivación detrás del segundo objetivo ha sido académica, puesto que a lo largo de mi trayectoria siempre ha sido mi principal interés acercarme a los grandes problemas de la Filosofía desde la culturalidad y la Antropología, tratando de unir ambas disciplinas en un discurso fructífero, puesto que también la Antropología social y cultural ha constituido una parte importante de mi recorrido académico. En general, me ha parecido provechoso y de extrema relevancia poner en diálogo ambas disciplinas y formas de acercarse al tema del feminismo, pues esta perspectiva interdisciplinar me ha permitido profundizar en detalles que, de otra manera, nunca habría percibido.

No obstante, aunque la intención no fuera tomar partido por una de las posturas del debate, parece que el enfoque culturalista me ha llevado a realizar críticas más profundas a las posturas esencialistas, pues la información procedente de los reportes etnográficos y las teorizaciones de antropólogos y antropólogas como Mead, Benedict, Boas o Herskovits suponen buenas razones para pensar que categorías como las de “mujer”, “sexo” o “género” son socialmente construidas y por tanto no tienen un fundamento esencialista o metafísico que sea universalmente válido u objetivo. Esto no ha imposibilitado sacar a la luz algunas dificultades teóricas de las posturas antiesencialistas, como la de Butler, pues como vimos, queda aún por explicar de manera detallada una forma específica en la que podría desarrollarse su “universalismo estratégico”, dado su viraje hacia el universalismo que ella misma explicita en el segundo prefacio a *El género en disputa*. Esto no obsta tampoco, finalmente, para que haya acometido la tarea de asumir autocriticamente algunas dificultades a las que se ve sometida una aproximación culturalista como la que he propuesto, puesto que la misma definición de “cultura” puede caer incluso en un esencialismo de la cultura si no se reconsidera atendiendo a las numerosas críticas que desde la Filosofía de la cultura y la misma Antropología se han realizado.

Dado el gran interés que ha suscitado en mí el tema de este trabajo, tengo la intención de continuar la investigación durante mis estudios doctorales. Recientemente, he realizado un proyecto de tesis para la solicitud de una beca predoctoral para continuar y completar mi formación académica, en la que pretendo profundizar en mayor detalle en las relaciones entre el feminismo y el relativismo cultural, las cuales en el presente trabajo han sido solo apuntadas como mero ejercicio exploratorio y en tanto que guardaban relación con el tema principal del trabajo, cómo afecta al debate feminista en torno al esencialismo una aproximación centrada en la culturalidad. En concreto, entre las principales líneas de investigación que pretendo incluir en mi investigación doctoral se encuentran una profundización en la fundamental crítica al concepto de cultura y el estudio de la literatura más reciente sobre el relativismo cultural y las nuevas tendencias feministas.

En mi opinión, el tema del relativismo cultural en relación con el feminismo es de gran relevancia para la actualidad, en la que las relaciones internacionales se están transformando y están adquiriendo particularidades nunca vistas y dado el carácter multicultural de la sociedad contemporánea. En lo que respecta al feminismo, me parece un tema cuya actualidad y vigencia no exige una justificación demasiado detallada: no hay razón, epistémica, moral o de cualquier otra índole, para excluir, marginar o incluso violentar a las personas en razón de categorías que, además, como hemos visto a propósito del planteamiento butleriano y las aportaciones antropológicas, pueden tener su sentido en una estrategia de poder cuyos fundamentos son contingentes y socialmente contruidos. Añadir a este tema el de la pluralidad y la diversidad culturales, visto desde esta perspectiva, no resulta arbitrario, puesto que, como podemos saber gracias a la historia, también la culturalidad ha sido un factor en función del cual se ha ejercido la violencia y la marginación. Este paralelismo entre ambas tendencias basta para justificar, en mi opinión, el sentido de poner en relación ambos ámbitos de estudio, como pudimos observar a propósito de las autoras que, dentro del ámbito del discurso internacional sobre derechos humanos universales, apostaron

por la alianza entre ambas tendencias para unir fuerzas en aras de un futuro más pacífico para los colectivos oprimidos de mujeres y culturas.

6. REFERENCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila (1991): "Writing against Culture", en Richard G. Fox (ed.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 137-162.
- _____ (2002): "Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others". *American Anthropologists*, vol. 104, nº 3, pp. 783-790.
- AGAR, Michael (1982): "Toward an Ethnographic Language". *American Anthropologist*, vol. 84, nº 4, pp. 779-795.
- AMORÓS, Celia (2000): *Tiempo de Feminismo. Sobre Feminismo, Proyecto ilustrado y Postmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- _____ (2009): *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra.
- ANDER-EGG, Ezequiel (2008): *Léxico del animador sociocultural*. Córdoba: Brujas.
- ANGENOT, Marc (1977): *Les champions des femmes. Examen du discours de la supériorité des femmes (1400-1800)*. Quebec: Presses Universitaires.
- ARCHAMBAULT, David (2017): *Letter to President Trump*. URL: <<http://standwithstandingrock.net/letter-president-trump/>>.
- ARIÈS, Philip (1960): *Centuries of childhood: a social history of family life*. Nueva York: Vintage Books.
- BACHOFEN, Johann ([1861] 1992): *El matriarcado: una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Barcelona: Akal.

- BAGHRAMIAN, Maria y CARTER, J. Adam, “Relativism”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/relativism/>>.
- BARNARD, Alan (2000): *History and theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BEAUVOIR, Simone de ([1949] 2017): *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- BENEDICT, Ruth (1961): *Patterns of culture*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- BIDASECA, Karina y VAZQUEZ, Vanesa (2011): *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el Feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- BIRULÉS, Fina y Di Tullio, Anabella (2011): “Entrevista con Martha C. Nussbaum”, *Barcelona Metròpolis. Revista de Informació y Pensamiento Urbanos*, nº 81, pp. 18-25.
- BOAS, Franz (1896): “The limitations of the comparative method of Anthropology”. *Science*, vol. 4, nº 103, pp. 901-908.
- _____ (1940): *Race, Language, and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- BOGHOSSIAN, Paul (2009): *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- BOURDIEU, Pierre (1992): “Posfacio”, en Paul Rabinow: *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar, pp. 151-153.
- _____ (2012): *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre & Wacquant, Loïc (2001): *Las argucias de la razón imperialista*. Barcelona: Paidós.
- BREMS, Eva (1997): “Enemies or Allies? Feminism and Cultural Relativism as Dissident Voices in Human Rights Discourse”, en *Human Rights Quarterly*, vol. 19, nº1, pp. 136-164.

- BURGOS, Elvira (2004): “Hacia la libertad. Contra la violencia. La apuesta de Judith Butler”, en *Las mujeres en la cultura y los medios de comunicación*, Sevilla: ArCiBel Editores, pp. 15-28.
- BURKE, Roland (2010): *Decolonization and the Evolution of International Human Rights*. Filadelfia (Pensilvania): University of Pennsylvania Press.
- BUTLER, Judith (1997): “Merely Cultural”, en *Social Text*, nº 52/53, pp. 265-277.
- _____ (2000): “Reescenificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo”, en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 17-48.
- _____ ([1997] 2004): *Lenguaje, Poder e Identidad*. Madrid: Editorial Síntesis.
- _____ ([2004] 2006): *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- _____ ([1990] 2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- BUTLER, Judith y SPIVAK, Gayatri C. (2009): ¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia. Buenos Aires: Paidós.
- CARMONA, Carla (2015): *Wittgenstein. La consciencia del límite*. Valencia: Batiscafo.
- CARRIER, James (2003): *Occidentalism: images of the West*. Oxford: Clarendon Press.
- CARTER, J. Adam (2016): *Metaepistemology and Relativism*. Londres: Palgrave Macmillan.
- CHODOROW, Nancy (1974): “Family structure and Feminine personality”, en Michelle Z. Rosaldo & Louise Lamphere *Woman, Culture and Society*, Stanford (California): Stanford University Press, pp. 43-66.
- CONFERENCIA MUNDIAL DE LOS DERECHOS HUMANOS (1993): *Declaración y Programa de Acción de Viena*. URL: <<http://www.un.org/es/development/devagenda/humanrights.shtml>>.

- CONSEJO GENERAL DEL PODER JUDICIAL (2015): *Informe sobre víctimas mortales de la violencia de género y de la violencia doméstica en el ámbito de la pareja o expareja en el año 2015*. URL: <<http://www.poderjudicial.es/cgpj/es/Temas/Violencia-domestica-y-de-genero/Actividad-del-Observatorio/Informes-de-violencia-domestica/Informe-sobre-victimas-mortales-de-la-Violencia-de-Genero-y-de-la-Violencia-Domestica-en-el-ambito-de-la-pareja-o-ex-pareja-en-2015>>
- CORNELL, Drucilla & MURPHY, Sara (2012): “To the editors”, en Martha C. Nussbaum *Philosophical Interventions. Reviews 1986-2011*, Oxford: Oxford University Press, pp. 219-220.
- CUDD, Ann E. & HOLMSTROM, Nancy (2011): *Capitalism, for and against. A feminist debate*. Cambridge University Press (eBook).
- DARWIN, Charles ([1859] 2009): *El origen de las especies*. Madrid: Espasa Calpe.
- DERRIDA, Jacques (1985): “Préjugés/Devant la loi”, en J. Derrida, V. Descombes, G. Kortian, Ph. Lacoue-Labarthe, J.-F. Lyotard y J.-L. Nancy *La Faculté de Juger*, Paris : Les Editions de Minuit, pp. 87-139.
- DESALLE, Rob; ROBERTS, Dorothy; TISHKOFF, Sarah; YUDELL, Michael (2016): “Taking race out of human genetics”. *Science*, vol. 351, nº 6273, pp. 564-565.
- DE KOCK, Leon (1992): “Interview with Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa”, en *ARIEL: A Review of International English Literature*, vol. 23, nº3, pp. 29-47.
- ENGELS, Federico y MARX, Carlos ([1848] 2007): *Manifiesto comunista*. Caracas: Biblioteca Básica del Pensamiento Revolucionario.
- ESTANY, Anna (2001): *La fascinación por el saber. Introducción a la teoría del conocimiento*. Barcelona: Crítica.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1976): *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama.

- EVERETT, Daniel L. (2005): “Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã. Another look at the design features of human language”, en *Current Anthropology*, vol. 46, nº 4, pp. 621-646.
- FAUSTO-STERLING, Anne (2006): *Cuerpos sexuados: la política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- FEMENÍAS, María Luisa (2005): “El feminismo poscolonial y sus límites”, en Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.) *Teoría Feminista: De la Ilustración a la Globalización. Vol. 3, De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Madrid: Minerva Ediciones, pp. 153-213.
- FLETCHER, Alice C. (2013): *Life among the Indians. First Fieldwork among the Sioux and Omahas*. Lincoln (Nebraska): University of Nebraska Press.
- FORMOSA, Paul & MACKENZIE, Catriona (2014): “Nussbaum, Kant, and the Capabilities Approach to Dignity”, en *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 17, nº5, pp. 875-892.
- FRANK, Michael C., EVERETT, Daniel L., FEDORENKO, Evelina & GIBSON, Edward (2008): “Number as cognitive technology: Evidence from Pirahã language and cognition”. *Cognition*, vol. 108, pp. 819-824.
- FRASER, Nancy (1997): “Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A response to Judith Butler”, en *Social Text*, nº 52/53, pp. 279-289.
- _____ (2013): *Fortunes of feminism. From state-managed capitalism to neoliberal crisis*. Londres/Nueva York: Verso.
- FREEMAN, Derek (1985): *Margaret Mead and Samoa: the making and unmaking of an anthropological myth*. London: Harmondsworth Penguin.
- FRICKER, Miranda (2017): *Injusticia epistémica: el poder y la ética del conocimiento*. Barcelona: Herder editorial.
- GEERTZ, Clifford (1996): *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Ediciones Paidós.

- GIARDINO, Valeria (2016): “¿Dónde situar los fundamentos cognitivos de las matemáticas?”, en José Ferreirós y Abel Lassalle (eds.) *El árbol de los números. Cognición, lógica y práctica matemática*, Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, pp. 23-49.
- GILLISON, Gillian (1980): “Images of nature in Gimi thought”, en Carol MacCormack y Marilyn Strathem (eds.) *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 143-73,
- GIMÉNEZ, Carlos (2003): “Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad”, en *Educación y futuro: Revista de investigación aplicada y experiencias educativas*, nº8, pp. 9-26.
- GOODALE, Jane (1980): “Gender, sexuality and marriage: a Kaulong model of nature and culture”, en Carol MacCormack y Marilyn Strathem (eds.) *Nature, Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 119-42.
- GORDON, Peter (2004): “Numerical cognition without words: Evidence from Amazonia”. *Science*, vol. 306, pp. 496–499.
- GRAMSCI, Antonio (2013): “Textos de los Cuadernos de 1929, 1930 y 1931”, en *Antología*. Madrid: Akal.
- HALES, Steven D. (ed.) (2011): *A companion to relativism*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- HANNON, Michael (2015): “The universal core of knowledge”, *Synthese*, vol. 192, nº3, pp. 769-786.
- HARAWAY, Donna (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- HARRIS, Marvin (1996): *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo veintiuno editores.
- HARRIS, Olivia & YOUNG, Kate ([1974] 1979): *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama
- HERNÁNDEZ, Rosalva A. y SUÁREZ, Liliana (2008): *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.

- HERSKOVITS, Melville (1952): *El hombre y sus obras. La ciencia de la Antropología cultural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HODSONG, Dorothy L. (2011): *Gender and Culture at the Limit of Rights*. Filadelfia (Pensilvania): University of Pennsylvania Press.
- HOLLIS, Martin y LUKES, Steven (eds.) (1982): *Rationality and Relativism*. Cambridge (Massachusetts): The MIT Press.
- HOLMSTROM, Nancy (ed.) (2002): *The socialist feminist project. A contemporary reader in theory and politics*. Nueva York: Monthly Review Press.
- HORTON, Robin (1982): "Tradition and Modernity revisited", en Martin Hollis y Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*. Cambridge (Massachusetts): The MIT Press.
- HYLLAND, Thomas y SIVERT, Finn (2001): *A history of Anthropology*. Londres: Pluto Press.
- JEFFREYS, Sheila (2005): *Beauty and Misogyny. Harmful cultural practices in the west*. Londres/Nueva York: Routledge.
- JUANENA, Coro J. A. (2016): "Mujeres Indígenas, feminismo y condición postcolonial". *Lectora*, nº 22, pp. 27-42.
- JULIANO, Dolores (1993): "Las pobres mujeres del mundo pobre", en M^a Carmen Díez Mintegui y Virginia Maquieira (coords.): *Sistemas de género y construcción (deconstrucción) de la desigualdad*. Actas del VI Congreso de Antropología. Tenerife: Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Asociación Canaria de Antropología, pp. 13-23.
- KABERRY, Phyllis M. ([1939] 2004): *Aboriginal woman. Sacred and profane*. Londres/Nueva York: Routledge.
- KANT, Immanuel (2010 [1784]): "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita (1784)", en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid: Cátedra.
- LÉVI-STRAUSS, Claude ([1949] 1998): *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós Ibérica.

- LEVY, Neil (2003): “Descriptive Relativism: Assessing the Evidence”, en *The Journal of Value Inquiry*, vol. 37, nº 2, pp. 165-177.
- MAINE, Henry ([1861] 2014): *El derecho antiguo: su conexión con la historia temprana de la sociedad y su relación con las ideas modernas*. Valencia: Tirant Humanidades.
- MALLICK, Krishna (1998): “Common Ground of Feminism and Cultural Relativism in Human Rights Discourse: The Case of Sex-determination Test in India”, *The Paideia Project on-line, Twentieth World Congress of Philosophy*, Boston (Massachusetts). URL: <<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Gend/GendMall.htm>> [acceso: 03/09/18].
- MARTÍN, Aurelia (2008): *Antropología del Género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- MCLENNAN, John F. (1865): *Primitive Marriage. An inquiry into the origin of the form of capture in marriage ceremonies*. Edimburgo: Adam and Charles Black.
- MEAD, Margaret ([1929] 2009): *Adolescencia y cultura en Samoa*. Barcelona: Paidós
- _____ ([1935] 1999): *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Paidós.
- MÉNDEZ, Lourdes (2008): *Antropología feminista*. Madrid: Síntesis.
- MIGNOLO, Walter (2007): *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2009): “La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)”, en *Crítica y emancipación*, nº2, pp. 251-276.
- MOHANTY, Chandra T. (1984): “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, en *Boundary 2*, vol. 12, nº 3/vol. 13, nº 1, pp. 333-358.
- MOORE, George E. (1959 [1903]): *Principia Ethica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones.

- MOORE, Henrietta (2009): *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.
- MORA, Ferrater (1975): *Diccionario de Filosofía, Tomo II (L-Z)*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- MORGAN, Henry L ([1877] (1987): *La sociedad primitiva*. Madrid: Endymion.
- NACIONES UNIDAS (1995): *Informe de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo*. Nueva York: Naciones Unidas.
- _____ (1996): *Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer*. Nueva York: Naciones Unidas.
- NGOZI, Joy (2005): “Feminism and Human Rights at a Crossroads in Africa: Reconciling Universalism and Cultural Relativism”, en Marguerite Waller y Sylvia Marcos (eds.): *Dialogue and Difference. Feminisms Challenge Globalization*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- NUSSBAUM, Martha (1988): “Non-relative virtues: an aristotelian approach”, en *Midwest studies in philosophy*, vol. 13, nº 1, pp. 32-53.
- _____ (1992): “Human functioning and social justice: in defense of Aristotelian essentialism”, en *Political Theory*, vol. 20, nº 2, pp. 202-246.
- _____ (2000): *Las mujeres y el desarrollo humano: El enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.
- _____ (2004): *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la Filosofía griega*. Madrid: Visor.
- _____ (2007a): *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2007b): “Foreword: Constitutions and capabilities: “perception” against lofty formalism”, en *Harvard Law Review*, vol. 121, nº4, pp. 4-97.
- _____ (2012a): *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.

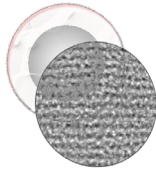
- _____ (2012b): “The Professor of Parody”, en *Philosophical interventions. Reviews 1986-2011*. Oxford: Oxford University Press pp. 198-222.
- OKIN, Susan M. (1999): “Is Multiculturalism Bad for Women?”, en Joshua Cohen, Matthew Howard & Martha Nussbaum (eds.) *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton (Nueva Jersey): Princeton University Press.
- ONFRAY, Michel (2009): *El sueño de Eichmann*. Barcelona: Gedisa.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (2015): *La discriminación en el trabajo por motivos de orientación sexual e identidad de género: Resultados del proyecto PRIDE de la OIT*. URL: <http://www.ilo.org/gender/Informationresources/Publications/WCMS_380831/lang--es/index.htm>.
- ORTNER, Sherry ([1974] 1979): “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”, en Olivia Harris y Kate Young: *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, pp. 109-131.
- PARSONS, Elsie C. ([1906] 2009): *The family: an ethnographical and historical outline*. Charleston (Carolina del Sur): BiblioBazaar.
- PAUL, Shankman (2009): *The trashing of Margaret Mead: Anatomy of an anthropological controversy*. Madison (WI): University of Wisconsin Press.
- PICA, Pierre, LEMER, Cathy, IZARD, Véronique, & DEHAENE, Stanislas (2004): “Exact and approximate arithmetic in an Amazonian indigene group”. *Science*, vol. 306, pp. 499–503.
- PRINZ, Jesse (2016): “Culture and Cognitive Science”, en Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/culture-cogsci/>.
- PULEO, Alicia (2000): “Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de “naturaleza” y “ser humano”, en Celia Amorós (ed.) *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, pp. 165-190.

- _____ (2005): “Del Ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido”, en Ana de Miguel y Celia Amorós (eds.) *Teoría Feminista: de la Ilustración a la Globalización, Vol. 3, De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Madrid: Minerva Ediciones, pp. 121-152.
- _____ (2016): *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.
- RAWLS, John (1997): *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2004): *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- REEVES, Peggy (2002): *Women at the center: Life in a Modern Matriarchy*. Ithaca (Nueva York): Cornell University Press.
- REITMAN, Oonagh (1997): “Cultural relativist and Feminist Critiques of International Human Rights. Friends or Foes?”, en *Statsventenskaplig Tidskrift*, vol. 100, nº1, pp. 100-114.
- RIDGE, Michael (2018): “Moral Non-Naturalism”, en Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/moral-non-naturalism/>> [acceso: 24/05/18].
- RODRÍGUEZ, Pilar (2011): “Feminismos periféricos”, en *Sociedad y Equidad*, nº2, pp. 23-45.
- RORTY, Richard (1996): *Escritos filosóficos 1. Objetividad, Relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2010): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- ROSALDO, Michelle Z. (1974): “Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview”, en Michelle Z. Rosaldo & Louise Lamphere *Woman, Culture and Society*, Stanford (California): Stanford University Press, pp. 17-42.
- ROSALDO, Michelle Z.; LAMPHERE, Louise (eds.) (1974): *Woman, culture, and society*. Stanford (California): Stanford University Press.

- SAHLINS, Marshall D. (1976): *Culture and practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SAN MARTÍN, Javier (2009): *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y Antropología filosófica*. Madrid: Editorial Tecnos.
- SANDAY, Peggy R. (1974): “Female Status in the Public Domain”, en Michelle Z. Rosaldo & Louise Lamphere *Woman, Culture and Society*, Stanford (California): Stanford University Press, pp. 189-206.
- SANKEY, Howard (2010): “Witchcraft, Relativism and the Problem of the Criterion”. *Erkenntnis*, vol. 72, nº 1, pp. 1-16.
- SANTOS, BOAVENTURA D. S. (2002): “Toward a Multicultural Conception of Human Rights”, en Felipe Gómez y Koen Feyter (eds.) *International Human Rights Law in a Global Context*, Bilbao: University of Deusto, pp. 97-121.
- SCHELER, Max (1973): *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Evanston (Illinois): Northwestern University Press.
- SISTEMA DE NACIONES UNIDAS DE PANAMÁ (2010): *Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer a la República de Panamá (1998 y 2010)*. República de Panamá: Sistema de Naciones Unidas de Panamá.
- SOLIMAN, Tamer M., GIBSON, Alison, & GLENBERG, Arthur M. (2013): “Sensory motor mechanisms unify psychology: The embodiment of culture”. *Frontiers in Psychology*, nº 4, vol. 885, pp. 1-9.
- SOLIMAN, Tamer M. y GLENBERG, Arthur M. (2014): “The embodiment of Culture”, en Lawrence Shapiro (ed.) *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, Nueva York: Routledge, pp. 207-219.
- SOLIMAN, Tamer M., FERGUSON, Ryan, DEXHEIMER, M. Scott, y GLENBERG, Arthur M. (2015): “Consequences of joint

- action: Entanglement with your partner”. *Journal of Experimental Psychology*, vol. 144, nº 4, pp. 873–888.
- SPENCER, Herbert ([1873], 1996): *The study of Sociology*. Londres: Routledge/Thoemmes Press.
- SPIVAK, Gayatri C. (1998): “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, en *Orbis Tertius*, vol. 3, nº 6, pp. 175-235.
- _____ (2012): “To the editors”, en Martha C. Nussbaum *Philosophical Interventions. Reviews 1986-2011*, Oxford: Oxford University Press, pp. 216-217.
- STOCKINGS, George W. Jr. (ed.) (1986): *Malinowski, Rivers, Benedict and others. Essays on Culture and Personality. History of Anthropology, vol. 4*. Madison (Wisconsin): University of Wisconsin Press.
- TUBINO, Fidel (2009): “Aportes de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos”, en Fidel Tubino y Cecilia Monteagudo (eds.): *Hermenéutica en diálogo: ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 155-170.
- VICENTE, Gemma I. (2006): “Introducción”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, nº 16, pp. 100-107.
- WILSON, Bryan R. (ed.) (1970): *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell.
- WINCH, Peter (1994): *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós.
- WITTGENSTEIN, Ludwig ([1966] 1992): *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- WOOD, Diane P. (2010): “Constitutions and Capabilities: A (Necessarily) Pragmatic Approach”, en *Chicago Journal of International Law*, vol. 10, nº 2, pp. 415-429.

Published
in March
2019



Faber & Sapiens

