

CAPÍTULO 35

Derivas de lo social y lo político en el pensamiento de Hannah Arendt

Anabella Di Pego

Introducción

Hannah Arendt sin lugar a dudas es una de las pensadoras más importantes del siglo XX en torno de la especificidad de lo político a la vez que una observadora crítica del ascenso de lo social. En una primera aproximación a su obra se puede observar una relación antagónica entre lo social y lo político, en donde el avance de la esfera de la sociedad en la época moderna se ha producido en desmedro de lo político. Desde esta perspectiva, su posicionamiento sobre lo social resulta controvertido y problemático, volviéndose incluso una limitación insuperable desde ciertas lecturas para el abordaje de los fenómenos sociales y políticos modernos. En esta línea de interpretación (Pitkin, 1998, pp. 226-250; Habermas, 2000, pp. 200-222; Bernstein, 1991, pp. 272-296; Rabotnikof, 2005, pp. 113-154), se considera que el moderno ascenso de lo social trae consigo indefectiblemente, para Arendt, la ruina del espacio público y con ello de la política misma.

En este sentido, Cohen y Arato consideran que “Arendt está convencida de que los movimientos sociales aceleran y completan la destrucción de lo público y de lo privado por parte del campo social” (2000, p. 235). En una sintonía afín y centrándose en *La condición humana*, Pitkin (1998, pp. 10-12) encuentra en el ascenso de lo social una tendencia moderna inevitable e irresistible, íntimamente vinculada con la economía compleja moderna y con la necesidad inherente a los procesos biológicos. En consecuencia, debido a su crítica radical de lo social, Arendt se presentaría como una antimodernista incapaz de comprender las potencialidades de los fenómenos específicamente modernos (Jay, 2003, p.142; Wollin, 2003, p.107)⁴²². Según Pitkin, Arendt hipostasia el adjetivo “social”, volviéndolo un sustantivo cuando en realidad ya se disponía del sustantivo “sociedad”, y lo convierte en un mal que se expande en la época moderna, absorbiendo y devorando tanto la individualidad como el espacio público y político⁴²³.

⁴²² En particular, Wollin advierte que “cuanto más detenidamente se examinan las tendencias antimodernistas (sin duda intelectualmente fascinantes) del pensamiento político de Arendt, más difícil resulta conciliarlas con cualquier encarnación conocida de práctica democrática, antigua o moderna” (2003, p. 107, nota al pie nº 77).

⁴²³ Compartimos un fragmento de Pitkin por la radicalidad de su comparación de lo social con una especie de monstruo: “Arendt piensa que los modernos tenemos una mala confección, pero si nos preguntamos de quién es la culpa, la respuesta

En lo sucesivo pretendemos reconsiderar estas interpretaciones del pensamiento de Arendt, que confluyen en una lectura en donde lo social y lo político son concebidos como ámbitos irreconciliables, cuya interacción supone indefectiblemente el deterioro y la disolución del espacio público y de lo político. Para ello procedemos, primeramente, a reconstruir su análisis en *La condición humana* [1959] de lo político atendiendo a su especificidad e inscripción en el espacio público con lógicas diferenciadas respecto del ámbito privado. En el segundo apartado, nos detendremos en su tesis del ascenso de lo social y su impacto en el derrotero moderno de la política en ese mismo libro. En un tercer momento, nos remitiremos a su estudio sobre las revoluciones modernas para examinar el papel que allí desempeñó la “cuestión social”, por un lado, y la sociedad como ámbito de asociación y diferenciación, por otro lado.

En esta misma dirección, abordaremos en el cuarto apartado, ensayos de actualidad política, especialmente un texto que Arendt escribe en ocasión de la lucha por los derechos civiles de las personas de color en Estados Unidos. Esperamos mostrar que estos análisis políticos de situaciones históricas concretas, posibilitan una reconsideración y complejización de la distinción entre lo social y lo político que resulta iluminadora respecto del problema a la vez que habilita nuevas miradas y potencialidades de la época moderna desde el enfoque arendtiano. A partir de esta visión ampliada de lo social y lo político, en la última sección revisamos el diálogo crítico entre los feminismos y la pensadora alemana con el objeto de reabrir posibles cruces y aportes de Arendt a la teoría política feminista contemporánea. Nuestra hipótesis de lectura es que el carácter en principio tajante y excluyente que adquiere la distinción entre lo social y lo político en su obra filosófica sobre la vida activa, requiere ser sopesado y revisado en relación con los escritos en los que sustentándose en ese marco categorial emprende el estudio de determinadas situaciones políticas. En el uso analítico de estos conceptos se despliegan matices que permiten disipar muchas de las paradojas señaladas por diversos intérpretes y en su lugar emergen las tensiones que configuran la dinámica misma de lo social y de lo político.

La especificidad de lo político⁴²⁴

Lo político en Arendt se va precisando en relación con un tipo de actividad, a saber, la acción concertada que se lleva a cabo entre iguales a través del discurso, y que en su despliegue erige un espacio público haciendo visibles y perdurables esas acciones. A través de la reconstrucción histórica que Arendt realiza de la conceptualización del ámbito privado y del espacio público, podremos ir precisando los rasgos de lo político y sus derivas en la época moderna. En la *polis*

parece ser lo social (...) Es como una historia de ciencia ficción: un monstruo malvado, una masa amorfa [*blob*], completamente externo y separado de nosotros, ha aparecido como del espacio exterior, con la intención de apoderarse de nosotros, devorar nuestra libertad y nuestra política (...) Viniendo de una pensadora cuyo principal esfuerzo fue enseñarnos nuestros poderes –que somos la causa de nuestros problemas y debemos dejar de hacernos lo que hacemos– la visión de ciencia ficción de lo social como masa amorfa [*blob*] es realmente asombrosa” (Pitkin, 1995, pp. 52-53).

⁴²⁴ Tomamos esta expresión del texto de Fina Birulés (1995) que lleva este título.

griega, Arendt encuentra una primera delimitación de lo público-político respecto del *oikos*, entendido este último como ámbito doméstico estructurado en torno de la satisfacción de las necesidades de la vida y sujeto, en consecuencia, a la repetición del ciclo biológico. Las actividades domésticas se regían y estaban determinadas por la necesidad, no quedando lugar en ellas para la libertad, en la medida en que ésta supone la interacción entre iguales, que se han liberado del yugo de la necesidad, propia de la *polis*. Asimismo, en el interior de lo doméstico prevalecían las relaciones asimétricas de mando y obediencia, y por eso, mientras que el concepto de gobierno era apropiado en este ámbito, resultaba ajeno al ámbito público-político de la *polis* que se caracterizaba por la igualdad.

El concepto de gobernar y ser gobernado, de gobierno y de poder en el sentido que hoy lo entendemos, así como el regulado orden que lo acompaña, se tenía por prepolítico y propio de la esfera privada más que de la pública. La *polis* se diferenciaba de la familia en que aquélla sólo conocía «iguales», mientras que la segunda era el centro más estricto de la desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado. Así, pues, dentro de la esfera doméstica la libertad no existía, ya que al cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales. (Arendt, 2001, pp. 44-45).

El hecho de que el concepto de gobierno se presente en la época moderna como el concepto político por excelencia, mientras que entre los griegos se concebía como “prepolítico”, nos conduce a pensar que hay una dimensión o una experiencia de lo político que excede al gobierno. Este exceso es lo que permanece oculto bajo la moderna equiparación entre la política y el gobierno, lo cual no obstante no quiere decir que sea necesario depurar a la política de toda relación de mando y obediencia⁴²⁵, sino que tan sólo habría que evitar su reducción al gobierno, con las consecuentes limitaciones que esto trae consigo. En este sentido, Arendt no pretende una restauración de la *polis* griega, sino iluminar con ella sentidos de lo político que han quedado relegados de nuestro horizonte de comprensión. De esta manera, el pensamiento de Arendt esboza la distinción entre la política, relativa a la esfera institucional del Estado, y lo político, como ámbito de participación pública y de interacción entre personas a través del discurso⁴²⁶. Mientras que la

⁴²⁵ Al respecto, siguiendo a Villa (2006, p. 14), quisiéramos aclarar que Arendt no puede ser encasillada simplemente como una partidaria de la democracia directa debido a su énfasis frente a la experiencia totalitaria de la importancia de las instituciones y de los marcos legales. El clásico libro de Margaret Canovan ya había señalado la importancia de las instituciones en Arendt como marcos de estabilidad de lo político a partir de la recuperación del legado del “republicanismo clásico” de los siglos XVII y XVIII en su obra (2002, p. 108).

⁴²⁶ Ernst Vollrath considera a Arendt –y no a Schmitt–, como fundadora de la conceptualización de lo político en términos de “diferencia política”, es decir, de “la diferencia modal entre una política calificada políticamente y una impoliticidad política *qua* política impolítica” (1994, pp. 176-177). Respecto de esta cuestión, remitimos también al texto de Claude Lefort “Hannah Arendt y la cuestión de lo político” (2000, pp. 131-144).

política remite a la continua reproducción del sistema estatal de gobierno, lo político se manifiesta en acontecimientos episódicos –cuando las personas se reúnen para actuar en concierto–, que permiten poner de relieve, según las palabras de Oliver Marchart (2009, p. 75), la *especificidad*, la *autonomía* y “la *primacía* de lo político” respecto de los campos sociales, económicos y de la política estatal.

Cuando Arendt se remonta a la *polis* se encuentra rastreando manifestaciones de esta especificidad de lo político que se encuentran amenazadas en el mundo contemporáneo y en peligro de quedar eclipsadas por la política estatal y por el imperio de “la sociedad burocratizada, tecnologizada y despolitizada” (Marchart, 2009, p. 67). Entre los griegos, la *polis* se presentaba como el espacio en donde todos los asuntos se resolvían a través del diálogo y la persuasión, pero fuera de sus límites, donde no había iguales, aparecía la violencia, ya sea tanto al interior del ámbito doméstico como en las relaciones con los denominados bárbaros. Liberarse de la imperiosa satisfacción de las necesidades del *oikos*, constituía así un prerrequisito insoslayable, que podía llevarse a cabo incluso a través de la violencia, para poder aprestarse a participar en el ámbito público-político⁴²⁷.

Por otra parte, otra característica propia del *oikos* para los griegos era lo que Arendt denomina el carácter privativo de lo privado. Lo que hacían quienes vivían recluidos en las actividades domésticas permanecía en la oscuridad de las cuatro paredes del hogar, sólo el ámbito público tiene la capacidad de visibilizar y hacer que las acciones persistan más allá del momento de su realización. Incluso, quien vivía una vida meramente privada era considerado “*aneu logou*, desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos” (Arendt, 2001, p. 41). Para los griegos, a la vida doméstica le faltaba aquello que constituía el rasgo distintivo de los seres humanos respecto de los animales, la capacidad de ser libres, es decir, de hacer lo inesperado a través del diálogo y de la acción. Esto hace que la visión de los griegos respecto de este ámbito sea completamente negativa y que en consecuencia no concebían que el ámbito privado también pudiera poseer un carácter no privativo, que consista en ofrecer un lugar propio en el que podemos sentirnos a resguardo de la publicidad del mundo común. Fueron los romanos quienes advirtieron este carácter no privativo de lo privado, y por ello, a diferencia de los griegos, procuraron resguardarlo de la implacable luz de lo público.

El pleno desarrollo de la vida hogareña en un espacio interior y privado lo debemos al extraordinario sentido político de los romanos, que, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia. (Arendt, 2001, p. 68).

⁴²⁷ “La fuerza y la violencia se justifican en este esfera [la doméstica] porque son los únicos medios para dominar la necesidad –por ejemplo, gobernando a los esclavos- y llegar a ser libre. Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo” (Arendt, 2001, pp. 43-44).

Obsérvese que respecto de la distinción entre lo privado y lo público, Arendt destaca el valor del legado político de los romanos por sobre los griegos, como lo hace frecuentemente en otras ocasiones. Esto constituye otro de los indicios que permiten poner en evidencia que resulta insostenible acusar a Arendt de “grecomanía” cuando la experiencia romana ocupa un lugar análogo o incluso más prominente en sus escritos (Canovan, 2002, p. 140; Taminiaux, 2008, pp. 84-98⁴²⁸). Asimismo, en la medida en que Arendt destaca el hecho de que los romanos hayan comprendido que lo privado y lo público “sólo podían existir mediante la coexistencia”, muestra que rechaza la contraposición de estos ámbitos por parte de los griegos, concibiéndolos de manera delimitable y, al mismo tiempo, en una coexistencia complementaria.

Frente al carácter privativo del *oikos*, en el ámbito de la *polis*, los hombres desplegaban su capacidad de acción y de diálogo, en un marco que los concebía como iguales y que revestía de honor e inmortalidad a sus acciones y palabras. Antes de la existencia de la *polis*, las acciones y las gestas memorables sólo podían ser immortalizadas a través de las narraciones de los poetas, pero con su advenimiento se instituyó un ámbito político en el que las acciones y las palabras aparecían ante todos los ciudadanos y configuraban una trama de relaciones humanas perennes, es decir, un mundo común que trascendía y reunía a las distintas generaciones. En el ámbito político así delineado, los hombres manifiestan su espontaneidad, hacen cosas inesperadas, introducen novedad, en definitiva, son libres.

Entonces, si comprendemos lo político en el sentido de la *polis*, su objetivo o *raison d'être* sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo: es el campo en el que la libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que, por último, se incorporen al gran libro de relatos de la historia humana. (Arendt, 1996, p. 167)⁴²⁹.

Con anterioridad a la institución de la *polis*, las grandes gestas beligerantes constituían la instancia donde los hombres podían manifestar su valentía y realizar actos heroicos que serían immortalizados por los poetas. Con la aparición de un ámbito político instituido, los hombres encontraron un nuevo espacio donde alcanzar la gloria, el honor y la inmortalidad. Las instituciones de la *polis* dotaban de perdurabilidad a las acciones y a las palabras de los hombres, que son un mero producto de la interacción entre iguales, al tiempo que las revestían de una luminosidad y un esplendor nunca antes vistos. Para que las acciones y las palabras desplieguen este potencial carácter revelador es preciso que las personas sean concebidas como

⁴²⁸ En su texto “¿‘Performatividad’ y ‘grecomanía’?”, Taminiaux (2008) muestra la preeminencia de la experiencia romana sobre la griega en el pensamiento de Arendt y echa por tierra la acusación de grecomanía y performatividad –en el sentido de espontaneísmo.

⁴²⁹ En su ensayo “¿Qué es la libertad?” (1996, pp. 155-184).

iguales. Sin embargo, Arendt advierte que no se refiere al sentido moderno de iguales ante la ley o de que la ley sea igual para todos sino más bien a “que todos tienen el mismo derecho a la actividad política”, entendiéndola como “el hablar unos con los otros” (1997, p. 70), en donde la *isonomía* en términos de libertad de palabra se aproxima a la *isegoría*. Por eso, como ya hemos mencionado, la noción de gobierno, que supone una desigualdad entre quienes mandan y quienes obedecen, se presenta ajena a la *polis* en donde sería más apropiado hablar de *isonomía* entendida como la igualdad entre los ciudadanos para participar activamente en los asuntos públicos de la asamblea.

La tesis del ascenso de lo social

La dinámica de lo político en torno del espacio público, se ve alterada en la época moderna por el surgimiento de lo social, una esfera híbrida entre lo público y lo privado, que se constituye cuando las necesidades y la administración de las mismas, que antes eran propias del ámbito privado, pasan a ocupar un lugar central en el espacio público terminando por acaparar la política en términos estatales. Así, “el auge de lo social” consistiría en que la sociedad junto con sus problemas relativos a la administración, la organización y la reproducción de la vida de la población se vuelven el núcleo de la política. Este movimiento por el cual lo social acapara el espacio público, tornándolo irreconocible de acuerdo a los parámetros tradicionales precedentes, a la vez que volviéndose el centro de la actividad política, ha sido caracterizado en interpretaciones contemporáneas en términos de un devenir biopolítico⁴³⁰.

La emergencia de la sociedad –el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos– desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano. (Arendt, 2001, p. 49).

Aunque en *La condición humana*, no es posible encontrar una definición precisa de lo social (Benhabib, 2000, p. 139), procuraremos reconstruir sus principales características a partir del modo en que, por así decirlo, fagocita lo privado y lo público, introduciendo variaciones y desplazamientos en estos ámbitos. Con la emergencia de la sociedad, el espacio privado dejó de poseer ese carácter privativo que los griegos le otorgaban, al concebir que quienes vivían confinados en él, es decir, sin participar en los asuntos públicos, se veían “privados” de capacidades

⁴³⁰ Respecto de esta posible lectura biopolítica de *La condición humana*, remitimos al célebre libro de Agamben (2003, p. 12) y también a otros estudios posteriores (Vatter, 2008, pp. 155-177; Duarte, 2010, pp. 304-335). Véase también la sección “Modernidad, biopolítica y totalitarismo” de nuestro libro (Di Pego, 2015, pp. 168-178).

distintivas de los seres humanos⁴³¹. En contraste, con el auge del individualismo moderno lo privado comenzó a ser visto como un ámbito de potencial enriquecimiento para los individuos que debía ser preservado y protegido. Así, se conformó la esfera de la intimidad donde los individuos podían refugiarse del conformismo y de la homogeneidad que impone la sociedad. En este sentido, Simona Forti sostiene que en Arendt se despliega una doble caracterización de lo privado que no se limita a entenderlo como esfera de “privación” ni que puede simplemente asociarse con la “vergüenza” en oposición al “honor” de lo político. Por el contrario, lo privado constituye para Arendt “el necesario ámbito de la propiedad, del trabajo, de la dimensión afectiva y de la conciencia moral, no es por tanto exacto cuanto se ha sostenido: a saber, que en su universo conceptual ‘el término privado exprese siempre desprecio’.” (Forti, 2001, p. 348). Así, como hemos visto, Arendt se posiciona críticamente respecto de la reducción de lo privado a su carácter privativo en la tradición griega, y recupera la experiencia romana de lo privado, como antecedente de la intimidad moderna, con una densidad propia que debe ser preservada.

Ante el avance moderno de la sociedad con sus convenciones y normas que procuran la homogeneización, la esfera de la intimidad se presenta como un bastión de la posibilidad de distinción de los individuos. “La rebelde reacción contra la sociedad durante la que Rousseau y los románticos descubrieron la intimidad iba en primer lugar contra las igualadoras exigencias de lo social, contra lo que hoy día llamaríamos conformismo inherente a toda sociedad” (Arendt, 2001, p. 50). Y precisamente debido al imperio de este conformismo, la reproducción de la sociedad constituye una amenaza para la acción libre –que supone que cada individuo puede presentar su singularidad ante los demás– en la medida en que promueve conductas estereotipadas de acuerdo con las normas, a la vez que resulta en cierta medida impotente la tentativa de resguardar la libertad y la distinción en la intimidad, pues éstas requieren de la pluralidad del estar con otros.

En la sociedad, entonces, los hombres no pueden desarrollar su capacidad de actuar y de ser libres, porque la acción supone que podamos distinguirnos de los demás en el marco del reconocimiento de la igualdad que la hace posible. Pero esta igualdad implicada en la base de toda acción, es la igualdad de aquellos que se reconocen como pares (*homoí*), para constituir un espacio donde cada individuo busca constantemente distinguirse de los demás. En cambio, el conformismo propio de lo social “lejos de ser una igualdad entre pares, a nada se parece tanto como a la igualdad de los familiares ante el despótico poder del cabeza de familia” (Arendt, 2001, p. 51). Mientras que la acción implica una igualdad que es condición de posibilidad de la distinción, en la sociedad encontramos un conformismo que supone la supresión de todas las distinciones y el modo de interacción en su seno no recrea la dinámica del espacio público sino la dominación propia del ámbito privado en su dimensión privativa. En la medida en que la sociedad

⁴³¹ “Arraigada está (...) la preocupación de los asuntos privados y también de los públicos; y estas gentes, dedicadas a otras actividades, entiende no menos de los asuntos públicos. Somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa de estas cosas, no ya un tranquilo, sino un inútil [*idion*], y nosotros mismos o bien emitimos nuestro propio juicio, o bien deliberamos rectamente sobre los asuntos públicos” (Tucídides, 1989, p. 40).

procura su reproducción a través de la normalización de los individuos, tiende a clausurar la acción innovadora que puede amenazar su conservación.

Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción [*action*], como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta [*behavior*], mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a “normalizar” a sus miembros, a hacerlos comportarse [*to behave*], a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente (...) La sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos del individuo. (Arendt, 2001, pp. 51-52)⁴³².

A través del proceso de socialización, los individuos se ajustan a la norma, conduciéndose del modo que la sociedad procura y uniformizándose a los demás. Por eso, Arendt destaca que la sociedad es el ámbito de la igualación, que “es en todo aspecto diferente a la igualdad de la antigüedad y, en especial, a la de las ciudades-estado griegas” (2001, p. 52). La sociedad avasalla la diferenciación entre los individuos y socava la distancia que los espera, como consecuencia de su mecanismo de reproducción que genera uniformidad y conformismo. En la época moderna, en tanto que la fuerza homogeneizadora de lo social ha acaparado el espacio público, las distinciones y las diferencias que antes se desplegaban en su seno, se han desplazado hacia el ámbito de la intimidad, en donde han procurado guarecerse. Al mismo tiempo que “en el espacio público, *la conducta* (la uniformización) *ha devenido el sustituto de la acción*” (Birulés, 1995, p. 9). Se producen así torsiones que vuelven irreconocibles el ámbito privado y el espacio público tal como eran concebidos desde la antigüedad.

Lo público es ahora una función de lo privado y lo privado se ha convertido en el único interés común que queda. La publicación de lo privado y la privatización de lo público han operado una especie de inversión topológica que ha hecho de la esfera privada el lugar en el cual puede todavía habitar la libertad y de la pública el lugar de la necesidad: el lugar de un mal inevitable. (Forti, 2001, p. 349).

Pero incluso en la intimidad, la posibilidad de distinción se encuentra constantemente amenazada, no sólo por el avance del conformismo social, sino también por la regulación creciente del Estado sobre la vida privada –que se ha desplegado en su expresión más radical en el totalitarismo, pero que también se encuentra presente en el Estado de bienestar de la posguerra–, y

⁴³² Hemos corregido la traducción castellana puesto que consigna “hacerlos actuar” cuando Arendt utiliza la expresión “to make them behave” (1998a, p. 40) en relación a la conducta (*behavior*) como forma de comportamiento opuesto a la acción y su ímpetu de traer consigo nuevos comienzos.

asimismo, por la precariedad inherente a una distinción que al quedar relegada a la intimidad carece de la visibilidad y de la publicidad que aseguran su mantenimiento. De modo que, la paulatina preeminencia de lo social no sólo amenaza la integridad del espacio público y del político sino también de la intimidad de lo privado.

En la perspectiva arendtiana, el espacio público es la arena de la libertad y de la acción, puesto que en él se aprestan las personas a la interacción y al diálogo sobre los asuntos comunes⁴³³. Sin embargo, por un lado, en la medida que lo social es una extensión del ámbito doméstico y de las necesidades de la vida, sus actividades se encuentran “subordinadas a la necesidad y no a la libertad” (Arendt, 1997, p. 90), por lo que las personas no pueden ser libres en su interior en tanto se encuentran sujetas a la satisfacción de las necesidades básicas para la reproducción de la vida. Por otro lado, dado que el ámbito de lo social se caracteriza por la conformidad y la indiferenciación de los individuos, en él las personas se comportan siguiendo “ciertos modelos de conducta” (Arendt, 2001, p. 53), y consecuentemente no hay lugar para la acción entendida como irrupción de lo novedad, de lo imprevisto.

En la época moderna, entonces, lo social culminó acaparando el espacio público y en este proceso lo transformó hasta hacerlo irreconocible y despojarlo de sus peculiaridades. Cuando “el ámbito de la vida y sus necesidades –para antiguos y medievales el privado *par excellence*– recibió una nueva dignidad e irrumpió en forma de sociedad en lo público” (Arendt, 1997, p. 89), se produjeron una serie de desplazamientos: (i) la acción fue reemplazada por la conducta, (ii) la posibilidad de distinción por el conformismo, (iii) la pluralidad por la uniformidad, y (iv) la libertad por la necesidad. Estos desplazamientos que caracterizan al ascenso de lo social, explicarían el deterioro y la reducción del espacio público así como el eclipse de lo político propios de la modernidad.

Asimismo, el ascenso de lo social también amenaza la integridad del espacio político⁴³⁴ que comienza a restringirse a la tarea de asegurar la subsistencia y la protección de la sociedad –tarea que quedaba delimitada entre los griegos al ámbito doméstico–. En consecuencia, en la esfera de gobierno la política resulta reducida al control de la economía (Sánchez Muñoz, 2003, p. 281) y a la resolución y gestión de los asuntos sociales. Se produce así un paulatino debilitamiento de lo político, en donde la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos es sustituida por el gobierno de expertos abocado a la solución de los problemas sociales y a la satisfacción de las necesidades de la población. Arendt advierte que, en la época moderna, “el gobierno, en cuya área de acción se sitúa en adelante lo político, está para proteger la libre productividad de la sociedad y la seguridad del individuo en su ámbito privado” (Arendt, 1997, p. 89). En esta asunción del gobierno de tareas domésticas, nada ha quedado de lo político como

⁴³³ En contraposición con las concepciones modernas de la libertad negativa, Arendt entiende la libertad de manera positiva como la participación activa en los asuntos públicos. Véase su ensayo “¿Qué es la libertad?” (1996, pp. 155-184).

⁴³⁴ “Cuando la vida está en juego, por definición, las acciones están bajo el imperativo de la necesidad, y el campo adecuado para ocuparse de las necesidades vitales es la gigantesca y siempre creciente esfera de la vida social y económica, cuya administración proyectó su sombra en el espacio político desde el principio mismo de la Edad Moderna” (Arendt, 1996, p. 168).

un ámbito de interacción entre iguales, en el que las personas pueden manifestar su capacidad de ser libres. Vemos de este modo, que la reducción de la política a la satisfacción de las necesidades de la sociedad, que no es otra cosa que la cuestión social, constituye una de las mayores amenazas para la supervivencia de lo político en su especificidad irreductible al gobierno, a la administración y a la gestión estatal de problemas económicos y sociales.

Incluso podría decirse muy legítimamente que precisamente el hecho de que en la actualidad en política no se trate ya más que de la mera existencia de todos es la señal más clara de la desgracia a que ha ido a parar nuestro mundo –una desgracia que, entre otras cosas, amenaza con liquidar a la política. (Arendt, 1997, p. 93).

En definitiva, según lo expuesto en *La condición humana* y en su libro frustrado de introducción a la política publicado póstumamente bajo el título de *¿Qué es la política?*⁴³⁵, Arendt concibe lo social como una extensión de lo doméstico que socava simultáneamente la integridad tanto del espacio privado-íntimo, como del espacio público-político. Lo social constituye una amenaza a estos espacios en la medida que se caracteriza por la preeminencia de los comportamientos adecuados a las normas por sobre las acciones reveladoras, por la supremacía del conformismo sobre las posibilidades de distinción, por el imperio de la necesidad sobre la libertad y por el ascenso de la uniformidad sobre la pluralidad. Es decir, que lo social se caracteriza por la expansión de un tipo de comportamiento estereotipado y homogéneo erosionando las condiciones de la acción política.

De modo que hasta aquí, lo social y lo político se presentan como ámbitos irreconciliables cuya interacción conduce sólo a la depreciación del espacio público y a la burocratización de la política. Estos términos incluso parecen relacionarse de manera inversamente proporcional porque cuando lo social irrumpe en el espacio público, termina deteriorándolo hasta hacer desaparecer a lo político, es decir que, cuando lo social se incrementa lo político disminuye. De modo que lo social y lo político parecen ser excluyentes e incompatibles, la preeminencia de lo social socava las bases de lo público⁴³⁶, tornándolo incapaz de constituir un espacio de manifestación de lo específicamente político.

En *La condición humana*, entonces, Arendt se refiere a lo social como un ámbito o esfera surgida en la época moderna, que hizo borrosa la distinción entre lo privado y lo público en la medida que implicó el tratamiento público de asuntos considerados domésticos entre los antiguos griegos y romanos. Por esta razón, Arendt asevera que “la esfera social [era] desconocida por

⁴³⁵ Es importante destacar que Arendt escribe ambos textos en el mismo período. Así la primera publicación de *La condición humana* apareció en 1958, en tanto que entre 1956 y 1959, se encontraba trabajando en el proyecto de una obra de introducción a la política que finalmente no se publicó, y cuyos fragmentos fueron reunidos y publicados póstumamente en 1993 bajo el título de *Was ist Politik?*.

⁴³⁶ Cuando Arendt (1997, pp. 95-96) habla de la “esfera semipública de la sociedad” está destacando que lo social no puede constituir una esfera pública en sentido estricto porque no puede dar lugar a los procedimientos que caracterizan a lo público: la persuasión y la acción en concierto entre personas que se consideran iguales.

los antiguos, que consideraban su contenido como materia privada” (2001, p. 49). Por un lado, entonces, la esfera social tiene un anclaje en el espacio privado a partir de retomar los asuntos domésticos y la lógica de la dominación propia del padre de familia⁴³⁷, pero no es estrictamente privada porque coloca estos asuntos a la luz de lo público y amenaza constantemente nuestro lugar privado en el mundo. Por otro lado, la esfera social asume este carácter público pero con su conformismo sólo deja lugar para las conductas estereotipadas. En este punto es preciso distinguir estos dos aspectos porque el primero hace referencia a contenidos particulares de carácter histórico que constituyeron lo social en la época moderna, en cambio, el segundo refiere más bien a las formas de interacción que prevalecen al interior de lo social. A partir de esto, podemos sostener que lo peculiar de la esfera social, es decir aquello que permite distinguirla de otros ámbitos como lo privado y lo público, no reside fundamentalmente en sus contenidos que se van modificando con el transcurso del tiempo, sino en los procedimientos de interacción que se dan en su interior: el conformismo, la conducta estereotipada y la lógica de la dominación, que obstruyen la posibilidad de acciones libres propias de lo político.

El proceso moderno de ascenso de lo social alcanza su culminación en el siglo XX en el seno de los regímenes totalitarios y de las modernas sociedades de masas. Esto pone de manifiesto que pueden establecerse relaciones entre el totalitarismo y la sociedad de masas, puesto que ambos se caracterizan por la destrucción de la individualidad frente el conformismo creciente, que conlleva a la normalización e indistinción de los individuos. En su libro sobre el totalitarismo, Arendt señala que el aislamiento y la atomización de las masas es lo que posibilita la dominación totalitaria, y es en los campos de concentración y exterminio, donde es posible llevar a cabo lo que parecía imposible: la eliminación de la espontaneidad, es decir, la transformación de los seres humanos en seres incapaces de actuar de manera inesperada, que sólo reaccionan ante estímulos y que resultan, por tanto, irreconocibles como seres humanos. El totalitarismo llevó a cabo una radicalización extrema de ciertas tendencias propias del ascenso de lo social: la erosión de la individualidad, el imperio del conformismo social, la creciente uniformidad, la normalización de las conductas, el aislamiento y la pérdida de relaciones humanas, y la restricción de la iniciativa personal.

Cuando la autora [Arendt] nos habla de sociedad y de esfera social casi siempre su referencia concreta y teórica es la sociedad de masas. Todas las definiciones, las críticas y las acusaciones vueltas a lo “social” se atienen al patrón de la realidad de la sociedad de masas: el pseudo-espacio público ocupado por el *animal laborans*, constreñido en el mecanismo del ciclo producción-consumo. (Forti, 2001, p. 351).

⁴³⁷ La crítica del padre de familia es un tema recurrente en su análisis del ámbito privado que ya estaba presente también en su libro sobre el totalitarismo, y que a la vez se encuentra íntimamente vinculado con su abordaje de la patria y de la política de la soberanía propia del Estado-nación (Di Pego, 2020a).

En definitiva estas tendencias que caracterizan a la sociedad de masas pueden ser remitidas a la consagración del *animal laborans*⁴³⁸, sumido en el proceso cíclico de reproducción de la vida, absolutamente reemplazable e indistinguible de otros en su laborar, e incapaz de interactuar y de habitar un espacio político. Estas tendencias se encuentran en los orígenes sociales de los regímenes totalitarios, a la vez que persisten en la sociedad de masas, presentándose como advertencias y peligros de sus derivas. El totalitarismo resulta de una cristalización de elementos que se inscriben en el horizonte de la época moderna y que por tanto, se encuentran también presentes en las sociedades de masas aunque no completamente desarrollados⁴³⁹.

La cuestión social y la sociedad en las revoluciones

Ahora nos interesa indagar lo social centrándonos en su papel en las revoluciones modernas. En su libro, *Sobre la revolución* [1963], Arendt acuña dos conceptos para referir a aspectos de lo social que en *La condición humana* habían permanecido solapados. Por un lado, hace referencia a la “cuestión social” [*social question*] que constituye “lo que, de modo más llano y exacto, podríamos llamar el hecho de la pobreza” (Arendt, 1992, p. 61)⁴⁴⁰. En este sentido, la cuestión social abarca un conjunto de contenidos y problemáticas vinculadas con la pobreza y la satisfacción de las necesidades básicas. Por otro lado, Arendt habla de la “sociedad” [*society*] que constituye una “esfera curiosa y un tanto híbrida que la Edad Moderna ha interpuesto entre las esferas más antiguas y genuinas de lo público o político, de un lado, y lo privado, de otro” (1992, p. 122). A partir de esto, retomamos la argumentación del apartado precedente, mostrando que la denominada “cuestión social” remite a los contenidos particulares que predominaron en la esfera de la sociedad durante las revoluciones, y en gran parte de la época moderna, pero no constituye el elemento definitorio de lo social, más bien lo que caracteriza a esta esfera son los modos de interacción específicos entre las personas (Benhabib, 2000, p.139). En relación con la “cuestión social”, según el análisis de Arendt, no caben dudas de que la emergencia de la misma tiene consecuencias nocivas para lo público-político. Las afirmaciones de Arendt son categóricas al respecto:

Desde que la Revolución había abierto las barreras del reino político a los pobres, este reino se había convertido en “social”. Fue abrumado por zozobras e inquietudes que, en realidad, pertenecían a la esfera familiar y los cuales, pese

⁴³⁸ De las tres dimensiones de la vida activa que Arendt delimita, a saber, labor, trabajo [*work*] y acción, en la época moderna se observa primeramente un ascenso del trabajo expresado en el *homo faber* y un posterior triunfo del *animal laborans*, es decir, de un modo de existencia abocado a la satisfacción de las necesidades y la reproducción cíclica de la vida.

⁴³⁹ Para un estudio de las continuidades y las discontinuidades entre el totalitarismo y la sociedad de masas remitimos a nuestro libro *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt* (Di Pego, 2015).

⁴⁴⁰ Arendt dedica un capítulo entero de su libro al análisis de “La cuestión social” (1992, pp. 60-114).

a formar parte ya de la esfera pública, no podían ser resueltos por medios políticos, ya que se trataba de asuntos administrativos, que debían ser confiados a expertos, y eran irresolubles mediante el doble procedimiento de la decisión y la discusión (...). Al venirse abajo la autoridad política y legal y producirse la revolución, el pueblo (...) no solo se introdujo en la esfera política, sino que la hizo reventar. Sus necesidades eran violentas y, por así decirlo, prepolíticas; al parecer, solo la violencia podía ser lo bastante fuerte y expeditiva para satisfacerlas. (Arendt, 1992, pp. 91-92).

En este sentido, las problemáticas comprendidas bajo la “cuestión social” parecen remitir a soluciones por parte de “expertos”, no pudiendo ser objeto de un posible tratamiento político. Resulta manifiesta la impronta aristotélica de este intento de Arendt de caracterizar las cuestiones políticas como aquellas que pueden ser objeto de debate público⁴⁴¹. A partir de esto, Arendt precisa que podemos debatir respecto de lo que vacilamos, o no podemos resolver de forma precisa o certera, mientras que las cuestiones técnico-administrativas en la medida en que pueden ser resueltas de manera efectiva por los expertos, no serían objeto de tratamiento político de acuerdo a este criterio. De esta manera, Arendt descartaría la posibilidad del tratamiento público-político de ciertas cuestiones:

Hay cosas cuya justa medida podemos adivinar. Tales cosas pueden realmente ser administradas y, por tanto, no son objeto de debate público. El debate público sólo puede tener que ver con lo que –si lo queremos destacar negativamente– no podemos resolver con certeza. (Arendt, 1998b, p. 152).⁴⁴²

De este modo, habría algunas cuestiones que pueden ser administradas y por tanto no deberían ser objeto de debate público, entre ellas los asuntos sociales, mientras que las cuestiones políticas serían aquellas sujetas a debate en tanto no pueden ser resueltas con certeza. Sin embargo, como señala Bernstein (1991, pp. 288-290), no hay cuestiones que sean por sí mismas políticas o sociales, e incluso el establecimiento de qué constituye un problema de interés público, muchas veces se dirime a través de disputas políticas. Tal vez un caso que puede esclarecer esto, sea la lucha de las feministas para que ciertas cuestiones consideradas privadas, como lo relativo al ámbito doméstico, llegasen a ser vistas como problemáticas de interés público que debían ser incorporadas a la agenda política.

⁴⁴¹ Aristóteles observa que “deliberamos sobre lo que se hace por nuestra intervención, aunque no siempre de la misma manera, por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y sobre la navegación más que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera es menos precisa, y sobre el resto de la misma manera, pero, sobre las artes más que sobre las ciencias porque vacilamos más sobre aquéllas” (1993, libro III, 3, 1112b 1-10).

⁴⁴² En “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento” (1998b, pp. 139-171) que se trata de una transcripción de algunas respuestas e intervenciones de la pensadora política en un congreso llevado a cabo en noviembre de 1972 titulado “La obra de Hannah Arendt”.

Las cuestiones o problemas simplemente no vienen etiquetados como “sociales”, “políticos”, o siquiera “privados”. Lo cierto es que la cuestión de saber si un problema es intrínsecamente y apropiadamente social (y por ende, no merecedor del debate público) es, en sí misma, el aspecto *político* central. (...) Sostengo –y la propia Arendt a veces sugiere esto– que cualquier problema puede convertirse en cuestión política, o transformarse en ella (en el sentido específico que ella le da a lo “político”). (Bernstein, 1991, p. 288).

En este sentido, la propia Arendt nos aclara, como advierte Bernstein, que no hay algo así como un grupo de cuestiones que por su naturaleza sean sociales y otro grupo que sean políticas, sino que las “cuestiones tienen una doble cara. Y una de ellas no debería ser objeto de debate” (1998b, p. 153). Para ejemplificar esta “doble cara”, Arendt plantea que frente al problema de la vivienda, no puede haber debate en torno de la necesidad de una vivienda adecuada, esta sería la faceta social, mientras que la cuestión de si una vivienda adecuada implica integración social, constituiría la faceta política sujeta a discusión. Esta salida resulta manifiestamente insuficiente, puesto que se vuelve a plantear el problema de cómo y quién discrimina entre la cara social y la cara política de un problema, y nuevamente parece que esta disquisición sólo puede disputarse en la propia arena política. De manera que consideramos infructuoso el intento arendtiano de delimitar lo social como una serie de cuestiones determinadas o en su defecto como un aspecto que debe ser sustraído del debate político. Incluso resulta necesario dejar de lado este abordaje sustantivo que recorta la “cuestión social” según el carácter de sus contenidos, para reconsiderar la viabilidad de la distinción arendtiana en relación con otras formas de entender lo social presentes en sus escritos.

En *Sobre la revolución*, como ya hemos mencionado, se despliega otra forma de concebir lo social en relación con la noción de sociedad entendida como una esfera caracterizada según las formas de interacción que prevalecen en su interior. Sin embargo, esta forma de interacción ya no remitirá a una dimensión conformista y uniformizadora, sino a las posibilidades de asociación y diferenciación. De este modo, se comienza a desplegar una nueva dimensión de lo social, que nos muestra la sociedad desde una perspectiva que no se encontraba presente en el abordaje de *La condición humana*. En el marco de la Revolución Francesa, lo social se muestra como el ámbito en el que surgen “sociedades populares” que aunque vinculadas con la cuestión social de la pobreza, al mismo tiempo se sustentan en la acción concertada y en la participación de los semejantes en los asuntos públicos, desplegando el potencial de insinuar un “tipo nuevo de organización política”:

La Comuna de París, con sus secciones y las sociedades populares que se habían propagado por toda Francia durante la Revolución constituyeron, sin duda, los poderosos *grupos de presión de los pobres*, la «punta de diamante» de la necesidad perentoria a la «que nada podía resistir» (Lord Acton); pero contenían igualmente los gérmenes, los primeros y aún endeblez principios, de un *tipo nuevo de organización política*, de un sistema que permitiría a los hombres del pueblo convertirse en los «participes en el gobierno» de que hablaba

Jefferson. A causa de esta doble dimensión, y pese a que el primer aspecto pesaba más que el segundo, es posible interpretar de dos formas distintas el conflicto planteado entre el movimiento comunal y el gobierno revolucionario. De un lado, es el conflicto entre la calle y el cuerpo político, entre los que «actuaban no con el fin de elevar a nadie, sino de envilecer a todos» y aquellos a quienes las olas de la revolución había elevado tanto en sus esperanzas y aspiraciones que podían exclamar con Saint-Just: «El mundo ha estado vacío desde los romanos, cuyo recuerdo constituye ahora nuestra única profecía de libertad» (...) De otro lado, es el conflicto entre el pueblo y un aparato de poder centralizado y despiadado que, con el pretexto de representar la soberanía de la nación, en realidad despojaba al pueblo de su poder, persiguiendo, por tanto, a cuantos *órganos de poder* habían nacido de modo *espontáneo* de la revolución. (Arendt, 1992, p. 253. El destacado es mío).

Durante la Revolución Francesa, los grupos de presión de los pobres, tal como los denomina Arendt, desempeñaron un doble papel: por un lado, establecieron el reclamo desesperado por la satisfacción de las necesidades –y por ende condujeron al ascenso de las cuestiones domésticas al ámbito público–, y por otro lado, desarrollaron los indicios de una nueva forma de gobierno donde los ciudadanos pudieran convertirse en auténticos partícipes de los asuntos públicos. El movimiento comunal y las organizaciones sociales de la revolución generaron espacios en donde pudo emerger lo político en su espontaneidad en oposición al gobierno estatal centralizado. Así, este segundo papel, le confiere a la sociedad como arena conflictiva, una importancia fundamental en las apariciones esporádicas de lo político en la época moderna.

Lo social se presenta, por una parte, en consonancia con *La condición humana*, caracterizado en relación con la “necesidad perentoria” que amenaza la supervivencia de lo político. Pero, por otra parte, ahora entra en escena una nueva dimensión de lo social vinculada con las “sociedades” y con los “órganos de poder” del pueblo que habían surgido durante la revolución, erigiéndose en ámbitos de asociación y participación en los que lo político podía recrearse. En *Sobre la revolución*, Arendt comienza a concebir que lo social no puede ser pensado sólo como un ámbito regido por la necesidad y el conformismo, puesto que también constituye la arena de la libre asociación, en la que surgen espacios de participación política. Entendido como este potencial espacio de asociación, lo social no sólo no se encuentra en contraposición con lo público-político, sino que incluso ofrece un reducto en la época moderna que posibilita la manifestación episódica de lo político.

Hemos intentado mostrar que en su libro *Sobre la revolución*, Arendt utiliza la expresión “cuestión social” para hacer referencia a una serie de contenidos vinculados con la pobreza y la necesidad que adquieren alcance público en la época moderna. Mientras que denomina “sociedad” a la esfera de interacción híbrida entre lo privado y lo público-político surgida también en la modernidad, pero que a diferencia de su análisis precedente no se caracteriza por el conformismo y la homogeneidad, sino por constituir una arena de asociación y organización política. En la medida en que la “cuestión social” remite a contenidos sustanciales, puede resultar de interés estudiar la particular configuración de la cuestión social en un período

histórico, en este caso durante las revoluciones, pero no puede ser concebido como un concepto analítico para el análisis de la época moderna. Debido a esta y otras limitaciones, consideramos necesario dejar de lado esta delimitación sustantiva de lo social, y repensar la distinción entre lo social y lo político a partir de la noción de “sociedad” entendida como esfera de interacción, ya sea en el sentido conformista o asociativo. Así, entendemos que en *Sobre la revolución*, Arendt introduce una nueva dimensión de lo social que no se encontraba presente en los análisis previos y que remite al ámbito que la sociedad ofrece para la libre asociación y la conformación de sociedades y grupos. Así la “sociedad” se erige como ámbito de asociación y organización social eminentemente político en donde es posible la interacción y discusión sobre los asuntos públicos. Con lo cual, pueden apreciarse los matices y variaciones de la visión arendtiana de la modernidad⁴⁴³. En el próximo apartado profundizamos en esta dimensión de lo social bosquejada en su texto acerca de las revoluciones y que desarrolla más extensamente en otros escritos de actualidad política.

Lo social como dinamizador de lo político

En este apartado, procedemos a profundizar la dimensión de lo social esbozada en su estudio de las revoluciones, retomando principalmente la caracterización presente en su controvertido artículo “Little Rock”⁴⁴⁴ y haremos también algunas menciones al ensayo “Desobediencia civil”⁴⁴⁵. En estos escritos sobre situaciones políticas concretas encontramos desplegados algunos rasgos de lo social entendido como ámbito de diferenciación y asociación. Lo social constituye, en este sentido, una arena conflictiva que ofrece a los hombres y a las mujeres la posibilidad de reunirse según ciertas afinidades, erigiéndose como un espacio de discriminación en el que se procede a “seleccionar excluyendo” (RAE, 23ª edición)⁴⁴⁶. Así entendido, lo social conforma el espacio de la libre asociación, en donde las personas se agrupan de acuerdo con inclinaciones compartidas, diferenciándose a su vez de otros grupos. Llamamos asociativa a esta dimensión

⁴⁴³ Benhabib procura mostrar a partir de la distinción de dos modelos de espacio público en Arendt, que su comprensión de la modernidad se presenta “mucho más compleja, rica y matizada que el simple modelo de la *Verfallsgeschichte*, la historia del declive del espacio público desde la *polis* griega hasta las condiciones de la moderna sociedad de masas” (2000, p. 138). En nuestro caso perseguimos un objetivo análogo pero centrándonos en su tematización de lo social y proponiendo la distinción en su interior, no de modelos en pugna, sino de tensiones constitutivas de la sociedad.

⁴⁴⁴ El artículo fue escrito en 1957 pero debido a la negativa de los editores de *Commentary* a publicarlo por su carácter controvertido, recién apareció en 1959 bajo el título “Reflections on Little Rock” en el número 6 de la revista *Dissent*. Seguimos la edición póstuma aparecida *Tiempos presentes* (2002, pp. 91-112) y remitimos a la edición en inglés (1959) cuando resulta necesario.

⁴⁴⁵ Publicado por primera vez como “Civil Disobedience” el 12 de septiembre de 1970 en la revista *The New Yorker*. Nos remitimos a la edición de *Tiempos presentes* (2002, pp. 113-152).

⁴⁴⁶ Arendt utiliza el término “discriminación” en este sentido, sin embargo, resuena con fuerza el otro sentido del término que remite a “dar trato desigual a una persona o colectividad por motivos raciales, religiosos, políticos, de sexo, de edad, de condición física o mental” (RAE, 23ª edición). Por este motivo, procederemos a utilizar en su lugar el término “diferenciación”, aunque con ello se pierde esa idea de inclusión-excluyente que caracteriza a la discriminación como dinámica propia del ámbito social.

de lo social en la medida en que refiere a los procesos culturales, étnicos, sociales y de clase, entre otros, que operan como factores de reunión, interacción y agrupamiento, dando lugar a la diversidad de asociaciones que caracterizan al ámbito social en las modernas sociedades occidentales. Nos permitimos a continuación citar en extenso un fragmento de Arendt que nos parece fundamental para la caracterización de esta dimensión asociativa de lo social:

Lo que la igualdad es al colectivo político –su principio más intrínseco– lo es la discriminación para la sociedad. La sociedad es ese reino peculiar, híbrido entre lo político y lo privado en que desde el principio de la modernidad la gente pasa la mayor parte de su vida. Pues cada vez que abandonamos las cuatro paredes protectoras de nuestro domicilio privado y cruzamos el umbral de la vida pública, no aparecemos en el reino de la política y de la igualdad sino en la esfera de la sociedad. Vamos a parar a esa esfera forzosamente porque tenemos que ganarnos el sustento, o acudimos a ella porque queremos atender a nuestra profesión o porque nos tienta la diversión que ofrece la sociabilidad. Y una vez que hemos penetrado en esa esfera por primera vez, también nos aplicamos al viejo dicho “Dios los cría y ellos se juntan”, que domina todo el reino de la sociedad en su infinita variedad de grupos y asociaciones. Lo que importa no es la diferencia política sino la adhesión a grupos diferentes de gente, que con el fin de identificarse discriminan necesariamente a otros grupos del mismo ámbito. En la sociedad americana la gente se agrupa por profesiones, ingresos o procedencia étnica y discrimina a las agrupaciones rivales, mientras que en Europa los factores que intervienen son la clase social, la formación, los modales (...) Sea como fuere, sin alguna clase de discriminación una sociedad dejaría de existir, con lo que desaparecerían oportunidades muy importantes para asociarse libremente y formar grupos. (2002, p. 100).

Es preciso advertir que mientras que en *La condición humana* Arendt define lo social destacando su carácter normalizador y su uniformidad, en esta cita destaca como rasgo distintivo de lo social la discriminación, o las posibilidades de diferenciación inherentes a la sociedad. De este modo, lo social es un espacio que ofrece “oportunidades muy importantes para asociarse libremente y formar grupos”, pero que no obstante implica también cierta uniformidad al interior de cada grupo para el mantenimiento de la cohesión. Por tanto, no debemos entender lo social conformista y lo social asociativo⁴⁴⁷ como dos modelos o acepciones alternativas de lo social, sino como dos dimensiones en tensión constitutivas de la dinámica social. Proponemos así como hipótesis de lectura que en los escritos de Arendt pueden encontrarse dos formas de entender lo social que aunque se encuentran en tensión, resultan al mismo tiempo complementarias e

⁴⁴⁷ Tomamos la expresión asociativo de Seyla Benhabib (2000, pp. 138-141), pero mientras que ella la aplica al espacio público, concibiendo que habría dos modelos contrapuestos de espacio público en Arendt, nosotros la utilizamos para denotar una dimensión de lo social que nos permite reconsiderar sus vínculos con lo público y lo político. Lo social asociativo detenta la potencia de constituir espacios públicos permitiendo el resurgimiento de lo político en la época moderna y hasta nuestros días.

irreducibles. A partir de esta complejización de lo social, en lo sucesivo nos abocamos a reconsiderar el vínculo entre lo social y lo político en Arendt.

Sin abordar el caso específico que Arendt analiza en “Little Rock” ni ocuparnos de su controvertido posicionamiento al respecto, nos interesa retomar el modo en que procura defender la integridad de lo social frente a la política gubernamental. Lo social es concebido como el ámbito donde debe prevalecer “el derecho de libre elección, que en una sociedad libre permite, al menos en principio, elegir el puesto de trabajo y las asociaciones vinculadas a él” (Arendt, 2002, p. 106). Los gobiernos y la política estatal en su afán de regulación creciente amenazan y restringen las posibilidades de diferenciación y de asociación propias de lo social en donde se recrea lo político como espacio de acción concertada. Esta creciente proliferación de la administración del Estado no sólo constituye una amenaza para las posibilidades de libre asociación de la sociedad sino también para la integridad del ámbito privado⁴⁴⁸. Arendt señala que en el momento en que los gobiernos se entrometen con una administración excesiva de los modos de vida y de interacción de las personas, “se viola la libertad de la sociedad” (2002, p. 104) y “el derecho personal (...) que pertenece a la esfera privada del hogar y la familia” (2002, p. 106). Obsérvese que aquí, Arendt habla de la “la libertad de la sociedad”, mientras que en su libro sobre la *vita* activa, la sociedad se presentaba íntimamente vinculada con la necesidad propia de la reproducción de la vida y con la sustitución de la acción libre por la conducta estereotipada.

En este caso, constatamos que en el mundo contemporáneo, desde la segunda mitad del siglo pasado, lo social como esfera de diferenciación y libre asociación en donde se resguarda la posibilidad de acción específicamente política, resulta también amenazada por la lógica administrativa y regulativa de la política estatal. Tenemos, entonces, una dimensión de lo social que refiere al proceso por el cual la sociedad asegura su propia reproducción a través de la normalización de los individuos, en donde se expande la conducta estereotipada en detrimento de la acción política, y otra dimensión de lo social que remite a los procesos de diferenciación que permiten la asociación de los individuos y hacen posible la subsistencia de lo político. El ámbito social se encuentra atravesado por esta tensión entre normalización y diferenciación, mientras que la normalización es la base que hace posible el conformismo, necesario a su vez para el mantenimiento de la cohesión social; la diferenciación es la base que hace posible la libre asociación que a su vez refuerza la diversidad respecto de las dimensiones de clase, género, etnia, cultura, entre otras. La dinámica social se desenvuelve en esta tensión entre la reproducción y el mantenimiento de lo social instituido, y la pervivencia del carácter disruptivo de lo social a través de las potencialidades de la asociación.

Estas dimensiones son constitutivas de lo social, por eso Arendt advierte que “una sociedad de masas, donde se borran las líneas divisorias y se allanan las diferencias grupales, es un

⁴⁴⁸ En este contexto Arendt se empeña en defender “el derecho de los padres a criar a sus hijos como les parezca”, denunciando que “con la introducción de la escolarización obligatoria este derecho no es que se haya abolido pero sí ha sido cada vez más cuestionado y limitado por el derecho del Estado a que los niños se preparen para cumplir sus futuros deberes como ciudadanos” (2002, p. 106). Obviamente, podemos no coincidir con este posicionamiento de Arendt, pero no podemos pasar por alto los peligros que conllevan las intervenciones estatales en el ámbito social y privado. De ahí que sea necesario someter a debate público los lineamientos de las políticas de Estado y sus injerencias.

peligro para la sociedad en sí y no deja de ser un peligro para la integridad del particular” (2002, p. 100). Así, la sociedad de masas conlleva el ascenso de lo social en el sentido conformista y al mismo tiempo, erosiona a la sociedad en términos de lo social asociativo como arena conflictiva de diferenciación y libre asociación. En este último sentido, puede resultar esclarecida la afirmación arendtiana de que una sociedad en la que se eliminan las diferencias, atenta contra su propia sustentabilidad. La sociedad de masas tiende indefectiblemente a la supresión de las diferencias, pero es el totalitarismo el que realiza este cometido en su plenitud. Sin embargo, esta erradicación de la diferenciación sólo puede ser mantenida durante un cierto lapso de tiempo – que tal vez pueda extenderse a lo largo de generaciones, pero que adquiere una perspectiva limitada en relación con el tiempo histórico.

Resulta interesante observar que el énfasis alternativo de Arendt en cada una de estas dimensiones de lo social, responde a pretensiones disímiles. En *La condición humana*, Arendt se propone denunciar el “conformismo inherente a toda sociedad” (2001, p. 50) y la inusitada expansión de este conformismo en la denominada sociedad de masas. En los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, la indistinción predominante en los regímenes totalitarios parecía reconfigurarse en el seno de las democracias de masas, resultando ineludible revisar tanto los orígenes modernos del creciente conformismo social como los riesgos de sus derivas presentes. Por otra parte, Arendt escribe el artículo “Little Rock”, con el propósito de reflexionar sobre el accionar de diversos grupos y asociaciones que se organizaron para luchar por los derechos civiles. Cuando analiza esta situación particular, observa la sociedad primordialmente como ámbito de potencial diferenciación, del que surgen asociaciones y organizaciones de diversa índole.

Como hemos visto, en su crítica a la sociedad de masas, Arendt se concentra en los peligros de la dimensión conformista de lo social, con su expansión del imperio de las conductas normalizadas, respecto de los demás espacios de interacción, especialmente el público y el privado con el consecuente declive de lo político. En cambio, en “Little Rock”, Arendt aborda lo social como una esfera donde las personas se diferencian, conformando grupos particulares de acuerdo con intereses, opiniones, gustos, profesiones, etnias, género, clase, etc. Lo social entonces es concebido como una arena asociativa de diferenciación antes que como un ámbito donde prevalezca el conformismo. De este modo, la valoración negativa de lo social es desplazada por una visión que contempla sus posibilidades de asociación como algo que debe ser resguardado frente a la política estatal.

A pesar del contexto divergente y del cambio de énfasis respecto de lo social en la obra de Arendt, consideramos que no se trata de enfoques alternativos sino más bien complementarios que permiten pensar la tensión constitutiva de lo social. Es decir, lo social debería ser pensado como un “campo de fuerza” [*Kraffteld*]⁴⁴⁹ dinamizado por el polo conformista que asegura la

⁴⁴⁹ Walter Benjamin utiliza esta noción en íntima conexión con la de imagen dialéctica: “Toda circunstancia histórica que se expone dialécticamente, se polariza convirtiéndose en un campo de fuerzas [*Kraffteld*] en el que tiene lugar el conflicto entre su historia previa y su historia posterior” (2005, p. 472, N 7 a, 1). Al respecto véase también el libro *Campos de fuerza* de Martin Jay, en donde retoma el abordaje benjaminiano mostrando que el campo de fuerzas reúne elementos en relaciones de atracción y de repulsión, de manera dinámica y sin un único centro de atracción que los aglutine remitiendo a una “yuxtaposición no totalizadora de elementos cambiantes” (2003, p. 14).

reproducción y homogenización de lo social, por una parte, y por el polo asociativo que interrumpe esa lógica con la diferenciación y proliferación de agrupaciones y organizaciones sociales y políticas. De modo que la tensión entre la dimensión conformista-uniformadora de lo social y la dimensión asociativa-diferenciadora constituiría el núcleo mismo del funcionamiento de lo social, por lo que se trataría de mantener la dinámica entre ambos polos y no de superarla o neutralizarla, puesto que el desenfreno de la lógica diferenciadora conduciría al peligro de la desintegración y atomización social, mientras que el imperio de la lógica uniformizadora conllevaría al imperio de los grupos sociales dominantes eclipsando a las minorías, a los sectores subordinados y a cualquier tipo de diversidad.

En realidad de lo que hablamos es de minorías organizadas que, como suponen acertadamente, se enfrentan a mayorías calladas pero de ninguna manera “mudas”, y creo que es indiscutible que bajo la presión de las minorías, estas mayorías han transformado su mentalidad y sus opiniones en un grado sorprendente. (Arendt, 2002, p. 148).

Lo social asociativo constituye esa arena donde se organizan minorías y diversidades que frecuentemente no son escuchadas en el espacio público dominante y que en su movilización no sólo ejercen presión sino que hacen visibles problemáticas y cuestiones en un ámbito público disidente que resultan a su vez fundamentales en la transformación de las mayorías y de la opinión pública imperante. Así, las minorías y las diversidades entablan una disputa en el ámbito social que adquiere relevancia pública y resulta eminentemente política, para que sus demandas sean reconocidas y sus problemas observados. De modo que, las “mayorías calladas” serían las dominantes del espacio público, mientras que las “minorías organizadas” emergen de la esfera social asociativa, pudiendo ser concebidas en términos de lo que Nancy Fraser denomina como “contra-públicos”, que logran renovar el espacio político y la agenda pública⁴⁵⁰. Arendt deposita, así, fuertes expectativas en estas minorías organizadas en grupos y asociaciones, en la medida en que permiten la proliferación de espacios de participación que adquieren relevancia política. Es en este sentido, que Arendt defiende con gran empeño a lo social porque en él se encuentran depositadas las posibilidades de revitalización del espacio público y de lo político, configurando un ámbito conflictivo de asociación y organización social eminentemente político frente a la creciente profesionalización de la política partidaria y gubernamental. Ante los embates burocratizadores de la política estatal en nuestras democracias, lo político se encuentra amenazado pero al mismo tiempo se resguarda en la proliferación de asociaciones y grupos al interior de la sociedad.

⁴⁵⁰ Estos “contra-públicos subalternos (...) son terrenos discursivos paralelos en donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contradiscursos, que, al mismo tiempo, les permiten formular interpretaciones de oposición acerca de sus identidades, intereses y necesidades” (Fraser, 1997, p. 41). El énfasis arendtiano en lo social asociativo y el papel de las minorías, podría entenderse en consonancia con el desplazamiento de Fraser desde la noción de un “espacio público” hacia una “pluralidad de espacios públicos en competencia” (1997, p. 40), todos ellos signados por el conflicto y la disputa discursiva entre minorías y mayorías. Así, en nuestras sociedades coexisten una diversidad de espacios públicos, dentro de los cuales se pueden distinguir los públicos dominantes o mayoritarios, por un lado, y los públicos alternativos o minoritarios, por otro.

Ahora profundizaremos en el modo en que se vinculan ambas dimensiones de lo social con la política estatal o con la esfera del gobierno, centrada en la administración técnica de problemas políticos, sociales y económicos, por una parte, y con lo político, en tanto espacio donde las personas actúan en concierto en torno de los asuntos públicos, por otra parte. Respecto de la problemática relación entre la esfera de gobierno y lo social, Arendt señala que “mientras que el gobierno no tiene derecho a inmiscuirse en los prejuicios y las prácticas discriminadoras de la sociedad, no sólo tiene el derecho sino el deber de garantizar que esas prácticas no se impongan por ley” (2002, p. 103). En la medida en que el fundamento de todo gobierno democrático es la igualdad de los ciudadanos ante la ley, ésta no puede ser discriminatoria. La relación entre lo social asociativo y el gobierno está atravesada por dos movimientos paradójicos, por un lado, lo social es el ámbito donde se llevan a cabo procesos de diferenciación, y por otro lado, la política estatal procura asegurar la igualdad de los ciudadanos. Arendt no tiene duda de que todos los ciudadanos deben ser tratados con igualdad ante la ley, pero se muestra renuente a promover que esta igualación formal se materialice en la sociedad aboliendo todo tipo de diferenciación. Y esta renuencia no era infundada sino que se basaba en la proliferación del conformismo y en la administración creciente de la vida social y privada por parte del Estado, frente a lo que Arendt aboga por la protección y el reconocimiento de la diversidad social y cultural. De modo que la política estatal amenaza a lo social asociativo al pretender regular y administrar la vida social y privada de la población, y en este movimiento acaba reforzando la dimensión normalizadora de lo social.

La discriminación es un derecho social tan incondicional como la igualdad es un derecho político. De lo que se trata no es de cómo puede abolirse la discriminación sino de cómo circunscribirla al terreno en que es legítima, es decir, el social: cómo puede evitarse que invada la esfera política y personal donde provoca efectos tan desoladores. (Arendt, 2002, p. 101).

En esta cita puede apreciarse que Arendt valora positivamente y procura preservar “el reino de lo puramente social, donde el derecho a la libre asociación, y por tanto la discriminación, tienen más validez que el principio de la igualdad” (1959, p. 52)⁴⁵¹. Sin embargo, al mismo tiempo nos advierte de los peligros vinculados con el hecho de que la discriminación de lo social penetre en el ámbito político y privado. En definitiva, Arendt se muestra crítica tanto respecto de la intromisión de la política estatal en el reino de lo social, como de la intromisión de la lógica de la discriminación en el espacio político y privado. En el primer caso peligran las diferencias y singularidades sociales y culturales ante la intromisión de la regulación del Estado, mientras que en el segundo caso se encuentra amenazada la igualdad ante la ley y los derechos de las minorías.

⁴⁵¹ Remitimos en este caso la versión original en inglés porque la traducción de R. S. Carbó que veníamos siguiendo vierte la expresión “right to free association” como “derecho a la libre disposición” en lugar de “derecho a la libre asociación”.

De modo que, lo social y la política estatal son ámbitos con lógicas diferentes e incluso opuestas, que es preciso preservar delimitadamente procurando cierta ponderación entre las mismas.

Ahora quisiéramos señalar algunos problemas que acarrea el énfasis arendtiano en la protección y preservación de la diferenciación social. Arendt parece en cierta medida perder de vista que el problema no reside solamente en que la discriminación social invada la esfera política del gobierno, sino también reside en el interior mismo de la dinámica social, puesto que reconocer que es la esfera de la diferenciación no implica que toda diferencia en su interior sea legítima, lo que conduciría a tolerar y perpetuar las injusticias. Así el posicionamiento de Arendt podría resultar complaciente incluso con diferencias no legítimas y con injusticias del ámbito social que no sólo no deberían ser toleradas sino que por el contrario deberían suscitar una política tendiente a su reparación⁴⁵². Como hemos visto, lo social detenta una dimensión uniformizadora y otra diferenciadora, pero ninguna de estas lógicas tienen que ver con la igualdad que quedaría vinculada en un plano formal al gobierno y en un plano material a lo político. Al quedar la igualdad de alguna manera restringida al espacio político –referido en sentido amplio al gobierno y a lo específicamente político–, Arendt pierde de vista que también desempeña un papel importante en la esfera social en relación con la justicia. De modo que lo social no remite sólo a la uniformidad y a la indistinción, sino también a ciertas condiciones de igualdad que cuando no se encuentran cumplimentadas constituyen flagrantes injusticias. Por lo cual, resulta imperioso abrir a discusión pública la cuestión de cuáles diferencias del ámbito social deben ser preservadas y protegidas, y cuáles constituyen injusticias que deberían ser subsanadas. A partir de estas consideraciones, se evidencian las limitaciones de la perspectiva de Arendt que, empeñada en defender el ámbito social, termina sacralizando todas las diferencias inherentes al mismo, y sentenciando que “el gobierno está legitimado para no dar ningún paso contra la discriminación social, pues sólo puede actuar en nombre de la igualdad, que es un principio que no tiene ninguna validez en el ámbito social” (2002, p. 104).

Hemos distinguido, entonces, dos dimensiones de lo social en la obra de Hannah Arendt. Una dimensión que hemos denominado “conformista”, que se encuentra desarrollada en *La condición humana*, y otra que hemos llamado “asociativa”, que se despliega en *Sobre la revolución* y en algunos de sus escritos de actualidad política. En estos textos, como hemos visto, Arendt no delimita lo social como en su libro sobre la vida activa destacando su conformismo, sino señalando como rasgo distintivo de lo social, la “discriminación”, o las posibles diferenciaciones de grupos en su interior. Estas dos referencias a lo social no constituyen modelos alternativos sino que resultan dimensiones complementarias, puesto que la dinámica social se juega en la tensión subsistente entre normalización y diferenciación, o en otras palabras, entre la dinámica conformista y la dinámica asociativa de lo social.

Sin embargo, es necesario advertir que en su obra teórica sobre la vida activa, Arendt sólo remarca la dimensión conformista de lo social –y por ende lo valora negativamente–, mientras

⁴⁵² Remitimos a la crítica de James Bohman (1996, p. 57) en torno de los costos morales que supone esta defensa arendtiana del pluralismo político.

que en sus escritos de actualidad política enfatiza las potencialidades de diferenciación que la esfera social ofrece, al tiempo que la valora positivamente y advierte la necesidad de protegerla de la intromisión del Estado. En este contexto, Arendt destaca que lo social es un ámbito de proliferación de las diferencias grupales, pero reconoce que también implica cierta uniformidad “en la medida en que únicamente se aceptan en un determinado grupo aquellos que satisfacen las características diferenciales comunes que mantienen al grupo unido” (2002, p. 101). De esta manera, en sus escritos políticos, Arendt concibe el ámbito social como un espacio que al mismo tiempo que ofrece potencialidades de innovación a través de las asociaciones y de los movimientos sociales que se diferencian en su interior, también asegura la reproducción de la sociedad a través de la homogeneización, que no solo opera en la sociedad en general, sino también al interior de los diferentes grupos asegurando su cohesión.

En sus escritos de análisis de actualidad política, Arendt destaca la potencialidad asociativa que ofrece el ámbito social, que es la arena de la libre asociación de donde surgieron, por ejemplo, aquellas asociaciones características de los albores de la democracia norteamericana, cuyo papel Tocqueville fue el primero en analizar. Arendt comparte la visión de este pensador político respecto de que el espíritu de las asociaciones voluntarias se entronca en lo mejor de la tradición de la Revolución Americana. En la medida en que las asociaciones constituyen espacios en donde las personas participan activamente en los asuntos públicos, en las mismas se recrea el legado de la *polis* griega y se mantiene vivo lo político entendido como la participación activa de los personas en los asuntos públicos.

El consenso y el derecho a la disensión fueron los principios que organizaron y marcaron la conducta, principios que enseñaron a los habitantes de este continente el “arte de asociarse” y de los que brotaron las asociaciones voluntarias cuyo papel Tocqueville fue el primero en reconocer con asombro, admiración y algunas reservas: para él eran la peculiar fortaleza del sistema político americano. (Arendt, 2002, p. 144).

En definitiva, el ámbito social constituye tanto un ámbito de reproducción social, como también la arena donde las personas gozan de la posibilidad de asociarse libremente según sus intereses y afinidades. En esta última dimensión de lo social que hemos denominado asociativa, encontramos una revitalización de “lo político” en el sentido de que las personas “trataran entre ellas en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales (...) y que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí” (Arendt, 1997, p. 69). En *La condición humana*, así como en borradores para una “Introducción a la política”, Arendt se concentra en mostrar el declive del espacio público en la época moderna hasta nuestros días, advirtiendo que “el “peligro es que lo político desaparezca absolutamente” (1997, p. 49). Sin embargo, a pesar de la tendencia de la sociedad de masas a la uniformización y la normalización, en su dinámica social misma que en tanto arena de libre asociación permite recrear espacios políticos de participación efectiva. A lo largo de la década del sesenta cada vez cobraron mayor visibilidad pública las luchas de diversos movimientos. El movimiento estudiantil protagonista del mayo francés, los

movimientos pacifistas en contra de la guerra de Vietnam, los movimientos por los derechos civiles en Estados Unidos y las luchas contra el colonialismo, entre otros, comenzaron a mostrar el resquebrajamiento de ese conformismo social que parecía omnipresente en la sociedad de masas de la década del cincuenta. En consonancia con esto, lo social asociativo cada vez adquiere mayor centralidad en los escritos de Arendt, mostrando las potencialidades del ámbito social para dar lugar al nacimiento de asociaciones, grupos y movimientos que pueden revitalizar el espacio público y permitir la subsistencia de lo político en tanto se basa en la “pluralidad” y “trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*” (1997, p. 45). El destacado de la cita precedente es de la propia Arendt y nos permite advertir que lo político trata de cómo pueden coordinarse y estar juntos quienes son “diversos” y precisamente la diversidad y la diferencia son rasgos de lo social asociativo. De modo que en este punto, lo político y lo social asociativo no sólo no se contraponen sino que sus lógicas se potencian, permitiendo lo social asociativo la organización y aparición de la diversidad que caracteriza a lo político. Por lo que en esta acepción, lo social se presenta como el cimiento de espacios de asociación y participación que sin lugar a dudas contribuyen al fortalecimiento de lo político.

Breve excursio: los feminismos con(tra) Arendt

Es ampliamente conocido que Arendt no era feminista, mostrándose abiertamente cuanto menos indiferente y en cierta medida renuente frente a las problemáticas abordadas por los movimientos feministas (Birulés, 2011, pp. 16-25). Asimismo, en la década del sesenta y del setenta el pensamiento de Arendt fue resistido y criticado por las teóricas feministas. La principal objeción residía en que la perspectiva arendtiana se sustentaba en una separación tajante entre lo privado y lo público que excluía la politización de lo privado, concibiendo la hibridez de lo social como una amenaza para la delimitación entre ambas esferas, en el momento en que uno de los lemas del feminismo bregaba que lo privado es político. De este modo, la perspectiva arendtiana supondría una idealización de lo público a partir de la estilización de la experiencia de la *polis* griega, a la vez que una sacralización del ámbito privado vinculado con las tareas domésticas y la reproducción de la vida en donde quedarían relegadas las mujeres, en tanto el ámbito público de la *polis* excluía expresamente a las mujeres, a los esclavos y a los trabajadores manuales. El espacio público moderno, como advierte Joan Landes (1998, p. 143), se constituye asimismo en base a múltiples exclusiones, siendo la de mujeres, determinante tanto de su estructura como en sus relaciones con la esfera privada, por lo que la dominación de los varones no es un rasgo contingente sino estructural del espacio público moderno.

Sin embargo, hemos señalado, que Arendt no se limita a retomar la distinción entre *oikos* y *polis*, mostrándose crítica del modo excluyente en que los griegos concebían estas esferas, y rescatando en su lugar la perspectiva de los romanos que las entendían de modo complementario. Reconstruimos también una caracterización de lo social como ámbito de interacción que no se circunscribe a un tipo de cuestiones o contenidos determinados sino a determinados modos

de vincularse –conformistas o asociativos. En esta lectura, no habría “cuestiones” que sean por naturaleza privadas, sociales o públicas, sino que sólo puede definirse y disputarse políticamente lo que en cada caso sea objeto de tratamiento público. Al respecto, Arendt destaca el papel de las “minorías” para hacerse visibles a través de asociaciones y organizaciones sociales que no sólo modifican la opinión de las mayorías sino que instauran nuevas problemáticas en el horizonte de la discusión pública.

Tomamos asimismo distancia de las lecturas que entienden que desde conceptualización arendtiana “no es posible pensar el ámbito privado y familiar como resultado del ejercicio político de la dominación patriarcal” (Posada Kubissa, 2018, p. 395). Aunque aquí sólo lo hemos esbozado en las menciones al cabeza de familia, el análisis crítico que Arendt realiza del dominio despótico y de la figura del *paterfamilias* estructura no sólo el ámbito privado sino también la esfera gubernamental moderna, que concibe a la sociedad como una gran familia con el Estado-nación a la cabeza⁴⁵³. “Vemos el cuerpo de los pueblos [*body of peoples*] y las comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos requieren para ser atendidos de una administración doméstica de alcance nacional” (Arendt, 1998a, p. 28). El modo en que el *paterfamilias* domina y gobierna de manera “absoluta e incontestable” (Ibídem) a su familia y demás propiedades se perpetua con disimulo en el gobierno estatal moderno, cuya máxima realización es ese dominio absoluto desplegado en la familia. Sería preciso entonces revisar críticamente el funcionamiento del ámbito doméstico bajo el imperio del padre de familia así como de la esfera gubernamental que replica algunos de sus rasgos a nivel nacional.

Volvamos ahora sobre la visibilización por parte de los estudios históricos feministas del carácter estructural de la exclusión de las mujeres en la constitución del espacio público burgués dominante. “La esfera pública republicana en Francia se construyó en oposición deliberada a aquella cultura de salón, más amistosa con las mujeres, que los republicanos condenaron por ‘artificial’ y ‘aristocrática’.” (Fraser, 1997, p. 101)⁴⁵⁴. En este contexto, cabe destacar la temprana investigación realizada por Arendt en la década de 1920 y 1930 sobre la cultura de los salones en Alemania, centrada en el salón berlinés de Rahel Varnhagen. En su estudio, se destaca como momento de inflexión alrededor de 1808 cuando las reuniones en los salones judíos comandados por mujeres fueron reemplazadas por encuentros en las casas de la burguesía aristocrática. Arendt advierte que esta transformación de los salones lejos de constituir una ampliación del espacio público acentuó su exclusividad, puesto que ahora en lugar de intelectuales, los salones eran copados por funcionarios políticos encumbrados y por influyentes hombres de negocios, que modelaron estos espacios en sintonías con las sociedades patrióticas secretas. Se

⁴⁵³ Al respecto, remitimos a nuestro trabajo “Derivas de la autoridad y del autoritarismo: el paterfamilias y la patria en el pensamiento de Hannah Arendt” (Di Pego, 2020a), en donde mostramos que su análisis de estas nociones resultan aportes relevantes para el examen crítico del patriarcado y de las derivas actuales del autoritarismo. Por supuesto, es necesario advertir que el concepto de patriarcado en su dimensión específica que adquiere hacia comienzos de la década del setenta en el marco del feminismo radical, es posterior a los principales desarrollos de Arendt. Se trata así de un ejercicio para pensar desde y con Arendt trasvasando los horizontes de su producción.

⁴⁵⁴ Aquí y en la otra cita de Fraser al final de este párrafo, la autora se encuentra retomando el trabajo de Landes sobre el desplazamiento de la cultura de los salones en el surgimiento del espacio público burgués.

impusieron así las *Tischgesellschaft* como sociedades con estatutos definidos que “prohíben el ingreso de mujeres, franceses, filisteos y judíos” (Arendt, 2000, p. 167)⁴⁵⁵. Con este desplazamiento en Francia primero y en Alemania poco después de los salones, el espacio público moderno se configuró “en base a un nuevo estilo austero de expresión y de comportamiento público, un estilo considerado ‘racional’, ‘virtuoso’ y ‘viril’” (Fraser, 1997, p. 101).

Por otra parte, el trabajo del revisionismo histórico, al cual Arendt contribuiría con su estudio pionero sobre los salones judíos, ha puesto de manifiesto que si bien las mujeres fueron excluidas de la esfera pública oficial desde el momento de su conformación, simultáneamente han constituido espacios alternativos organizándose en salones, sociedades filantrópicas y asociaciones que bregaban por los derechos civiles y políticos de las mujeres, entre otras. Es decir, la dimensión asociativa de lo social ha ampliado y diversificado lo público en disputa con la exclusividad del espacio público oficial. A partir de la conflictividad propia de lo social y de su potencial asociativo, se recrea lo político y se multiplican y diversifican los espacios públicos, lo que Fraser denomina, como hemos visto, “contra públicos subalternos”⁴⁵⁶.

En consecuencia, se desvanece la pretensión del espacio público burgués de ser el único espacio público al tiempo que resultan matizadas las exclusiones del mismo⁴⁵⁷. Así, bajo esta luz la exclusión de las mujeres no es de todo espacio público sino de esa esfera oficial, encontrándose acompañada por su participación en organizaciones sociales que adquieren visibilidad y conforman espacios públicos disidentes. Lo social con su conflictividad y su potencialidad asociativa se presenta como la arena en donde las minorías y las diversidades erigen otros espacios públicos en la disputa posicionar e instalar sus problemáticas en la agenda política. Así, atendiendo a la cultura de los salones, a las organizaciones populares de las revoluciones, a las organizaciones por los derechos civiles, entre otras, es posible esbozar otros modos de vinculación y de interacción que ponen en cuestión el funcionamiento y las lógicas del espacio público burgués y de la política partidaria y estatal.

La reconsideración de lo social en Arendt nos permite una tematización de lo privado y de lo público capaz de reabrir productivamente el dialogo truncado entre los feminismos de la década del setenta y su pensamiento político. Luego de esta primera etapa de desencuentros entre Arendt y los feminismos, en las décadas siguientes observamos un intercambio crecientemente colaborativo entre la teoría política feminista y el legado de Arendt. En la actualidad no sólo encontramos lo que se ha denominado como un “feminismo arendtiano”⁴⁵⁸ sino que también se

⁴⁵⁵ Traducción levemente modificada. Se ha reemplazado “excluye” por “prohíbe” puesto que en alemán Arendt utilizar el verbo *verbieten* (2008, p. 135).

⁴⁵⁶ “Se trata de espacios discursivos paralelos donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contra-discursos, lo que a su vez les permite formular interpretaciones opuestas de sus identidades, intereses y necesidades” (Fraser, 1997, p. 115).

⁴⁵⁷ “Por lo tanto, la idea de que las mujeres (...) estaban excluidas de la ‘esfera pública’ resulta ser ideológica; se apoya en una noción de publicidad distorsionada por los factores de (...) género, una noción que acepta *prima facie* la pretensión burguesa de ser *el* público (...) Por consiguiente, hubo públicos en competencia desde el principio, no sólo a partir de fines del siglo XIX y en el siglo XX” (Fraser, 1997, p. 105).

⁴⁵⁸ Véase al respecto especialmente el libro de Linda Zerilli, *El feminismo y el abismo de la libertad* (2008).

reconoce que la pensadora alemana constituye “un referente insoslayable en el decurso de la teoría feminista contemporánea” (Guerra Palmero, 2011, p. 203). De esta manera, esperamos que nuestra lectura contribuya a profundizar este camino, poniendo de manifiesto que la concepción política de Arendt y sus análisis de lo social en la modernidad y en el siglo pasado, ateniendo a sus diversas acepciones y dimensiones, pueden ofrecernos sugestivas líneas para iluminar problemáticas de nuestros tiempos.

Consideraciones finales

A lo largo de este capítulo, hemos procurado reconsiderar las concepciones de lo social y de lo político en Arendt, tomando distancia de aquellos enfoques que encuentran entre ellos dicotomías irreductibles y contraposiciones infranqueables. Partimos para ello, de la delimitación de “lo social conformista” en *La condición humana*, caracterizado por la conducta estereotipada según normas, el imperio de la uniformidad y una necesidad apremiante. Esta acepción de lo social conlleva una modalidad normalizadora que no deja lugar para las acciones libres y las palabras reveladoras, y por eso constituye una amenaza permanente para la preservación del espacio público y de lo político. Sin embargo, remitiéndonos a *Sobre la revolución* y a ensayos sobre temas de actualidad política, pusimos de manifiesto que esta caracterización no agota la concepción de lo social de Arendt. A través de esos escritos reconstruimos otra acepción del término que llamamos “lo social asociativo”, en donde lo social se presenta como arena conflictiva de interacción y agrupamiento según inclinaciones, preferencias y factores culturales, étnicos, de clase, de género, entre otros.

La delimitación de estas dos dimensiones nos permitió complejizar el abordaje de lo social en Arendt, no para postular modelos alternativos y excluyentes, sino más bien para pensar lo social como un “campo de fuerza” conflictivo y dinámico que se despliega en un movimiento incesante entre una lógica de la normalización y otra de la diferenciación. De esta manera, lo social es concebido como un ámbito atravesado por tensiones inherentes a sus tendencias en pugna, que no pueden ser ni práctica ni teóricamente suprimidas o superadas, porque constituyen su dinámica de funcionamiento, la que a su vez asegura la subsistencia de lo político y de un espacio público ampliado y en disputa por las minorías y las diversidades. Así, la distinción arendtiana entre lo social y lo político deja de presentarse como estrecha y excluyente para dar lugar a un análisis discriminado de estas dimensiones, en donde emerge otro vínculo entre lo social y lo político, y con ello también se ve matizada la posición arendtiana respecto de la época moderna. El pensamiento de Arendt en lugar de antimodernista, de acuerdo con la visión Wollin (2003), se muestra discerniendo distintas tendencias y vertientes de la modernidad, detectando claroscuros que permiten una crítica radical de la homogeneización social, del declive del espacio público y de la burocratización de la política gubernamental, a la vez que recuperando posibilidades de diferenciación y asociación en la arena social, que se erigen como instancias de revitalización del ámbito público y de recreación de lo político. Al mismo tiempo, esta lectura nos ha permitido

volver a abrir el diálogo entre el pensamiento arendtiano y los feminismos, desandando los contrapuntos y las lecturas rígidas de sus distinciones nodales.

En la lectura cruzada de *La condición humana* con escritos históricos y de actualidad política, hemos puesto de relieve que si bien la pensadora alemana suele enfatizar ciertos sentidos de los conceptos que han permanecido solapados, sus distinciones no resultan tajantes ni excluyentes en la medida en que son sometidas a la maleabilidad que el análisis de las situaciones políticas requieren. De hecho, estos conceptos no son meras formulaciones teóricas sino que son utilizados por Arendt como herramientas de análisis del derrotero de la época moderna y del mundo contemporáneo [*modern world*]. Las conceptualizaciones arendtianas no sólo no tienen una frontera o demarcación precisa, como pretende Pitkin, sino que revisten de una profundidad insondable a la que remite su “cualidad de apertura (revelación). Y esta cualidad tiene siempre naturalmente por supuesto un fondo histórico” (Arendt, 1998b, p. 157). Ese trasfondo histórico actúa a la vez como el horizonte que hace posible y enmarca los límites de la comprensión de los conceptos, posibilitando la recuperación de otros sentidos subyacentes, que al mismo tiempo permiten interpelar a la propia época. De este modo, la crítica de la estrecha conexión que ha llevado en la modernidad prácticamente a la indiferenciación entre lo social y lo político, permite develar sentidos olvidados de lo político, que se vuelven herramientas para problematizar y revisar el vínculo entre lo social y lo político en la época moderna.

Desde la dimensión social conformista, que asegura la reproducción social y de los grupos que en su interior se diferencian, lo social no puede constituir un espacio público y produce la erosión de lo político, porque en él sólo hay lugar para la adhesión y la posterior conducta estereotipada que restringe la posibilidad de realizar acciones libres. Sin embargo, la dimensión asociativa de lo social preserva las posibilidades de diferenciación y de agrupamiento de la sociedad, permitiendo el fortalecimiento de ámbitos públicos de participación en donde todavía es posible la manifestación de la especificidad de lo político. Este aspecto de lo social se encuentra amenazado a su vez por la lógica reguladora del Estado y por la política partidaria y gubernamental, de modo tal que lo social asociativo sería un foco de resistencia de lo político frente a la creciente burocratización de la política estatal y partidaria. Es decir que la principal peculiaridad de esta acepción asociativa de lo social, reside en que se muestra como un bastión que permitió el resguardo de lo político en nuestro mundo contemporáneo.

Referencias

- Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. A. Gimeno Cuspinera. Barcelona: Pre-textos.
- Arendt, H. (1959). Reflections on Little Rock. *Dissent*, 6, 45-56.
- Arendt, H. (1992). *Sobre la revolución*. Trad. P. Bravo. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. A. Poljak. Barcelona: Península.

- Arendt, H. (1997) *¿Qué es la política?* Trad. R. Sala Carbó. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1998a). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1998b). *De la historia a la acción*. Trad. F. Birulés. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2000). *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*. J. Kohn (Ed). Trad. D. Najmías. Barcelona: Lumen.
- Arendt, H. (2001). *La condición humana*. Trad. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2002). *Tiempos presentes*. Trad. R. S. Carbó. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (2008). *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. München: Piper.
- Aristóteles (1993). *Ética nicomáquea*. Trad. J. Pallí Bonet. Barcelona: Gredos.
- Benhabib, S. (2000). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Trad. L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero. Madrid: Akal.
- Bernstein, R. (1991). *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*. México: Siglo XXI.
- Birulés, F. (1995): *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*. Valencia: Ediciones Episteme.
- Birulés, F. (2011). Hannah Arendt y los feminismos. En F. Birulés y R. Rius Gatell (Eds.), *Pensadoras del siglo XX. Aportaciones al pensamiento filosófico femenino* (pp. 16-25). Madrid: Instituto de la mujer.
- Bohman, J. (1996). The Moral Cost of Political Pluralism. The Dilemmas of Difference and Equality in Arendt's "Reflections on Little Rock". En L. May y J. Kohn (Eds.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later* (pp. 53-80).Massachusetts: MIT Press.
- Canovan, M. (2002). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Cohen, J. L. y Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*. Trad. R. Reyes Mazzoni. México: FCE.
- Di Pego, A. (2015). *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. La Plata: Edulp.
- Di Pego, A. (2020a). Derivas de la autoridad y del autoritarismo: el *paterfamilias* y la patria en el pensamiento de Hannah Arendt, *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 1(2), 29-41.
- Di Pego, A. (2020b). La cuestión judía y la carencia de mundo en la modernidad desde la perspectiva de Hannah Arendt, *Kriterion. Revista de Filosofía*, 61(145), 7-30.
- Duarte, A. (2010). Hannah Arendt e a biopolítica: um diálogo com Foucault e Agamben. En *Vidas em risco. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault* (pp. 304-355). Río de Janeiro: GEN.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Trad. I. Romera Pintor y M. A. Vega Cernuda. Madrid: Cátedra.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Trad. M. Holguín e I. C. Jaramillo. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes.

- Guerra Palmero, M. J. (2011). Arendt y los feminismos contemporáneos: ontología y política. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 4, 203-212.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. Trad. M. Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- Jay, M. (2003). *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Trad. A. Bixio. Buenos Aires: Paidós.
- Landes, J. (1998). The public and the Private Sphere: A Feminist Reconsideration. En J. Landes, (Ed.), *Feminism, the Public and the Private* [pp. 135-163]. New York: Oxford University Press.
- Lefort, C. (2000). Hannah Arendt y la cuestión de lo político. En F. Birulés (Comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 131-144). Trad. J. Calvo Perales. Barcelona: Gedisa.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Trad. M. D. Álvarez. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Pitkin, H. F. (1995). Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob: The Origins of Hannah Arendt's Concept of the Social. En B. Honig (Ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (pp. 51-81). Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Pitkin, H. F. (1998). *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: University of Chicago Press.
- Posada Kubissa, L. (2018). El feminismo (o la ausencia del mismo) en el pensamiento político de Hannah Arendt. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 13, 383-397.
- Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sánchez Muñoz, C. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Taminiaux, J. (2008). ¿"Performatividad" y "grecomanía"? En AA. VV., *Hannah Arendt, el legado de una mirada* (pp. 84-98). Trad. J. Eraso Ceballos. Madrid: Sequitur.
- Tucídides (1989). La oración fúnebre de Pericles. En *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza.
- Vatter, M. (2008). Natalidad y biopolítica en Arendt. En M. Vatter y H. Nitschak (Eds). *Hannah Arendt: sobrevivir al/del totalitarismo* (pp. 155-177). Santiago de Chile: Lom.
- Villa, D. (2006). Introduction: the development of Arendt's political thought. En D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp. 1-21). Cambridge Companions Online: Cambridge University Press.
- Vollrath, E. (1994). Actuar y juzgar. Hannah Arendt y la lectura de la Crítica del Juicio de Kant desde una perspectiva política. En C. Hilb (Comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt* (pp. 147-179). Trad. N. López. Caracas: Nueva Sociedad.
- Wollin, R. (2003). *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwy, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Trad. M. Condor. Madrid: Cátedra.
- Zerilli, L. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*. Trad. T. Arijón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía básica recomendada

- Arendt, H. (2001): *La condición humana*. Trad. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, Prólogo, capítulo 1 “La condición humana” y capítulo 2 “La esfera pública y privada”, (§§ 1-10), pp. 13-95.
- Arendt, H. (1998). Labor, trabajo, acción. Una conferencia. En *De la historia a la acción* (pp. 89-107). Trad. F. Birulés. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1998). Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento. En *De la historia a la acción* (pp. 139-171). Trad. F. Birulés. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1999). Las masas. En *Los orígenes del totalitarismo* (pp. 385-408). Trad. G. Solana. Madrid: Taurus, sección del capítulo X: “Una sociedad sin clases”.
- Arendt, H. (1992). *Sobre la revolución*. Trad. P. Bravo. Barcelona: Alianza, capítulo 4: “Fundación I: Constitutio Libertatis”, pp. 141-178.
- Arendt, H. (2002). Desobediencia civil. En *Tiempos presentes* (pp. 91-112). Trad. R. S. Carbó. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (1970). *Sobre la violencia*. Trad. M. González. México: Joaquín Mortiz, apartados I y II, pp. 9-52.
- Bernstein, R. (1991). Repensamiento de lo social y lo político. En *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática* (pp. 272-296). Trad. M. Mur Ubasart. México: Siglo XXI.
- Birulés, F. (2007). ¿Un crecimiento no natural de lo natural?. En *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt* (pp. 107-161). Barcelona: Herder.
- Forti, S. (2001). Volver a pensar la política. En *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política* (pp. 319-385). Trad. I. Romera Pintor y M. A. Vega Cernuda. Madrid: Cátedra.

Bibliografía complementaria

- Benhabib, S. (2006). Modelos de espacio público. Hannah Arendt, la tradición liberal y Jürgen Habermas. En *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y pos-modernismo*. (pp. 105-138). Trad. G. Zadunaisky. Barcelona: Gedisa.
- Honig, B. (1998). Hacia un feminismo agonístico. Hannah Arendt y las políticas de identidad. Trad. M. Averbach. *Feminaria*, XI/21, 9-20.
- Jay, M. (2000). El existencialismo político de Hannah Arendt. En F. Birulés (Comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 147-176). Trad. J. Calvo Perales. Barcelona: Gedisa.
- Lafer, C. (1994). La resistencia a la opresión y la desobediencia civil. La obligación político-jurídica. En *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt* (pp. 213-306). Trad. S. Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica, capítulo VII.
- Lefort, C. (2000). Hannah Arendt y la cuestión de lo político. En F. Birulés (Comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 131-144). Trad. J. Calvo Perales. Barcelona: Gedisa.

- Marchart, O. (2009). La política y lo político: genealogía de una diferencia conceptual. En *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (pp. 55-86). Trad. M. D. Álvarez. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, capítulo II.
- Pitkin, H. F. (1995). Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob: The Origins of Hannah Arendt's Concept of the Social. En B. Honig (Ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (pp. 51-81). Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Posada Kubissa, L. (2018). El feminismo (o la ausencia del mismo) en el pensamiento político de Hannah Arendt. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 13, 383-397.
- Wellmer, A. (2008). Hannah Arendt y la revolución. En AA.VV., *Hannah Arendt, el legado de una mirada* (pp. 99-116). Trad. J. Eraso Ceballos. Madrid: Sequitur.
- Wollin, R. (2003). Hannah Arendt: Kultur, «irreflexión» y enviada de la polis. En *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwy, Hans Jonas y Herbert Marcuse* (pp. 65-117). Trad. M. Condor. Madrid: Cátedra, capítulo 3.

Investigaciones aplicadas

- Bacci, C. (2009). La fortuna argentina de Hannah Arendt. *Políticas de la memoria*, 8/9, 111-121. Recuperado de: http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/circulacion_bacci.pdf
- Bacci, C. (2012). Lecturas al sesgo sobre violencia y política. En J. Smola, C. Bacci y P. Hunziker (Eds.), *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política* (pp. 145-158). Córdoba: Brujas.
- Camou, A. y Di Pego, A. (2017). La lectura latinoamericana de Hannah Arendt en los escritos tempranos de Norbert Lechner (1970-1984). *Perfiles Latinoamericanos*, 49, 277-301. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/115/11549647012.pdf>
- Hilb, C. (2012). Justicia, Reconciliación, Perdón. ¿Cómo fundar una comunidad después del crimen?. En J. Smola, C. Bacci y P. Hunziker (Eds.), *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política* (pp. 191-205). Córdoba: Brujas.
- Hilb, C. (2016). Violencia y política en la obra de Hannah Arendt. En *Abismos de la Modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss* (pp. 17-56). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hilb, C. (2018). “Crímenes que no se pueden punir ni perdonar”. Pensar, con Hannah Arendt, en el debate sobre el pasado reciente en Argentina. En *¿Por qué no pasan los 70? No hay verdades sencillas para pasados complejos* (pp. 51-78). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hunziker, P. (2020). Verdad, Justicia y Humanidades: la actualidad del pensamiento arendtiano en un debate argentino sobre el “pasado reciente”. *HannahArendt.net. Zeitschrift für politischen Denken*, 10/1. Acceso en: <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/428>
- Martin, L. (2012). Sobre la historia, el poder y el acontecimiento terrorista. En L. Martin (Comp.), *Crímenes indelebles. Memoria y justicia, a 30 años* (pp. 269-290). Mar del Plata: Ediciones Suárez.

- Reano, A, y Smola, J. (2014). Hablar en democracia. En *Palabras políticas. Debates sobre la democracia en la Argentina de los ochenta* (pp. 27-53). Avellaneda: UNDAV, capítulo 1.
- Segato, R. (2019). El tránsito a la modernidad implicó un desplome de la autonomía, de la auto-
 ridad y del poder de las mujeres. En L. Martínez Andrade, *Feminismos a la contra. Entrevistas al Sur Global* (pp. 71-86). Santander: La vorágine.

Sitios web con material suplementario

- The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress: <https://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html#:~:text=The%20papers%20of%20the%20author.collection%20reflecting%20a%20complex%20career.>
- Arendt, H. (1964). “¿Qué queda? Queda la lengua materna”. Entrevista a Hannah Arendt realizada por Günter Gauss y emitida por la televisión de Alemania Occidental el 28 de Octubre de 1964. Disponible online: <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wl4&t=12s>
- Arendt, H. (1973). Entrevista a Hannah Arendt por Roger Errera. New York. Disponible online: <https://www.youtube.com/watch?v=AScblSGKAC8>
- Película “Hannah Arendt” de Margarethe von Trotta (2012): <https://www.youtube.com/watch?v=qUpGe03Y8q8>
- Documental “Vita activa. The Spirit of Hannah Arendt”. https://www.youtube.com/watch?v=Bd6JqZmQbw&list=PLHtW7_EnHdYjoCzM9iooNYIGr8AfIZ7IH&index=2
- Bárcena, Fernando (2020). Hannah Arendt. Filosofía en tiempos de cuarentena. Universidad CES: <https://www.youtube.com/watch?v=zMvjWyET5ao>
- Maffía, Diana (2020). Palabras en llamas: Hannah Arendt. UNITV: <https://www.youtube.com/watch?v=Q1QBWGQ5ul>
- Forster, Ricardo (2011). Hannah Arendt. Grandes pensadores del siglo XX: https://www.youtube.com/watch?v=yioflqQ_xMw
- Bernstein, Richard (2018). The Relevance of Hannah Arendt. ICSI Public Lecture. The New School: <https://www.youtube.com/watch?v=GRKcpi6tH2k>
- Bernstein, Richard (2019). Think about it: Hannah Arendt. Entrevista con Uli Baer: <https://www.youtube.com/watch?v=tOXhztwQiPI>

Guía de Actividades

- Arendt, H. (2001): *La condición humana*. Trad. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, Prólogo, capítulo 1: “La condición humana” y capítulo 2: “La esfera pública y privada” (§§ 1-10), pp. 13-95.
- Arendt, H. (2002). Desobediencia civil. En *Tiempos presentes*. (pp. 113-153). Trad. R. S. Carbó. Barcelona: Gedisa.

Arendt, H. (1970). *Sobre la violencia*. Trad. M. González. México: Joaquín Mortiz, apartados I y II, pp. 9-52.

1. Analice la especificidad de lo político desde la perspectiva de Arendt ateniendo a su vínculo con la experiencia de la *polis* así como su inscripción y derrotero moderno hasta la sociedad de masas.
2. Caracterice la relación entre lo político y lo social de acuerdo a las tendencias de la época moderna y su impacto en las esferas pública, privada y de gobierno.
3. Examine las consecuencias de concebir la política como vinculada al gobierno familiar, es decir, al “*paterfamilias*, el *dominicus*” (Arendt, 2001, p 41) considerando el papel que la violencia.
4. Delimite las nociones de “acción”, por un lado, y de “comportamiento” o “conducta”, por el otro, contemplando el rol de las ciencias sociales y de la estadística a la vez que sus repercusiones en los ámbitos político y social.
5. Con la primacía moderna de la sociedad entendida como “la organización pública del proceso de la vida mismo” (Arendt, 2001, p. 56) ¿Qué modificaciones y torsiones se producen en el modo de concebir la política en relación con la organización de la “población” y la administración de la vida?
6. ¿Qué sucede con la esfera pública entendida como “mundo común” en el transcurso de la época moderna hasta la sociedad de masas? ¿En qué consiste el fenómeno político de la “no-mundanía” o de la “carencia de mundo” [*Worldlessness*] y por qué constituye una amenaza?
7. Analice las relaciones entre el moderno ascenso de lo social y los procesos de normalización imperantes deteniéndose en el modo de funcionamiento e actividades prevalentes en el ámbito social.
8. Reconstruya la desobediencia civil según Arendt y ateniendo a su carácter colectivo enraizado en la arena social analice cómo se entendería lo social desde esta perspectiva.
9. Las revueltas, los levantamientos, las movilizaciones estudiantiles en Europa y las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos de la década del sesenta, ¿Cómo se posiciona respecto del abordaje de la cuestión desde la tradición del pensamiento político en sus diversas variantes?
10. A partir de los casos precedentes reconsidere el vínculo entre lo político, lo social y la conflictividad teniendo en consideración sus efectos restrictivos o dinamizadores de la política durante el siglo pasado.

CAPÍTULO 36

Algunos aportes feministas al concepto de experiencia

*Juliana Esquivel*⁴⁵⁹

*“La libertad
es una construcción colectiva
de no serlo
es una farsa
(...)”*

Kimey Figueroa, FUGITIVA

La reflexión sobre las experiencias personales ha sido un nudo fundamental de las prácticas políticas feministas y también de sus producciones teóricas. Esta afirmación, vaga y general, no pretende universalizar un modo de hacer feminismo. Más bien busca señalar dos puntos: uno correspondiente a la importancia de la experiencia en las militancias feministas y el otro relacionado con la relevancia de los aportes feministas a la categoría de experiencia.

Con respecto al primer punto podemos señalar el gesto reflexivo y ampliamente extendido de compartir experiencias personales como una práctica de las militancias feministas para, colectivamente, encontrar aquello que es común a un grupo y, de este modo, mostrar los modos en que el *sistema sexo-género patriarcal* configura nuestras historias (Rubin, 1986). Esta es una manera de entender la consigna “lo personal es político”: aquello que consideramos el resultado de decisiones individuales o deseos propios muestra, a partir del encuentro con otras⁴⁶⁰, su dimensión colectiva (por ser propio de un grupo) y su dimensión política en la medida que la constitución de estos grupos está atravesada por relaciones de poder (Millet, 1995).

Recomendamos a quienes deseen profundizar en el lugar de la experiencia en las prácticas políticas feministas mirar el documental *Ella es hermosa cuando está enojada* de Mary Doe (Doe,

⁴⁵⁹ Agradezco a la cátedra Teoría Social Contemporánea A de la FaHCE-UNLP por el trabajo compartido y la oportunidad de participar de este proyecto. Agradezco también a todas las docentes que llevaron el feminismo a las aulas, especialmente a mis compañeras de la cátedra Introducción a la Teoría Feminista, estudios de género y sexualidades Yamila Balbuena y Giselle Brown quienes me han acercado muchos de los materiales que aquí trabajo y a Rosario Gomez Molla y Victoria Beltrán por haber leído los borradores de este trabajo.

⁴⁶⁰ Se utilizará la “e” a lo largo del capítulo cuando quiera hacerse referencia a identidades de género que excedan el binomio varón cis-mujer cis.

2014) o revisar las reseñas que se publican de cada uno de los Encuentros Plurinacional de mujeres, lesbianas, travestis, trans, bisexuales y no binarios realizados en Argentina (una reconstrucción histórica de las formas de funcionamiento y los debates del Encuentro puede encontrarse en el libro *Mujeres que se encuentran: una recuperación histórica de los Encuentros Nacionales de Mujeres en Argentina, 1986-2005* de Amanda Alma y Paula Lorenzo). Con respecto al documental de Mary Doe, éste muestra grabaciones y entrevistas realizadas durante los primeros años de la segunda ola del feminismo en Estados Unidos articulados con entrevistas actuales a algunas de las militantes de los setenta. La película no sólo es interesante como documento histórico que repone algunas de las experiencias militantes de Estados Unidos, también nos muestra que muchas de las activistas feministas de la época son también autoras de libros, artículos y fanzines, ahora considerados clásicos. En la película podemos ver a Betty Friedan, Kate Millett, Shulamith Firestone, Eleonor Norton (entre muchas otras) en su doble condición de militantes y escritoras. Repongo este hecho porque, la relación entre producción teórica y militancia feminista es un eje importante para las autoras que recorreremos en este capítulo. Por supuesto que esto no significa que la producción teórica siempre se mida con la vara de la utilidad para las estrategias políticas de los movimientos. Por el momento sólo nos interesa resaltar que las autoras que retomamos en este capítulo piensan sus producciones en relación con las militancias de la época, exponiendo las consecuencias en el plano de la lucha política de sus aportes teóricos y los modos en que las experiencias militantes demandan, promueven y vitalizan ciertos desarrollos conceptuales. Como muestra la película, esto no es una particularidad de estas autoras sino que pareciera ser un patrón extendido dentro de los feminismos.

Con respecto al segundo punto y teniendo en cuenta la aclaración anterior, en este capítulo nos interesa mostrar la importancia que la categoría de experiencia ha tenido en los desarrollos teóricos de los feminismos. Como señala Ana María Bach en su libro *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista* (Bach, 2010) el campo de los estudios feministas articula distintas maneras de abordar esta pregunta. Hay quienes se enfocan en la relación entre experiencia y subjetividad (Teresa de Lauretis, Linda Martín Alcoff), experiencia y conocimiento (Patricia Hill Collins, Donna Haraway), experiencia y lenguaje (Joan Scott, Gloria Anzaldúa), experiencia y prácticas políticas (Angela Davis, bell hooks, Chandra Talpade Mohanty), entre muchas otras. Para cualquier lectura sobre estos temas este libro de Ana María Bach es un muy buen material por su carácter comparativo y la inclusión de cuadros y resúmenes.

Ahora bien, la clave de lectura propuesta en este capítulo tiene que ver con la pregunta por el lugar del significado en la construcción de la experiencia, atendiendo a los desarrollos de algunas teóricas feministas que escribieron desde Estados Unidos y Europa a partir de los años ochenta. En este sentido, se analizarán dos propuestas: por un lado, quienes consideran a la experiencia un *evento significativo* (a partir de los aportes de Joan Scott y Teresa de Lauretis) y, por otro, quienes afirman el *exceso* de la experiencia con respecto al significado y la importancia de atender otros niveles no reductibles a ese plano (desde los desarrollos de Linda Alcoff). Además de repasar los principales aportes y limitaciones de dichos enfoques, se expondrá una posible forma de *desarmar* la categoría en un trabajo de campo.

El desarrollo del capítulo estará organizado de la siguiente forma: primero revisaremos los aportes de Joan Scott a la categoría de experiencia, haciendo énfasis en la crítica que le hace a dos definiciones clásicas del término: las de Raymond Williams y Edward Thompson. Estas críticas le permiten a Scott ubicar la pregunta por la experiencia en un lenguaje postestructuralista y recuperar a la segunda autora trabajada: Teresa de Lauretis. En tercer lugar, analizaremos los desarrollos de Linda Alcoff como una posible crítica al planteo del problema de la experiencia únicamente en un terreno lingüístico. Finalmente, a partir de la reposición de un trabajo de campo buscaremos compartir una forma posible de hacer uso de la categoría en una investigación situada.

Joan Scott: la experiencia como evento lingüístico

(...)¿En qué lugar de tu cuerpo
duerme
el
Tiempo? (...)

Kimey Figueroa, FUGITIVA

Scott es una historiadora nacida en Estados Unidos que, según Damián López, representa hoy los cambios historiográficos desde el enfoque de la historia social hacia una visión postestructuralista de la historia (López, 2012). Nacida en 1941 en Nueva York, Scott se graduó en Historia y se doctoró en 1969, con un trabajo sobre el impacto de los cambios tecnológicos en la organización social y política de los trabajadores vidrieros en el sur de Francia hacia finales del siglo XIX. Durante toda la década del 70 enseñó en distintas universidades de Estados Unidos hasta ser nombrada profesora en la Universidad de Brown en 1980, donde fundó el Pembroke Center for Teaching and Research on Women. Permaneció en Brown hasta 1985, cuando fue convocada por el Institute of Advanced Study en Princeton, lugar en el que trabajó desde entonces hasta la actualidad (Veleda, 2019).

Como señala la propia Scott, ella realizó una crítica a su propia producción anterior a su estadía en Brown en la medida que, si bien refería a sujetos negados por el discurso histórico hegemónico, no problematizaba las identificaciones que tenían esos sujetos y, de esta forma, trataba a esas identidades como fijas e inmutables. Como señala Veleda, la corriente en la que se inscribía la autora antes de 1980 (la historia social) pretendía construir una “historia desde abajo”, para recuperar las experiencias de los sujetos oprimidos, tradicionalmente excluidos del discurso histórico (Veleda, 2019, p. 8). En este sentido, la historia social pluralizaba los intereses de la investigación histórica aunque, como argumentó Scott, esto no bastaba para explicar las operaciones que construían a esos sujetos como subalternos (proceso en el cual el propio discurso histórico/ científico estaba involucrado). Es así que, a partir de su estadía en Brown y

estimulada por el pensamiento postestructuralista y los feminismos comienza a construir otra manera de pensar los problemas históricos. Así lo recuerda la autora:

“(…) Tuvo un gran impacto en mi pensamiento el grupo de lectura de teoría feminista que encontré cuando llegué a la Universidad de Brown en el otoño de 1980. Allí estaban académicas de literatura, biología, y estudios franceses, y fueron ellas quienes me introdujeron en Foucault, y más ampliamente, en lo que hemos llamado “postestructuralismo” —nosotras no solo fuimos colegas, sino que también nos hicimos amigas-. Ese grupo tuvo probablemente el más profundo efecto en mi pensamiento que ninguna otra cosa antes o después (…)” (Scott, citada en Rivera, 2016, p.1)

Esta manera de pensar los problemas históricos que la autora construye a través del postestructuralismo y los feminismos la desarrolló (y continúa haciéndolo) en numerosos libros y artículos. Dado que en este capítulo nos proponemos centrarnos en los aportes a la categoría de experiencia, recuperaré los argumentos expuestos en un artículo de 1991 titulado “Experiencia”. Allí la autora parte de un análisis de las consecuencias del ejercicio de documentar vivencias de sujetos que históricamente han sido excluidos del relato histórico, en un gesto similar al de la historia social. En esta clave lee las descripciones autobiográficas que el escritor Samuel Delany hace de su primera aventura en los baños de St. Marks en los sesenta (un espacio para el encuentro sexual entre varones). Delany escribe:

En una habitación del tamaño de un gimnasio (...) habría tres veces más personas que camas (tal vez ciento veinticinco personas) en la habitación. (...) eran una masa ondulante de cuerpos desnudos, repartidos de pared a pared. Mi primera respuesta fue un susto bastante cercano al miedo. Yo ya había escrito sobre un espacio saturado de cierta energía libidinal (...). No era sólo sentir la saturación energética sino que esa energía era visible. Podías ver qué era lo que estaba pasando a través de la habitación. La única vez que estuve cerca de sentir ese miedo antes fue una noche, donde (...) de repente apareció un grupo de policías (...) en una redada. Lo que me impactó no fue la redada en sí misma sino el número de hombres que de repente empezaron a aparecer, muchos de ellos corriendo, aquí y allá entre las camionetas. Esa noche (...) los policías habían arrestado tal vez a ocho o nueve hombres. El número, sin embargo, que huyó a través de la calle para ser absorbidos por la ciudad fue de noventa, ciento cincuenta, tal vez doscientos. (...) Siendo varones, mujeres, trabajadores o clase media, la primera sensación directa de poder político viene de la impresión de los cuerpos en masa. Que yo sintiera esa emoción similar al miedo significaba que otros también lo sentían. El mito dice que somos una isla, una isla pervertida que es manifestación del deseo de un sujeto (...). pero lo que esta experiencia decía es que había un colectivo (no de individuos homosexuales que se encontraban de vez en cuando) no de cientos, no de doscientos sino de millones de varones gays cuya historia había creado,

antes y ahora, un montón de instituciones, buenas y malas, para alojar nuestro sexo. (Delany, 2014, p.333, traducción propia)

El fragmento citado tiene el peso de la verdad del relato en primera persona. Desde ese lugar nos comparte sus impresiones durante sus primeros encuentros con la masividad de los cuerpos homosexuales. Delany siente una especie de miedo, un sentimiento de arrojo y vértigo ante este encuentro. Y esa visión del colectivo es la que se le traduce en una sensación de poder político. En este sentido, el punto central del argumento, y la razón por la cual irradia verdad no es sólo el uso del “yo” en el relato, sino también el uso de metáforas asociadas a lo visual: *Delany ve al colectivo cuando ve a esos varones*, ya sea en los baños o en la calle. Y esa visión está atravesada por una sensación nueva: una especie de miedo, vértigo, etc.

Scott reconoce en las descripciones autobiográficas de Delany un gesto de visualización de aquellas vivencias negadas por *La historia* que hace crecer nuestro conocimiento, nos habilita nuevas lecturas de viejos acontecimientos e incluso potencia nuestras genealogías personales y políticas. Sin embargo, tienen un límite fundamental. La descripción de la experiencia bajo la metáfora de *lo visible*, aquello que gracias al registro *se vuelve visible* sin mediaciones, deja intactas las estructuras que construyen la experiencia tal cual la estamos documentando. Pareciera ser que aquello que Delany ve (los cuerpos del baño de St Marks o los cuerpos que escapan de los policías) inmediatamente se *le* traduce en una sensación sobre pertenecer a un colectivo, a un movimiento. Pero esta sensación, entrelazada en el relato de los baños, no cuestiona los binomios heterosexual/homosexual, público/privado, sexo gay/sexo heterosexual, binomios que construyen la propia experiencia de Delany; de hecho Scott sugiere que el registro de esta experiencia en términos de lo visible naturaliza esas dicotomías que subyacen al relato. Es importante entender que la autora no está desprestigiando el relato de Delany sino señalando que detener el estudio de la experiencia en ese punto es detenerse justo donde hay que empezar a explicar.

Es decir, las descripciones del autor no cuestionan los términos que construyen la experiencia, más bien la naturalizan y la ubican en un lugar de *verdad*. En este sentido afirma Scott, más allá del relato de Delany, cualquier reificación de la experiencia bajo la metáfora de lo visible ocurre en dos sentidos: por un lado olvida los procesos históricos que hacen posibles esas experiencias y, por otro lado, profundiza un proceso de demarcación del sujeto investigador cuyos marcos de significación son borrados en la medida que se piensan como anteriores y externos al proceso de conocimiento-documentación de esa experiencia⁴⁶¹.

En este momento argumentativo, podemos señalar dos puntos centrales sobre la manera en que Scott entiende a la experiencia:

⁴⁶¹ La reflexión sobre la importancia de situar al sujeto de conocimiento no será trabajada en este capítulo. Sin embargo este punto ha atravesado a la epistemología feminista. Un recorrido posible se encuentra en Bach (2010) y, con respecto al pensamiento desde los márgenes puede revisarse a Arango (2005).

- En primer lugar, la experiencia no tiene que ser documentada sino investigada como un material polémico que tenemos que hacer estallar para, desde allí, conocer las estructuras sociales que la hacen posible.
- En segundo lugar, señala que la primacía de la experiencia como aquello que nos permite conocer las estructuras sociales que la hacen posible, implica la necesidad de empezar nuestro análisis por la experiencia y no por algún sujeto social al que (se supone) le ocurren determinadas experiencias.

Este último punto, es una de sus principales críticas a los trabajos de Raymond Williams y Edward P. Thompson y, también, a sus propias producciones anteriores a 1988 (año de publicación de su libro *Gender and the Politics of History*). Dado que tanto Williams como Thompson son autores considerados clásicos en el estudio de la experiencia, podemos detenernos en sus principales propuestas analíticas y, desde allí, comprender qué aportan al estudio de la experiencia y cuál es la crítica que les realiza Scott.

Raymond Williams

Para pensar los aportes de Raymond Williams al concepto de experiencia podemos partir de la definición que el autor da en la segunda edición de su libro *Palabras claves* [1983], una especie de diccionario para las ciencias sociales y humanísticas. Allí señala que es necesario tener presente dos posibles acepciones del término experiencia. La primera definición entiende a la experiencia como el “conocimiento reunido a partir de acontecimientos pasados” mientras que la segunda la define como “un tipo particular de conciencia que, en algunos contextos, puede distinguirse de la razón y el conocimiento” (Williams, 2008, p.138). La experiencia en esta segunda acepción sería el tipo más pleno, abierto y activo de conciencia que incluye pensamiento y sentimiento. Asimismo, la experiencia implicaría a todo el ser, apelando a una totalidad que incluiría dimensiones racionales, emotivas, corporales, etc. De este modo, mientras que en la primera definición la experiencia se propone como el fundamento necesario de todo razonamiento, análisis y construcción de conocimiento posterior (experiencia pasada), en la segunda definición es una totalidad, resultado de condiciones sociales que la exceden y que ella no explica por sí misma (experiencia presente). En este sentido, de un lado es una verdad que subyace al razonamiento y del otro lado es siempre el resultado de las condiciones, lo cual implica que al momento de su análisis siempre parezca estar “en otra parte” ya que la manera de comprenderla sería a través de las condiciones que la generan, condiciones que son entendidas lógicamente como anteriores e independientes de ella. El autor concluye su entrada con un llamado al diálogo entre estas dos acepciones pero sin dejar en claro cuáles son las pistas para que ese diálogo se produzca (Williams, 2008).

Para comenzar a desarmar los posibles vínculos entre la experiencia pasada y presente en el pensamiento del autor, podemos rastrear pistas a lo largo de toda su obra. Especialmente

porque las acepciones del libro *Palabras Claves* refieren a maneras de entender la experiencia que el autor desarrolla a lo largo de su obra. Como bien acepta Williams en *Politics and letters* (compilación de largas entrevistas realizadas para la revista “New Left Review” al autor durante 1977 y 1978) en sus primeros libros *Cultura y Sociedad* [1958] y *La larga Revolución* [1961] podía existir cierta concepción empirista de la experiencia que implicaba un contacto directo entre los sujetos y su realidad; es decir la experiencia era analizada como experiencia pasada, el terreno de la verdad que subyace a todo análisis posterior. En cambio, en libros como *El campo y la ciudad* [1971] y *Marxismo y Literatura* [1977], el eje de análisis son los cambios estructurales en la percepción del mundo a partir de experiencias que no podían explicarse, no encajaban, no podían ser significadas por las estructuras mentales disponibles; en este sentido, aparece en estas obras el análisis de la experiencia presente en toda su complejidad.

En particular, en *Marxismo y literatura* Williams afirma que el estudio de los momentos históricos donde las estructuras cognoscitivas no alcanzan para significar lo que está ocurriendo nos muestran una característica fundamental de la experiencia. El autor sostiene que la principal barrera para analizar procesos históricos es convertir a la experiencia en un conjunto de fenómenos acabados, quitándole al presente y al pasado el flujo y la complejidad que los caracteriza. Para conservar el carácter dinámico en el estudio de la cultura Williams elabora el concepto de estructura del sentir (Williams, 1988, p.150). Este, funciona a modo de hipótesis para analizar la vivencia de la inadecuación, el rechazo sin formas semánticas consecuente con la ausencia de estructuras significativas disponibles en un momento determinado para significar lo que sucede. Esta referencia a la heterogeneidad y a la imposibilidad de encontrar marcos de sentido que comprendan de modo acabado ciertas experiencias será valorada por las lecturas feministas que analizaremos luego.

En consecuencia, encontraremos en Williams una preocupación por la forma en que interrogamos a la experiencia para no convertirla en una totalidad siempre coherente. A través de la noción de estructura del sentir el autor aborda esta complejidad; en particular atendiendo a los marcos cognoscitivos con los que construimos nuestras experiencias. Sin embargo el autor no despliega la pregunta por la forma en que se configuran los sujetos históricos, nudo central para las autoras feministas que recuperamos en este trabajo.

Edward P. Thompson

En su libro *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (Thompson, 1989), el autor define tres puntos que son centrales en su concepción de la experiencia: a) refiere a la formación de una clase como un proceso activo donde el sujeto estuvo presente en su propia constitución; b) donde la clase no es ni una estructura ni una categoría sino algo que tiene lugar de hecho en las relaciones humanas; c) por último, como le interesa mirar relaciones entre sujetos no tiene sentido detener el proceso y estudiar *un momento*. Las relaciones siempre

están encarnadas en gente real y en un contexto real y por eso es necesaria una perspectiva sincrónica para sostener su análisis.

Eso que *sucede de hecho en las relaciones humanas* es la experiencia de clase. Según Sewell y Ferradis Garrayo (1994) el formato de los argumentos sobre la experiencia que da el autor en este libro están organizados alrededor de las lógicas de sus oponentes (fundamentalmente aquellos que sostienen una determinación económica entre la estructura y superestructura). En este sentido, Thompson no niega que las relaciones económicas den lugar a las experiencias de clase, pero afirma que entre las relaciones de producción y la conciencia de clase no se encuentra la verdad aprendida en la lucha de clases (o en la iluminación a través del Partido) sino que el motor explicativo de ese pasaje es la experiencia.

De esta forma, define la experiencia de clase como “un fenómeno histórico que unifica sucesos dispares y aparentemente desconectados” y que existe cuando “algunos hombres, como resultado de sus experiencias comunes (ya sean heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses comunes a ellos y frente a otros cuyos intereses son distintos y opuestos” (Thompson, 1989, p.27). Es decir, para Thompson la experiencia es un factor unificador que puede activarse si las personas involucradas en el proceso sienten y articulan una identidad común, es decir, si construyen su propia experiencia. Y aquí es importante destacar que la experiencia no sólo se produce mediante elementos cognoscitivos sino también valorativos y emocionales.

Un punto importante a destacar en la definición de Thompson, es su crítica a cualquier perspectiva finalista o fatalista en el análisis de las clases. Vinculado a su intención de recuperar la agencia de los sujetos y la relevancia del carácter “sentido y articulado” de la experiencia, crítica al fatalismo en la medida que ninguna condición estructural se traduce necesariamente en una conciencia de clase. Asimismo, sostiene que no deben pensarse las experiencias desde una perspectiva homogénea y posterior (por ejemplo recortar sólo aquellos elementos cognoscitivos, valorativos o emotivos asociados a las ideas que triunfaron, o el aspecto coherente de la experiencia). Todas las aspiraciones, ideas, sentimientos, marcos de sentido de los sujetos implicados en la construcción de una experiencia son válidas en sus propios términos. En este sentido, el momento en que se analiza la experiencia no es el *fin de la historia*; lo no coherente, aquello que no continuó su desarrollo debe ser tan tenido en cuenta como las aspiraciones, los sentimientos y las ideas que le dan coherencia a las vivencias.

Sin embargo, Thompson nos dice poco sobre el *cómo* de la formación de una clase. Afirma que la experiencia media entre el ser social y la conciencia como un espacio a través del cual se logra algo: la identidad. Pero los modos en que ese proceso ocurre y el peso que tiene la dimensión económica en esa construcción no están claras.

En este sentido sucede nuevamente que, si interrogamos al autor por las formas en que se construye un sujeto a través de la experiencia, las respuestas son escasas. No obstante, podemos reconocer la importancia que el autor le da a dimensiones que exceden lo cognoscitivo (eje central en Williams), dando lugar a lo valorativo, lo emotivo, etc. y a la capacidad de agencia de los sujetos en ese proceso.

Diálogos

Una vez presentados los principales argumentos de los autores, podemos articular las críticas que les realiza Scott. Según la autora en Williams (particularmente en el libro *Palabras claves*), los individuos anteceden a la experiencia, ya sea porque actúan sobre el material de la experiencia para construir conocimiento o porque les ocurre una experiencia presente que los interpela en su totalidad. En este sentido, el autor no se pregunta por la formación del sujeto. Lo mismo sucede con Thompson, en su libro *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, el motor explicativo se mueve de la estructura económica a la agencia en la medida que el punto central está en el carácter sentido de la experiencia, subjetivamente significativa para los actores. Sin embargo, deja problemas sin resolver. En primer lugar, la experiencia de clase pareciera ser ahora el fundamento de una identidad y de una práctica política. Es cierto que Thompson busca eliminar el determinismo económico, sin embargo el nuevo lugar otorgado a la dimensión económica no es claro en la medida que la experiencia continúa siendo una experiencia de clase y no de otro tipo y esa direccionalidad no es explicada por el autor. Como sostiene Scott:

En la descripción de Thompson, la clase es finalmente una identidad con raíces en relaciones estructurales que preexisten a la política. Lo que esto oscurece es el contradictorio y cuestionado proceso por el cual la clase misma fue conceptualizada y por el cual los diferentes tipos de posiciones de sujeto fueron asignadas, sentidas, cuestionadas o aceptadas (...). La experiencia de la clase trabajadora es ahora el fundamento ontológico de la identidad, la política y la historia de la clase trabajadora. (Scott, 2001, p.58)

Esta versión, basada en la lógica de la experiencia como fundamento recuerda a ciertas versiones de la consigna “lo personal es político” en la medida en que la experiencia vivida (por las mujeres) – lo personal- una vez que es adecuadamente conocida (para continuar con la metáfora visual podríamos decir “vuelta visible o transparente”), conduce necesariamente a las resistencias a la opresión – lo político- (Scott, 2001). De este modo es eliminada la pregunta por las maneras en que se producen las subjetividades, en este caso, de las mujeres, y los modos en que esas subjetividades producen (potencialmente) resistencias.

Para hacerle lugar a este cuestionamiento, Scott señala que hablar de la experiencia es hablar de las operaciones discursivas por las cuales las identidades se adscriben, resisten o aceptan. No en términos de un verbalismo o una cuestión de meras palabras sino con la intención de insistir en la cualidad productiva del discurso. En este sentido, los sujetos son constituidos discursivamente en la medida que son el resultado de la experiencia como evento lingüístico, de articulación de significados. Esto no implica que la experiencia está confinada a un orden fijo de significado porque el discurso es un terreno de fuerzas y los significados resultan de relaciones de poder (Scott, 2001).

En este sentido, Scott entiende al discurso no como mero texto o conjunto de palabras, sino como una “estructura histórica, social e institucionalmente específica de enunciados, categorías

y creencias” (Scott, 1992, p. 90). De esta manera, los discursos representan “formas totales de pensamiento, de comprensión de cómo opera el mundo y de cuál es el lugar que uno tiene en él” (Scott, 1989, p. 128), y por lo tanto son formas de organizar los modos de vida, las instituciones y asimismo de naturalizar las desigualdades. Los discursos constituyen “terrenos de fuerzas” en los cuales los significados se elaboran a partir del poder y el conflicto. Como señala Valeda, mediante esta noción de discurso Scott pretende romper con la oposición entre concepto y práctica, palabras y cosas, lenguaje y realidad, y así escapar de toda acusación de idealismo lingüístico (Valeda, 2019, p. 24).

Como podemos notar, la autora no arriba en su artículo a una definición de experiencia, más bien su esfuerzo se dirige a marcar los límites de las formas que la historia social ha tratado el tema de la experiencia y de invocar algunas conceptualizaciones postestructuralistas que considera potentes para revisar el concepto y los problemas históricos que le interesan estudiar. A pesar que la autora no concluye con una definición propia, sí retoma un artículo de Teresa de Lauretis que le permite profundizar en la relación entre experiencia, significado y producción de la subjetividad.

Cuadro Resumen N°1. Experiencia en Joan Scott

Joan Scott

1. Experiencia como efecto: experiencia como un material al que hay que interrogar para conocer qué condiciones la hacen posible. Crítica a la experiencia como fundamento, como verdad incuestionada.

2. Primacía de la experiencia: Llamado a comenzar el análisis por la experiencia, sin suponer un sujeto al cual le ocurriría. Crítica a Williams y Thompson por no preguntarse por la construcción de sujetos a través de la experiencia

3. Experiencia como evento lingüístico: Su apuesta teórica. La experiencia es un evento lingüístico porque ocurre dentro del **discurso** a partir de la articulación de significados.



estructura social e
histórica de enunciados,
categorías y creencias
resultado de relaciones de
poder

Teresa de Lauretis: la experiencia como construcción de la subjetividad

(...) ¿En qué lugar de tu cuerpo
duerme
la
historia? (...)

Kimey Figueroa, FUGITIVA

Laura Arnés en una nota titulada “de Lauretis básico” publicada en el suplemento Soy del diario Página 12 en 2014 describe a Teresa de Lauretis como una teórica del pensamiento feminista contemporáneo, lesbiana, italiana (aunque viva en California) y políglota, también activista y docente. Laura Arnés recorre en esta nota de manera breve una obra que intervino en el campo de los estudios cinematográficos, semióticos, filosóficos, psicoanalíticos y literarios irrumpiendo en la reflexión crítica con categorías que produjeron sismos en los estudios de género (Arnés, 2014). Recomendamos a quienes tengan curiosidad por el pensamiento de la autora este artículo para abordar algunas de sus principales ideas.

Con respecto al tema de este capítulo, de Lauretis es una de las teóricas centrales al momento de revisar la relación entre experiencia y subjetividad en la medida que comenzó a transitar estos cuestionamientos a través de los lentes feministas en 1984 en su libro *Alicia ya no*. En particular, en el capítulo titulado “Semiótica y experiencia”. Este capítulo comienza con un fragmento del ensayo *Un cuarto propio* de Virginia Woolf. Escribe Virginia:

Instantáneamente apareció una figura masculina decidida a interceptarme. Al principio no entendí que las gesticulaciones de aquel objeto de aspecto curioso, vestido de frac y camisa de etiqueta, estaban dirigidas a mí. Su cara expresaba horror e indignación. El instinto, antes que la razón, acudió a socorrerme: él era un Bedel, yo era una mujer. Este era el césped; allá estaba el sendero. Solo los profesores y los Estudiantes tienen permitido estar aquí; la grava es el lugar que me corresponde. Estos pensamientos fueron obra del instante. (Woolf, 2013, p. 10)

El fragmento que selecciona Teresa es interesante en la medida que relata, de manera secuenciada, el proceso por el cual el yo ficticio de Virginia se ubica/es ubicada en el lugar de mujer. Antes de seguir, contextualicemos. En su libro *Un cuarto propio*, publicado en 1929, Virginia Woolf intenta responder a la pregunta por la relación entre las mujeres y la ficción. Más allá de las conclusiones a las cuales arriba el ensayo⁴⁶², el texto despliega el relato de una persona en una condición muy particular. Virginia puede escribir (de hecho el ensayo es fruto de un pedido de una institución educativa) porque tiene dinero y tiempo para hacerlo; sin embargo, algunos de

⁴⁶²Por ejemplo la necesidad de una base económica asegurada y de tiempo necesario como elementos centrales para que una persona pueda escribir “un cuarto propio”- y por lo tanto las dificultades para que las mujeres lo hicieran.

los espacios donde pretende estar durante su proceso de escritura están vedados para las mujeres. Esto la lleva a la situación particular que muestra el fragmento: como escritora se encuentra emocionada por la línea argumentativa que está desarrollando y comienza a caminar agitada-mente por el parque de la Universidad. Allí aparecen los gestos de un hombre que la “sacan de sus pensamientos” y le recuerdan que no puede caminar por allí y que su lugar no es con los Profesores y Estudiantes. Ella debe ubicarse en el sendero. Finalmente, la caminata continúa y termina en la puerta de la biblioteca de la Universidad, lugar donde tampoco puede ingresar si no está acompañada de un Profesor o con una carta de presentación.

Ahora bien, ¿por qué le interesa a Teresa de Lauretis este fragmento? ¿Qué tiene que ver con la experiencia y la subjetividad? Notemos, en primer lugar, la forma de las oraciones del fragmento:

(...) él era un Bedel (empleado subalterno en un centro de enseñanza);
yo era una mujer.
(yo) Estaba en el césped;
allí estaba el sendero.
Sólo se les permite el paso por ahí a Profesores y Estudiantes;
mi lugar estaba en el sendero.

Las oraciones recuerda al formato de los enunciados lógicos: “él era un empleado” y “yo era una mujer” y “yo estaba en el césped” y “allí estaba el sendero” y “sólo se les permite el paso por ahí a profesores y estudiantes” *entonces* mi lugar estaba en el sendero. Por supuesto que la posibilidad de separar lógicamente en momentos sucesivos es engañosa. Por ejemplo engaña la formulación “yo era una mujer” enunciada con anterioridad a su ubicación en el sendero. Sin embargo, más allá de las dificultades de enunciar como oraciones sucesivas un pensamiento que fue “obra del instante” seguir este razonamiento nos permite ver de qué manera se produce un proceso de subjetivación (de “la mujer”) que emerge de ese *razonamiento sin razón* que Woolf atribuye al instinto y Teresa nombra en su texto como experiencia. La decisión de Teresa de nombrarlo como experiencia tiene que ver con evocar una autorepresentación que no remita a lo automático o a lo irreflexivo para nombrar ese peculiar proceso por el cual se crea la subjetividad, en este caso femenina, a partir de la interacción con un otro.

En este sentido, de Lauretis define a la experiencia como “el proceso por el cual se construye la subjetividad para todos los seres sociales”. A través de ese proceso “una se ubica o es ubicada en la realidad social y de ese modo percibe y comprende como subjetivas (referidas y originadas en una misma) esas relaciones que de hecho son sociales (y por supuesto históricas)” (de Lauretis, 1992, p.253). Es por esto que la experiencia no es un punto de partida o de llegada -aunque la escritura exige que el sujeto de la oración (“un yo mujer”) se defina antes de su ubicación en el sendero-. Así, la experiencia es el “espacio desde donde una interactuá con el mundo a la vez que es el efecto de esa interacción con el mundo” (de Lauretis, 1992, p.253).

En este punto es necesario introducir otro argumento: de Lauretis afirma que el proceso por el cual el yo interpreta un signo (en este caso el bedel y sus aspavientos que transmiten la prohibición patriarcal de circular por el césped) es un proceso semiótico. Ahora bien, ¿qué es la

semiosis?, ¿qué implicancias tiene asumir que la experiencia es un proceso semiótico? y ¿qué diferencias tiene con las afirmación de Scott de la experiencia como evento lingüístico?

En primer lugar, de Lauretis entiende la semiosis en los términos de Charles Peirce. Para él, la semiosis es el proceso por el cual una cultura atribuye significados a los signos. A de Lauretis le interesa ubicar en ese terreno la pregunta por el sujeto que está involucrado en ese proceso semiótico. Según Peirce el proceso de atribución de significados a los signos puede explicarse a través de la diferenciación de las tres partes de un signo:



- un *representamen* o algo que está por algo para alguien en algún aspecto o capacidad. Este representamen se dirige a alguien (es decir crea en la mente de esa persona un signo, quizás, más desarrollado)
- este signo creado en la mente es el *interpretante* del primer signo
- por último, el signo está por algo, por un *objeto* pero no en todos sus aspectos sino en referencia a un tipo de idea que (...) ha denominado el fundamento de la representación. (Peirce citado en de Lauretis, 1989, p.275)

Centrémonos en las características de esos intérpretes o efectos de significado. Según Peirce, el primer efecto del significado es un *sentimiento* producido; el segundo efecto es *energético* porque involucra un esfuerzo mental o corporal (un “esfuerzo sobre el mundo interior”) y el tercer efecto es un *hábito*. Peirce le llama “el nivel lógico” no en el sentido de necesario lógicamente, sino porque engloba y da sentido a la emoción y al esfuerzo intelectual y/o corporal que lo ha precedido. Este último es el efecto de significado en el que termina el proceso de la semiosis. Afirma Peirce: “La conclusión lógica, real y viva es ese hábito” (Peirce en de Lauretis, 1989, p.275). Y

“(…) un hábito designa una especialización tal (...) de la naturaleza de un hombre (...) de tal forma que se comporte o tenderá a comportarse siempre de una forma describable en términos generales en toda ocasión (en una parte considerable de las ocasiones) que pueda presentarse con un carácter describable en términos generales” (Peirce citado en de Lauretis, 1989, p.276).

Esta concepción es retomada por de Lauretis porque le sirve para pensar la construcción de una experiencia “de mujer” y, desde allí una subjetividad femenina. Aquí es importante destacar que la autora haciendo particular énfasis en que no todo juego de semiosis concluye en una acción, sino en un hábito, en una *disposición para*, en un cuerpo dispuesto, un conjunto de expectativas nunca del todo aseguradas pero siempre posibles para vincularnos con el mundo. En resumen, la experiencia como proceso semiótico involucra procesos de interpretación de signos que dan como resultado una cierta disposición ante el mundo.

Ahora bien, ¿qué implicancias tiene asumir que la experiencia es un proceso semiótico? y ¿qué diferencias tiene con las afirmación de Scott de la experiencia como evento lingüístico? La experiencia en Teresa de Lauretis refiere al proceso semiótico de construcción de la subjetividad como un devenir que involucra efectos emocionales, sentidos y hábitos. Es decir, para la autora los juegos de semiosis concluyen en cuerpos *habitados* por disposiciones y esos cuerpos habitados edifican subjetividades de género. Esta concepción permite volver a aquella premisa de Scott de la experiencia como evento lingüístico. Scott había ubicado al discurso como el terreno donde se produce la experiencia y, por lo tanto, señaló las prácticas de poder y las desigualdades involucradas en la construcción de nuestras experiencias. Podemos retener su intención y recuperar con De Lauretis y Pierce el proceso de constitución de la experiencia a través, sobre todo, de los efectos del proceso semiótico. En este sentido, dado que la interpretación de signos que involucra la experiencia incluye emociones, ideas, acciones, hábitos puede sortear de manera más evidente las principales críticas que la visión de Scott tuvo (la acusación de verbalismo, idealismo y la supuesta reducción de la experiencia al lenguaje). Además puede retomar la heterogeneidad de la experiencia que estaba presente en Williams y Thompson (por ejemplo a partir de la estructura del sentir o del llamado a reponer las tensiones en todas las dimensiones de la experiencia) sin caer en la esencialización de un sujeto.

Es necesario aclarar que Teresa continuará con estos desarrollos en otro de sus textos fundamentales titulado “La Tecnología del género” donde la pregunta vuelve a ser cómo nos constituimos como sujetos femeninos (y cómo podemos pensar al sujeto del feminismo). Dado que en este último texto abandona el concepto de experiencia para centrarse en la interpelación althusseriana y el concepto de tecnología en Foucault, no repondremos sus argumentos (de Lauretis, 1996). Sin embargo, a quien le interese profundizar en estas preguntas, puede revisar ese artículo.

Por último, los desarrollos de Teresa le abren la puerta a la última autora reseñada en este capítulo: Linda Alcoff. La pregunta de esta última tendrá que ver con los límites del significado en la experiencia y las consecuencias políticas de pensarla de esta forma.

Cuadro Resumen N°2. Experiencia en Teresa de Lauretis

Teresa de Lauretis	<p>1. La experiencia es un proceso semiótico: es un proceso de atribución de significados. Los efectos de la experiencia como proceso semiótico son:</p> <ul style="list-style-type: none"> A) Emociones B) Sentidos C) Hábitos <p>2. Experiencia como proceso de construcción de la subjetividad: a partir de la experiencia una es ubicada en la realidad social</p> <p>3. Experiencia no es estática: es el espacio desde el cual una interactúa constantemente con el mundo, a la vez que es el resultado de esa interacción.</p>
---------------------------	---

Linda Martín Alcoff: el exceso de la experiencia

(...) ¿En qué lugar de tu cuerpo
montarás
la
rabia?”

Kimey Figueroa, FUGITIVA

Linda Martín Alcoff nació en Panamá en 1955 aunque vivió gran parte de su vida en Estados Unidos. Es filósofa, especialista en temas de epistemología, feminismo, raza y existencialismo. Ha escrito numerosos libros y artículos partiendo de las experiencias de violencia sexual, buscando que el lenguaje filosófico y feminista haga lugar a las voces de les sobrevivientes (como ella misma se identifica). En este sentido, su preocupación constante es la manera en que las ciencias sociales y humanas piensan a la experiencia y las consecuencias políticas que tienen estos modos de pensarla.

En un artículo de 1988 titulado “Feminismo cultural vs. Post-estructuralismo: la crisis de identidad de la teoría feminista” la autora recorre los límites de esta oposición entre dos formas de pensar al sujeto y a los objetivos del feminismo. Para el feminismo culturalista (para ser justes, en la versión que construye Alcoff de la postura culturalista) el sujeto del feminismo son sin dudas las mujeres y los objetivos de la práctica feminista son la valorización de las esferas que han sido desestimadas por la apreciación viril del mundo como los trabajos de reproducción y cuidados, a la invisibilización de los ciclos menstruales, la menopausia, la conexión con la naturaleza, el mundo emocional, etc. Según la autora, por contraste a estos enfoques, el feminismo postestructuralista critica que el objetivo del feminismo sea la revalorización de las esferas “mujeriles” de lo social en la medida que deja intactas las distinciones entre lo femenino y lo masculino que están en el origen de la desigualdad entre los sexos. Y en consecuencia, la principal ocupación del postestructuralismo es la deconstrucción del sujeto femenino y la pregunta por las formas en que una persona llega a ser una mujer o un hombre. Sin embargo, para Alcoff, esta deconstrucción es una acción negativa, de desarme de un sujeto; esto no define un “a favor” para el postestructuralismo y corre el riesgo de vaciarse de contenido político y de olvidar a les sujetos realmente existentes.

El cuidado que la autora tiene con respecto a este nominalismo la lleva a desarrollar dos fuertes críticas a la postura de Joan Scott en particular y al postestructuralismo en general. Estas críticas se articulan en torno a dos ejes: la relación entre experiencia y lenguaje y entre conocimiento y experiencia.

Para empezar a recorrer el primer eje es necesario entender que en algunos de sus textos (como el artículo que trabajaremos a continuación), la autora refiere al significado y al discurso como reducidos a los marcos de sentido, las cosmovisiones disponibles, también a las palabras y a lo comunicable. Mientras que, en sus últimas obras, el significado tiene un carácter más abarcativo incluyendo dimensiones no verbales como las emociones, los valores, entre otros.

Teniendo en cuenta esta aclaración, revisemos el primer eje. La autora le dedica a la relación entre experiencia y lenguaje un artículo titulado “Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia”. Frente a la afirmación de Scott de la experiencia como evento lingüístico, Alcoff señala que es necesario referir a un núcleo inarticulado, irreductible al lenguaje en la experiencia. La autora se propone argumentar que, más allá de las posibilidades que tengamos de nombrar a la experiencia, ésta produce efectos en nosotros y tiene consecuencias cognoscitivas. En este sentido, según la autora, si reducimos la experiencia a un evento lingüístico en términos de lo verbalizable y lo comunicable entonces estamos negando los efectos que producen nuestras vivencias aunque no estén verbalizadas. Es por esto que tenemos que pensar a la experiencia y al discurso como *imperfectamente alineados* en la medida que el discurso es central en la construcción de la experiencia pero ésta puede excederlo (Alcoff, 1999). En palabras de la autora:

La experiencia a veces excede al lenguaje; es en ocasiones inarticulada. El feminismo no inventó al sexismo de la nada; proporcionó un lenguaje nuevo por medio del cual se puede describir y comprender viejas experiencias que luego modifican la experiencia presente y futura. Ciertamente, el discurso impregna y afecta a la experiencia, pero decir (...) que la experiencia es un hecho lingüístico, o que el discurso es la condición para la inteligibilidad de toda experiencia es borrar todos los conocimientos experimentales no susceptibles a la articulación lingüística (...). Un punto de vista mejor sería aquel que entendiese a la experiencia y al discurso como imperfectamente alineados, con zonas de dislocación. (Alcoff, 1999, p.127)

La autora despliega estos argumentos porque le interesa analizar los efectos de las violencias sexuales en la vida de les sobrevivientes, incluso aquellas violencias que aún no han sido nombradas o para las cuales puede que aún no existan categorías en nuestras cosmovisiones. Sin embargo, a pesar de estar inarticuladas o incluso negadas como violencia producen efectos emocionales, corporales, configuran hábitos, etc. y estos son los efectos que invisibilizamos cuando entendemos a la experiencia sólo como un evento lingüístico. La autora pretende con la alineación imperfecta entre discurso y experiencia señalar que hay efectos independientes de la capacidad de verbalizar y que incluso pueden ocurrir aunque tengan “en contra” los marcos de sentido disponibles. La pregunta que la autora dispara para ejemplificar esto es: antes de que los feminismos articulemos la idea de las violaciones dentro de parejas ¿no había violaciones ahí?

Aquí aparece una pregunta clave: ¿cómo entender el espacio inarticulado de la experiencia? Una posibilidad es entenderlo como un núcleo esencial, inmodificable que espera el encuentro con el significado perfecto para esa vivencia. Esa no es la salida de la autora, como lo vemos en su reciente libro *Rape and Resistance* (Alcoff, 2018), donde desarrolla una visión más amplia de lo que implica el significado. Allí entiende a la experiencia como el resultado de una articulación fallada en la medida que los elementos que tenemos disponibles *para significarla y vivirla* como tal (lo que sentimos, nuestras impresiones sobre lo sucedido) cambian a través del tiempo y por lo tanto el propio contenido de la experiencia se ve modificado. Esto no significa que caigamos

en un relativismo. El juego del significado tiene límites en la medida que los efectos de las desigualdades que genera el sexismo existen aunque no dispongamos de las palabras para nombrarlas. En este sentido, estos efectos anteriores a la verbalización son los que impiden que el contenido de la experiencia de vea totalmente modificado y caigamos en un relativismo con incómodas consecuencias políticas.

Volvamos ahora a la crítica de Alcoff a la experiencia como evento significativo. Si consideramos sus últimos trabajos, la crítica de Alcoff ya no es al carácter significativo de la experiencia sino a la primacía de las vivencias que pueden ser nombradas, olvidando otras dimensiones. Teniendo en cuenta esta cuestión, podemos reformular su propuesta entendiéndola como un llamado a recuperar la heterogeneidad de la experiencia y a relativizar el lugar de lo comunicable y verbalizable en ella. Es por esto que la crítica de la autora al exceso de la experiencia con respecto al significado sólo puede sostenerse si reducimos el significado a esta dimensión de lo verbal. Como vimos con Scott y de Lauretis el significado para las posturas postestructuralistas es una dimensión mucho más amplia que involucra niveles menos accesibles a la comunicación como las emociones, las prácticas y los hábitos.

Siguiendo esta línea, sería interesante recuperar esta crítica a través de sus reflexiones sobre la heterogeneidad de la experiencia. Podemos afirmar que este es el problema que subyace a sus dos concepciones del significado, primero trabajado en términos de lo inarticulado dentro de la experiencia y luego a través de su referencia a la *ambigüedad* de la experiencia. En este sentido, en *Rape and Resistance*, la autora afirma que el proceso de significar una violencia no es un camino lineal y siempre coherente. La experiencia puede contener en sí misma rasgos ambiguos que configuren significaciones en tensión o contradictorias entre sí, ya sea a nivel emocional o de marcos de sentido. Como afirma la autora:

A veces nuestra comprensión de los eventos cambia en el tiempo (...) algunas personas- nos piden que nombremos de modo decisivo al hecho (...) pero negar la posibilidad de la ambigüedad o la complejidad, o ubicarlas como productos de la negación, de la socialización femenina, los mecanismos patriarcales o una psicopatología, tiene la consecuencia de cerrar la exploración de la voz de las sobrevivientes: ese es nuestro proceso de dar sentido (Alcoff, 2018, p. 57, traducción propia, *resaltado en el original*)

De este modo emerge una nueva manera de pensar los relatos en primera persona sin el carácter de verdad incuestionable que criticaba Scott y sin el relativismo que preocupa a Alcoff. Así, la experiencia ocurre en el terreno significativo, entendiendo por significado los resultados del proceso semiótico y, en particular, prestando atención a las emociones, los sentidos y los hábitos que nos habitan como efectos de proceso. En esta línea, la pregunta de Alcoff por la heterogeneidad resalta que el proceso de significar y de construir experiencias no es un proceso lineal o coherente; más bien es ambiguo, puede involucrar elementos opuestos entre sí, y con posibilidad de ser modificados en el tiempo.

Finalmente, de esta manera de concebir la experiencia como heterogénea y ambigua se desprende un particular forma de pensar su relación con el conocimiento. Alcoff sostiene que la propuesta de Scott de centrarse en las condiciones de producción de la experiencia invisibiliza el carácter productor de la misma. Además, Scott le reconoce a la experiencia un aporte al conocimiento siempre y cuando esté articulada a través del lenguaje mientras que para Alcoff la producción de conocimiento ocurre más allá de la articulación. En este sentido, la complejidad o la ambigüedad que señalaba antes no impide que la experiencia tenga efectos subjetivos y construyamos conocimiento a partir de esa ambigüedad y es por esto que para la autora el relato en primera persona (ya sea un yo o un nosotros) tiene mucho valor porque allí podemos encontrar la ambigüedad y que parecen olvidadas en de Lauretis y Scott.

Cuadro Resumen N°3 Experiencia en Alcoff



Interrogar a la experiencia desde una investigación empírica

Este libro se propone pensar ciertos cuestionamientos teóricos situándolos en un análisis particular. Con respecto a este capítulo, situar la pregunta nos llevó a cuestionar cómo trabajar con la experiencia, cómo desarmarla y volverla, al menos parcialmente, una dimensión analizable de la realidad social. El fragmento siguiente, recuperado de la tesina “Construyendo experiencias:

sentidos y emociones en una organización de mujeres” pretende ser una manera de abordar a la experiencia teniendo en cuenta las complejidades que el concepto abraza.

La tesina elegida se propone analizar una experiencia militante actual sostenida en su totalidad por mujeres. En particular apunta a pensar las maneras en que el proceso de organización política que llevan adelante impacta re-elaborando y construyendo *experiencias*. En ese sentido, sostiene que indagar la experiencia implica, por un lado, analizar los *sentidos* movilizados a través de procesos de enmarcación y las *economías afectivas* que construyen dichas experiencias en las mujeres movilizadas. Estas preguntas fueron formuladas a partir del *trabajo etnográfico* en la organización de mujeres ubicada en Berisso, un espacio de militancia de un colectivo compuesto por trabajadoras quinteras, mujeres de clase media, mujeres migrantes, madres, estudiantes, profesionales, entre otras.

Seleccionar un fragmento e intentar que ese recorte representa el gesto de recuperar una experiencia militante es una tarea difícil e ingrata. Invitamos a quienes llegaron hasta aquí a leer completos los trabajos de investigación que se proponen mirar problemas sociales a través del prisma de la experiencia. Una enumeración de estos trabajos, siempre injusta y parcial, se con-signa al final del capítulo.

Fragmento

¿De qué modo la participación política en una organización de mujeres impacta en las experiencias de las participantes, en los modos en que piensan y sienten y por lo tanto construyen sus experiencias individuales? ¿Qué lugar tienen los talleres de visibilización de problemáticas de género en ese proceso?

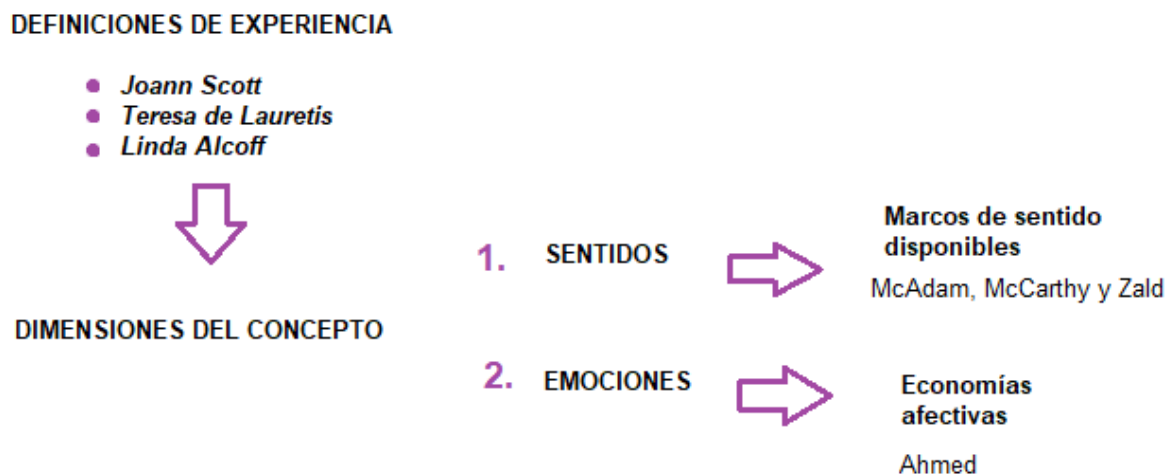
Este interrogante me traslada al debate sobre los marcos de sentido en disputa y las emociones que constituyen experiencias y reconfiguran vivencias de modo colectivo al interior de una organización en la medida que la participación en la organización configura y provee marcos de sentido (siempre disputados) y emociones que pueden (re)construir las historias personales; aunque el proceso no sea lineal o acumulativo.

Con respecto a los marcos de sentido, en autores clásicos del estudio de los movimientos sociales, los procesos colectivos de interpretación, atribución y construcción social del mundo son pensados en términos de *procesos enmarcadores*. En el mapa de autores canónicos encuentro tanto definiciones amplias del término (como la *dimensión cultural* del movimiento) y usos más específicos como el que hace Snow al entenderla como “*los esfuerzos estratégicos conscientes que, realizados por grupos de personas en orden a forjar formas compartidas de considerar el mundo y a sí mismas, legitimen y muevan la acción colectiva*” (McAdam, McCarthy y Zald, 1996, pp. 27). A partir de esta definición, es necesario señalar que la referencia a grupos de personas que actualizan/crean significaciones no implica necesariamente atribuir el proceso a individuos; más bien se trata de señalar un eje de explicación de la génesis y el sostenimiento de acciones colectivas: la dimensión valorativa del mundo que requiere estructuras de

organización para surgir y personas que movilicen esos valores efectivamente. Más allá de la pertinencia de atribuir las significaciones disponibles a un grupo específico de personas, según McAdam, McCarthy y Zald (1996) emplear la categoría *procesos enmarcadores* tiene su utilidad al menos por iluminar cinco tópicos: el bagaje cultural disponible para configurar marcos, las estrategias enmarcadoras desplegadas, el papel de la lucha en la actualización de algunos marcos de sentido frente a otros, el papel de los medios masivos de comunicación en la formación de marcos de sentido y las consecuencias culturales que tiene la situación de disputa por el enmarcado.

Teniendo en cuenta la importancia de la dimensión valorativa en la construcción de experiencias, retomo esta definición estricta para señalar que la disposición de un conjunto de marcos de significación necesita de interpelaciones subjetivas para actualizarse. Es decir, el bagaje cultural a disposición necesita de estrategias de interpelación. Para elaborar de qué manera la organización funciona como espacio para interpelar, resignificar y, por lo tanto, construir experiencias decidí centrarme en una escena que atravesó mi trabajo de campo: las asambleas de mujeres.

Cuadro resumen Nro. 4: Una forma de trabajar con el concepto de experiencia en un análisis de caso



En relación a esta escena, me gustaría hacer foco en que esa instancia puede pensarse como taller participativo, como asamblea y como una actualización de una forma de hacer política propia de los feminismos de la segunda ola. Por un lado, el dispositivo de taller me refirió a las prácticas de educación popular, pensadas para habilitar todos los conocimientos de las participantes en relación a un tema sin jerarquizarlos de antemano. Por otro lado, la asamblea nos habilitaba a todas las participantes a tomar la palabra. Atendiendo primero a las ruedas de presentación y debate enmarcadas en talleres sobre violencias hacia las mujeres, es necesario decir que todas las mujeres que tomaron la palabra se reconocieron en relación a alguna violencia contra las mujeres, con *ese problema*, teniendo *esa historia*.

Este último punto es el que se revela similar a los círculos de autoconciencia propios de las militancias feministas. A partir de una pregunta que remite a las vivencias personales en relación

a un tema que se considera privado (sexualidad, parejas, maternidades, entre otros) se construye una imagen que trasciende las particularidades y muestra la injerencia del sistema patriarcal en aquellos comportamientos que consideramos más íntimos y personales.

Ahora bien, esta instancia de construcción colectiva de sentidos y reelaboración de historias por parte de algunas de las participantes no puede pensarse como “dada”. Scott (2001) señala esto como uno de los posibles peligros de simplificar la consigna *lo personal es político*; si no es deconstruida la experiencia, la consigna podría reducirse a que el conocimiento personal de la opresión es el origen de la resistencia, como si la mera referencia a la historia personal fuese suficiente en sí misma para reconocer las violencias y posicionarse en contra de ellas. Propongo pensar esa deconstrucción desde las economías afectivas presentes en el campo y los sentidos que habilitan.

Introduciendo la economía afectiva en el análisis, Sara Ahmed (2015) señala cómo funcionan las emociones moldeando cuerpos individuales o colectivos. La autora sostiene que en el sentido común las emociones se han psicologizado cuando en realidad son prácticas culturales y sociales que crean el efecto mismo de las superficies y los límites de los cuerpos. En este sentido, construir una economía afectiva, habilitar ciertas emociones en las rondas/talleres/asambleas es una pieza fundamental de la construcción de experiencias personales. Aquí no se trata de dar una definición de cada emoción sino de visualizar qué es lo que producen esas emociones. En relación a la vergüenza, en las puestas en común las mujeres tendían a agachar la cabeza, ruborizarse, evitar hablar o buscar una vocera para que lo haga. Según la autora, esta vergüenza es sentida porque se ha fallado en acercarse a un ideal. La pregunta es ¿cuál es el ideal del cual se alejan al tomar la palabra? Una primera respuesta es que se alejan del estereotipo de mujeres calladas y devotas⁴⁶³ que aquí es también un estereotipo étnico y clasista. En este caso, el estereotipo de mujer, de mujer migrante, con derechos vulnerados y vulnerables (en el acceso a la salud, a la educación, a la justicia, al trabajo digno) y además trabajadora informal. Ahora bien, esa vergüenza es muchas veces trabajada colectivamente. Es un rasgo que Mónica critica durante la puesta en común del taller sobre las características de las promotoras contra la violencia de género. *Noté que en el grupo de Valentina nadie se acercaba a contar la lámina. Mónica dijo que si no se acercaban iban a depender siempre de ellas (lo dijo señalando a Valentina) Lentamente algunas se acercaron.* Es decir que si bien el mandato las ubica en el lugar de mujeres madres, trabajadoras, abnegadas y silenciosas, la casa las invita a tomar la palabra, a intervenir, a disentir con lo que otras compañeras plantean.

Un elemento asociado a la emotividad que me desconcertó desde el inicio de mi trabajo de campo fue la risa. Elijo no nombrarla en relación a una emoción particular porque podría vincularse tanto con la alegría como con el nerviosismo, la incomodidad o la condescendencia. Más allá de esta complejidad, me gustaría destacar que muchas veces las referencias de situaciones violentas eran acompañadas de risas y chistes. Cada sábado se escuchaban frases como “No

⁴⁶³ Estereotipo movilizado particularmente por la policía provincial, quien se niega a tomar sus denuncias por violencias hacia las mujeres y las “*manda de vuelta a sus casas*”.

me apures (en el trabajo) o te dejo y me voy a la casa” “¡Que se mate, me voy más rápido! (hablando de las amenazas de suicidio por parte de los violentos), o risas ante la respuesta de una compañera: *Tallerista -¿Cuál es el problema central del barrio en relación a la violencia hacia las mujeres? Responde alguien – ¡Los hombres! (Risas)*

Sara Ahmed (2017) señala en su libro *Living a Feminist Life* que cuando lidiamos con historias pesadas, alivianar se convierte en una actividad compartida y la risa suele acompañar estos eventos porque revela y construye un alivio en el momento que captamos con palabras una lógica reproducida que no las tiene. Es interesante notar que los chistes señalados en el párrafo anterior refieren a varones, en particular a compañeros que ejercieron violencias. Señalarlos como “el problema” y reírse ante posibles respuestas a lo que ellos dicen o dirían es una manera de introducir una escena de resistencia imaginada y ahora posible.

Mónica cuenta que a esa chica el marido la molestaba para que volviera pronto después de la marcha. Y que la chica sabía que iba a tener problemas después porque el marido iba a ver que un grupo había vuelto de la manifestación antes, pero ella se quería quedar. Mónica le dijo que cuando el marido le empezara a preguntar dónde había estado y que empezara con *eso de los novios*, ella le dijera que *sí! que tenía un macho y le diera su radio* (el número de Mónica). *Y dicho y hecho cuando, llegó a la casa y el marido preguntó ella le dijo que llamara ahí que se lo iban a explicar y lo atendí y le dije que yo era el macho, que había estado conmigo luchando.*

Una escena de desconfianza y celos termina en una llamada a una referente del Comedor. Aquello que es privado, íntimo y que parece intransferible antes de ser simbolizado (como las explicaciones a una pareja celosa) se pone en palabras y se trabaja colectivamente; no sólo porque se incluye a una compañera sino porque ahora es una historia graciosa contada en asamblea. En este sentido, es importante destacar que no se rieron de cualquier chiste. Fue el del varón celoso que esperaba encontrarse con otro varón con quien confrontar por su pareja-propiedad. Aquí el chiste y la risa podrían entenderse operando a través de un juego de poder-legitimación donde Mónica se *disfraya* de *macho*, pero al mismo tiempo, al operar como farsa, ridiculiza el deseo celoso y deja a ese varón sin las posibilidades de afianzar su masculinidad hegemónica por esos medios. En este sentido, la risa desacredita y expone la trama arbitraria de este comportamiento viril⁴⁶⁴.

Ahora bien, la circulación de sentidos y emociones deben trascender la recopilación de historias personales para invitarnos a reflexionar sobre las heridas⁴⁶⁵ que nos constituyen. No basta

⁴⁶⁴ El lugar de la farsa y la risa como elementos que muestran la pérdida del miedo (en escenas específicas) fue trabajada por Marina Farinetti (2019) para el caso de una protesta social que ella significa, entre otros elementos, por su afiliación con el carnaval, en referencia a la alegría popular.

⁴⁶⁵ Ver Ahmed (2015) pp. 66, 101, 302.

con nombrar la herida, no alcanza con las rondas colectivas donde cada una nota en su historia personal la historia de muchas otras, porque incluso el relato puede llegar a reificar la herida y a fetichizarla (Ahmed, 2015). El trabajo, en esta organización, sobre esa experiencia narrada se da a través de espacios de confianza desde donde reconstruir la experiencia sin aceptarla como dada e inevitable.

En el momento de compartir las experiencias con otras mujeres, se van transformando las visiones que tienen de sí mismas y de sus compañeras; dándose una reflexión que les permite ver/saber algo que antes no sabían. Eso que pasó, ahora tiene un nombre y se transforma en un derecho vulnerado. No se trata de descubrir algo que ya estaba en la memoria y fue develado sino de un proceso de reconstrucción del pasado y de (re)posicionamiento personal con respecto a esto. En este sentido, los chistes y las risas pueden servir como herramienta para enlazar otras emociones a escenas dolorosas y así, transitarlas de otra manera.

Se estaba hablando de la periodicidad de las reuniones, si era posible todos los sábados, quienes podían y quiénes no. “Si no me complica en mi casa” “Ya venimos lunes miércoles y viernes, venir los sábados es mucho” “Hoy mi nene jugaba y yo quiero ir” “Es el día que mi marido se va y yo me quedo en mi casa haciendo cosas” Valentina dice que hacer algo puede no ser venir los sábados sino estar atenta. Y es algo que ya se hace, si alguna mujer dice “me voy porque mi marido me está esperando” alguna siempre le pregunta “por qué lo haces” “por qué no te quedas, “por qué no le decís”. A partir de acá hablan como si le estuvieran hablando a esa mujer a la que el marido está esperando “No estamos haciendo nada malo. Sino siempre estás pidiendo perdón”. Mónica dice que los hombres temen, que saben que ahora pueden venir a quejarse. Y no son sólo palabras” Alguien acota: “La casa embrujada” “No es sólo una palabra ahora los demandamos”.

La casa *embrujada*, donde se comparten sus historias, se nombran violencias y se las tejen con distintos sentidos y prácticas. Es por medio del volver a pensar su historia que comienzan a hablar de un nosotras, de las organizaciones de mujeres, del pasaje de vecina a compañera.

Reflexiones finales

El objetivo del siguiente capítulo fue hacer un recorrido por algunos de los aportes realizados desde los feminismos al concepto de *experiencia*. La clave de lectura propuesta tuvo que ver con señalar el lugar que algunas autoras le otorgan a la dimensión significativa en sus definiciones de experiencia. En particular, a través de reponer dos líneas de análisis: por un lado, quienes consideran a la experiencia un *evento significativo* y, por otro lado, quienes afirman el exceso de la experiencia con respecto al significado y, en consecuencia, la importancia de atender otros niveles de análisis.

A modo de conclusión podemos afirmar que ninguna de las autoras reseñadas niega la importancia de los procesos de significación en la construcción de la experiencia, ni siquiera Alcoff que señala la alineación imperfecta entre experiencia y discurso. Esta conclusión puede sostenerse recordando que el significado es mucho más que una verbalización, es un uso, una práctica y una generación de hábitos. Esta es la gran utilidad de reponer la experiencia asociada al proceso semiótico, como propuso Teresa de Lauretis incluyendo las dimensiones afectivas y valorativas en ese proceso.

Sin embargo, la crítica de Alcoff puede recuperarse en otros términos: podemos pensar la alineación imperfecta entre discurso y experiencia como un recordatorio del carácter no coherente de la experiencia, ambiguo y heterogéneo.

En este sentido, uno de los nudos fundamentales que todas las autoras reseñadas trabajan es el carácter fluido, histórico y potencialmente heterogéneo de la experiencia. La experiencia no es un conjunto de hechos sucedidos, estáticos sino un espacio de interacción, estabilizado a través de relaciones de poder, pero fluido y factible de ser modificado a través de la apropiación de otros marcos de sentido o de nuevas economías afectivas (por ejemplo a través de la organización colectiva como propone el estudio de caso).

Con respecto al estudio de caso que tomamos en este capítulo, nos gustaría recordar que es una de las formas posibles de *trabajar con la experiencia*, donde se propuso una transformación desde la categoría a algunas dimensiones claves que podían desprenderse de las propuestas teóricas (sentidos y emociones) y, finalmente, a algunas observables (marcos de sentido y economía afectiva), recordando que lo observable es siempre el resultado de la mirada particular del grupo de investigación y, en particular, de la interacción de le investigadore con el campo.

Finalmente, nos interesa destacar que estas autoras proponen una profunda relación entre experiencia y subjetividad en la medida que, más allá de la definición específica que usen, la piensan como el espacio desde el cual se interactúa con el mundo y desde donde construyen las propias identificaciones. En este sentido, partir de la experiencia implica dejar de lado en nuestras investigaciones las suposiciones de sujetos coherentes, identidades estáticas ya sean individuales o colectivas y empezar por la complejidad y la riqueza de la experiencia.

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género: Ciudad de México.
- Ahmed, S. (2017). *Living a feminist life*. Duke University Press: Durham.
- Alcoff, L. M. (1999). Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia. *Revista Mora*, (5), p. 122-138.
- Alcoff, L. (2002). Feminismo cultural vs. Post-estructuralismo: la crisis de identidad de la teoría feminista. *Revista Debats*, 76, p. 1-26.
- Alcoff, L. M. (2018). *Rape and resistance*. John Wiley & Sons.

- Alma, A., & Lorenzo, P. (2009). *Mujeres que se encuentran: una recuperación histórica de los Encuentros Nacionales de Mujeres en Argentina, 1986-2005*. Feminaria Editora: La Plata.
- Arango, L. G. (2005). ¿Tiene sexo la sociología?. Consideraciones en torno a la categoría género. *Sociedad y economía*, (8), 1-24.
- Arnés, L. (2014, 25 de Abril) De Lauretis básico. *Página 12*. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-3406-2014-04-25.html>
- Bach, A. M (2010). *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires: Biblos.
- De Beauvoir, S. (2018) *El segundo sexo*. Buenos Aires: DeBolsillo
- De Lauretis, T. (1992). *Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine* (Vol. 9). Universitat de València.
- De Lauretis, T. (1996). *La tecnología del género*. En *Revista Mora*, 2, 6-34.
- Delany, S. R. (2014). *The motion of light in water: Sex and science fiction writing in the East Village*. Open Road Media.
- Elizalde, S. (2008). Debates sobre la experiencia. En *Oficios Terrestres* N° 23 (18-30)
- Esquivel, J. (2019) *Construyendo experiencias: sentidos y emociones en una organización de mujeres (2017-2018)* (Tesis de grado).
- Farinetti, M. (2019). Violencia y risa contra la política en el Santiagueño. Indagación sobre el significado de una rebelión popular. *Apuntes de Investigación del CECYP* 0(6): 77-126.
- Figueroa, K. (2018) *Fugitiva*. Pixel: La Plata
- López, D. (2012). La prueba de la experiencia. Reflexiones en torno al uso del concepto de experiencia en la historiografía reciente. *Prismas-Revista de Historia Intelectual*, 16(1), 33-52.
- McAdam, D., McCarthy, J. D., Zald, M. N., & Mayer, N. Z. (Eds.). (1996). *Comparative perspectives on social movements: Political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings*. Cambridge University Press.
- Millet, K. (1995). Política sexual. *Cátedra, Universidad de Valencia Argentina: Siglo XXI*.
- Rivera, A. (2016) Joan Scott: una historiadora feminista. En *CeroSetenta*. Recuperado de <https://cerosetenta.uniandes.edu.co/joan-scott-una-historiadora-feminista/>
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. *Nueva antropología*, 8(30), 95-145.
- Scott, J. W. (1989). *Una respuesta a las críticas*. *Historia social*, núm. 4 (primavera/verano), pp. 127-135. *Feminista*, Año 3, Vol. 5, marzo 1992.
- Scott, J. W. (1991). Experiencia. *Revista de Estudios de Género, La Ventana E-ISSN: 2448-7724*, 2(13), 44-74.
- Scott, J. (1992). *Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista*. *Debate*
- Sewell, H. W.; Ferradis Garrayo, M. (1994) *Cómo se forman las clases: reflexiones críticas en torno a la teoría de E. P. Thompson sobre la formación de la clase obrera*. *Historia Social*. 18 pp. 78-100.
- Thompson, E. P. (1989) *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Crítica: Barcelona.
- Veleda, J. I. (2019). Joan Scott: aportes para una perspectiva feminista sobre la historia (Tesis para optar al grado de Especialista en Educación en Géneros y Sexualidades). Disponible en <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1773/te.1773.pdf>

- Williams, R. (1997) *Marxismo y literatura*. Península: Barcelona.
- Williams, R. (2008). *Palabras clave: Un vocabulario de la cultura y la sociedad* (ed. rev. y ampliada.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Woolf, V. (2013). *Un cuarto propio*. El cuenco de plata: Buenos Aires.

Bibliografía recomendada

- Alcoff, L. M. (1999). Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia. *Revista Mora*, (5), p. 122-138
- Alcoff, L. M. (2018). *Rape and resistance*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- De Lauretis, T. (1992). Semiótica y experiencia. En *Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine*. (pp. 251-294). Madrid: Ediciones de cátedra Universitat de València.
- Scott, J. W. (1991). Experiencia. *Revista de Estudios de Género, La Ventana E-ISSN: 2448-7724*, 2(13), 44-74.
- Thompson, E. P (1989). Prefacio. En *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. (pp. 27-32) Barcelona: Crítica.
- Williams, R. (2008). *Palabras clave: Un vocabulario de la cultura y la sociedad* (ed. rev. y ampliada.). Buenos Aires: Nueva Visión.

* El libro *Rape and Resistance* no tiene aún traducción al español. Una anticipación de sus principales argumentos puede encontrarse en la conferencia “Sexual Violations and the Question of Experience” subtitulada al español y citada en los recursos audiovisuales.

Bibliografía complementaria

- Bach, A. M (2010). *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires: Biblos.
- Elizalde, S. (2008). Debates sobre la experiencia. *Oficios Terrestres*, (23), 18-30
- Iglesario, F. M., & López, D. (2013). Reflexiones en torno a algunos implícitos de la práctica historiográfica de EP Thompson. *Rey Desnudo*, (3), 222-232.
- López, D. (2012). La prueba de la experiencia. Reflexiones en torno al uso del concepto de experiencia en la historiografía reciente. *Prismas-Revista de Historia Intelectual*, 16(1), 33-52.
- Veleda, J. I. (2019). Joan Scott: aportes para una perspectiva feminista sobre la historia (Tesis para optar al grado de Especialista en Educación en Géneros y Sexualidades). Disponible en <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1773/te.1773.pdf>

Otras investigaciones que hagan uso de la categoría

- Barrios, R. (2014). “Cuando termine de contar, ¿me voy a seguir acordando de lo que pasó?” Análisis de la experiencia narrativa del abuso sexual infantil en clave comunicacional. *Question*, 1(43), 224-234. Recuperado a partir de <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/2175>
- Botello Longui, L. (2005) *Identidad, masculinidad y violencia de género* (Tesis de Doctorado). Disponible en <https://eprints.ucm.es/7184/1/T28455.pdf>
- Cortés, X.; Díaz, N.; Flores, V.; Monsalves, S. (2016). *La experiencia corporizada en los procesos de enseñanza-aprendizaje de metodologías de Investigación Acción Participativa*. V Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales, 16 al 18 de noviembre de 2016, Mendoza, Argentina. Métodos, metodologías y nuevas epistemologías en las ciencias sociales: desafíos para el conocimiento profundo de Nuestra América. EN: Actas (2016). Enseñada: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro Interdisciplinario de Metodología de las Ciencias Sociales. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8405/ev.8405.pdf
- Jelin, E. (2001) Historia, memoria social y testimonio o la legitimidad de la palabra. *Iberoamericana*. 1(1), 87-97.
- Kramer, G.; Satta, P. tr. (2015) Mujeres traumatizadas trabajando con mujeres traumatizadas: Reflexiones sobre la vida y el trabajo en una zona de guerra. *Aletheia*, 5 (10). Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6701/pr.6701.pdf
- Santarelli, N.; Anzorena, C. (2017). Los socorristos y las disputas de sentidos sobre el aborto voluntario. Consideraciones teóricas desde una perspectiva del feminismo crítico. *Descentrada*, 1 (1), e008. Recuperado de <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe008>
- Schenone Sierra, D. J. *Maternidades en construcción: una reflexión a partir del concepto de experiencia*. (Tesis de Maestría inédita). Disponible en <https://www.repositorionacionalcti.mx/autor/DELFINA+JULIETA+SCHENONE+SIENRA>

Sitios web de materiales

- Universidad de Berkeley [UC Berkeley Events]. (9 mar. 2009). Conversations with History - Joan Wallach Scott. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=MrknwNI818Y> (Entrevista a Joan Scott por Harry Kreisler. Disponible en inglés con subtítulos en español)
- Central Washington University [CentralWashingtonUniversity]. (8 dic. 2014) “Sexual Violations and the Question of Experience”. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=7aEO-HLOoEE> (Ponencia de Linda Martín Alcoff que resume los principales argumentos de su libro *Rape and Resistance*. Disponible en inglés con subtítulos en español).
- Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini [culturalcoop]. (7 may. 2014). Conferencia de Teresa de Lauretis. Género y teoría queer. Disponible en

https://www.youtube.com/watch?v=SY_5x0BdIFk (Conferencia realizada en Abril de 2014 organizada por Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (FFyL, UBA); Carrera de Sociología (FSoc, UBA) y Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini)
Código Rojo [CodigoRojo1917]. (4 jun. 2018). She's Beautiful When She's Angry [SUB ESP].
Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=Zq3wYppj804>

Guía de actividades en base a textos de referencia

A partir de la lectura del artículo titulado “Experiencia” de Scott responda:

- 1) ¿Cuáles son las críticas que la autora realiza a la metáfora de lo visible/transparente para pensar la experiencia? ¿Cómo podemos vincular esas críticas con el siguiente fragmento?

“Documentar la experiencia de otros de esta manera -bajo la metáfora de lo visible - ha sido una estrategia al mismo tiempo muy exitosa y limitante para los historiadores de la diferencia. Ha sido exitosa porque se mantiene muy cómodamente dentro del marco de referencia disciplinario de la historia, funcionando de acuerdo con reglas que permiten cuestionar narrativas antiguas cuando se descubre nueva evidencia. (...) Cuando la evidencia ofrecida es la evidencia de la “experiencia”, su reclamo de referencialidad se ve aún más fortalecido, pues ¿qué podría ser más verdadero, después de todo, que el relato propio de un sujeto de lo que él o ella han vivido? Es precisamente este tipo de apelación a la experiencia como evidencia incontrovertible y como punto originario de la explicación, como los fundamentos en los que se basa el análisis, el que le quita fuerza al impulso crítico de la historia de la diferencia” (Scott, 2001, p. 47)

A partir de la lectura del capítulo “Semiótica y experiencia” de Teresa de Lauretis responda:

- 2) ¿Cómo podríamos vincular la definición de experiencia que desarrolla la autora con el siguiente fragmento del *Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir?:

“No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino.” (de Beauvoir, 2018, p.207)

- 3) Explique cuáles son las principales dimensiones del concepto de experiencia en Teresa de Lauretis. ¿Qué relación tienen con el siguiente fragmento?:

“¿Es el sujeto femenino un sujeto que se constituye en un tipo particular de relación con la realidad social? (...) Y si respondemos que sí, que una cierta experiencia de la sexualidad produce un ser social al que podemos llamar sujeto femenino; si es esa experiencia, ese complejo de hábitos, disposiciones, asociaciones, percepciones, lo que engendra a uno como femenino, entonces eso es lo que se debe analizar, comprender, articular, en la teoría feminista. El objetivo de la vuelta a Pierce (...) era devolverle el cuerpo al intérprete, al sujeto de la semiosis. Ese sujeto, he defendido que es el lugar del cuerpo, en el que tiene lugar y se realiza el efecto del significado de los signos (...) El concepto de hábito como actitud “enérgica”, como disposición somática a la vez abstracta y concreta (...) sugiere poderosamente a un sujeto físicamente implicado o corporalmente comprometido en la producción de significado, en la representación y en la autorepresentación” (de Lauretis, 1992, .p.289.

A partir de la lectura del texto “Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia” de Alcoff responda:

- 4) Según la autora ¿cuál es el problema que el *giro feminista hacia el postestructuralismo* deja sin resolver? ¿Por qué?
- 5) Revise los fragmentos citados de Foucault al final del artículo y relaciónelos con su crítica a la idea de experiencia como evento lingüístico.