

De la autonomía personal a la sexual: una necesaria ruptura de abstracciones

From personal to sexual autonomy: a necessary rupture of abstractions

Por PATRICIA GONZÁLEZ PRADO
Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN

En el presente artículo recolecto perspectivas críticas a la noción clásica de autonomía personal –en cuyo centro se sitúa, según la modernidad, una idea reduccionista de individuo– a fin de abrir el concepto hasta comprender a diversos grupos sociales que han resultado sistemáticamente excluidos del acceso a la misma. Surge entonces la pregunta sobre qué es y cómo se expresa la autonomía para quienes han sido subalternizadas/os por categorías como el sexo-género-sexualidad. Para enfrentar esta cuestión indago en las preocupaciones de diversas/os autoras/es que desde el siglo XVIII a la actualidad han analizado el matrimonio, las formas de entender el amor, la maternidad, la sexualidad, la noción de consentimiento y la operatividad de mecanismos aniquiladores de la autonomía como la violencia de género o patriarcal. Todo ello demanda, en línea a las contribuciones de los feminismos decoloniales, indígenas, comunitarios y post-modernos, ensanchar la forma de entender la autonomía, situarla en conexión con la vida cotidiana y reconocer su imbricación con los procesos sociales.

Palabras clave: Autonomía. Sexualidad. Aborto. Feminismos. Violencia de género.

ABSTRACT

In this article, I gather critical perspectives on the classical notion of personal autonomy—the centre of which, according to modernity, is hold by a reductionist idea of individual—aiming to open the concept in order to include social groups systematically excluded from accessing to it. A question then arises as to what is the meaning of autonomy and how is it expressed to whom have been pushed to subalternity by categories such as sex-gender-sexuality. In order to look for answers to this matter I inquire into the concerns of various authors who from the eighteenth century to the present have analysed marriage, different paths of understanding love, as well as maternity, sexuality, the notion of consent and the operating capacity of the annihilating mechanisms of autonomy such as patriarchal or gender violence. This line of investigation demands, aligned with contributions from decolonial, indigenous, community and postmodern feminisms, to widen the way of understanding autonomy, connecting it with everyday life and acknowledge its imbrication with social processes.

Keywords: *Autonomy, Sexuality. Abortion. Feminism. Gender violence.*

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. – 2. LA DENUNCIA FEMINISTA DE LOS LÍMITES DE LA AUTONOMÍA. – 3. ¿ES LA AUTONOMÍA SEXUAL VERTEBRADORA DE LA AUTONOMÍA PARA LAS MUJERES? – 4. LA LUCHA CONTRA LA VIOLENCIA PATRIARCAL. 4.1 *Mundo privado y ámbito doméstico: la primera pérdida de autonomía.* 4.2 *Mundo público y violencia expresiva en los cuerpos-territorios feminizados.* 4.3 *Violación, consentimiento y autonomía.* – 5. EL DERECHO AL ABORTO COMO TEST LÍMITE DE LA AUTONOMÍA SEXUAL DE LAS PERSONAS CON CAPACIDAD DE GESTAR. – 6. ENSANCHAR EL CONCEPTO, RESITUARLO EN LA VIDA COTIDIANA COMO PARTE DE UN PROYECTO SOCIAL. 6.1 *Autonomía en el cuerpo-territorio.* 6.2 *Críticas a la autonomía sobre el cuerpo como expresión de propiedad.* 6.3 *La crítica radical al argumento de la intimidad.* – 7. CONCLUSIONES.

SUMMARY: 1. INTRODUCTION. – 2. THE FEMINIST DENUNCIATION OF THE LIMITS OF AUTONOMY. – 3. IS SEXUAL AUTONOMY THE BACKBONE OF AUTONOMY FOR WOMEN? – 4. THE FIGHT AGAINST PATRIARCHAL VIOLENCE. 4.1 *Private and domestic sphere: the first loss of autonomy.* 4.2 *Public sphere and expressive violence in the feminized bodies-territories.* 4.3 *Violation, consent and autonomy.* – 5. THE RIGHT TO ABORTION AS A LIMIT TEST OF THE SEXUAL AUTONOMY OF PEOPLE WITH THE ABILITY TO GESTATE. – 6. BROADENING THE CONCEPT, RESITUATING IT IN EVERYDAY LIFE AS PART OF A SOCIAL PROJECT. 6.1 *Autonomy in the body-territory.* 6.2 *Criticisms of autonomy over the body as an expression of property.* 6.3 *The radical criticism of the privacy.* – 7. CONCLUSIONS.

1. INTRODUCCIÓN¹

El concepto de autonomía personal o de la voluntad, que llega hasta nuestros días como la capacidad para actuar según las propias convicciones, es de tradición kantiana, producto de la Ilustración y heredero de la ilusión racionalista. Se ha construido sobre la premisa de un sujeto pretendidamente neutral al que diversas perspectivas críticas, feministas, de clase y antirracistas, han desnudado y denunciado como un sujeto dominante, privilegiado, hegemónico: un sujeto hombre, blanco, propietario, joven, occidental, heterosexual, sano.

Encarnar la autonomía requiere por ello visibilizar y atender a los procesos de producción de desigualdades sociales y al androcentrismo presente en las concepciones jurídico-filosóficas que llegan hasta nuestros días. La autonomía como *capacidad/posibilidad* ha sido pensada en la modernidad en clave masculina: Kant (1724-1804), Rousseau (1712-1778), Rawls (1921-2002), Dworkin (1931-2013) por nombrar solo algunos de los más claros referentes de la noción. Sin embargo, en los márgenes, en los intersticios de esos debates, mujeres, feministas, de pertenencias dispares han reflexionado, revelado los límites y ensanchado esta idea.

En el presente texto retomo contribuciones que asumen posiciones diversas y hasta antagónicas. Catharine Mackinnon, Judith Butler y Martha Nussbaum son ejemplo de ello. La selección siempre es un recorte de un universo mucho más amplio, los criterios para realizarla surgen de una serie de intersecciones, por una parte he pensado desde los feminismos latinoamericanos, decoloniales, comunitarios y al hacerlo he acudido no solo a las autoras que los representan sino a las tradiciones que de una manera u otra los han marcado, por la vocación internacionalista de los feminismos y por la vigencia de relaciones transnacionales y también coloniales. Por otro lado, la selección orbita alrededor de la noción de autonomía. Quedan deudas con las aportaciones de autoras valiosísimas, como Silvia Federici, Sayak Valencia, Karina Ochoa, entre otras, que habrán de ser incorporadas en futuras investigaciones.

2. LA DENUNCIA FEMINISTA DE LOS LÍMITES DE LA AUTONOMÍA

Mary Wollstonecraft (1759-1797), con *Vindicación de los derechos de las mujeres* (1792), y Olimpe de Gouges (1748-1793), con

¹ A lo largo de todo el trabajo utilizo el lenguaje de una forma no sexista, que evite la utilización del masculino como genérico de humanidad. Para ello las estrategias son diversas: desde el desdoblamiento de los sustantivos hasta el uso prioritario de nombres colectivos que hacen referencia tanto a hombres como mujeres y personas trans, y el uso del femenino plural como genérico cuando hace referencia a las personas.

Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana (1791), comenzaron a poner luz en lo opaco de la Ilustración, una concepción del sujeto de derecho que, a la vez que anunciaba que *todos los hombres nacían libres e iguales en dignidad y derechos*, daba cuenta de que hombre no era sinónimo de humanidad, sino de individuo genéricamente posicionado, que excluía a las mujeres, si bien no solo a ellas-nosotras, semántica y sustancialmente.

Wollstonecraft apuntó contra la educación en la sumisión que encorsetaba a las mujeres, por provocar su debilitamiento físico y moral, y formuló una lúcida crítica al *Emilio* de Rousseau². De ella se desprende que los controles impuestos a la autonomía de las mujeres, redundaban/dan en privilegios masculinos. Esta autora reclamó, para el género olvidado por las revoluciones liberales, el *Sapere Aude* kantiano, el derecho de valerse del propio entendimiento, y señaló que no se trataba solamente de una cuestión de valor y decisión, sino que existía un sistema de dominación establecido por los hombres que las pretendía en una eterna minoría de edad. Por ello el camino emancipatorio requería para Wollstonecraft la ruptura con un modelo de feminidad que producía seres tutelables.

La filósofa Michela Marzano destaca que, si bien Kant afirmó que la libertad era la propiedad específica de cada ser humano, la dignidad fue concebida como la capacidad –de toda persona–, de determinar su conducta a través de la razón. Así definió por primera vez la autonomía como la propiedad que tiene la voluntad de ser ley para sí misma, un principio supremo de la moralidad, la condición de posibilidad de un imperativo categórico. Pero, como apunta esta autora italiana, para realmente fundar una acción sobre ese imperativo, es necesario partir del presupuesto de que el agente moral tiene capacidad de actuar independientemente de sus intereses particulares y empíricos³.

La propuesta kantiana del siglo XVIII impregna hasta nuestros días teorías como la del velo de la ignorancia rawlsiana, en la que la razón, sus lógicas y lo razonable son consideradas cuestiones universalizables. Así, el sujeto no contradictorio, coherente de la Ilustración se asienta sobre una serie de ficciones que se reeditan: Kant supuso que cuando se actuaba moralmente, debía actuarse, no conforme a los propios deseos sino, en función de lo que se representaba como *aquello que debía ser hecho*. La *libertad trascendental* se alcanzaría a partir del «hecho de la razón» que es la conciencia de la ley fundamental de la moralidad⁴. Se produce así la *naturalización* de la moral

² ROUSSEAU justificó las desigualdades sexo-genéricas en materia de educación, como mecanismo de control y gobierno sobre las mujeres, para el establecimiento de un orden político que aspiraba a constituirse sobre la base de ideales de igualdad, a la vez que se pensaba dominado por hombres.

³ MARZANO, M., *Consiento, luego existo. Ética de la autonomía*, España colección siglo XXI, ética actual, Proteus, 2009, p. 59, 208 pp.

⁴ *Ibidem* 60.

a partir de su universalización y el fundamento kantiano es precisamente la autonomía de la voluntad.

Desde mi punto de vista es una ficción pensar que la autonomía se afirma como parte de un proceso puramente racional y que tal proceso puede estar desvinculado de los propios intereses, deseos, necesidades, condicionantes sociales. Lo parcializado de esta teoría es precisamente su pretensión de mantenerse incorpórea, asexuada, sin procedencias lingüísticas, raciales, de clase. Por ello pensar la autonomía de/para las mujeres, tiene que ver con el desarrollo marginal de perspectivas críticas a la poderosa idea de un sujeto de derecho, descontextualizado, racional y no contradictorio.

En ese camino de indagar el alcance de la autonomía de las mujeres, enfoco a la autonomía sexual, o sea a las normas que social y jurídicamente perfilan los límites de *las decisiones posibles* para las vidas de este heterogéneo colectivo, a través de regulaciones sobre sexo-género-sexualidad. Entre esas reglas sexuales las ordenaciones sobre aborto exponen de una manera hiperbólica las posiciones sociales de las mujeres y personas con capacidad de gestar en cada contexto que se considere. En diferente medida también lo hacen las disposiciones sobre la maternidad, la prostitución, el amor, el matrimonio, la educación, la violencia patriarcal. Entonces no resulta posible hablar de «abstracción del concepto de autonomía», hay marcas históricas vinculadas al hecho de estar adscritas a unos cuerpos sobre los que se construyen desigualdades.

3. ¿ES LA AUTONOMÍA SEXUAL VERTEBRADORA DE LA AUTONOMÍA PARA LAS MUJERES?

Una primera cuestión a reflexionar apunta a cómo nuestras sociedades distribuyen poder, un punto de partida que el Derecho como disciplina debiera tener en cuenta, para no tratar como iguales a quienes están desigualmente situados/as. Las mujeres, pero no solo las mujeres sino también las personas LGTBI+⁵, han sido y son subalternizadas por el sexo, el género y la sexualidad, es por ello que el grado de autonomía sexual del que gocen, el que sea jurídicamente reconocido y garantizado funciona como *test límite* para identificar las condiciones de ciudadanía a las que tendrán acceso. Ello explica que los feminismos anarquistas, comunistas, radicales, hasta los decoloniales, comunitarios, indígenas y posmodernos hayan puesto interés en des-

⁵ La sigla es internacionalmente conocida para referir al colectivo de personas lesbianas, gays, trans, travestis, transexuales, transgénero, bisexuales, intersex. Hace referencia a categorías que refieren al sexo, al género y a la sexualidad, en búsqueda de no cerrar las posibilidades de categorías como queers o asexuales a la sigla clásica se ha agregado el signo +, también se propone desde estos colectivos la referencia a diversidades sexuales, corporales y de género.

menuzar analíticamente las instituciones y mecanismos que operan produciendo desigualdades.

Emma Goldman (1869-1940), una importante referencia del movimiento anarquista, abogó por la *libre maternidad* que requería como mínimo acceso a la anticoncepción, la necesidad de diferenciar matrimonio y amor y la afirmación del trabajo como espacio de creatividad, desarrollo y posibilidad de liberarse de la situación parasitaria y dependiente dada por el matrimonio burgués⁶. Goldman comprendió que en *el control de natalidad* no solo estaba en juego la vida de las mujeres, sino los sistemas de producción, la economía, la organización del trabajo, la estructura familiar y la estatal. En esa línea denunció que la falta de control de la reproducción contribuía a *sostener la domesticidad de la clase obrera*. Sexualidad y reproducción dejaban de ser una cuestión del ámbito privado para aparecer resituadas en el centro del ámbito público, la política y las relaciones de clase.

Alexandra Kollontai (1872-1952) en su corto tiempo de ministra de la revolución bolchevique (1917-1918) promovió la creación de una central para la protección a la maternidad y la niñez, en orden a socializar lo que hoy conocemos como *tareas de cuidado*, a la vez que impulsó la ley que eximió de castigo al aborto. Son estas cuestiones de primer orden para valorar la consistencia del reconocimiento a la autonomía de las mujeres. Impulsó el divorcio y reconoció que la incorporación de las mujeres a las fábricas suponía una *doble jornada* de trabajo⁷. Más tarde los feminismos anticapitalistas retomaron estas reflexiones y teorizaron de qué forma la explotación recae doblemente en las mujeres, a la plusvalía que producen en tanto obreras, se suma el gratuito trabajo reproductivo de la fuerza de trabajo, que permanece invisible bajo el manto de los *cuidados familiares*. Kollontai promovió la asunción por el Estado de las tareas de sostenimiento de la vida: restaurantes públicos, cocinas y lavanderías centrales, casas para lactantes, guarderías, colonias y hogares para niños/as, sanatorios para las personas enfermas, comedores, libros de estudio y ropas de abrigo gratuitas para el alumnado; y casas de maternidad para las mujeres solteras.

Sus propuestas cuestionaron el supuesto *origen natural* de la maternidad, la crianza, el amamantamiento, las responsabilidades de

⁶ En su texto *Los aspectos sociales del control de natalidad*, da cuenta de la importancia que le atribuía al *Movimiento de Control de Natalidad* dentro de la lucha anarquista: «... Un movimiento que busca liberar a la mujer del terrible yugo y esclavitud del embarazo forzoso, que reclama el derecho de cada niño a un buen nacimiento, que ayudará al obrero a liberarse de su eterna dependencia, y que introducirá en el mundo un nuevo tipo de maternidad. Considero este movimiento tan importante y vital como para desafiar cualquier ley de los códigos legales...», GOLDMAN, E., «Los aspectos sociales del control de natalidad», en *La palabra como arma*, Anarres, Utopía libertaria, Buenos Aires, Argentina, 1906/2010, pp. 137-144, 240 pp.

⁷ «... El capitalismo ha cargado sobre los hombros de la mujer trabajadora un peso que la aplasta, la ha convertido en obrera sin aliviarla de sus cuidados de ama de casa y madre...», KOLLONTAI, A., *Autobiografía de una mujer emancipada*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1926/1976, p. 64, 288 pp.

cuidado atribuidas a las mujeres, la familia nuclear y el matrimonio. Sin embargo, a medida que avanzó con aquellas medidas fue encontrando *diferencias de principio* con la política que efectivamente se consolidó en Rusia.

En esa línea la filósofa argentina Alejandra Ciriza denuncia que el modelo de familia nuclear y la forma de concebir el amor que el mismo promueve, han situado como trabajo socialmente irrelevante el reproductivo, lo han reducido y encerrado en el espacio privado y lo han dejado a cargo de las mujeres, valiéndose de argumentos biologicistas. De esta manera concluye que no se trata solo de explotación, sino también de dominación sexual⁸.

Las formas de pensar el matrimonio y el amor están íntimamente relacionadas con las de concebir la autonomía sexual, las libertades y los diversos procesos de emancipación de las mujeres. La institución matrimonial mantiene vigencia y el amor ha sido –hegemónicamente en la modernidad– asociado a su ámbito. La anarquista Emma Goldman criticó el matrimonio por considerarlo un *obstáculo para el desarrollo del amor* y las experiencias de libertad de las mujeres. Consideraba que no había posibilidad de que un contrato económico entre personas situadas desigualmente, pudiera potenciar el crecimiento y la felicidad de las que estaban en el lugar de subordinación de la relación, las mujeres.

Alexandra Kollontai criticó el *matrimonio burgués o por conveniencias económicas*, producto de una moral particular, a la que denunció como obstáculo para la emancipación de las mujeres. Una de las críticas que hizo al *amor burgués* –diferenciándolo del *amorcamaradería*–, fue su *construcción desde el individualismo, la concurrencia desenfrenada y la emulación*, no dejando lugar para la amistad considerada como factor social. Señaló que los intereses de la clase burguesa, crearon un nuevo ideal moral en las relaciones sexuales que, a diferencia de lo que había primado en la sociedad feudal, necesitaban traer al amor la fusión de lo físico con lo espiritual, entre el amor y el matrimonio no podía establecerse ninguna diferencia. Las razones de clase para ello eran claras, así se formaba la familia burguesa que no se basaba en la posesión de riquezas patrimoniales, sino en la acumulación de capital.

En *La juventud y la moral sexual* expresó que, dado que la norma del amor era el matrimonio, el amor fuera de este era considerado inmoral por consideraciones de orden económico: la necesidad de impedir que el capital acumulado se dispersase con los y las hijas nacidas fuera de una unión matrimonial. Consideró que el amor estaba aprisionado por la moral burguesa, por ello ese sentimiento huía cons-

⁸ CIRIZA, A., «En qué sentido se dice ciudadanía de mujeres? Sobre las paradojas de la abstracción del cuerpo real y el derecho a decidir», en *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*, Hoyos Vásquez, Guillermo (comp.), CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Argentina, 2007, pp. 293-319, 513 pp.

tantemente de los límites matrimoniales que le habían sido impuestos y tomaba la forma de unión libre o adulterio que esa moral condenaba, pero que, en realidad, no hacía más que cultivar. Advirtió que se había construido socialmente esta forma de amar con fundamento en un principio de propiedad y también la trampa de considerar lo normal –que *el amor da derecho a poseer enteramente y sin compartir con nadie el corazón del ser amado*–, como natural. Esta forma de entender el amor suponía límites difícilmente franqueables a la autonomía de las mujeres, quienes *renunciaban criminalmente a su Yo*⁹.

Considero valiosas las contribuciones de Kollontai no solo en su contexto de producción específico, sino también por su vigencia contemporánea, en tanto mantiene abiertos los interrogantes sobre cómo impactan las concepciones del amor en los usos del tiempo y en las opciones vitales de las mujeres, cómo repercute estructuralmente en el poder que acumulamos, en cómo lo ejercemos, en los límites a nuestro desarrollo personal, en las transformaciones que pensamos pero no podemos hacer posible, en la conservación de privilegios y poder por los hombres.

El matrimonio de manera dominante ha sido y es una de las instituciones de encierro de las mujeres, en particular en relación con las decisiones sexuales y reproductivas, en tanto organiza el control marital y social sobre la sexualidad de aquellas/nosotras. Por otra parte, más allá del efecto simbólico y visibilizador de las leyes de matrimonio homosexual, miro con preocupación la satisfacción, ante el efecto asimilacionista y normalizador de esta institución, que buena parte de los colectivos LGTBI+ reciben con agrado. ¿Se trata de un acto jurídico por el que hay que pasar para ser visibles, socialmente aceptables y jurídicamente reconocidas? ¿Se transforma el matrimonio en una institución puente para el acceso a derechos humanos, como el derecho a la maternidad en una pareja de lesbianas? ¿Las parejas homosexuales se casan solo por el poder simbólico de la ley? ¿Cómo opera el amor romántico al atravesar el ritual matrimonial? Entiendo imprescindible mantener estos interrogantes abiertos.

4. LA LUCHA CONTRA LA VIOLENCIA PATRIARCAL

Hay acuerdo en el marco internacional de los derechos humanos en afirmar que la violencia contra las mujeres limita su autonomía. Sin embargo, esta violencia es abordada desde el Derecho y las ciencias sociales demasiado a menudo como una cuestión marginal, asociada a «usos, costumbres y tradiciones», que el «progreso» –en términos de desarrollo–, superará casi como una consecuencia natural-residual. También se la pretende reducir a un conflicto inter-

⁹ KOLLONTAI, A., *op. cit.* pp. 141-149.

subjetivo, privado, produciendo la incompreensión de la violencia de género al revelar el desconocimiento de sus causas estructurales. Probablemente ello tenga que ver lo que Rita Segato ha llamado las *Estructuras elementales de la violencia* y el papel que los Estados juegan en relación con esas estructuras:

El fenómeno de la violencia emana de la relación de dos ejes interconectados: uno horizontal de términos vinculados por relaciones de alianza o competición y otro vertical caracterizado por vínculos de entrega o expropiación, estos dos ciclos se articulan formando un sistema único (...) el ciclo cuya dinámica violenta se desarrolla sobre el eje horizontal se organiza ideológicamente en torno de una concepción de contrato entre iguales y el ciclo que gira sobre el eje vertical corresponde al mundo premoderno de estamentos y castas¹⁰.

4.1 Mundo privado y ámbito doméstico: la primera pérdida de autonomía

El género da cuenta, –tanto como la raza, la nacionalidad, la sexualidad– de inconsistencias en el orden del contrato, en tanto categoría de jerarquización social. Carole Pateman advirtió *el contrato sexual* (1988) como un orden *preexistente* al contrato social, que ha hecho de este último una ficción para las mujeres, dando cuenta de la desigualdad con la que entramos a la modernidad.

Por su parte Segato apunta que, en relación con la violencia, la capacidad de expropiar autonomía, de ejercer poder sobre otras, es la condición que deben acreditar los hombres para ingresar al mundo de la masculinidad, para ser considerados *pares, ciudadanos*. Los procesos de alterización, que un orden patriarcal establece sobre las mujeres, se extienden luego sobre *otros* sujetos (niñas, niños y jóvenes, personas racializadas, LGTBI+, indígenas), a quienes se feminiza situándolos como *territorios de ejercicio* de poder patriarcal. La masculinidad es un estatus que se gana y requiere de confirmaciones permanentes de potencia sexual, económica, bélica, social, política¹¹.

A primera vista podríamos pensar que se trata de *abolir* los órdenes jerárquicos precontractuales de estatus y que *la autonomía* estará garantizada por el orden contractual, pero un orden se entrevera con el otro y da cuenta de la necesidad de construir perspectivas críticas a los sistemas de democracias representativas y a los actuales de producción-acumulación. Los órdenes de estatus y contrato están marcados

¹⁰ SEGATO, R., *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Prometeo, Buenos Aires, 2010, 258 pp.

¹¹ *Ibidem*.

por la inestabilidad, los subalternos oscilan todo el tiempo entre el acatamiento de su marca y los reclamos de ciudadanía, amenazando con entrar al orden de pares. La inestabilidad surge precisamente de la falta de determinismos, como el biológico, y exige por lo tanto del ejercicio de la dominación con recurso a la violencia¹². Ese sujeto masculino que afirma y defiende un estatus de poder, reclamando a las mujeres sumisión, no solo opera en el orden de las relaciones de pareja, las interpersonales o las laborales, sino y principalmente, en la distribución del poder social.

En cuanto a la violencia contra las mujeres que se expresa en el ámbito doméstico, el Derecho oculta una y otra vez que no estamos ante un «problema de algunas familias disfuncionales», sino que la violencia patriarcal es inherente a la estructura familiar. La institución familiar nuclear, moderna, se ha construido y se experimenta de manera hegemónica, como un espacio de *heteronomía* de las mujeres, de sometimiento a mandatos masculinos, en particular, pero no exclusivamente, en relación con la sexualidad. Por ello una de las propuestas de Segato apunta a una reforma de los *afectos* promoviendo una ética feminista para toda la sociedad.

Y es que como apunta la autora, el abuso no es necesariamente ajeno a los discursos normativos del mundo familiar. Ello pone en evidencia que los procesos de recuperación en situaciones de violencia de género y la consecución de mayores grados de autonomía no dependen exclusivamente del trabajo subjetivo de cada mujer concreta, o del institucional *sobre-con* ella, sino de las posibilidades socio-jurídico-políticas de quebrar las lógicas de minorización y desvaloración por razón de género. Por ello considero que el resquebrajamiento del orden y autoridad familiares es necesario para que las mujeres podamos pensarnos autónomas y realizar experiencias de autonomía. Dicho agrietamiento puede producirse a partir del fortalecimiento de otros espacios y estructuras afectivo-económicas-jurídicas-sociales de base comunitaria, que promuevan la necesidad de alcanzar acuerdos para construir la vida cotidiana, y el reconocimiento de la igualdad de poder/valor entre las voces que participan de esos acuerdos, por definición temporales e inestables. El encierro de las mujeres en el espacio doméstico, que continúa siendo uno de los mayores riesgos para su/nuestras vidas y salud integralmente consideradas, es una cuestión que han de resolver tanto las políticas públicas como los proyectos políticos comunitarios.

El espacio doméstico no siempre estuvo encerrado, no en todas las comunidades es de reclusión, tal idea es otro producto del entronque de patriarcado-capitalismo-colonialismo.

Los vínculos exclusivos entre las mujeres, que orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria tanto ritual como en las

¹² *Ibidem*, pp. 252.

faenas productivas y reproductivas, se ven dilacerados en el proceso del encapsulamiento de la domesticidad como «vida privada». Esto significa, para el espacio doméstico y quienes lo habitan, nada más y nada menos que un desmoronamiento de su valor y munición política, es decir, de su capacidad de participación en las decisiones que afectan a toda la colectividad. Las consecuencias de esta ruptura de los vínculos entre las mujeres y del fin de las alianzas políticas que ellos permiten y propician para el frente femenino fueron literalmente fatales para su seguridad, pues se hicieron progresivamente más vulnerables a la violencia masculina¹³.

4.2 Mundo público y violencia expresiva en los cuerpos-territorios feminizados

Por otra parte, hay formas de violencia contra las mujeres que se expresan fuera de los ámbitos domésticos o familiares. Cuando Rita Segato analiza los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez, describe un escenario latinoamericano que se extiende fuera de las fronteras de esa ciudad y del continente. Así es posible reconocer en diversos contextos globales las disputas por la tierra, la expansión del modelo de agro-negocios, la maquila, las guerras territoriales ligadas al narcotráfico y la difusión de códigos carcelarios a barrios enteros. *En y por* ese contexto las desapariciones de mujeres y los crímenes por encargo, redefinen un proceso de explotación en el que es posible cada vez más advertir *una doble realidad* que convive¹⁴.

La autora desarrolla las nociones de *Segundo Estado* y *Segunda Realidad* para explicar los feminicidios en Juárez, México. Así entiende que la *Segunda Realidad* estaría conformada a partir de una serie considerable de negocios ilícitos que producen sumas masivas de capital no declarado (narcotráfico, tráfico de armas, de personas, de órganos, minerales estratégicos, trata, casas de juego, pago de protección mafiosa, evasión de impuestos, coimas y tráfico de influencias), capital que, según justifica en su trabajo, duplicaría la *primera economía* que circula a cielo abierto.

Esta estructura produce una violencia que no es dispersa ni anómala, sino sistemática y que llega a atrapar a la propia democracia representativa. *La dictadura perfecta* y *La ley de Herodes*, dos películas del director y guionista mexicano Luis Estrada, materializan un Estado que es a la vez tirano y títere de esa *Segunda Realidad*.

¹³ SEGATO, R., «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial», en *Feminismos y Poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Bidaseca Karina y Vázquez Laba Vanesa (Comps.), Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2011 pp. 17-48, 296 pp.

¹⁴ SEGATO, R., *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2013, 88 pp.

Segato teje hilos entre las disputas territoriales de diferentes grupos de poder por la explotación de los ilícitos señalados y la *ejemplaridad cruel* que expresan sobre las mujeres asesinadas. Esta modalidad de feminicidios da cuenta de ataques —a las mujeres—, que son expresiones públicas de poder de hombres sobre un determinado territorio y recursos en disputa. No es posible considerarlos *casos aislados*, de ello se desprende una aguda crítica a la propia democracia liberal representativa¹⁵.

Su argumento sobre la *indefensión del campo estatal con relación a la Segunda Realidad* en el caso mexicano, resulta en una propuesta articulada alrededor de un *Estado que promueva la reconstrucción de tejidos comunitarios*. Pero ¿cómo puede el Estado promover esa reconstrucción, si es precisamente desde las políticas públicas y sus consecuencias desde donde se han resquebrajado tejidos locales y comunitarios? A pesar de estos interrogantes que su propuesta no resuelve, me interesa esta autora porque reactualiza los debates sobre los límites de los Estados y su incapacidad y falta de decisión política para garantizar integralmente los derechos humanos de las mujeres. Segato afirma que, en situaciones de desgarramiento y desarticulación, tampoco puede justificarse la desaparición del Estado, pero sí promoverse un ejercicio, una práctica teórico-política: pensar *afuera* del mismo.

Si las formas de apropiación y destrucción de mujeres *expresan* otras formas de apropiación y destrucción territoriales, de desarticulación de tejidos comunitarios, los feminismos decoloniales acercan herramientas al ámbito jurídico y exigen profundas reflexiones críticas sobre el horizonte de débiles derechos individuales en los que se consumen los ya escasos esfuerzos jurisdiccionales. La autonomía de las mujeres está en articulación permanente con las posibilidades de autonomía de las comunidades en las cuales se/nos desarrollamos.

Por ello pensar la autonomía asociada a la *privacy*, modalidad tan extendida entre teóricas anglosajonas, configura un marco que no resulta emancipador para quienes se encuentran en situaciones de subalternidad, por la interacción de marcas como el sexo-género, la sexualidad, el color de la piel, el lugar de procedencia, la lengua que hablan/no hablan, la clase social. La intimidad/privacidad como fundamento, sirve cen-

¹⁵ «... Intento la formulación de un modelo que trascienda los casos particulares, con todo su dolor. Y esa formulación teórica no es otra cosa que un discurso sobre la estructura misma de la democracia representativa de masas. No se trata, para mí, de hacer una crítica constructiva a su mal funcionamiento, sino una crítica destructiva a sus bases estructurales, que no pueden defenderse ni de su propia sombra paraestatal ni del capital en su doble flujo: en los circuitos de la Primera Realidad y de la Segunda Realidad, ambos interconectados (...) La democracia hace aguas, está expuesta al nuevo golpe en curso que no le llegará desde arriba a manos de militares uniformados (...) sino desde abajo, desde el control que las mafias obtienen por su capacidad de financiamiento de la propia política. Sin su contribución ningún candidato se encuentra hoy en condiciones de elegirse, pues ese influjo es necesario para la compra de voluntades políticas así como para la destrucción de coaliciones y alianzas del campo antagonista...», SEGATO, R., *op. cit.*, p. 69.

tralmente a quienes están en posesión, por su *situación*, de condiciones materiales y simbólicas de tomar decisiones libres, requiriendo del Estado simplemente la *no intervención* en sus «vidas privadas», o sea que cumpla solo con la primera fase de protección en materia de derechos humanos: el *respeto* en tanto *inhibición*, conducta omisiva. Estas propuestas son perfectamente compatibles con políticas neoliberales y sus propuestas de *achicamiento* del Estado.

Los feminismos radicales estadounidenses también han desarrollado críticas al ámbito estatal como productor de violencia patriarcal y por ello obstáculo para la autonomía de las mujeres. En este sentido Catharine MacKinnon ubica sus preocupaciones en la forma en que el Estado expresa el punto de vista masculinista:

¿Es el Estado en cierta medida autónomo de los intereses de los hombres o es expresión integrante de aquellos? (...) ¿Está el Estado construido sobre la subordinación de las mujeres? Si es así, ¿cómo llega a ser el poder masculino poder estatal? ¿Puede hacerse que tal Estado atienda a los intereses de aquellos cuya impotencia ha creado su poder? ¿Supondría alguna diferencia una relación distinta entre el Estado y la sociedad como la que puede existir en el socialismo? A falta de respuestas el feminismo ha quedado atrapado entre dar más poder al Estado en cada intento de reclamarlo para las mujeres y dejar el poder ilimitado en la sociedad a los hombres (...) El Estado es masculino en el sentido feminista: la ley ve y trata a las mujeres como los hombres ven y tratan a las mujeres¹⁶.

Pronostica el fracaso de políticas públicas reformistas que asumen como punto de partida *la objetividad* y que regulan la violación, la prostitución, la pornografía y el aborto desde los intereses de los hombres como colectivo¹⁷. Reflexiona sobre la idea de *consentimiento*, clave para hablar de autonomía sexual. Señala como punto de partida algo que podría parecer una obviedad, pero que el derecho, dando cuenta de su carácter androcéntrico, a diario desconoce: Si hombres y mujeres estamos desigualmente situados en cuanto al género, nuestras posibilidades de consentir y de negociar la sexualidad no son igualitarias, por ello cuando el consentimiento tramita de modo puramente formal estamos ante la reproducción de la desigualdad con apariencia de autonomía.

¹⁶ MACKINNON, C., *Hacia una teoría feminista del Estado*, Cátedra, Universidad de Valencia, España, 1989, 456 pp.

¹⁷ «... El monopolio estilo Weber sobre los medios de coacción legítima, que se considera distingue al Estado como entidad, describe de hecho el poder de los hombres sobre las mujeres en el hogar, en la cama, en el trabajo, en la calle, en toda la vida social. Los hombres son soberanos en la sociedad de la forma en que Austin describe la ley como soberana: una persona o un grupo cuyas órdenes son habitualmente obedecidas y que no suele obedecer a nadie. Los hombres son el grupo que ha tenido autoridad para hacer las leyes, encarnando la «regla de reconocimiento» de Hart...», MACKINNON C., *op. cit.* p. 302.

4.3 Violación, consentimiento y autonomía

Una primera aproximación al análisis de la violación me llevó a considerar que lo que prioritariamente estaba en juego, y era objeto de castigo, era la autonomía sexual de las mujeres, sea por bloquearla antes que pudiera accederse a ella, en los casos de violencia sexual contra niñas, niños y adolescentes, o por aplicarse *correctivamente* por los «adalides de la moral» –patriarcal-colonial– contra las *malas mujeres*. Las investigaciones de Rita Segato permiten complejizar estas ideas, sus desarrollos sobre la *violación cruenta*¹⁸ promueven reflexiones sobre *la estructura de género y el mandato de violación*.

La violencia sexual opera como regulación/control y sanción simbólica a la autonomía sexual del colectivo mujeres. Este dispositivo cuya amenaza nos es instalada desde niñas, habilita el ofrecimiento/imposición de «protección»: las mujeres aprendemos que necesitamos de hombres para que nos defiendan de otros hombres. El peligro no es a sufrir «cualquier daño», sino EL daño, una especie de muerte moral-sexual. Esta amenaza es parte del constructo *mujer* y de la feminidad, la latencia del castigo *por estar sin la compañía adecuada*, en el *lugar equivocado*, a la *hora equivocada*, en el estado prohibido, por *provocar*. Cada una de estas explicaciones la invisibiliza como una forma de violencia, principalmente cuando de nuestras parejas, amigos, jefes, «buenos chicos», se trata.

La violación se hiperboliza cuando el perpetrador es un desconocido, y más aún si es migrante, joven, en condición irregular, de sectores populares, tanto como se silencia cuando el agresor es del entorno familiar, laboral, blanco, de clase media, profesional, con prestigio. Pero ¿cómo opera en los hombres la violación?, en los «hombres bien hombres», en los que no se feminiza para violar, sino los que violan. Segato apunta a la existencia de un *mandato de género*, perspectiva que escapa tanto a las visiones patologizantes de los agresores sexuales como a las deterministas de la dominación masculina. La violación opera estructuralmente restaurando una y otra vez un poder jerárquico, en cada una de estas *restauraciones* se aniquilan las posibilidades de las mujeres de decidir sobre su sexualidad, no solo en el momento de la agresión, sino en tanto re-afirmaciones de una jerarquía sexo-genérica que asfixia esa autonomía.

Uno de los problemas entonces tiene que ver con la invisibilización de la forma y los objetivos del *eje horizontal de la violencia*, que relaciona al violador con sus pares, *sus semejantes y socios en la*

¹⁸ Con esta terminología refiere los ataques sexuales cometidos mayormente por desconocidos, en la calle, mediando violencia física o amenazas. Este tipo de agresiones sexuales son las menos habituales en relación con las que tienen lugar en ámbitos de intimidad o domésticos, pero sin embargo son los casos más denunciados.

fraternidad representada por los hombres¹⁹. En la violación cruenta la autora identifica el *surgimiento de una estructura sin sujeto* que produce los siguientes mandatos: 1) *El castigo o venganza contra una mujer genérica que salió de su lugar, esto es de su posición subordinada*. Se hace referencia al ejercicio de una autonomía que las mujeres no podrían/debieran tener, el violador se sitúa como *moralizador*. 2) *La demostración de fuerza y virilidad ante una comunidad de pares*. Si bien esta es una característica de las violaciones cometidas por grupos lo que explica que sean habitualmente los hechos más crueles, también se comprueba en delitos que ocurren en solitario, pero en los cuales se comprueba una intención de hacerlo *con, para o ante* una comunidad de interlocutores²⁰. A violar se aprende como parte de un largo proceso de construcción de masculinidad dominante. Parece imprescindible entonces orientar las políticas públicas y las acciones reparadoras desde lo jurídico, a suspender, neutralizar, eliminar el valor y el poder que otorga el reconocimiento de esa *comunidad de interlocutores*.

Considero que la idea del *mandato de violar*, construido histórica y socialmente para la masculinidad, es una de las claves para comprender, prevenir y erradicar esta forma de violencia patriarcal. Hemos de preguntarnos por qué violan los hombres, cómo, dónde, con quiénes aprenden a violar, superar el análisis intersubjetivo de la violencia sexual, y profundizar en el ámbito jurídico los análisis sobre la operatividad de los mandatos de género.

Desde el feminismo radical estadounidense Catharine MacKinnon reflexiona alrededor de la forma de entender jurídica y socialmente el consentimiento sexual, considera que la sexualidad «normal» naturaliza la violencia contra las mujeres, o más bien, la violencia se disfraza de sexualidad para reproducir la dominación, bajo una apariencia de elección-consentimiento. Ello la lleva a sostener que las relaciones sexuales probablemente estén para las mujeres más cerca de la violación que de la sexualidad elegida²¹.

La homogeneización del colectivo *mujeres* es una de las críticas que más fácilmente se han realizado a MacKinnon. Aun así y compartiéndolas considero valiosos sus planteos críticos al *consentimiento*, en tanto se supone jurídica y socialmente que este es la forma de control de las mujeres sobre las prácticas sexuales, *distinta, aunque igual*

¹⁹ SEGATO, R., *Las estructuras elementales de la violencia*, cit. p. 14.

²⁰ *Ibidem*, p. 33.

²¹ «... Tal vez el mal de la violación haya sido tan difícil de definir porque el punto de partida incuestionable ha sido que la violación se define como algo distinto del coito, mientras que para las mujeres es difícil distinguir ambos en las condiciones del dominio masculino (...) el ataque sexual aceptado es el coito, independientemente de la fuerza a que se haya recurrido (...) no son solo los hombres condenados por violación los que creen que, lo único que hicieron diferente de lo que los hombres hacen continuamente, fue dejarse atrapar...», MACKINNON C., *op. cit.*, p. 311.

a la costumbre de la iniciativa masculina. La autora esclarece el lugar de *pasividad* que el derecho reserva a las mujeres y la posible brecha entre el consentimiento y un acto de autonomía. Consentir parece ser la respuesta posible ante un limitado número de alternativas que el poder masculino establece.

Esa estructura subyacente de sumisión y disparidad continúa siendo invisible para la legislación y los tribunales. Los ataques sexuales, difundidos como de *manadas*, dan cuenta de que la base argumentativa de las resoluciones judiciales no es otra que un *continuum* de estereotipos de género. Los tribunales insisten en que las mujeres que sufren los ataques han de probarlos y que su propio testimonio no es suficiente, que lo «importante» es lo que «objetivamente» puedan comprobar, o sea lo que desde el punto de vista masculino no entre dentro de lo que consideran «sexualidad normal»²². La violación se define y sentencia desde la perspectiva masculina. Mackinnon observa así que el mayor número de mujeres que ha sufrido agresiones sexuales perciben que la forma en que se ha regulado y juzgado la violación es virtualmente inaplicable a ellas²³.

Desde otro contexto y líneas de pensamiento, la filósofa italiana Michela Marzano analiza el consentimiento en relación con el estatuto del cuerpo, la sexualidad y la ética médica. Coincide con MacKinnon al subrayar la distancia entre *consentimiento* y *autonomía* de la siguiente manera:

Existe una diferencia fundamental entre la noción jurídica del consentimiento y el principio ético de autonomía personal: si decir «sí» o «no» a alguna cosa nos permite protegernos de los demás y manifestar nuestro punto de vista acerca de ciertas conductas o de cierto acto, ese «sí» y ese «no», no son una manifestación de autonomía a menos que expresen nuestra visión del mundo, nuestros proyectos de vida, nuestros *deseos de segundo orden*²⁴. Para justificar

²² Así destaca MACKINNON que «... en los casos de violación marital, los tribunales buscan atrocidades aún mayores que las habituales que anulen su suposición de que, si hubo sexo, la mujer lo quiso...» (MACKINNON, C., *op. cit.*, p. 313).

²³ «... Las mujeres distinguen entre violación y experiencias de violación sexual, llegando a la conclusión de que «en realidad» no han sido violadas si alguna vez han visto al hombre o han salido, dormido o estado casadas con él, si iban vestidas de cierto modo o si no pueden demostrar que fueron víctimas, si son prostitutas, si lo soportaron o trataron de terminar pronto, si durante años las follaron por la fuerza. La norma social implícita es: si la mujer no puede demostrarlo ante los tribunales no fue violación...» MACKINNON, C., *op. cit.*, p. 321.

²⁴ La autora realiza una clasificación entre *deseos primarios* y *secundarios*, en virtud de la reflexividad que caracterizaría a cada uno. Así señala «... Los deseos primarios son la expresión de los afectos inmediatos, anhelos súbitos, pulsiones parciales, mientras que los deseos secundarios representan una “reflexividad” acerca de los deseos primarios y designan el campo existencial del sujeto humano, un campo donde cada individuo deviene sujeto de su vida, intentando más o menos conscientemente seguir con un proyecto, un ideal o un objetivo. Lo que significa que, a diferencia de los deseos primarios, los deseos secundarios remiten efectivamente a las nociones de autonomía y de autodeter-

una acción, es necesario poder dar razones capaces de remitir a lo que un individuo piensa, cree y desea en relación a su existencia²⁵.

Esta autora señala que, por múltiples motivos que van desde contradicciones subjetivas a condicionantes estructurales, numerosas decisiones, acciones y elecciones, se toman y se llevan a cabo sin una finalidad precisa, sin que entren en el interior de un proyecto determinado, o porque alguien se siente obligado a cumplir con cierto deber o a corresponder a cierta imagen. Apunta a la necesidad de escapar de respuestas demagógicas, que utilicen la *Humanidad* como una especie de marco para limitar libertades, tanto como de discursos formalistas que avancen sobre la idea que la libertad puede existir en abstracto. El reconocimiento de las contradicciones, fragilidad y finitud del sujeto cuestiona el valor del consentimiento dado en términos jurídicos²⁶. Los ámbitos que esta filósofa toma para su análisis son los de la bioética y la sexualidad. Reconoce la autonomía como la capacidad de las personas para autodeterminarse y se pregunta entonces cuál es esa capacidad, si es simplemente libertad para hacer y realizar todo lo que se quiera o si, por el contrario, se trata de una libertad de actuación basada en un proyecto racional, frente a lo que afirma:

Si concebir la autonomía personal como una manifestación de la racionalidad lleva a olvidar que el ser humano no es solamente un simple agente racional y que está siempre atrapado en el interior de unas condiciones particulares que condicionan de una forma u otra sus elecciones, concebirla como la expresión de una libertad total que empuja a cada cual a hacer y realizar todo lo que quiere, significa vaciarla de contenido y quitarle toda fuerza justificativa²⁷.

Entre lo que considero *las claves* de su estudio retomo particularmente el dar un lugar central a la noción de *deseo* y su *construcción consciente*, en tanto, a diferencia de las necesidades, respondería a ciertas pretensiones y permitirían al/la sujeto/a dar direcciones a su vida. La autora reconoce la importancia de las decisiones subjetivas,

minación y pueden ser tomados en cuenta cuando se intenta justificar una acción o una conducta desde un punto de vista moral en tanto “razones justificativas”...», MARZANO, M., *op. cit.*, p. 44.

²⁵ *Ibidem* p. 201.

²⁶ MARZANO va directamente al corazón de la cuestión cuando señala: «... Más allá de las cuestiones de justicia social, uno se da cuenta rápidamente que es sobre todo el concepto del consentimiento –tal y como está empleado en la ética de lo justo– lo que es problemático desde un punto de vista moral. Los partidarios de la ética mínima estiman que el valor del consentimiento es tan evidente que no precisa de ninguna argumentación específica, que dejar a cada cual decir “sí” o “no” a alguna cosa es un “derecho”, y que toda tentativa de replanteamiento de una decisión vuelve a limitar de forma injustificada la libertad individual (...) ¿En nombre de qué decir “sí” y “no” justificaría por ejemplo una conducta como la de la esclavitud voluntaria?...», *ibidem* p. 36.

²⁷ *Ibidem* p. 202.

como expresiones del *yo*, pero ese reconocimiento no opera en su análisis como legitimador suficiente de tales conductas. En Marzano resuena paternalismo, tutela e infantilización, así se pregunta qué podemos hacer ante la palabra *yo*, y apunta:

Escucharla, sin duda, tomarla siempre en cuenta y respetarla. Es ahí donde decimos que «yo» expresa su deseo y su autonomía. Al mismo tiempo no debemos olvidarnos de relanzarla sin tregua. Ya que «yo» dice también aquello en lo que no cree, para provocar, chocar o escuchar una objeción; otras veces «yo» no llega ni a pronunciarse, ahogando sus palabras antes de pronunciarlas, a la espera de alguien, otro, que las diga en su lugar²⁸.

El consentimiento no es para Marzano un principio que permita comprender si un acto es legítimo o no, le reconoce valor e importancia como manifestación de punto de vista subjetivo pero entiende que no opera como *principio justificatorio* de un acto. Sus planteos defienden una ética sobre *la vida buena* para acordar valor al consentimiento, distanciándose de la ética *mínima*. En esa línea sostiene que justificar una actividad sexual por el mero consentimiento significaría convertir en formal y vacía de contenido la libertad individual²⁹. Sin embargo, requerir un esfuerzo argumentativo como justificación/legitimación de una conducta, más que referir efectivamente a una ética de la vida buena corre el riesgo de devenir en una tarea meramente retórica.

Comparto la crítica al ideal liberal que afirma que los poderes públicos no deben intervenir en las elecciones individuales. Mantenerse al margen, negando la existencia de relaciones de poder opera la reproducción de los privilegios preexistentes. Intervenir es promover visiones particulares de *lo bueno, lo justo*. Es ahí cuando las contribuciones feministas han de conformar la perspectiva desde la cual se formulan, se garantizan e interpretan los derechos humanos, por ser precisamente el andamiaje teórico que visibiliza las desigualdades sociales y sus intersecciones. Pero cómo se precisaría entonces el concepto de vida buena. Desde mi punto de vista el parámetro es eminentemente jurídico-político y estaría determinado por el respeto y garantías a los derechos humanos reconocidos, los cuales son expresiones de luchas, de tensiones políticas por reconocimiento. La

²⁸ *Ibidem* p. 203.

²⁹ «... ¿Por qué pretender la indiferencia moral en relación a los ideales de la vida buena? Para no imponer a los demás la propia visión del bien y, por tanto, ser tolerante con su concepción de la vida ¿Es necesario abstenerse de todo juicio de valor? (...) Quizás no existe un criterio capaz de decirnos con certeza si un sistema de valores y de normas es moralmente mejor o peor que otro. Quizás las concepciones de la vida buena de unos y otros únicamente pueden ser divergentes. Lo que sin lugar a dudas es cierto, es que llevar la “neutralidad” hasta el punto de considerar como “moralmente indiferente” toda concepción de la vida, desemboca en socavar la posibilidad de una concepción ética diferente al relativismo...», MARZANO, M., *op. cit.*, p. 32.

autora subraya que la *justificación/evaluación* de una práctica solo puede hacerse poniendo el foco en las relaciones complejas que existen entre *el agente, el acto, el resultado previsto y la manera en que ese acto se llevará a cabo*³⁰.

MacKinnon por su parte, hizo audibles a finales de los años 80 un enorme número de violaciones que no existían como tal, sino como *sexo*, como la *sexualidad a la que estaban acostumbradas* las mujeres. Ello fue posible cuestionando el carácter de las decisiones que podían efectivamente tomar las mujeres en relación con la propia sexualidad, los modos en que podía expresarse su voluntad: una limitada *capacidad de consentir*.

Muchas mujeres son violadas por hombres que saben perfectamente lo que su acto significa para la víctima, pero lo hacen a pesar de todo. Pero las mujeres también son violadas todos los días por hombres que no tienen ni idea de lo que su acto significa para la mujer. Para ellos es sexo, por tanto para la ley es sexo (...) Cuando se pierde un caso por violación porque la mujer no puede demostrar que no consintió, se considera que no ha sufrido ningún daño (...) Aplicada hermenéuticamente, la ley supone que, como el violador no se dio cuenta de que la mujer no quería, no la violó. Solo fue sexo. El sexo en sí no puede ser dañoso. Las mujeres tienen relaciones sexuales todos los días. El sexo hace mujer a la mujer. El sexo es para lo que están las mujeres (MacKinnon, C., *op. cit.*, p. 322).

Agrega, como dato a tener en cuenta, que los hombres no solo definen qué se considera violación sexual, sino que también actúan como jueces en casi todos los casos de delitos sexuales³¹. Por último, esta autora desvela un significado invisibilizado de la denuncia, que puede formar parte del proceso de recuperación de la agredida, incluso con independencia del castigo del agresor: el hecho de nombrar como violación, o sea referir autónomamente desde la propia experiencia, el acto considerado por el otro (hombre-pareja, hombre-juez) como *sexo-sexualidad*. Pasar de la naturalización-ficción del consentimiento en el

³⁰ «... En efecto decir que alguien consiente en hacer algo porque tiene razones que le empuja a actuar de esa manera es una cosa, afirmar que la razón por la cual alguien se comporta de cierta manera es que consiente a ello es otra distinta...», *ibidem*, pp. 49.

³¹ «... La idea generalizada de los hombres de que las mujeres se inventan la violación después de haber consentido en la relación, tiene sentido en esta perspectiva. Para ellos, las acusaciones son falsas porque los hechos describen el sexo. Interpretar tales hechos como violación distorsiona su experiencia. Dado que rara vez consideran que su versión de lo real sea más que la realidad, solo pueden explicar la versión de la mujer como invención malintencionada. De forma similar, la ansiedad masculina porque sea tan fácil acusar de violación y tan difícil refutarla, que siguen creyendo aún frente a pruebas abrumadoras en sentido contrario, surge porque las acusaciones de violación expresan algo que al parecer los hombres no pueden controlar: lo que para la mujer significa el encuentro sexual...», MACKINNON, C., *op. cit.*, p. 324.

ámbito privado, a la denuncia de la violación en el ámbito público supone la toma de conciencia de la falta de poder para decidir el encuentro, la forma en que tramita y el tipo de prácticas.

5. EL DERECHO AL ABORTO COMO *TEST LÍMITE* DE LA AUTONOMÍA SEXUAL DE LAS PERSONAS CON CAPACIDAD DE GESTAR

Los cuestionamientos a la noción de *consentimiento* interrogan también los altos números de embarazos involuntarios, sea que estos terminen o no en abortos³². Ante ello me pregunto cuáles son las dificultades y desigualdades que median la negociación de la sexualidad en relación con la anticoncepción y de qué forma todo ello condiciona la autonomía sexual de las personas con capacidad de gestar.

El *cuerpo a cuerpo* con un otro jerárquicamente superior revela entonces su peso: el sometimiento a la violencia patriarcal, la falta de acuerdos previos en materia anticonceptiva que sean asumidos por ambas partes responsablemente, la promoción de prácticas falocéntricas y coitocentradas, del *coitus interruptus*, que deja a las mujeres entregadas al saber y la decisión masculina, siguen siendo un síntoma de los límites de la autonomía sexual de las mujeres. Catharine MacKinnon en los años noventa apuntaba:

El sexo no tiene mucho aspecto de libertad cuando aparece por norma menos grave para la mujer arriesgarse a una situación no deseada, a menudo dolorosa, traumática, peligrosa, a veces ilegal y posiblemente con amenaza para su vida, que protegerse de antemano. Pero la política del aborto nunca ha sido enfocada explícitamente en el contexto de cómo se quedan embarazadas las mujeres, como consecuencia de un coito en condiciones de desigualdad entre los sexos, o sea, como cuestión de sexo forzado (MacKinnon, C., *op. cit.*, p. 332).

MacKinnon incomoda. Por una parte, acierta al insistir en la desigualdad que atraviesa –de manera dominante– las relaciones sexuales, pero yerra, desde mi punto de vista, al asumir de manera totalizante y por ello reduccionista que todas las mujeres somos heterosexuales e iguales, más allá de la clase, la procedencia étnico-racial, la edad. Omite también que no todos los embarazos involuntarios son producto de la violencia, y que los mandatos sociales, familiares, mediáticos,

³² Según el último informe del Foro de población y desarrollo del Parlamento Europeo el 43% de los embarazos en Europa no son planificados fuente: https://elpais.com/internacional/2017/05/31/actualidad/1496242052_100579.html

mercantiles que operan limitando el poder de negociación de las mujeres no equivalen en todos los casos a *sexo forzado*³³.

Pero considero imprescindible preguntarnos por los múltiples sentidos imbricados en los números de embarazos involuntarios, sea que los mismos devengan en abortos o en partos. La posibilidad de portar un embarazo es una clara marca de la diferencia sexual, lo que resulta violatorio de los derechos humanos es que dicha marca pueda dar lugar a la imposición –penal, social, familiar– de una maternidad, un proyecto de vida, una lesión a la salud integral de las personas con capacidad de gestar. Cuando el acceso a los abortos legales no se respeta y garantiza desde el Estado, cuando se invisibiliza el riesgo que supone para la vida o salud de las gestantes la continuación de un embarazo involuntario, los impedimentos devienen en violencia institucional sexual(izada).

Butler insiste en que lo que se encuentra en permanente redefinición es «lo humano», y ello aporta, desde mi punto de vista, a *pensar-practicar* un derecho crítico con el establecimiento de jerarquías de *humanidad*. Hay una especie de traslación de los debates que muchas veces se presentan en torno a la *ciudadanía* y que Butler plantea en el plano de la *humanidad*: no es el acceso a determinados derechos lo que está en juego, sino la forma en que una vida *habitable* depende de dichos derechos:

Cuando luchamos por nuestros derechos (sexuales) no estamos sencillamente luchando por derechos sujetos a mi persona, sino que estamos luchando *para ser concebidas como personas*. Y hay una gran diferencia entre lo primero y lo último. Si estamos luchando por derechos que están sujetos o deberían estar sujetos a mi persona, entonces asumimos que la idea de persona ya está constituida. Pero si luchamos no solo para ser concebidos como personas, sino para crear una transformación social del significado mismo de persona, entonces la afirmación de los derechos se convierte en una manera de intervenir en el proceso político y social por el cual se articula lo humano. Los derechos humanos internacionales están siempre en el proceso de someter lo humano a redefinición y renegociación³⁴.

En línea con ello afirmo que, en materia de autonomía sexual de las mujeres y personas con capacidad de gestar, en particular en relación con el acceso al aborto, lo que está en juego es el reconocimiento como *humanas*, y es precisamente ello lo que se niega cuando se penaliza o

³³ «... Para Mackinnon no existe ninguna constitución del género externa a la sexualidad, el género es producto, efecto de una forma de sexualidad subordinante y explotadora (...) tener género significa haber entrado en una relación heterosexual de subordinación, ya no hay personas con género que estén libres de tales relaciones y no hay relaciones heterosexuales que no sean de subordinación, no hay relaciones no heterosexuales y tampoco hay acoso entre personas del mismo sexo...», BUTLER, J., *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 85, 392 pp.

³⁴ BUTLER, J., *op. cit.*, p. 56.

impide el acceso al aborto: su/nuestra humanidad. Mantener abierto «lo humano», desde las propuestas de Butler, es una de las condiciones para hacer habitable la vida, un reaseguro ante la violencia que producen las normas de género y sus exclusiones. Es un hecho que la definición de «humanidad» permanece en disputa. Los reclamos de sectores *antiderechos*³⁵ en orden de impedir el derecho a decidir en relación con el aborto es ejemplo de ello. Es así que proclaman que una concepción, un embarazo, un cigoto o un embrión revisten el carácter de ser humano-persona, el mismo estatus de humanidad que un/a sujeto. Como una cuestión de fe, consideran que *vida* es igual a *ser humano* y que por ello debe prohibirse el derecho a abortar. El referido *acto de fe justificatorio* no llega a explicar por qué razones las mujeres y personas con capacidad de gestar debiéramos sacrificar la propia *humanidad*, arriesgar la vida y salud por un proyecto que no se ha elegido³⁶.

Aparece así la relación entre *vida-viabilidad-autonomía* vinculada a las reclamaciones por el acceso al aborto libre y gratuito. Coincido con Butler en que toda forma de autonomía requiere un sostén social (y político-jurídico), por ello se reclama reconocimiento del derecho al aborto.

Por otra parte, insiste en que los usos del lenguaje están en disputa permanente, y denuncia lo que considero una falacia totalitaria de los grupos *antiderechos*: pretender que sabemos lo que significa la palabra *vida*, como si fuera autoevidente. No podemos afirmar que un embrión o feto sea un *ser humano*, pero sí estamos ante una decisión de un proceso que transcurre en los cuerpos de las personas con capacidad de gestar y que compromete la «propia habitabilidad», la vida de quien lo porta, este dato es clave para sus posibilidades de decidir con exclusividad y también para la negativa de ese poder de decisión por parte de los inseminadores.

6. ENSANCHAR EL CONCEPTO, RESITUARLO EN LA VIDA COTIDIANA

Pensar la *autonomía de las mujeres* en continentes como el latinoamericano, pero no exclusivamente en este, requiere considerar como parte de la *situación*, una *herencia* y *herida colonial* que ha impregnado el derecho y sus instituciones. Desde los feminismos decolonia-

³⁵ Me refiero al fenómeno de organizaciones, mayoritariamente católicas y evangélicas, que se autodenominan *provida* y articulan el activismo contrario a los derechos de las mujeres y personas LGTB+, en particular a la autonomía sexual.

³⁶ Al respecto Butler apunta: «... La cuestión no es extender enfáticamente el «derecho de la vida» a toda persona que quiera reclamarla para los embriones sin voz, sino comprender que la «viabilidad» de la vida de una mujer depende del ejercicio de la autonomía corporal y de las condiciones sociales que posibilitan dicha autonomía BUTLER, J., *op. cit.*, p. 56.

les se elaboran perspectivas críticas que contribuyen a pensar una *autonomía encarnada* que, como propone Rivera Cusicanqui, sea capaz de desbordar los límites de una noción construida en términos individualistas como complemento de la expansión capitalista, para pensar la autonomía en relación a formas de individuación plenas que a la vez permitan forjar comunidades creativas enriquecidas por la pluralidad y la diferencia³⁷.

El concepto de *cuerpo-territorio*, elaborado desde los feminismos comunitarios, una de cuyas referencias es Lorena Cabnal, da cuenta de la vinculación entre autonomía comunitaria y la de sus integrantes. Es una noción que denuncia la expropiación patriarcal-colonial sufrida y organiza formas de resistencia.

6.1 Autonomía en el cuerpo-territorio

«... Denunciamos que nuestro territorio cuerpo se ve amenazado cuando somos acosadas sexualmente desde nuestros hogares y comunidades. Cuando nuestros cuerpos son utilizados en espacios de competencia, publicidad, trabajos forzados, trata de personas, prostitución (...) Cuando a las mujeres indígenas de la montaña, desde niñas se nos asigna el rol de maternidad y reproductoras de la cultura con todos sus fundamentalismos étnicos (...) Por lo cual nos declaramos: En resistencia y lucha permanente contra todos los efectos de violencia ancestral patriarcal originaria y occidental, que se quieran manifestar en contra de nuestro primer territorio cuerpo y contra nuestro territorio tierra. En lucha y acción permanente contra todas aquellas manifestaciones del Modelo neoliberal que atente contra nuestro territorio tierra... (2011) 38.

Al reflexionar en torno a las luchas por la autonomía de las mujeres que se impulsan desde los feminismos decoloniales, comunitarios e indígenas identifiqué por lo menos cuatro dimensiones que se articulan, así aparece, por una parte, el cuestionamiento a la autonomía concebida exclusivamente como una dimensión individual y la asunción de la complejidad de la noción al entrelazarla con la autonomía de las diversas comunidades a las que pertenecemos las mujeres³⁹. La antro-

³⁷ RIVERA CUSICANQUI, S., Entrevista publicada en *Revista Pirka*, Vol. I, 2013.

³⁸ El 25 de noviembre de 2011, las *mujeres xincas feministas comunitarias de Jalapán*, Guatemala, suscribieron esta *Declaración Política*.

³⁹ Utilizaré la palabra *comunidad/es*, como propone Julieta Paredes, desbordando la referencia a comunidades indígenas y ampliando el término hasta comprender las comunidades urbanas, religiosas, deportivas, culturales, políticas, de lucha, territoriales, educativas, de tiempo libre, de amistad, barriales, generacionales, sexuales, agrícolas, entre otras. La propuesta política de los feminismos comunitarios apunta a articularlas en la búsqueda de una alternativa a la sociedad individualista. PAREDES, J., *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, La Paz, Bolivia: Deutscher Entwicklungsdienst, 2010.

póloga mexicana Mercedes Olivera apunta que, en el pensamiento indígena, que algunas personas llaman pensamiento circular y ella prefiere llamar pensamiento colectivo, el «Yo» para las mujeres implica un camino muy distante:

Hay que cruzar por la comunidad, por la familia, por los hijos, por el marido, hasta llegar a su identidad femenina. Esto realmente nos ha llevado a la construcción de un feminismo muy diferente. Se puede empezar el trabajo por los derechos sexuales, los derechos reproductivos, al aborto, el derecho a la opción sexual, pero nosotras tenemos un trabajo totalmente al revés: partimos de la violencia sistémica, de la violencia económica y poco a poco nos vamos acercando a la individualidad⁴⁰.

La concepción del sujeto liberal, construido como autocontenido e individual, y la propuesta de independencia del sujeto «mujer» como ideal de realización personal al margen del colectivo, no resulta emancipador, posible ni deseable para la universalidad de mujeres. No solo para el caso de las mujeres indígenas latinoamericanas, sino también respecto de mujeres cuyas vidas e identidades se construyen estrechamente vinculadas a comunidades como las campesinas, las barriales, a su *pueblo* como es el caso de muchas mujeres gitanas. Por ello retomo también la síntesis que proponen los *feminismos comunitarios* que, sin renunciar a los derechos humanos individuales, exigen el reconocimiento de derechos a las comunidades, que no son meras sumas de subjetividades:

La autonomía será el principio que garantizará a cada persona, igualdad en dignidad y derechos y que probará la coherencia ética de una comunidad que no oprime a sus integrantes obligándoles a ser idénticos o a llevar a cabo usos y costumbres patriarcales, transgresores y de coerción (...) la autonomía como principio antipatriarcal está enmarcada en el contexto de la antijerarquía, tanto en el sentido concreto como en el sentido simbólico, no significa desligarse de los otros y otras, no quiere decir desinteresarse por la comunidad, pero sí constituye un proceso continuo de coherencia consigo misma. Autonomía implica un ser y existir desde el propio mundo íntimo y personal en la comunidad con el mundo público –con el mundo comunitario–. Implica hacerse cargo de la propia manera de ver, oír, sentir, para aportarla a la comunidad, porque la comunidad no tiene jamás acceso a esa mirada, a esa escucha o a ese sentimiento único (...) Así ser autónoma, autónomo es un beneficio para sí misma –para sí mismo– por la coherencia, dignidad y libertad que le significa a la persona. También es un beneficio del que la comunidad no puede prescindir, ya que se nutre de esa autonomía para mirar el mundo por los ojos de cada integrante⁴¹.

⁴⁰ OLIVERA, M., entrevista publicada por Cimac noticias, 2013.

⁴¹ Presentado en la *Conferencia de los pueblos sobre Cambio Climático*, 2010.

La segunda dimensión denuncia las relaciones de poder patriarcales hacia adentro de las propias comunidades de pertenencia, por ejemplo, la instrumentalización de *los usos y costumbres* para justificar discriminación, sometimiento y violencia contra las mujeres⁴². En esta dimensión situó la propuesta de Julieta Paredes de hacer, hacia dentro de las propias comunidades, *la denuncia feminista del género* que persigue acabar con la socialización de las mujeres en el género femenino y la de los hombres en el masculino, y desmitificar el *chacha warmi*, la *complementariedad* hombre-mujer que naturaliza la discriminación sexogenérica⁴³.

En esa línea mujeres xincas y aymaras reclaman *una buena vida de las mujeres*, historizan los *usos y costumbres* y desvelan así las relaciones de poder que estos esconden. Puede comprenderse la importancia de esta tarea si se tiene en cuenta que los mitos fundacionales actúan como columna vertebradora de las reglamentaciones sociales, de los ordenamientos jurídico-político y que, cuando está en juego la autonomía sexual de las mujeres, suelen presentarse como algo fijo, repetitivo y disciplinante, en lugar de comprenderlos como un acontecer colectivo en permanente redefinición.

La tercera dimensión enfoca la necesidad de construir la autonomía de las mujeres *también por fuera* del Estado y denuncia los límites de aquel. En este sentido es interesante la experiencia de las zapatistas quienes se dieron, desde el momento del alzamiento, una *Ley Revolucionaria de Mujeres* que consta de diez puntos en donde se expresan las demandas de las mujeres en relación con el Estado, sus organizaciones y comunidades. Su aparición en el año 1993 se ha denominado la *revolución interna de las mujeres dentro del zapatismo*, en tanto es un instrumento para visibilizar críticamente las relaciones tradicionales de dominación de los hombres sobre las mujeres. Esta ley supuso el reconocimiento del derecho *a decidir cuántos hijos*

⁴² En este sentido las dirigentes zapatistas han dicho que se reservan el derecho a transformar las tradiciones que las oprimen como mujeres, en tanto están luchando por la liberación.

⁴³ Paredes resignifica la *complementariedad-dualidad* en la lectura de *par político*: «... la comunidad está constituida por mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra...» PAREDES, J., *op. cit.*, p. 9, no se trata de *parejas*, menos aún *heterosexuales*, sino pares de representación política. Sylvia Marcos retoma el concepto de *dualidad* y lo reivindica diferenciándolo del de *complementariedad*: «... En el mundo indígena, donde no existen categorías mutuamente excluyentes se es ambas cosas a la vez (...) la complementariedad es un término que introdujeron los conquistadores para explicar lo que ellos no podían entender (...) Es un complemento de superior a inferior, de activo a pasivo, de racional a emocional. En el mundo indígena la complementariedad no se jerarquiza (...) y no solo es entre varón y mujer, es entre el ser humano y la naturaleza, es un ir y venir de todo con todo, una interpretación del ser con el universo. MARCOS, S., *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, Ediciones Eón CIDECI/UNITIERRA, 2011, p. 102.

tener y cuidar, autonomía en relación con la maternidad y posibilidad de discutir sobre el derecho al aborto.

Esta experiencia pone en tensión a la legislación estatal, el *Código para el Estado de Chiapas*, que penaliza el aborto salvo en tres estrictas causales: *violación*, dentro de los noventa días desde la concepción, *peligro de muerte*, o que pueda determinarse que el producto sufre *alteraciones genéticas o congénitas que den por necesario el nacimiento con trastornos físicos o mentales graves*.

Por su parte las feministas comunitarias xincas y aymaras invocan la noción de *cuerpo-territorio* en relación con la autonomía en materia de aborto. Así, por ejemplo, en el documento del 25 de noviembre de 2011 –*Violentan nuestros derechos cuando deciden sobre nuestros cuerpos de mujeres, por nuestra sexualidad y por nuestra tierra*– se pronunciaron condenando a la vez la *depredación de la Pachamama y la maternidad obligatoria de las mujeres*:

Una cosa es que la Pachamama nos sostenga y nos contenga, que esté dispuesta o tenga la potencialidad para nuestra alimentación, creaciones y recreación, y otra que sea «derecho» y propiedad del ser humano explotarla, comprarla, venderla, enajenarla o depredarla. Lo mismo con las mujeres, una cosa es que tengamos la capacidad de parir y otra que sea obligación o prohibición. Si una comunidad manipula el cuerpo y la maternidad de las mujeres le está arrebatando el derecho a la autodeterminación. La prohibición de interrumpir los embarazos no deseados o amenazantes para la vida y la integridad física y psicológica de una mujer es violencia concreta y simbólica contra todas las mujeres. El control sobre el proceso de gestación-embarazo de parte de los estados, gobiernos y otras instituciones, es un privilegio patriarcal que se sostiene sobre el género y la violencia contra las mujeres y que reclamamos que la comunidad no repita⁴⁴.

Finalmente, la cuarta dimensión denuncia la herencia-herida colonial que atraviesa aún hoy las posibilidades de autonomía de las mujeres. Así, por ejemplo, los feminismos comunitarios en Bolivia y Guatemala parten del reconocimiento de patriarcados ancestrales y sitúan en el período colonial, la profundización de dichos sistemas de opresión, Cabnal y Paredes han definido este proceso como el *entroye patriarcal*.

La desarticulación del tejido comunitario, rural y urbano, está auspiciada para Segato por un *frente de poder colonial-estatal-empresarial-mediático-cristiano* que golpea con particular crueldad a las mujeres. Ese *frente* opera con la expansión de la esfera pública, el lenguaje de derechos y políticas ciudadanas introducidas por organis-

⁴⁴ Declaración Política de las Mujeres Xinkas Feministas Comunitarias de Xalapán, 2011, en GARGALLO, F., *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Editorial Corte y Confección, Ciudad de México, 2014, p. 228, 271 pp.

mos estatales y organizaciones no gubernamentales. Ello da cuenta del carácter poliédrico de los Estados y su incidencia en la producción-reproducción de la violencia contra las mujeres, a la vez que sanciona leyes para su prevención y protección⁴⁵:

Aunque pueda parecer que estas facetas de la contemporaneidad se encuentran en tensión, es decir, aunque pueda pensarse que el pacto estatal-empresarial que abre las puertas a la agresión del mercado global es contradictorio con la expansión de los derechos y servicios ciudadanos, ellos no constituyen términos antagonistas, y sí facetas de un proceso coetáneo y complementario: la colonización económica y la colonización por el discurso de los derechos y de la esfera pública (...) el Estado ciudadano va a remolque del Estado empresarial y ambos amparados por la representación mediática, una mano intenta, con torpeza, ir remediando los males que la otra mano va sembrando... el lenguaje de los derechos ya se encuentra dentro del lenguaje de la modernidad, del desarrollo, el progreso entendido unilateralmente como capacidad de acumulación⁴⁶.

Sin embargo, no derivo, ni entiendo que pueda desprenderse de este análisis, una invitación al *achicamiento del Estado*, tal como impulsan las políticas neoliberales de ajuste estructural, por el contrario, extraigo del mismo un llamado a repensar los mecanismos comunitarios necesarios para entender y organizar la sociedad, y vivir la vida⁴⁷. Segato no plantea una ruptura con el Estado, no traba una dicotomía entre un «afuera o adentro» sino que insiste en la «y», la alternativa. Por ello critica como estrategia política emancipadora de las mujeres el hecho de poner todas las fuerzas –«los dos pies»– en el ámbito estatal⁴⁸.

De aquí tomo algunas claves que considero fundamentales para pensar la autonomía de las mujeres en conexión con la autonomía de las comunidades y la forma de articular las relaciones con los Estados: *re-conocer* y *comprender* los límites del Estado, los intereses que expresa de manera dominante, no conlleva inmediatamente a renunciar

⁴⁵ «...En la ambivalencia inevitable del Estado, determinada por la naturaleza francamente incompatible de su pretensión democrática con su adhesión al proyecto del capital, radica la clave del fracaso de sus políticas reparadoras...», SEGATO, R., «Patriarcado, desposesión, colonialidad y el avance del frente estatal-colonial en el mundo-aldea», en *Revista de pensamiento crítico Otros Logos*. Universidad Nacional del Comahue, Argentina núm. 4, 2013, p. 24, pp. 10-39.

⁴⁶ SEGATO, R., *op. cit.* p. 16.

⁴⁷ PAREDES, J., *op. cit.* p. 31.

⁴⁸ «... Reaprender a pensar por fuera de la Res-Pública, libertarnos del secuestro de toda política en la esfera pública estatal. Los movimientos se han dejado capturar por esa esfera pública y emplean toda su energía e inteligencia en ese campo, por eso creo que su fe en el Estado es pía, su ingenuidad es total. Es importante advertir que las luchas y la recomposición política deben correr dentro y también fuera del campo estatal (SEGATO, R., *op. cit.*, p. 70).

a las demandas, exigencias, garantías a los derechos humanos, sino a ponderar la importancia de la recomposición política comunitaria, *por fuera* de ese Estado, como tensión imprescindible.

6.2 Críticas a la autonomía como expresión de propiedad y a la *privacy*

... Si cuestionamos el «deseo de poseer» como una propiedad natural de los individuos, entonces podemos, tal y como hace McPherson, comenzar a preguntar por la cuestión histórica de cómo el deseo de poseer propiedad sobre bases individualistas fue, a lo largo del tiempo, producido como una característica natural, si no esencial, de la persona humana, y para qué propósitos...

Judith Butler⁴⁹.

Autoras contemporáneas a las que se ha vinculado al feminismo postmoderno como Judith Butler y Athena Athanasiou cuestionan posicionamientos jurídico-políticos liberales y neoliberales que invocan el *derecho de propiedad sobre el cuerpo* como sustento de la autonomía sobre este. Considero que esta crítica es clave al reflexionar en torno a la autonomía sexual, en tanto anclarla en la posesión revela *la falta de autonomía de la autonomía*, que expresaría un derecho de propiedad super potente, articulador incluso de los derechos humanos, con su lógica privatista⁵⁰.

Las autoras dan en la tecla cuando vienen a señalar los vínculos entre derecho de propiedad, noción de individuo posesivo y formas de explotación y esclavitud que derivan de la organización capitalista. Defender el derecho a tomar decisiones sobre nuestros cuerpos a través del derecho de propiedad, articulador de un sistema de explotación como el capitalismo, el cual se ha ensañado histórica y particularmente con la explotación de los cuerpos de las mujeres, parece no solo una contradicción difícilmente salvable, sino una herramienta débil y tramposa de nuestra autonomía sexual.

Por su parte MacKinnon ha criticado el argumento de la intimidad como fundamento justificatorio de la autonomía sexual. El reconocimiento de los derechos en general y de la intimidad en particu-

⁴⁹ BUTLER, J., y ATHANASIOU, A., *Dispossession: The Performative in the Political*, Polity Press, Cambridge, 2013, p. 8, pp. 1-9.

⁵⁰ «... ¿Qué hacemos con la idea de que tenemos una propiedad en nuestros cuerpos? ¿Son las personas formas de propiedad? ¿Y seríamos capaces de entender esta formulación legal si no fuese por las condiciones históricas de la esclavitud y por aquellas formas de individualismo posesivo propias del capitalismo? (...) Esto me lleva a preguntarme si podemos encontrar vías éticas y políticas de oposición a la desposesión forzada y coercitiva que no dependan de la valorización del individualismo posesivo...». BUTLER, J., y ATHANASIOU, A., *op. cit.*, p. 6.

lar no impacta de la misma manera en quienes se encuentran desigualmente situados⁵¹.

Otra crítica que MacKinnon realiza a la *intimidad* es la forma en que esta silencia, opaca y encierra distintas formas de violencia que sufren las mujeres⁵², por ello propone que el Estado intervenga rectificando la esfera privada, lo que supone admitir que esta impide la libertad sexual y reproductiva, en tanto estructura la supremacía masculina.

Desde un punto de vista diferente, que bebe de la filosofía aristotélica y del liberalismo, Martha Nussbaum defiende la autonomía sexual a partir de la idea de *dignidad humana individual*. Así insiste en que la Constitución protege las decisiones personales relativas al matrimonio, la reproducción y la contracepción porque comprenden las elecciones más íntimas y personales que una persona puede hacer en su vida, lo que las hace opciones centrales para la dignidad personal y la autonomía. Pero ¿qué es lo que esta autora entiende por dignidad humana? Una de las primeras características que brinda, al retomar el fallo canadiense en materia de aborto conocido como *Morgentaler*, es la de situar la dignidad cercana a la *intimidad*, la *privacy* del derecho anglosajón, al señalar que el derecho de tomar decisiones personales sin interferencia del Estado es una de las raíces de la dignidad humana⁵³. Entiendo que las garantías a la *intimidad* resultan imprescindibles en materia de autonomía sexual, pero son *per se* insuficientes en tanto pueden opacar las desigualdades sociales, materiales, simbólicas, subjetivas que atraviesan a las y los sujetos. Esto es lo que desconoce la lógica seguida por la Corte Constitucional Federal Alemana, la Canadiense e incluso la Estadounidense, cuando invocan la *intimidad* para decir que, en tanto el embarazo como el aborto son *cuestiones privadas*, el Estado no tiene responsabilidades ni obligaciones que cumplir, salvo las de no intervenir.

Considero necesario traspasar la barrera *público-privado* para reconocer que embarazo y aborto, como experiencias que operan como test-límite de autonomía sexual, son experiencias subjetivas y políticas en las que el eje jurídico articulador es el público reconoci-

⁵¹ «...En este sentido para las mujeres no existe lo privado, ni normativa ni empíricamente. El feminismo se enfrenta al hecho de que las mujeres no tienen *intimidad* que perder ni que garantizar. Las mujeres no son inviolables... Enfrentarse al hecho de que las mujeres no tienen *intimidad* es enfrentarse a la degradación íntima de las mujeres como orden público. La opción doctrinal de la *intimidad* en el contexto del aborto, por tanto, reafirma y refuerza lo que la crítica feminista de la sexualidad ataca: la división público/privado. MACKINNON, C., *op. cit.*, p. 341.

⁵² «... La ley de la *intimidad* da por supuesto que las mujeres son iguales a los hombres. A través de esta perspectiva, el concepto legal de *intimidad* puede escudar y ha escudado el lugar de los malos tratos, de la violación marital, y el trabajo doméstico explotado de la mujer. Ha preservado las instituciones centrales a través de las cuales las mujeres están privadas de identidad, autonomía, control y definición propia...», *ibidem* p. 343.

⁵³ NUSSBAUM, M. y DIXON, R., «Abortion, Dignity and Capabilities Approach», en *University of Chicago Public Law and Legal Theory Working Paper*, United States, 2011, núm. 345, 21 pp.

miento de su/nuestra autonomía. Esto requiere no solo de *no interferencia*, sino de garantías efectivas de acceso material al aborto libre y gratuito en centros públicos.

Nussbaum no reduce *dignidad humana a intimidad*, sino que la extiende hasta señalarla comprometida por la salud de las mujeres, esta asociación sería, desde su punto de vista *más fuerte* que la que sostiene que la autonomía o la libertad individual comprometen la dignidad de las mujeres⁵⁴. Así considera que la idea de la *dignidad* provee *el piso y el cielo* del aborto en tanto también se aplica al tratamiento de la vida fetal que posee un tipo de dignidad humana no autónoma, sino dependiente y potencial, por lo que no se puede comparar con la dignidad presente en los seres humanos. El límite de Nussbaum es, en definitiva, el que adoptó el pronunciamiento de la Corte de los Estados Unidos en el caso conocido como *Roe c. Wade* (1973): la viabilidad de vida extrauterina independiente del feto. En esa línea reconoce que antes de la viabilidad, la existencia del feto es por completo contingente y depende del soporte que reciba de la gestante por lo que no puede decirse que el feto tenga «derecho a la vida», a menos que desde una perspectiva normativa determinada la mujer esté obligada a darle soporte, y agrega que en una sociedad liberal que valora la autonomía individual pueden darse algunas circunstancias en las que sea legítimo imponer ese deber.

Considero regresivo su planteo porque minimiza la autonomía sexual en relación con el aborto. La autora desarrolla, como si fuera novedoso a la teoría filosófico-política feminista, algo que está acreditado sobradamente: que un embarazo involuntario puede amenazar la salud física y psicológica de quien lo porta, tanto como compromete su autonomía, y esta es un valor jurídico en sí mismo, no solo un determinante de salud. Algo que parece flotar en la argumentación de Nussbaum es que la ciudadanía de las personas con capacidad de gestar estaría tan degradada que la autonomía sería insuficiente para justificar la decisión de abortar.

Nuestras sociedades y sistemas jurídicos no quieren oír ni reconocer que las personas gestantes abortamos porque lo decidimos, porque somos las sujetas activas de nuestra vida y proyectos y es de justicia que así sea reconocido. Prefieren invisibilizar el peso de la autonomía en el reconocimiento de nuestra humanidad y afirmar que *se permite abortar por razones de salud*, ello pareciera reducir el *shock* de reconocer-nos como seres plenamente libres de decidir en torno a la sexualidad, reproducción, maternidad.

6. CONCLUSIONES

El principio de autonomía de la voluntad/autonomía personal, cuyo análisis crítico atraviesa el presente trabajo, tiene reconoci-

⁵⁴ *Ibidem*.

miento constitucional en los artículos 1.º, 10.º y 17.º de la Constitución Española. Las críticas feministas a los límites de esa noción de autonomía acreditan que fue construida sobre la pretensión racionalista de un sujeto jurídico «universal» que consolidó en la modernidad la dominación masculina. Despatriarcalizar el derecho requiere ensanchar y situar la *autonomía personal* respecto de cuerpos interseccionados. La estrechez de la noción requiere una *encarnación* del concepto, hablar de autonomía para las mujeres y personas LGTBI+ es, de una manera medular, referir las implicaciones de la autonomía sexual, por ello el tratamiento dado jurídicamente al aborto revela las condiciones de ciudadanía reconocidas a las personas con capacidad de gestar.

El derecho es un terreno de disputas atravesado de desigualdades materiales y simbólicas. Un ámbito en el cual las mujeres, como colectivo, estamos situadas en la subalternidad, precisamente porque se trata de una disciplina que legitima los sistemas de dominación vigentes. Entonces es cuando el reconocimiento de la autonomía sexual aparece como una espiral despatriarcalizadora de lo jurídico, una espiral que habilita el movimiento en infinitas direcciones, filosa para rasgar y descoser la naturalización de la apropiación de nuestros cuerpos y nuestras vidas.