

Lo humano, la violencia
y las mujeres¹

Alejandra Castillo

Universidad Arcis

Hay un problema, una incomodidad quizás, entre las mujeres, los derechos humanos y la idea de ciudadanía que le es propia. La abogada feminista Catharine MacKinnon expresará del siguiente modo dicha incomodidad: “Lo que sucede a las mujeres es demasiado particular para ser universal o demasiado universal para ser particular, lo cual significa demasiado humano para ser femenino o demasiado femenino para ser humano”.² Sin duda, es este desencuentro de la idea de lo “humano” con las experiencias de las mujeres lo que incomoda. Desencuentro que, o bien, vuelve invisible la violencia ejercida cotidianamente contra ellas (tomemos como ejemplo las continuas y habituales representaciones sexistas/violentas de las mujeres en los medios de comunicación), o bien, hace de la violencia ejercida contra las mujeres un evento “excepcional” o una simple expresión de “barbarie”.

De algún modo, esta “excepcionalidad” la mayoría de las veces es tratada como un salto fuera de la normalidad, como un salto fuera de la democracia, en fin, como un salto fuera de la política. La violencia sexual a la que son sometidas las mujeres en momentos de conflictos armados es, sin duda, el ejemplo ejemplar de esta excepcionalidad.

Así, en casos como los documentados por Catharine MacKinnon o David Rieff, la violencia sexual ejercida contra las mujeres es explicada la mayoría de las veces como el resultado de patologías particulares de individuos aislados, pero no como una forma normalizada de violencia contra los derechos humanos de las mujeres.³

En estos y otros casos, cuando la mujer es el centro de hechos de violencia política, nos encontramos con el problema de *qué decimos cuando decimos derechos humanos*. Para el filósofo norteamericano Richard Rorty lo esencial en la descripción de los derechos humanos es la especial manera en que la palabra “humano” ha sido definida política y jurídicamente. Para Rorty la definición de humanidad se organiza, en efecto, a partir de tres casos “fronterizos” que ayudan a distinguir lo “humano” de lo “no humano”. Estos casos fronterizos determinan y distinguen la humanidad de lo humano, y suponen, en cada caso, una diferencia fuerte que permite sostener la misma erección de lo humano. Las figuras fronterizas de la alteridad que organizan la lógica de la antropogénesis occidental estarían encarnadas en las imágenes o representaciones del animal, la niñez y la mujer o lo no-macho. Tres maneras bien definidas

de marcar lo no-humano. Tres maneras bien definidas de remarcar lo humano. La distinción humano-animal es quizá la forma dominante que la tradición filosófica occidental ha utilizado al momento de definir lo humano. De Platón a Descartes, de Heidegger a Levinas esta distinción se ha considerado fundamental y “natural”. Pero, bien sabemos nosotras las mujeres, que esta distinción no es la única y la principal. La segunda distinción invocada por el pensamiento occidental para distinguir lo humano es aquella que se estructura en torno a la distinción entre adultos y niños. Las personas ignorantes y supersticiosas, los pueblos no occidentales, se dice, son como los niños. Únicamente alcanzan su humanidad si se les educa en los valores de la cultura occidental. Si pese a los esfuerzos realizados, si a pesar de la educación entregada, siguen comportándose como “niños” es porque no pertenecen realmente a la misma clase de seres que llamamos humanos. En sociedades fuertemente racistas como la Sudáfrica del apartheid, o los Estados Unidos de la primera mitad del siglo pasado, los blancos acostumbraban dirigirse a los negros llamándolos “muchacho” o “chico”. Por otro lado, bien sabemos cada una de nosotras que cuando se nos trata de “niña”,

a pesar de haber superado ya largamente la treintena, estamos siendo excluidas del universo de lo “humano” y arrojadas al mundo de la infancia, de la minoría de edad, de la inferioridad.

La tercera distinción entre lo humano y lo no-humano hoy aparece tipificada bajo formas más veladas de representación. Naturaleza humana, diferencia de los sexos, razón/sentimientos, macho/no-macho son algunas de las formas sofisticadas que el pensamiento contemporáneo exhibe al momento de defender esta otra frontera entre el hombre y el no-hombre, entre lo humano y lo no-humano. El tardío e imperfecto ingreso de las mujeres a la esfera política de lo público nos habla justamente del desencuentro entre las mujeres y la idea de lo “humano” implícita en la declaración de los derechos del hombre, tal y como ésta ha sido pensada por la tradición dominante del pensamiento político occidental.⁴

Desde posiciones teóricas afines al neo-pragmatismo, se advierte críticamente que el problema de la definición de lo humano avanzada y consolidada en la modernidad residiría en el argumento fundacionalista que estaría en su base, esto es, en la idea de una presunta naturaleza ahistórica de los seres humanos.⁵ Argumento que, sin

duda, nos habla más de una voluntad de poder dominante que de una pretendida “naturaleza humana”. Si bien tiendo a estar de acuerdo con la necesidad de desplazar el momento substancialista “ahistórico” de los derechos humanos, me parece un poco más problemático abandonar por el momento la pretensión “universalista” que subyace a toda declaración y defensa de los derechos humanos en el mundo.

La necesidad de abandonar la pretensión de universalidad de los derechos humanos, y, por ende, de abandonar el programa político “humanitarista” que organiza la defensa de estos derechos, ha sido recientemente propuesta por algunos de los representantes más destacados de la tradición crítica filosófica contemporánea.⁶ Tomemos por índice de esta crítica de los derechos humanos, la posición sostenida en el último tiempo por el filósofo esloveno Slavoj Žižek. Repasando rápidamente sus argumentos, es posible establecer que para Žižek la apuesta política de los “derechos humanos” se articula básicamente en torno a tres supuestos básicos:

como libertad de “autodeterminación”; y c) la creencia de que la apelación a los derechos humanos es una buena defensa contra los excesos de poder.⁷ Estos supuestos serían para Žizek, en cierto modo, el ropaje externo de las políticas *supuestamente* despolitizadas del *humanitarismo*. En otras palabras, para el filósofo esloveno tales supuestos serían la ideología que posibilitaría “el intervencionismo militar que sirve a unos propósitos políticos y económicos bien específicos”.⁸ Siguiendo una línea de reflexión similar, la teórica feminista norteamericana Wendy Brown agregará que el humanitarismo “se presenta como una especie de antipolítica, una defensa pura de los inocentes y de los impotentes frente al poder, una defensa pura del individuo contra las maquinarias inmensas y potencialmente crueles o despóticas de la cultura, el Estado, la guerra, el conflicto étnico, el tribalismo, el patriarcado y otras movilizaciones o ejemplos del poder colectivo contra el individuo”.⁹

No cabe duda que las lógicas que animan las intervenciones humanitarias amparadas bajo la declaración de los derechos humanos no están exentas de intereses determinados. Pero, de igual modo, también es cierto que en momentos de conflictos armados, ya sea motivados por problemas políticos, éticos o

religiosos, las mujeres —independiente del lugar que ocupen en una sociedad determinada, esto es, entendidas como una clase o un conjunto determinado de individuos— sufren un tipo de violencia específica: la violencia sexual.

A través de un trabajo paciente de redescipción polémica y perspicaz, Catharine MacKinnon ha puesto en evidencia que lo que complica a las mujeres y al feminismo con la idea de “derechos humanos” es cierta idea de ser humano masculinamente descrita que parece serle consustancial. ¿Qué intentamos decir cuando hablamos de “derechos humanos”? El aserto más común a la hora de dar respuesta a dicha pregunta es la nominación de ciertos derechos inalienables al ser humano. De cierta manera la respuesta nos llevará a un terreno común, a lo común de nuestra humanidad ¿Qué ocurre, entonces, cuando ese ser humano es mujer? Volvamos nuevamente a la interrogante inicial, pero con una variación: ¿Qué intentamos decir cuando hablamos de los “derechos humanos de la mujer”? Para los amantes de la simplicidad esta pregunta no tendría ningún valor: la humanidad es una y compartida por todos y todas. Sin embargo, y a pesar de complicar quizás sin razón un tema que aparentemente no

lo merecería, queda aún la sensación de que la pregunta no ha sido respondida adecuadamente. Pareciera que falta todavía especificar qué significan los “derechos humanos” cuando se los menciona junto a la palabra “mujer”. Para MacKinnon los derechos humanos son producto de una relación conflictiva entre una lógica social de dominación y una lógica de oposición a la dominación. Desde esta perspectiva los derechos humanos más que obedecer a meras abstracciones de principios sempiternos responderían a una “interacción entre el cambio y la resistencia al cambio”. De algún modo, lo que subyace a estas interrogantes, lo que se encuentra detrás de la insistencia en estas preguntas, es el intento de desplazar la temática de los “derechos humanos” desde el terreno de la abstracción y los universales para indicar sin ambages que los derechos responden a prácticas y experiencias particulares. Una vez situado el debate en este nuevo terreno, MacKinnon afirmará, para sorpresa de humanistas de todos los colores, que los derechos humanos no están basados en la experiencia de las mujeres.

Por la importancia del argumento, me permitiré citar en extenso la tesis de la feminista estadounidense:

No es que los derechos humanos de las mujeres no hayan sido violados. Cuando las mujeres son violadas como los hombres, quienes son como ellas en los demás aspectos, cuando los brazos y las piernas de las mujeres sangran al ser cortados, cuando las mujeres son acibilladas en zanjas y asfixiadas con gas en camiones, cuando los cuerpos de las mujeres son escondidos en el fondo de minas abandonadas o cuando los cráneos de las mujeres son enviados de Auschwitz a Estrasburgo para realizar experimentos, ello no se registra en la historia de las atrocidades contra de los derechos humanos de las mujeres. Ellas son argentinas, hondureñas o judías. Cuando suceden cosas a las mujeres que también ocurren a los hombres, como ser golpeadas y desaparecidas y torturadas hasta la muerte, el hecho de que afecten a mujeres no se cuenta o no se considera como sufrimiento humano. Cuando no se ha declarado la guerra y sin embargo las mujeres son golpeadas por hombres cercanos a ellas, cuando las esposas desaparecen en los estacionamientos de los supermercados, cuando las prostitutas flotan en ríos o aparecen bajo montones de harapos en edificios abandonados, todo tiende a pasar desapercibido en los archivos del sufrimiento humano porque las víctimas son mujeres y *huele a sexo*.¹⁰

Bien podríamos decir, a propósito de la cita anterior, que los derechos, los derechos humanos, se han constituido en una ausencia: la ausencia del cuerpo sexuado. Constatada esta realidad sólo quedan dos salidas: rechazar el ideario de los derechos

humanos por patriarcal y falocéntrico, o hacer que los derechos humanos incorporen en la figura de la ciudadanía lo que en su inicio excluían.

Esta es la alternativa que desarrolla el filósofo francés Etienne Balibar. Balibar, conociendo las huellas androcéntricas que aún persisten a la hora de definir lo humano, prefiere cambiar el orden de los elementos: esto es, anteponer la categoría de *ciudadanía* a la de *humano*. En este sentido, en el origen no estaría “lo humano” sino que los “derechos políticos”. Lo humano sería aquí una constatación del respeto de ciertos derechos políticos básicos. Buscando extraer las consecuencias que se derivan de esta tesis, Balibar observa que es “la ciudadanía la que hace al hombre, no el hombre a la ciudadanía”.¹¹

Sin embargo, y pese a las buenas intenciones de Balibar, aquí nos encontramos con una nueva complicación. Si bien parece plausible la propuesta de Balibar de los derechos “ciudadanos” como antesala obligatoria para los derechos humanos, no es del todo satisfactoria para las mujeres. No olvidemos que las políticas de las mujeres, mucho antes de la propuesta de los derechos cívicos humanos de Balibar, buscaron en la “ciudadanía” un lugar desde donde re-inventar lo político.

Sin embargo, a poco andar se dieron cuenta que el concepto de ciudadanía para el caso de las mujeres se bifurcaba en dos opciones: esto es, o bien igualdad, o bien diferencia. En este sentido, si se opta por la igualdad es necesario aceptar la abstracción y universalidad de los *derechos del hombre*. Si se opta por la diferencia, en cambio, es necesario demandar ser reconocidas por lo que la ciudadanía excluye: la diferencia. Opción de dos filos. Opción doble y contradictoria que a finales del siglo veinte ha sido descrita por la teórica feminista Carole Pateman bajo la forma de un dilema:

El dilema surge porque, dentro de la existente concepción patriarcal de la ciudadanía, la elección tiene que hacerse siempre entre la igualdad y la diferencia, o entre la igualdad y la condición de mujeres. Por un lado, demandar “igualdad” es luchar por la igualdad con los hombre (exigir que los derechos del hombre y del ciudadano se extiendan a las mujeres), lo que significa que las mujeres deben llegar a ser (como) hombres. Por otro lado, insistir, como lo hacen las feministas contemporáneas, en que las actividades, capacidades y atributos de las mujeres deben ser revalorizados y tratados como una contribución a la ciudadanía es demandar lo imposible; tal “diferencia” es precisamente lo que la ciudadanía excluye.¹²

En otras palabras, podría decirse que cuando el cuerpo de las mujeres es incorporado

como “diferencia” al espacio político, lo es bajo la forma de la maternidad y el cuidado, re-introduciendo así nuevamente argumentos “privados” para hablar de la mujer en lo público.¹³ En este punto, sin duda, hay una complicación. Bien podría ser dicho que con este tipo de argumentos no se hace sino actualizar una “política del cuidado” que necesita de una idea de mujer en tanto “diferencia”, y en tanto diferencia portadora de estilos y prácticas “diferentes” ancladas la mayoría de las veces a un ideario maternal y en última instancia al propio cuerpo femenino.

Destaquemos que este momento doble de la ciudadanía para las mujeres se ha desarrollado o bien promoviendo políticas por la igualdad o bien promoviendo políticas de la diferencia. Entre las primeras podrían ser mencionadas: a) los intentos de elaborar *ciudadanías democráticas* que conciban a la política como un compromiso colectivo y de participación en la resolución de los asuntos de la comunidad¹⁴; b) otra propuesta, común a esta misma perspectiva, es aquella que promueve *ciudadanías radicales* que conviertan a la diferencia sexual en algo políticamente no pertinente —ésta es, por ejemplo, la postura de postmarxistas como Chantal Mouffe¹⁵; y c) por último, también

se pueden mencionar los intentos de filósofas como Martha Nussbaum de vincular la idea de ciudadanía a la de “capacidades”. Esta última propuesta, conocida como de “desarrollo humano” observa que para llegar a ser un “ser humano”, independiente del sexo o la condición social, cada Estado debería procurar el desarrollo de un conjunto de capacidades (desde las básicas de alfabetización hasta otras más heterodoxas como las recreativas). De no hacerlo, advierte Nussbaum, difícilmente se podría decir que en tal o cual lugar hay seres humanos.

Por último, están aquellas propuestas que intentan promover políticas de la diferencia a la hora de abordar el problema de los derechos. Entre estas se pueden mencionar: a) los intentos de desarrollar “ciudadanías sexuadas” o de interés. Desde esta posición, la filósofa política Iris Marion Young preferirá las “políticas conscientes” en cuanto al grupo y no aquellas políticas neutrales. En este sentido indica: “Las políticas que están formuladas universalmente son ciegas a las diferencias de raza, cultura, género, edad o discapacidad debido a que perpetúan la dominación”¹⁶; b) otra propuesta afín a esta perspectiva es la que han desarrollado Catharine MacKinnon y Andrea Dworkin. Estas autoras vincularán la idea de derechos

con las prácticas, los intereses y los estilos particulares de las mujeres.¹⁷

Si bien, tomadas individualmente las propuestas de la teoría feminista difieren al momento de abordar el problema de los derechos y el tipo de ciudadanía más justa para las mujeres, es posible, sin embargo, encontrar acuerdos mínimos a la hora de erradicar la violencia sexual contra las mujeres. Algunos de estos acuerdos son: 1) hacer de la categoría de lo “humano” un lugar al cual hay que llegar y no presuponerla en tanto categoría sustantiva inicial; 2) incidir en la formulación de normativas legales que incorporen las experiencias de las mujeres¹⁸; 3) garantizar la vida digna de las mujeres que sin duda pasa por garantizar derechos económicos y sociales¹⁹; y 4) hacer que el respeto de los derechos humanos de las mujeres se traduzca en el desarrollo de capacidades efectivas.²⁰

Cabe destacar, y con esto termino, que la erradicación de la violencia sexual que silenciosa e invisiblemente forma parte de la vida cotidiana de las democracias contemporáneas, y que se explicita sin resguardo en momentos de conflictos armados, no es sólo tarea de las expertas y expertos en derechos humanos. También se requiere gran imaginación práctica y teórica para generar

nuevas imágenes, metáforas y representaciones de las mujeres no sexistas y lejanas, a su vez, del paradigma maternalista con la que la política moderna ha constituido a las mujeres en la esfera pública. De ahí que junto a los necesarios cambios legales deba impulsarse también un cambio a nivel de los modos de hablar de mujeres y hombres en tiempos de paz, en tiempos democráticos. Estos cambios no sólo deben influir en las hablas bien intencionadas de los actores públicos sino que también debería incidir, lenta pero decididamente, en la producción de conocimientos que problematicen la propia marca de la diferencia de los sexos. Una de las maneras en la que se puede avanzar en este punto es haciendo entrar las emociones al derecho, esto es, introduciendo nuevos cuerpos, nuevas experiencias y sufrimientos en la construcción de las leyes.

Otro camino, que busca incidir en la creación de nuevas formas de hablar de lo humano en la literatura, la historia y la filosofía, es el tomado por cierto feminismo contemporáneo en el atrevimiento de pensar un feminismo que desplace el sintagma de “comunidad de mujeres”, cuestionando la propia nominación identitaria de “mujer” en tanto “unidad”, “identidad” y “naturaleza”. Estos feminismos posthumanos reivin-

dican para sí, *paradójicamente*, las figuras de la alteridad, de lo *fronterizo*, de lo múltiple o lo nomádico. Ejercicios todos estos de reinvención de lo humano que implican salir de los binarismos con los que la tradición política moderna nos ha acostumbrado a pensar las identidades. Salida que busca en la multiplicidad y en la simultaneidad “humanizar, paradójicamente, la humanidad”.²¹ Donna Haraway cree, en este sentido, que pensar lo humano más allá de lo identitario debe dar lugar a otras formas, otros gestos, pero, que, sin embargo, al mismo tiempo, debe poder dar lugar a figuras feministas de la humanidad. Estas figuras no pueden ser las del Hombre o la Mujer. Pues, como bien lo ha expresado: “La humanidad feminista debe, de algún modo, resistir tanto a la representación como a la figuración literal y aun irrumpir con nuevos y poderosos tropos, nuevas figuras de habla, nuevos giros de posibilidad histórica”.²² Destaquemos que las figuras de lo *múltiple* o lo *fronterizo* no remiten, estrictamente hablando, a una reflexión sobre la política, sino más bien a una reflexión sobre sus límites y sus pliegues. En esta línea también podríamos entender el esencial giro que llevará a la feminista chilena Julieta Kirkwood a explorar la metáfora del *nudo* para pensar no sólo la política de

las mujeres sino, y más importante aún, para proponer otra forma de entender la política en general. Política de discontinuidades y de multiplicidad, capaz de conjugar “en serio de una buena vez el verbo ser de a dos, de a tres o de a quinientos sin que número, que sexo quite o ponga consistencia al vínculo de humanizar la humanidad”.²³ Estas nominaciones, como otras nominaciones de lo político, no tienen como preocupación central la dilatación de la dimensión del individuo y de la comunidad hasta sus últimas fronteras, sino la de penetrar la dimensión de lo múltiple, lo plural o lo alterado del propio individuo.

Figuras sin ninguna pretensión normativa, y, sin embargo, figuras de un nuevo comienzo para re-pensar y cuestionar *creativamente* la pretendida idea de universalidad y neutralidad de lo “humano”.

Notas

- ¹ Conferencia leída en el Seminario Internacional *Judicialización de casos y reparación a mujeres víctimas de delitos de violencia sexual en el marco del conflicto armado*, Corporación Humanas, Bogotá, Febrero, 2009.
- ² Catharine MacKinnon, “Crimes of War, Crimes of Peace”, *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Cambridge, The Harvard University Press, 2007, pp. 141-159 [p. 142].

- ³ Sobre este punto, Elena Larrauri, *Criminología crítica y violencia de género*, Madrid, Trotta, 2007.
- ⁴ Para el caso de Chile, he tratado esta cuestión ampliamente en *La republica masculina y la promesa igualitaria*, Santiago de Chile, Editorial Palinodia, 2005.
- ⁵ Richard Rorty, "Human Rights, Rationality and Sentimentality", *The Yale Review*, Vol. 81, N° 4, 1993, pp. 79-90.
- ⁶ Alain Badiou, *L'éthique. Essai sur la consciente du mal*, Paris, Nous, 2003.
- ⁷ Slavoj Zizek, "Contra los derechos humanos", *New Left Review*, N° 34, Madrid, 2005, pp. 85-119.
- ⁸ *Ibíd.*, p. 95.
- ⁹ Wendy Brown, "'The Most We Can Hope For...': Human Rights as the Politics of Fatalism", *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 103, N° 2-3, Durham, 2004, pp. 451-463 [p. 453].
- ¹⁰ Catharine MacKinnon, "Crimes of War, Crimes of Peace", *Are Women Human?*, op. cit., p. 142. La cursiva es mía.
- ¹¹ Etienne Balibar, "Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible?", *The South Atlantic Quarterly*, ed. cit., p. 321.
- ¹² Carole Pateman, "The Patriacal Welfare State", *The Disorder of Women*, Cambridge, Polity Press, 1989, pp. 179-209.
- ¹³ Sobre estos problemas, me permito remitir a mi artículo "Políticas del cuidado", *Revista Actual Marx/Intervenciones*, N° 4 (La nueva cuestión feminista), Santiago de Chile, 2005, pp. 33-43.
- ¹⁴ Drucilla Cornell, "Legados problemáticos: los derechos humanos, el imperialismo y la libertad de las mujeres", *En el corazón de la libertad*, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 209-254.
- ¹⁵ Chantal Mouffe, "Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics", *The Return of the Political*, London, Verso, 1993, pp. 74-89.
- ¹⁶ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, The Princeton University Press, 1990.
- ¹⁷ Catharine MacKinnon, "Crimes of War, Crimes of Peace", ed. cit., p. 141.
- ¹⁸ Hilary Charlesworth, "Alienating Oscar? Feminist Analysis of International Law", *American Journal of International Law*, 1993; véase, igualmente, Tamar Pitch, *Un derecho para dos. La construcción jurídica de género, sexo y sexualidad*, Madrid, Trotta, 2003.
- ¹⁹ Carole Pateman, "Democraticizing Citizenship", *Politics and Society*, Vol. 32, N° 1, London, 2004, pp. 56-78.
- ²⁰ Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, New York, Oxford University Press, 1999.
- ²¹ Julieta Kirkwood, "Hay que tener niñas bonitas", *Tejiendo rebeldías*, Santiago de Chile, La Morada/CEM, 1987, p. 121.
- ²² Donna Haraway, "Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape", *The Haraway Reader*, London, Routledge, 2004, pp. 47-61 [p. 47].
- ²³ Julieta Kirkwood, "Hay que tener niñas bonitas", *Tejiendo rebeldías*, ed. cit., p. 121.