

---

## Ciudadanía con cara feminista. El problema con el pensamiento maternal

Mary G. Dietz

**E**n los últimos 20 años, tal vez ningún otro planteamiento teórico ha creado tanta controversia dentro del movimiento feminista como el papel de la mujer en la familia. Feministas de la primera ola tan distintas como Kate Millett, Betty Friedan, Juliet Mitchell y Shulamith Firestone, compartieron una tarea común: desantificar la familia y desmitificar la maternidad.<sup>1</sup> Estas pensadoras de la primera ola consideraron el estado burocrático, el capitalismo y la familia patriarcal como los tres lados del triángulo de hierro de la opresión femenina. Hacia la mitad de los años setenta, feministas posteriores estaban profundizando la crítica de la primera ola, examinando más profundamente las relaciones entre el capitalismo y el patriarcado, la familia y el modo de producción, el trabajo en el hogar y el excedente de mano de obra, la maternidad y la opresión.<sup>2</sup> Resulta innecesario añadir que la familia no obtuvo una buena calificación de parte de esta crítica a punto de marchitarse. Lejos de ser un refugio idílico en un mundo desalmado, la familia aparece como reproductora del capitalismo en el hogar, subordinando y oprimiendo a la mujer en la vida diaria.

Pero la familia pronto tuvo sus defensoras feministas, y ahora se prepara una batalla entre las que mantienen las primeras críticas a la fa-

---

<sup>1</sup>Véanse Kate Millett, *Sexual Politics*, Ballantine Books, Nueva York, 1969; Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, Dell, Nueva York, 1963; Juliet Mitchell, *Woman's Estate*, Vintage Books, Nueva York, 1971; y Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, Bantam Books, Nueva York, 1970.

<sup>2</sup>Véanse, entre otros, Sheila Rowbotham, *Women, Resistance and Revolution: A History of Women and Revolution in the Modern World*, Random House, Nueva York, 1972; Zillah Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, Nueva York, 1979; Mariarosa Della Cosa y Selma James, *The Power of Women and the Subversion of Community*, Falling Water Press, Bristol, 1973 (hay traducción en español, de Siglo XXI); y Wendy Edmond y Suzi Fleming (eds.), *All Work and No Pay: Women, Housework and the Wages Due*, Falling Water Press, Bristol, 1975.

milia y aquellas que arguyen que debemos reconsiderar el valor de la familia y de la maternidad para la conciencia feminista. El objetivo de las feministas "pro familia" es a la vez práctico y teórico: práctico en cuanto que ellas buscan quitarle a la Nueva Derecha la defensa de la familia (que acertadamente perciben como distorsionada y misticadora del papel de las mujeres como madres y esposas); y teórica en cuanto intentan recuperar la maternidad como una dimensión de la experiencia de las mujeres y defenderla como necesaria tanto para la identidad de género como para la concientización política feminista. Entre estas feministas "pro familia", dos son particularmente importantes: Sara Ruddick y Jean Bethke Elshtain. Partiendo de la "práctica social de la maternidad", de sus virtudes de servicio y de sus "actitudes metafísicas", Sara Ruddick ha buscado promover el "pensamiento maternal" como antídoto a una cultura dominada por el hombre y como una visión alternativa de "una manera de ser" en el mundo.<sup>3</sup> Jean Bethke Elshtain desafía lo que ella considera como matrifobia del movimiento feminista, destacando las implicaciones políticas del pensamiento maternal e intentando reestructurar la conciencia política sobre la base de lo que ella llama "feminismo social".<sup>4</sup>

En este ensayo deseo argumentar en contra del "feminismo social", puesto que éste alberga algunos graves problemas para el discurso político feminista y para la acción política democrática. A pesar de las buenas intenciones que conlleva el intento de encontrar algo único en la identidad de las mujeres como madres (potenciales), el feminismo social distorsiona el significado de las políticas y de la acción política, sobre todo reforzando una visión unidimensional de las mujeres como seres

---

<sup>3</sup> Sara Ruddick, "Maternal Thinking", en *Feminist Studies*, vol. 6, núm. 2, verano, 1980, pp. 342-367; "Pacifying the Forces: Drafting Women in the Interests of Peace", en *Signs*, vol. 8, núm. 3, primavera, 1983, pp. 471-489; y "Preservative Love and Military Destruction: Reflections on Mothering and Peace", en Joyce Trebilcock, (ed.), *Mothering: Essays on Feminist Theory*, Littlefield Adams, Totawa, Nueva Jersey, 1983.

<sup>4</sup> Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1981; "Feminists Against the Family", en *The Nation*, noviembre, 1979, pp. 497-500; "Feminism, Family and Community" en *dissent*, vol. 29, núm. 4, otoño, 1982, pp. 442-449; "Feminist Discourse and its Discontents: Language, Power and Meaning", en *Signs*, vol. 7, núm. 3, primavera, 1982, pp. 603-621; "Antigone's Daughters", en *democracy*, vol. 2, núm. 2, abril, 1982, pp. 46-59; "On Feminism, Family and Community" (response to Ehrenreich), en *dissent*, vol. 30, núm. 1, 1983, pp. 103-109; "On 'the Family Crisis'", en *democracy*, vol. 3, núm. 1, invierno, 1983, pp. 137-139; y "On Beautiful Souls, Just Warriors, and Feminist Consciousness", en *Women's Studies International Forum*, vol. 5, núms. 3-4, invierno, 1982, pp. 341-348.

de la familia. Pero las mujeres no se identifican únicamente por el pensamiento maternal, ni éste necesariamente promueve la clase de política democrática que el feminismo social se propone impulsar. Por lo tanto, sostengo que el feminismo sólo puede triunfar en su misión política mediante la estimulación de prácticas democráticas y el fomento de la realidad de las mujeres de ser, en gran parte, ciudadanas. Así, mi intención general es establecer una posible vía para el pensamiento político feminista del futuro. Sus primeros pasos se presentan aquí como crítica.

Mi crítica procede así: en la primera sección reconstruyo brevemente el argumento de Elshtain poniendo atención en sus implicaciones políticas. En la segunda, contradigo el punto de vista de Elshtain sobre la relación entre los ámbitos público y privado, a partir de sus interpretaciones de Aristóteles y *Antígona*.

El resultado de estas excursiones interpretativas en la historia del pensamiento político se presenta en la sección final, en donde sostengo que el pensamiento maternal y el feminismo social no pueden lograr el tipo de política o conciencia política feminista que afirman suscribir.

## I

Lo distintivo del "feminismo social" de Elshtain es su defensa de "los lazos familiares" y de la práctica de la maternidad.<sup>5</sup> Su tesis procede tanto histórica (reconsiderando episodios en la historia del pensamiento político desde la perspectiva del tratamiento de las mujeres como programáticamente (criticando las teorías feministas vigentes y ofreciendo su propio "ideal reconstructivo de lo público y lo privado").<sup>6</sup> Elshtain quiere mostrar que la familia no es la institución reaccionaria y represiva de los críticos de izquierda y las feministas, ni tampoco el mundo perfectamente armonioso de los patriarcas del cine y de la Nueva Derecha. Frente a estos críticos y apologistas, tanto de derecha como de izquierda, Elshtain insiste en que "[...] la familia permanece como el lugar de los lazos humanos más profundos y resonantes, de las esperanzas más duraderas, de los conflictos más intratables, de las más agudas tragedias y de los más dulces triunfos que la vida humana ofrece".<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup>Elshtain, "Feminism, Family and Community", p. 447.

<sup>6</sup>Elshtain, *Public Man, Private Woman*, pp. 337, 343.

<sup>7</sup>Elshtain, "On 'the Family Crisis'", p. 183.

Al despachar rápidamente a la derecha, Elshtain dirige su crítica principalmente al pensamiento feminista del pasado. Desde su punto de vista, el feminismo anterior amenaza disminuir o destruir las experiencias más poderosas de las mujeres y tal vez sus propias identidades. Lo que sobrevive a la disminución o la destrucción son algunas alternativas inaceptables: la distorsión de la identidad y la cancelación de lo privado (la manera como las feministas radicales ven a las mujeres como "hechiceras" y "brujas"); la nivelación jurídica de la identidad y la elevación de "lo social" (la manera como las feministas liberales ven a mujeres y hombres meramente como entes legales iguales); o la reducción de la identidad y la instrumentación de lo privado (la manera como las feministas marxistas ven a las mujeres como reproductoras).

El feminismo social está expresamente diseñado para superar estos riesgos y para suplantar aquellas otras alternativas feministas. Por el bien de las nuevas políticas feministas, busca fomentar la identidad de las "mujeres como madres" y establecer la primacía moral de la familia, así como del ámbito privado de la vida humana. Para Elshtain, la familia es existencialmente fundamental porque "los seres humanos son en primer lugar hombres y mujeres de familia y no el hombre político o económico". Más aún, puesto que la familia tiene una existencia "trans-histórica", "constituye nuestra común humanidad", y de esta manera es la "base universal de la cultura humana".<sup>8</sup> Esto no sólo es significativo existencialmente, sino también en el ámbito moral. Porque es en la familia donde los seres humanos experimentan las más nobles dimensiones de la existencia: lazos a largo plazo con otros seres, necesidad de raíces, obligaciones de parentesco, intimidad, amor y atención. De esta manera, la familia hace posible una moral de responsabilidad. Así, Elshtain apenas disimula cuando declara abiertamente que "[...] el feminismo que busco no se reduce a una jugada estratégica ingeniosa; se trata, en cambio, de la afirmación de imperativos morales y su inserción en el corazón de las políticas feministas".<sup>9</sup>

Así, para el feminismo social, la familia es el ámbito primordial y más elevado de la vida humana. Tiene prioridad existencial y superioridad moral en relación con el campo público de la política. Para dramatizar la radicalidad de su posición, Elshtain contrasta el feminismo social con los 2 500 años de tradición del pensamiento político.

---

<sup>8</sup>Elshtain, "Antigone's Daughters", p. 56; y *Public Man, Private Woman*, p. 327.

<sup>9</sup>Elshtain, "Feminism, Family and Community", p. 447.

---

Aristóteles y todos los otros teóricos de la política a través de los siglos, que afirmaron la primacía de la política y vieron al hombre (al varón, por lo menos, si no a todo el género humano) preeminentemente como un animal político, a la vez que degradaban o simplemente tomaban por dada la esfera privada, fueron culpables de una seria distorsión.<sup>10</sup>

Para remediar esta distorsión aristotélica, las feministas sociales no solamente deben rechazar la prioridad política de los hombres sobre las mujeres, sino también deben alterar la prioridad existencial del ámbito público sobre el privado.

Por lo menos en su intención de invertir la tradición del pensamiento político, el feminismo social no está muy lejos del verdadero conservadurismo. Ambos hacen hincapié en la familia, los lazos tradicionales de parentesco, la red de relaciones que surgen del respeto y la remembranza de las generaciones pasadas y un sentido de arraigo. Todos estos valores son "conservadores" en tanto pretenden conservar o preservar el tejido moral de la familia y su valorada intimidad, y como tales contrastan claramente con el mundo racional, competitivo y atomizado de los liberales.

Sin embargo, el feminismo social no se propone como una posición conservadora contra el liberalismo, sino como una posición feminista. Y lo que vuelve al argumento de Elshtain expresamente feminista es su denuncia de que la experiencia de las mujeres en el campo privado, como madres, suministra las únicas bases, en realidad el imperativo moral, para contradecir la visión del mundo liberal-individualista predominante.<sup>11</sup> Elshtain rechaza explícitamente la idea de que la maternidad sea simplemente un "papel" entre muchos. Más bien, la maternidad es una actividad "complicada, rica, ambivalente, molesta y gozosa, que conlleva imperativos emocionales y sexuales profundamente resonantes".<sup>12</sup> Las mujeres como madres, según Elshtain, son las cuidadoras de la "vida humana vulnerable" y la actitud que distingue el pensamiento maternal sostiene el principio de que "la realidad de una sola criatura humana [debe] tenerse siempre en mente".<sup>13</sup> En ese sentido, lo que cuenta como fracaso dentro de la perspectiva maternal es "la muerte, la herida o el daño sufridos por una criatura debido a la falta

---

<sup>10</sup>Elshtain, *Public Man, Private Woman*, p. 327.

<sup>11</sup>*Ibid.*, pp. 326-327.

<sup>12</sup>*Ibid.*, p. 243.

<sup>13</sup>Elshtain, "Antigone's Daughters", p. 55.

de cuidado o negligencia, o el entorpecerla o avergonzarla por sobreprotección y dominación".<sup>14</sup>

Con la realidad de una sola criatura humana ante sus ojos, el pensamiento maternal supone algunas implicaciones políticas sorprendentes. En contraste con el tipo de abstraccionismo burocrático-administrativo patrocinado por el orden liberal, la práctica social de la maternidad genera una mentalidad que subraya la atención hacia otros y es personal, empática y amorosa. La tragedia del mundo contemporáneo es que las vidas humanas concretas están en riesgo. Un "orden público tecnocrático", una "estructura corporativa socialmente irresponsable", "un sistema económico injusto que niega a la familia un medio de vida", "un estatismo burocrático", todos actúan en contra del reconocimiento de la "especificidad concreta" de los seres humanos y de las "necesidades de los niños".<sup>15</sup> Por lo tanto, la "captura", el "control" y los "juicios basados en estándares impersonales" (lo distintivo de estas entidades suprahumanas) deben ser rechazados. El propósito político de la crítica se define claramente: "Si se tomara el pensamiento maternal como base de la concientización feminista, se abriría enseguida una rendija para examinar un mundo público cada vez más sobrecontrolado."<sup>16</sup> De esta manera, el pensamiento maternal puede "depurar el arrogante poder público".<sup>17</sup>

El feminismo social, guiado por el pensamiento maternal, también depura lo que Elshtain llama "el artículo de fe" del movimiento feminista contemporáneo: "lo personal es político".<sup>18</sup> Ella interpreta este credo como una justificación teórica para politizar, criticar y manipular el mundo privado de la familia y la vida personal. El feminismo social busca proteger a la esfera privada de este tipo de profanación. Al preservar y proteger sus "imperativos morales", el feminismo social purgaría al alma feminista de su aura antifamiliar y matrifóbica y restauraría una auténtica y única identidad de la mujer.

De tal identidad brotaría una conciencia moral pública plena de vida y una visión renovada de ciudadanía. Esta es la visión más constructiva —o más bien reconstructiva— del feminismo social. El femi-

---

<sup>14</sup>Elshtain, "On Beautiful Souls, Just Warriors and Feminist Consciousness", p. 346.

<sup>15</sup>Elshtain, "Feminism, Family and Community", p. 448.

<sup>16</sup>Elshtain, "Antigone's Daughters", p. 49.

<sup>17</sup>*Ibid.*

<sup>18</sup>Elshtain, "Feminist Against the Family", p. 1.

nismo social recurre, así, a las “virtudes privadas” y al “imperativo humanizador” que nacen de la práctica social de la maternidad, para impulsar una “política de la compasión” y buscar crear una “organización política ética”.<sup>19</sup> A pesar de que esta política reconstructiva no está aún totalmente elaborada, parecería que una “organización política ética” implicaría o impulsaría: 1) privacidad y protección del ámbito privado contra la politización; 2) libertad individual (de aquellos que asumen el imperativo público); 3) igualdad (porque todos los individuos son “seres irremplazables y almas inmortales”); 4) pluralismo (de las “diversas esferas e ideales en competencia”); 5) no violencia; 6) virtud cívica (basada en una “devoción a las responsabilidades y a los fines morales y públicos”) y 7) una ciudadanía activa (en la que “hombres y mujeres por igual compartan la esfera pública sobre una base equitativa de dignidad e igualdad participativa”).<sup>20</sup> Esto es, en una palabra, la democracia por medios sociales feministas. El feminismo social promete mucho, desde la restauración de las identidades de las mujeres como madres (potenciales), hasta la creación de una “organización política” democrática y ética. En beneficio de la concientización política feminista, debemos ahora evaluar la fortaleza de estas promesas.

## II

El feminismo social está abierto a un universo de críticas, muchas de las cuales no pueden desarrollarse aquí, mientras que otras pueden ser sólo mencionadas. Muchas de estas críticas se centran en lo imperfecto de los planteamientos de Elshtain sobre la familia, la práctica social de la mater-

---

<sup>19</sup>Esto puede explicar la extraña declaración de Elshtain en *Public Man, Private Woman*: “Utilizaré relativamente menos tiempo discutiendo una idea reconstructiva de lo público, porque requiere menos una defensa y reafirmación dentro del discurso político feminista que nuestra acosada esfera de lo privado”, p. 337. Esto sorprende por lo menos por tres razones: primero, porque se nos ha hecho creer que uno de los principales objetivos de Elshtain es la reconstrucción de lo público; segundo, porque ella ha argumentado que el discurso feminista anterior ha sido lamentablemente inadecuado en su intento por formular una conciencia política (pública); y tercero (y más importante), porque reconfirma que Elshtain cree que “público” y “privado” son ámbitos distintos que pueden dividirse y ser analizados por separado, como si cambiar o “reconstruir” uno de ellos no tuviera nada que ver con el otro.

<sup>20</sup>Esta es una reconstrucción del brevísimo esbozo de Elshtain en el capítulo final de *Public Man, Private Woman*, esp. pp. 349-353.

nidad o del pensamiento maternal.<sup>21</sup> Está, por ejemplo, el problema de definir qué clase de relaciones cuentan como "familia". Quizás con alguna justificación, Elshtain no desea "cubrir con el honorable manto de la 'familia', a cualquier grupo de personas que pueden estar bajo un mismo techo al mismo tiempo".<sup>22</sup> Pero no queda claro dónde se puede colocar legítimamente este manto. Esto es especialmente perturbador dada la gran diversidad de lo que ha sido y continúa siendo, en diferentes culturas y eras, *la familia*. Las feministas contemporáneas, y otras mujeres en general, pueden, con justicia, dudar sobre si una familia no nuclear extendida, un *kibbutz*, un *ashram*, una cooperativa o una unidad doméstica de lesbianas constituyen (o no) el tipo correcto de "compromiso genuino de familia de hombres y mujeres que mantienen sus compromisos mutuamente".<sup>23</sup>

Mujeres con sensibilidad empírica y sociológica pueden también llamar la atención sobre la falta de cuidado y amor frecuentemente observado en familias modernas (independientemente de cómo se las defina). Esta carencia puede existir tanto en familias de profesionales o de alto nivel, en las que los niños no siempre son "tomados en cuenta" a pesar de ser bien tratados, como en aquellos casos trágicos de familias con esposas golpeadas y abuso infantil. ¿Acaso no deberían ser analizadas las familias reales antes de depositar los ideales y esperanzas femeninos y feministas en las bases materiales de la familia y la práctica social de la maternidad? Algunos críticos pueden sostener que la familia sigue siendo el escenario del trabajo doméstico de la mujer, del trabajo no pagado, o de la doble jornada. Las feministas de la primera ola y las feministas socialistas (no sociales) no estaban, creo yo, tan equivocadas al pensar que estas características de la vida familiar no interfieren con lo que significa involucrarse en el "pensamiento maternal". Incluso colocando la familia aparte como institución, las mujeres y las feministas pueden también preguntarse sobre las bases que nos convierten en "pensadoras maternas". ¿Lo somos por ser madres, en tanto futuras

---

<sup>21</sup>Véase, en particular, los comentarios de Barbara Ehrenreich en *dissent*, vol. 30, núm. 1, invierno, 1983; y de Marshall Berman, "Feminism, Community, Freedom", en *dissent*, vol. 30, núm. 2, primavera, 1983.

<sup>22</sup>Elshtain, *Public Man, Private Woman*, p. 448 y p. 322, núm. 30, donde Elshtain reconoce, pero no profundiza, el problema de definir "la familia". Para un análisis que contiene las complejidades conceptuales y materiales de la familia, véase Phillippe Aris, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, Vintage Books, Nueva York, 1962.

<sup>23</sup>Elshtain, *Public Man, Private Woman*, p. 441.



madres potenciales, como mujeres en general, aun si individualmente algunas de nosotras no podemos o no escogemos tener hijos?

Estos pueden o no ser problemas insuperables, pero hasta que no estén tratados y superados debemos juzgar al feminismo social, por lo menos, como incompleto. Pero existen problemas más serios del feminismo social, problemas que amenazan con minar la relevancia política del pensamiento maternal y de esa manera las esperanzas de Elshtain respecto de una nueva conciencia política feminista. El feminismo social refuerza una división abstracta entre los ámbitos público y privado que no puede o que no debe mantenerse; y no ofrece ninguna conexión teórica para vincular el pensamiento maternal y la práctica social de la maternidad con el tipo de "política ética" que Elshtain imagina, es decir, una política inspirada en el pensamiento democrático y en las prácticas políticas de la ciudadanía.

Deseo iniciar mi crítica del feminismo social indirectamente, considerando lo que parecen ser dos figuras disímiles: Aristóteles y Antígona (personaje de Sófocles). Empiezo aquí porque Elshtain misma los considera episodios importantes para la historia reconstruida del pensamiento político feminista. Su interpretación de ellos, en *Public Man, Private Woman* y en "Antigone's Daughters", es ilustrativa del feminismo social: su fuerza crítica en el caso de Aristóteles; su elogio y sus prescripciones en el de Antígona. Creo que ambas interpretaciones están mal encaminadas, y son sintomáticas de las dificultades generales del feminismo social, a las cuales volveré más directamente en la siguiente sección.

Aristóteles puede ser abordado de dos maneras diferentes, una que podemos llamar "desaprobadora" y la otra "generosa". De acuerdo con la primera, que Elshtain respalda, Aristóteles consigna el ámbito privado a la insignificancia. No deja duda alguna sobre quién ocupa el ámbito privado en donde se preserva "la vida simple", y quién actúa en el ámbito público en busca de la "buena vida". Preservar la "vida simple" es tarea de las mujeres, los esclavos y cierta clase de trabajadores. Los niños también existen en este campo, aunque los jóvenes se liberan cuando llegan a la mayoría de edad. El ámbito privado es mudo: "un silencio modesto es la corona de la mujer". Es funcional en cuanto sirve para satisfacer las necesidades primarias: "primero la casa, la esposa y el buey para tirar el arado". Es jerárquico por naturaleza: "la relación del hombre con la mujer es naturalmente la del superior sobre el infe-

rior —del gobernante sobre el gobernado”.<sup>24</sup> Aristóteles concede que el gobierno de tipo familiar es de una naturaleza superior a la que, digamos, rige a un animal, pero el hecho es que desde su punto de vista, las mujeres y los esclavos quedan situados sólo ligeramente arriba del buey, lo que no es muy reconfortante. Mujeres y esclavos no pueden, por lo tanto, compartir o participar de la “buena vida” de la *polis*, donde los varones griegos, “por naturaleza más aptos para mandar”, se complacen en la admiración propia y mutua y “tienden a ser iguales” como ciudadanos públicos.<sup>25</sup>

En la interpretación de Elshtain, Aristóteles es elitista porque las mujeres son privatizadas, los esclavos oprimidos y los extranjeros son condenados como bárbaros. Aquí ella, con justeza, llama la atención hacia las instituciones opresoras que Aristóteles acepta y justifica ardentemente como dadas en la naturaleza. Pero las críticas de Elshtain van más al fondo, a los fundamentos teóricos de Aristóteles. Lo que ella objeta es la división entre los ámbitos público y privado, y la glorificación del primero.

Es importante recordar [argumenta Elshtain] que la mayoría de los debates en el “espacio público”, tienen poco que ver con fines nobles o grandiosos, y sí mucho con las trampas para lucrar y obtener posiciones, para conseguir dinero por cualquier medio.<sup>26</sup>

En resumen, el “espacio público” es una noción engañosa, una reliquia de un pasado distante, una manera de devaluar los intereses privados y familiares de la vida diaria. La respuesta del feminismo social al elitismo aristotélico es resucitar la familia, establecerla como el ámbito primario de la vida humana, y declarar, por ejemplo, que las virtudes privadas de amor y humildad son las bases de la conciencia pública. Y cuando Elshtain acusa a Aristóteles de pensamiento distorsionado y busca recuperar “al hombre y la mujer de familia” como primordiales sobre el “hombre político y económico”, lo que desea claramente es que rechacemos la visión aristotélica muda, funcional y jerárquica de la familia y de la mujer, así como su adulación y mistificación de la *polis* y los hombres. En efecto, el feminismo social pone a Aristóteles de cabeza: se elogian las virtudes de la mujer privada en detrimento de los vicios del

---

<sup>24</sup>Aristóteles, *Politics*, ed. E. Barker, Oxford University Press, Nueva York, 1962, I, xiii, p. 36; I, II, p. 4; I, xiii, pp. 34-36.

<sup>25</sup>*Ibid.*, I, xii, p. 32. Véase la discusión en Elshtain, *Public Man, Private Woman*, p. 346.

<sup>26</sup>Elshtain, *Public Man, Private Woman*, p. 346.

hombre público, pero permanece encerrado en la misma perspectiva público/privada que descubre en el aristotelismo.

Las consecuencias que trae el poner a Aristóteles de cabeza son claras. El ámbito privado de la familia adquiere un aura de santidad —una santidad feminista social— que irradia de las madres amantes y atentas que personifican “imperativos morales” específicos. El ámbito público se vuelve la oscura y amenazante antítesis del virtuoso ámbito privado. Efectivamente, todo lo público, desde el punto de vista de Elsh-tain, es estatista, frío, brutal, inexorablemente arrogante y eminentemente necesitado de la purificación materna. La conclusión política es obvia: las feministas deben adoptar “la perspectiva que emana de sus experiencias” (o sea, de la vida familiar y la maternidad) y oponer resistencia ante “las exigencias autoritarias y los reclamos arrogantes del poder estatal” y la vida pública “creada por los hombres”.<sup>27</sup>

En ninguna parte se revela más gráficamente el impacto del compromiso de Elsh-tain con la metáfora público/privado que en su interpretación particular de Antígona. Antígona, nos cuenta Elsh-tain, es el modelo del ámbito privado en toda su robusta fortaleza y atención familiar. No hay duda acerca de la alternativa que Elsh-tain piensa que Antígona escoge. Este es el drama de una mujer obligada a oponerse a “los arrogantes mandatos del aparato de estado”, una defensora del “territorio de la mujer” y de la “moralidad primordial de la familia”. Antígona desafía las obligaciones abstractas del estado y rechaza la vida pública representada por Creón, el rey. No es sorprendente que Elsh-tain considere a la heroína de Sófocles un arquetipo de la “identidad femenina” y de una “perspectiva feminista.”<sup>28</sup>

Puede parecer extraño y anacrónico usar a Antígona —un personaje literario de una tragedia griega clásica— como arquetipo de las feministas de los ochenta, pero suponiendo que este uso sea legítimo, no queda claro si Elsh-tain ha interpretado de manera correcta el significado de Antígona. Para apreciar esto, consideremos primero una interpretación más generosa de Aristóteles.

En una lectura más amplia, el filósofo argumenta que la política no es un esfuerzo atado a un “ámbito” particular. Más bien es una clase especial de la actividad humana, una actividad primordial respecto de to-

<sup>27</sup>Elsh-tain, “Antigone’s Daughters”, p. 56; “Feminism, Family, and Community”, p. 447.

<sup>28</sup>Elsh-tain, “Antigone’s Daughters”, p. 55.

das las otras actividades humanas, sean públicas o privadas. Él piensa esto por dos razones. Primero, Aristóteles argumenta que la existencia humana debe verse como un complejo de diversas prácticas y “asociaciones” que tienen distintas naturalezas y finalidades, pero que están integralmente conectadas y dirigidas hacia algún bien. Estas prácticas incluyen la satisfacción de las necesidades de la vida, de la procreación, el cuidado de los niños, la adquisición e intercambio de bienes, la producción de artefactos e instituciones, la construcción de la cultura, en resumen, todas aquellas cosas que caracterizan a las sociedades humanas. Pero Aristóteles subraya una actividad o asociación como existencialmente primordial, porque ésta examina todas las demás actividades particulares desde un punto de vista más general y determina cuáles serán “privadas” y cuáles “públicas”. Esta actividad primordial es la política, que Aristóteles llama “la más soberana e inclusiva” de todas las asociaciones.<sup>29</sup> Sugiere así que la política es una experiencia integradora; todos los otros actos y ocupaciones humanas son examinados bajo su luz y convertidos en su materia.<sup>30</sup> En la época de Aristóteles, y no es menos verdadero hoy, la vida familiar y privada, así como las prácticas sociales y los asuntos económicos, fueron y son materia de decisiones políticas.

Las prácticas familiares, el control sobre la propiedad familiar, los derechos de los niños, la naturaleza de las leyes educativas y laborales para los niños, los beneficios para madres solteras, así como la regulación y control natales —todas estas cosas, nos guste o no, están potencialmente abiertas a control político y pueden ser determinadas políticamente. Aun la decisión de permitirles ser cuestiones “privadas” —o sea que queden en manos de las madres, los padres y los ciudadanos individualmente— es finalmente una decisión política. Las formas para llegar a estas decisiones han variado de era en era, de política a política. Han sido tomadas por reyes, oligarcas, dictadores, burós políticos, parlamentos y burócratas sin rostro. Pero lo que quiero resaltar acerca de Aristóteles es lo siguiente: lo que nos es permitido ser y los derechos que nos son permitidos ejercer, aun en la supuesta santidad de la familia, han sido siempre, y continuarán siendo, cuestiones gobernadas por determinaciones políticas. Este ejercicio del poder se extiende a través de toda

---

<sup>29</sup> Aristóteles, *Politics*, I, i, p. 1.

<sup>30</sup> Véanse los comentarios de Aristóteles sobre la diferencia *esencial* entre el *politikos* y otras personas en otras asociaciones, *Politics*, I, i, p. 2.

nuestra vida y fija las condiciones de lo que consideramos "privado" lo que pensamos que son objetivos "públicos". Por eso, de acuerdo con Aristóteles, la política ocupa un lugar existencialmente prioritario con respecto a todas las otras actividades y prácticas humanas.<sup>31</sup>

Hay una segunda manera, más moral, en la que la política es prioritaria. En esta actividad, los seres humanos pueden relacionarse unos con otros colectiva e inclusivamente no como el fuerte sobre el débil, el rápido sobre el lento, el maestro sobre el aprendiz, la madre sobre el hijo, sino como iguales que hacen juicios sobre cuestiones de importancia común, deliberan sobre temas de interés común y actúan concertadamente. Como lo formuló Aristóteles: "los miembros de una asociación política aspiran por su misma naturaleza a ser iguales y a no diferir en nada".<sup>32</sup> La palabra clave de Aristóteles para esta actividad es "ciudadanía". La experiencia de la ciudadanía de gobernar y ser gobernada simultáneamente, recibe el nombre de "buena vida".<sup>33</sup> Porque cuando los seres humanos actúan como ciudadanos, ellos mismos, y no un rey o un parlamento o una falange de burócratas sin rostro, tienen el poder de determinar las condiciones de sus "propias" vidas. Aristóteles no quiere decir que los ciudadanos sean heroicos guerreros de algún ámbito público fijo, sino más bien que la ciudadanía es una forma de actividad cualitativamente distinta en la que los individuos en forma colectiva y constante determinan los límites continuamente cambiantes de lo que es público y privado. Esta autodeterminación colectiva sin fin es lo que significa ser libre. Sin lugar a dudas, Aristóteles se equivocó al restringir a las mujeres al hogar y mantenerlas eternamente sujetas a las desigualdades naturales y familiares. Pero esto no necesariamente forma parte de sus argumentos acerca de la política y la ciudadanía. Sin duda su visión de la "buena vida", en la cual los ciudadanos se relacionan entre sí como iguales, determinan colectivamente su vida y luchan por ser libres, continúa siendo apremiante. Comparada con el terror fascista, la colectivización comunista y las políticas liberales de los grupos de interés, son una visión<sup>34</sup> noble por la cual la democracia todavía combate.

<sup>31</sup>*Ibid.*, I, ii, p. 6.

<sup>32</sup>*Ibid.*, I, xii, p. 32.

<sup>33</sup>*Ibid.*, I, ii, pp. 4-5; y III, vi, pp. 110-113.

<sup>34</sup>Para una visión "generosa" de la *vita activa* que no tiene las características sexistas del pensamiento aristotélico, véase Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958 (hay traducción al español en la Editorial Taurus).

Lo que sugiero, en resumen, es que aprendamos diferentes lecciones de Aristóteles acerca de lo político, no aquellas basadas en una división abstracta entre los ámbitos público y privado, ni en el necesario confinamiento de las mujeres al hogar. Estas diferentes lecciones nos ayudarán a entender mejor la naturaleza de la conciencia política feminista de lo que lo haría una lectura desaprobadora.

Se pueden deducir lecciones similares si leemos *Antígona* de un modo diferente y con más cuidado. En vez de interpretar, como lo hace Elshtain, la tensión en el drama como lo público (lo masculino) contra lo privado (lo femenino), como un conflicto entre los vicios del poder público y las virtudes del amor familiar privado, podemos leer *Antígona* como ilustrativa de dos puntos de vista opuestos. Uno es el de Creón, que representa al estado y al poder central, y el otro el de Antígona, que representa las costumbres y tradiciones de una vida civil colectiva, un *ethos* político total amenazado por el mandato de Creón y por él mismo. Si interpretamos *Antígona* de esta forma, el carácter de la heroína adquiere profundidad, ya que emerge no sólo como una "hermana" cuyas lealtades familiares la arrojan contra un rey, sino como una ciudadana de Tebas, cuya defensa del hermano está enraizada en una devoción a los dioses y las costumbres y leyes de la ciudad. En la misma forma Creón no es simplemente un hombre —un rey del ámbito público que mancilla el honor de una familia y trivializa las lealtades privadas. El es la manifestación de un tipo particular de política, el gobierno autoritario, al cual Antígona, como ciudadana, se opone.

La interpretación que hace Elshtain, que ve la lealtad de Antígona como "privada" o "familiar" no es solamente anacrónica (porque la defensa de lo "privado" contra el estado es una construcción liberal reciente), sino también apolítica, pues no considera el elemento específico que hace de Antígona un personaje griego tan poco convencional (y de Sófocles, a pesar de sus puntos de vista sobre el silencio de las mujeres, un dramaturgo visionario). Antígona es una persona política (esto es, ni una "mujer privada" ni un "hombre público".) Trasciende la división entre lo público y lo privado porque encarna lo personal hecho político. A través de su discurso y sus acciones transforma una cuestión de interés privado en un asunto público. En el idioma aristotélico, Antígona realiza su potencialidad humana y específicamente política cuando se rehúsa a mantener un "modesto silencio". En realidad, si en el drama alguien simboliza la clase de compromiso con lo privado que Elshtain quería que

las feministas adopten, ese personaje es Ismene, que comparte el horror de Antígona ante la manera en que Polinices es tratado, pero que, sin embargo, ruega a su hermana no desafiar a Creón, permanecer en casa y quedarse callada. De las dos hermanas, Ismene es de lejos la más feroz defensora de la casa *oikos*, pues ella se esfuerza al máximo por preservar el hogar y la paz familiar entre su hermana y su tío. Ella desea salvar a su hermana de la destrucción. Es Antígona la que insulta y abandona a Ismene.

La razón por la cual Antígona es una heroína e Ismene no lo es, no tiene nada que ver con las virtudes "privadas" o "familiares", ya que ambas amaban a su hermano. La diferencia entre ellas tiene que ver con la conciencia política. Antígona entiende que el rechazo de Creón a permitir el entierro de Polinices no es solamente un insulto personal, sino una amenaza política colectiva. Lo primero puede ser enfrentado con un "modesto silencio" o un ruego; lo segundo demanda una acción política decisiva. Antígona la realiza, Ismene no.

Aquí hay algo más que simples disputas interpretativas en la historia de las ideas políticas. Lo que está en juego es el análisis de la conciencia política feminista, y no sólo Aristóteles o Antígona. Como Elshtain visualiza un mundo dividido natural y abstractamente en ámbitos duales y a los seres humanos como criaturas virtuosas y privadas o arrogantes y públicas, la conciencia política feminista se halla peligrosamente cerca de convertirse en políticamente estéril. Para entender más precisamente por qué sucede esto, debemos recordar los valores del ámbito privado—intimidad, amor y atención— y el objetivo definitorio del feminismo social—la "preservación de la vida"— y determinar por qué son bases inadecuadas para la conciencia política feminista.

### III

Sin lugar a dudas, la protección de la vida es un prerrequisito necesario para cualquier orden político. ¿Quién discutiría que el crecimiento y la preservación de los niños son imperativos sociales vitales, o que la protección de la vida humana vulnerable es importante? Pero un movimiento o una conciencia política comprometida únicamente a cuidar de la "vulnerable existencia humana", como lo es el feminismo social de Elshtain, no ofrece ninguna guía—ciertamente sólo puede

hacer eco al silencio de Ismene— cuando se trata de juzgar entre las alternativas políticas o de establecer valores políticos que merezcan el apoyo feminista. Un despotismo ilustrado, un estado de bienestar o una república democrática pueden proteger la vida de los niños o mostrar compasión por el pobre. Pero ¿qué criterios para juzgar mejor entre estos órdenes políticos puede ofrecernos el feminismo social? Su imperativo moral —la preservación y el desarrollo de los niños— se ha cumplido. Esto debería ser materia de considerable preocupación para las feministas sociales porque, como hemos visto, Elshtain insinúa que éstas están comprometidas con un tipo particular de orden político —específicamente con una comunidad democrática. Y haciendo un generoso reconocimiento, aplaude “aquellos aspectos del pensamiento aristotélico que impulsan el imperativo de que actuar en común junto con otros para acordar sobre objetivos, es una forma digna de vida humana”.<sup>35</sup> Pero Elshtain no ofrece un argumento teórico que vincule el pensamiento maternal y la práctica social de maternidad con los valores democráticos y la política democrática.

Para poder vincularlos con éxito, Elshtain tendría que mostrar que las virtudes maternas están conceptualmente relacionadas con valores democráticos, y que éstos también surgen en la práctica de la maternidad. . . valores tales como la ciudadanía activa, el autogobierno, el igualitarismo y el ejercicio de la libertad. Elshtain no puede hacer eso. Las virtudes maternas no pueden ser políticas en el sentido que se requiere porque, como Elshtain misma reconoce, están conectadas con y emergen de una actividad que resulta especial, distintiva, que no puede compararse con ninguna otra. Debemos concluir, entonces, que esta actividad es diferente de la actividad de la ciudadanía; no se puede considerar que ambas engloban los mismos atributos, habilidades y formas de conocimiento. Así, el ser una madre no implica que se tenga la capacidad requerida para la ciudadanía. Las (buenas) madres pueden ser también (buenas) ciudadanas, pero ser (buenas) madres no las hace ser (buenas) ciudadanas. Estas dos caracterizaciones de mujeres no son intercambiables.

Debemos analizar este punto aún más, considerando la actual relación entre madre e hijo. No es análoga a la relación entre ciudadanos, aun cuando (y esto, hasta ahora, no está empíricamente determinado)

---

<sup>35</sup>Elshtain, *Public Man, Private Woman*, p. 351.



despliegue las virtudes ideales que elogia Elshtain. La madre y el hijo están en posiciones radicalmente diferentes en términos de poder y control. El hijo está subordinado a la madre, y también las relaciones de necesidad están altamente diferenciadas: la de los infantes es absoluta; la de la madre, relativa. La madre siente a su hijo como una continuidad de sí misma, no como separado de su persona.<sup>36</sup> En otras palabras, los aspectos distintivos y especiales de la maternidad surgen de una relación completamente desigual, aunque sea benigna o amorosa, en la cual una persona es responsable del cuidado y la preservación de otra por un período. Esta es una actividad íntima, exclusiva y particular, y las madres protegen a sus hijos, no a la maternidad en sí. Siguiendo a Elshtain, podemos llamar a esto la condición del amor cuidadoso.

Por otra parte, la ciudadanía democrática es colectiva, incluyente y generalizada. Puesto que se trata de una condición en la que las personas buscan ser iguales, la relación madre-hijo es un modelo particularmente inapropiado. La ciudadanía es una condición activa en la que muchas personas comparten la responsabilidad de gobernar y se encargan no solamente de asuntos de política pública general, sino además de mantener la propia condición de ciudadanía. Siguiendo a Aristóteles, podemos llamar a esto la condición de libertad.

Más aún, el vínculo entre ciudadanos no es como el amor entre madre e hijo, pues los ciudadanos no están relacionados entre sí sino políticamente. Considerado de esta manera, el feminismo social presenta una versión de una de las extravagancias ideológicas de la Revolución francesa, más específicamente, aquella que reclama que la ciudadanía democrática debe reflejar la "hermandad de los hombres". Pero los ciudadanos no se relacionan unos con otros —porque no pueden— como hermanos o como madre e hijo. Buscamos un modelo de ciudadanía democrática en el lugar equivocado si miramos hacia la familia

---

<sup>36</sup>Para un análisis más detallado de la relación madre-hijo, véase Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley, 1978. Para un análisis de la relación madre-hijo que reconoce los problemas de la autoridad materna, véase Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur*, Harper Colophon, Nueva York, 1977. La conclusión de Dinnerstein implica que deberíamos preocuparnos no de "familiarizar" la política sino de democratizar la familia. De ahí que ella argumente a favor de la "doble parentalidad", un tema que ni Ruddick ni Elshtain abordan. Tampoco consideran, como sí lo hace Dinnerstein, las posibilidades y el significado del ejercicio de la "paternidad".

(aun cuando la hayamos definido cuidadosamente).<sup>37</sup> Para un modelo del tipo de vínculo que podemos esperar entre ciudadanos democráticos (y del que esperaríamos nutrirnos) sería mejor tomar la amistad en el sentido de Aristóteles o, mejor aún, el respeto mutuo como lo entiende Hannah Arendt.

Argumentar, entonces, que las virtudes que surgen de la práctica social de la maternidad deben ser o deben inspirar los valores que den forma a la práctica política de la ciudadanía, malinterpreta el significado de la vida política e interpreta erróneamente las "actitudes metafísicas" que, se dice, las madres experimentan. Intimidad, amor y atención son cosas preciosas en parte porque son exclusivas, y no pueden experimentarse en cualquier parte o con cualquiera. Por esto, si el amor y la intimidad deben permanecer puros y sustentar la identidad de las mujeres en la forma que Elshtain lo desea, no deben ser tomados como la base de la acción y del discurso políticos, pues la intimidad pierde su significado y el amor su "especificidad concreta", cuando se aplican a un pueblo en su conjunto o se introducen por razones políticas. El mundo exterior no puede compartir estos vínculos, sólo puede contaminarlos o romperlos.

Cuando Elshtain nos recuerda la fragilidad y la elasticidad de la vida familiar y la sabiduría especial de las mujeres como madres, parece admitir todo lo anterior. Pero cuando nos presiona a hacer del pensamiento maternal una "cuña" para examinar el mundo público y a verlo como una manera de difundir "la atención amorosa por toda la sociedad", está minando precisamente lo más valioso de la maternidad y el amor: sus naturalezas profundamente personales e intensamente íntimas.<sup>38</sup> Tal vez por esto, el lenguaje de Elshtain suena siempre tan forzado cuando intenta hacer de las virtudes maternas las bases de la

---

<sup>37</sup>Aunque este punto no puede ser analizado aquí con el detalle que requiere, las metáforas familiares no son adecuadas para entender los ordenamientos políticos. Aquellos que se sienten tentados a pensar que sí lo son, harían bien en volver a los argumentos de Locke contra el *Patriarcha* de Filmer. Para un punto de vista moderno, véase Martha Acklesberg, "Sisters' or 'Comrades? The Politics of Friends and Families", en *Families, Politics and Public Policy: A Feminist Dialogue on Women and the State*, ed. Irene Diamond, Longman, Nueva York, pp. 339-356.

<sup>38</sup>Para una discusión sobre por qué el amor, la bondad y la intimidad (y las virtudes cristianas en general) son "antipolíticas", véase Arendt, *The Human Condition*, pp. 51-56, 75-78. Arendt estaría de acuerdo con la premisa de Elshtain, según la cual el amor es algo "privado", pero rechazaría enfáticamente su intención de volverlo "público".

acción y el discurso políticos. La imposibilidad de tal tarea se revela en una retórica de palabras afiladas como "cuña" o "insertar" o de palabras de instrumentalidad artesanal como "plantilla", o de palabras que exponen la disminución del pensamiento maternal, como cuando se "difunde" entre los miembros de una sociedad política en su conjunto. La retórica desmiente el argumento.

Así, en su determinación de revivir la familia y maternalizar la conciencia feminista, Elshtain fuerza una práctica social distintiva —la maternidad— hasta su punto límite. Al final, todo lo que las mujeres —como madres— pueden hacer es castigar al arrogante poder público; mas no pueden democratizarlo. Las mujeres que no se aventuran más allá de la familia, que no participan en prácticas más allá de la maternidad, no pueden alcanzar una comprensión adecuada de la manera en que la política determina sus propias vidas. Ni pueden —como madres o criaturas de la familia— ayudar a transformar una política que está en conflicto con los valores maternos. La única conciencia que puede servir como base de esta transformación y, por lo tanto, para la clase de ciudadanía activa que Elshtain desea promover, es una conciencia claramente política empapada de un compromiso con los valores democráticos, la ciudadanía participativa y el igualitarismo. Asimismo, la única práctica que puede generar y reforzar tal conciencia no es la maternidad, sino la práctica de la actuación política, del compromiso con otros ciudadanos para determinar y perseguir intereses individuales y comunitarios en relación con el bien público. En resumen, si el feminismo quiere triunfar, la práctica política de la ciudadanía no debe ser abandonada por la práctica social de la maternidad.

Las mujeres, naturalmente, pueden ser motivadas en primera instancia a entrar en la política por los intereses especiales que tienen como madres o como madres potenciales. Los ejemplos que ahora tenemos son muchos e importantes (las Madres contra Conductores Ebrios, las Madres de Love Canal, las madres que protestan contra la guerra nuclear o contra la instalación de misiles). Pero no debemos entender erróneamente la naturaleza de estas iniciativas ya sea en el contexto de la política contemporánea o en el contexto del argumento de Elshtain. Ella no está únicamente impulsando los "problemas de mujeres" o aconsejando a las mujeres —como madres— que se organicen como grupos de presión en la arena política del estado liberal capitalista. Todo lo contrario, su visión se opone vehementemente a este concepto de la

política, con toda su competitividad y mercadotecnia. Claro que las mujeres o las madres pueden, en casos como los que mencionamos, cobrar conciencia de la necesidad de convertirse en ciudadanas activas por los intereses particulares que tienen como mujeres y madres. Pero, como he venido discutiendo, ser un ciudadano no es lo mismo que ser una madre ni viceversa. Estas distintas descripciones sociales de las mujeres implican diferentes virtudes e ideales, y se basan en prácticas materiales diferentes. Si hemos de tener la clase de organización democrática —y ética— que Elsthain desea, entonces las mujeres que entran a la política motivadas por sus papeles como madres deberán comportarse en la política como ciudadanas, y actuar con respecto de otros ciudadanos como lo hacen los ciudadanos —y no como lo hace una madre con su hijo. Y si las mujeres se retiran a sus hogares después de cierta —y no frecuente— victoria, no estarán contribuyendo con una organización política democrática y ética y —peor aún— sintetizarán los peores aspectos de los participantes políticos en el estado liberal capitalista.

La cuestión depende, entonces, no de la “victoria” de un “ámbito” de la vida humana sobre el otro, sino de la naturaleza de la acción humana y del significado de “politización”. Insistir en el asunto, estableciendo el pensamiento maternal como la base de la conciencia política feminista significa retroceder, porque únicamente cuando las madres se politizan y, en particular, cuando actúan de manera colectiva como feministas, pueden lograr asegurar políticas públicas que, entre otras cosas, protejan a los niños. En el proceso, comienzan a darse cuenta de que no son solamente madres, sino que son mujeres que comparten una situación política común con otras mujeres, algunas de las cuales son madres y otras no. Así, los valores<sup>39</sup> que tienen que defender no son tanto los maternos (el desarrollo y preservación de las criaturas), como los políticos (la libertad, la igualdad, el poder comunitario). Porque sólo cuando estos valores políticos han sido asumidos, podrá trabajarse con determinación e imaginación por asuntos específicos, como las preocu-

---

<sup>39</sup>No creo que las feministas insistan con la fuerza suficiente en estos objetivos expresamente políticos al hacer teoría, aunque sí lo hacen en la práctica. A pesar de su convincente dismantelamiento del poder patriarcal, la teoría feminista todavía tiene que desarrollar su propia teoría política en oposición a las formas de poder político que cuestiona. Las teorías feministas necesitan trabajar más en la integración de los objetivos feministas con valores políticos específicos. Aquí sugiero sólo uno de los posibles conjuntos de dichos valores: aquellos que conforman la ciudadanía democrática.

paciones maternas. Desde esta perspectiva amplia, Aristóteles sostuvo que la polis es prioritaria sobre todas las otras asociaciones y actividades, lo que no significa que "lo público" sea el ámbito superior de las virtudes masculinas. Y es por esto que la meta del feminismo debe ser politizar conciencias, no maternizarlas.

Este objetivo es programático de cara al futuro, pero no ignora sus raíces históricas. Las historiadoras feministas han comenzado a recobrar experiencias de mujeres ignoradas durante mucho tiempo por generaciones de historiadores masculinos. La recuperación ha revelado no sólo las vidas privadas de las mujeres, sino también sus vidas políticas. Su experiencia política no ha sido, con certeza, de la clase que Elshtain describe como "aceptar una vida pública. . . creada por hombres".<sup>40</sup> Más bien, con frecuencia ha estado en oposición a la injusticia, a la opresión y a los sistemas institucionalizados de poder. Las historiadoras feministas han descubierto que las mujeres desarrollan estilos organizacionales distintos y generan movimientos reformistas, actúan de manera colectiva y de forma claramente democrática, protestan a favor del cambio social y desafían la corrupción política.<sup>41</sup> Uno de los aspectos más interesantes de los estudios actuales de la historia de las mujeres norteamericanas se refiere a la politización de las asociaciones sociales y comunitarias femeninas. Estamos descubriendo que las mujeres han sido y siguen siendo capaces de politizarse a sí mismas, sin perder el alma. Por eso, si hemos de localizar una dimensión de la experiencia femenina atribuible sólo a nosotras como mujeres, haríamos bien en mirar a nuestra historia, a nuestras formas de organización y a nuestros modos particulares de discurso político pero no a nuestro papel como madres (potenciales).<sup>42</sup> Esto último subsume nuestra identidad en una única dimensión, a pesar de lo estimulante y amoroso que ello pudiera ser en algún mundo posible.

<sup>40</sup>Elshtain, "Feminism, Family, and Community", p. 447.

<sup>41</sup>Véase, por ejemplo, Sara Evans y Harry C. Boyte, "Schools for Action", en *democracy*, vol. 2, núm. 4, otoño, 1982, pp. 55-65, para un visión de la "identidad social histórica de las mujeres", que, a diferencia de la de Elshtain, no es una visión privatizada. Véase también, Evans, *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, Vintage Books, Nueva York, 1980. Véase, asimismo, Louise Tilly, "Paths of Proletarianization: Organization of Production, Sexual Division of Labor, and Women's Collective Action", en *Signs*, vol. 7, núm. 2, invierno 1981, pp. 400-417, para una discusión acerca de la acción colectiva de las mujeres fuera de las estructuras políticas "formalizadas".

<sup>42</sup>Véase, por ejemplo, Carol Gilligan, *La moral y la teoría*, FCE, México, 1985.

La necesidad de desafiar “al arrogante poder público” y al “orden político amoral” —para usar las palabras de Elshtain— se mantiene como una tarea feminista crucial. Pero el único desafío efectivo a un estado corrupto o injusto es uno expresamente político. El lenguaje del amor y la compasión no desafiará las instituciones políticas antidemocráticas y opresivas; sólo lo hará el lenguaje de la libertad y la igualdad, la ciudadanía y la justicia. En ese sentido, la conciencia política feminista debe hacer uso de la potencialidad de las mujeres como ciudadanas y de su realidad histórica como un poder colectivo y democrático, y no de las “vigorosas” demandas de la maternidad. En la práctica, podemos esperar que tal conciencia tome forma, no en la procesión silenciosa de carriolas para bebé vacías, ni en la conformidad con los grupos de interés y los partidos políticos, sino en discursos y debates públicos, en movimientos organizados, con metas expresamente políticas y con actividades democráticas en donde las ciudadanas feministas desafíen las cuestiones “dadas” y busquen revitalizar los valores democráticos con la mirada puesta en las generaciones de ciudadanos por venir.

*Traducción: Eduardo Mejía Tapias*