

¿Sojuzgamiento natural a la condición femenina?: política y modernidad en el sistema patriarcal capitalista occidental

Nathalie Goldwaser Yankelevich*

I.

El presente trabajo tiene el propósito de analizar y debatir, desde la filosofía y teoría política, la noción de “condición femenina”, en el contexto de las representaciones y reflexiones acerca de las sociedades capitalistas contemporáneas que hacen a la construcción de la subjetividad moderna occidental. En particular pretendemos analizar cómo ha arraigado en el imaginario y en el sentido común social la exclusión de la mujer del ámbito público y político. No es anacrónico afirmar que la figura de la mujer persiste como “objeto” en la Era democrática, a pesar de que ha devenido sujeto jurídico-político. Quisiéramos advertir que el hecho de devenir sujeto en la modernidad, por parte del sujeto mujer, no impide la existencia y utilización aún recurrente del concepto *condición*. ¿Qué implicancia trae usar la expresión “condición femenina” en diferentes discursos (sea el publicitario, aquellos de corte jurídico-político, literario, etc.)? Intentaremos descifrar esta interrogación apelando y revisitando algunos autores de la así llamada “primera modernidad” tales como Alexis de Tocqueville (Francia 1805-1859), Hannah Arendt (Alemania 1906-Estados Unidos, 1975), Lou Andreas-Salomé (Rusia, 1861–Alemania 1937) y Georg Simmel (Alemania, 1858–Estrasburgo 1918) a fin de encontrar observaciones que demarcaron el problema de la idea de *condición*; y contraponerlos con un pensador contemporáneo

* Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

latinoamericano como lo fue Bolívar Echeverría (Ecuador, 1941–México, 2010).

Proponemos un trabajo de deconstrucción de la noción “condición femenina” y para ello es preciso rastrear el primer concepto “condición”. El libro de referencia inmediata es “La condición humana” de la filósofa alemana Hannah Arendt escrito en 1963. Dice esta autora:

La condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma de las actividades y facultades humanas que corresponden a la condición humana no constituye nada de lo que puede llamarse naturaleza humana. (Arendt, 2005: 23- 24).

En este caso, *condición* permite historizar la vida genérica del ser humano. Según la autora, la condición humana abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida al hombre. “Los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia” (op. cit.: 23). Es claro que en esta frase hay un solapamiento de lo humano por “el/los hombre/s”. No obstante, el gran esfuerzo de Arendt es captar cuál fue el origen de la condición humana, aunque la palabra *condición* como el concepto de género, parafraseando a la filósofa francesa contemporánea, Geneviève Fraisse, da una respuesta antes que arrojarnos una problemática. *Condición y género* parecen ser dos conceptos que limitan pensar lo ontológico de la diferencia sexual y lo político de la búsqueda de igualdad. En este mismo sentido, Alejandra Ciriza asevera que “el concepto de género, a pesar de ser, frecuentemente, una herramienta política del feminismo, no hace referencia necesaria al sujeto político implicado” (Ciriza, 2007: 34).

Aquí entonces estamos no sólo ante una advertencia del orden epistemológico e ideológico, sino también metodológico. Recurrir a algunas proposiciones, que forman parte de la historia de las ideas y de los conceptos, es el modo que encontramos para poder evitar un análisis binario entre sexo/género, naturaleza/cultura, etcétera.

Bolívar Echeverría ajusta y a la vez complejiza este análisis en sus Te-

sis sobre *Modernidad y Capitalismo*, afirmando que si a la modernidad hay que entenderla en su carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana; el ser humano es un “animal expulsado del paraíso de la animalidad”, su facultad es vivir su vida física (tanto la de un hombre como la de una mujer) como “sustrato de una vida ‘metafísica’” o política. Así, Arendt le llamaba “condición”; Echeverría advierte un obstáculo o atavismo metodológico como “proceso oscuro” que tiene niveles: en el primero, gracias a la modernidad se puede avizorar una *forma ideal de totalización de la vida humana*, como una suerte de esencia de la modernidad; en un segundo nivel, la modernidad vista como una *configuración histórica efectiva*; esta deja de ser una realidad de orden ideal e impreciso para pasar a ser una manera “plural” de proyectos e intentos históricos que coexisten unos con otros en conflicto por el predominio. En este sentido es que nosotros interpretamos y colocamos el mal llamado caso de “la guerra entre los sexos (hombre–mujer)”.

Bolívar Echeverría no sólo coadyuva las afirmaciones arendtianas, sino que avanza un tanto más hacia la cuestión de la condición femenina sin siquiera mencionarla:

El fundamento de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible —primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial pasando por nuestros días— de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples “civilizaciones materiales” del ser humano. La escala de la operatividad instrumental tanto del medio de producción como de la fuerza de trabajo ha dado un “salto cualitativo”; ha experimentado una ampliación que la ha hecho pasar a un orden de medida superior y, de esta manera, a un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas desconocidas durante milenios de historia. De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (universo al que se reconoce entonces como “Naturaleza”), las fuerzas productivas pasan a ser, aunque

no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de “amo y señor” de la Tierra. (Echeverría, 1989: 7).

II.

En el pensamiento de los juristas e iusnaturalistas del siglo XIX, la “condición de la mujer” tenía un claro papel dentro del debate jurídico-político. Vamos a tomar un ejemplo: Alexis de Tocqueville, hombre de la política francesa, escribe en 1835 y 1840 la célebre obra “La democracia en América”. Sorprendido de lo que encontró en Estados Unidos decide comenzar la empresa de describir aquella revolución callada y subrepticia como lo fue la puesta en marcha de la democracia en aquel “nuevo” mundo. En la tercera parte del libro II, asevera: “Todo lo que influye en la condición de las mujeres, en sus hábitos y en sus opiniones, tiene a mis ojos un interés político muy grande” (De Tocqueville, 2002: 545).

En la lectura que se hace de esta obra, la palabra *condición* no confunde la naturaleza de la construcción psicológica, social, individual. Al contrario, la condición es puesta aquí como sinónimo de estado social en un momento determinado. Si en Arendt, la “condición” implica acción, esto es, la capacidad de iniciar algo nuevo sin saber cuáles serán sus consecuencias; según De Tocqueville “condición” está ligada directamente al “sexo”. Para corroborar esta afirmación basta seguir con una cita de este autor quien, repetimos, está escribiendo en los albores del siglo XIX:

Hay personas en Europa que, confundiendo los diversos atributos de los sexos, pretenden hacer del hombre y de la mujer dos seres no solamente iguales, sino semejantes; dan las mismas funciones al uno que al otro, les imponen los mismos deberes, les conceden los mismos derechos y los mezclan en todas las cosas, trabajos, placeres y negocios. Es fácil concebir que, esforzándose en igualar de este modo un sexo al otro, se degrada a ambos, y que de esta mezcla grosera de las obras de la naturaleza, no podrán nunca salir sino hombres débiles y mujeres deshonestas (De Tocqueville, 2002: 554).

Cabe señalar aquí una de las atribuciones que este jurista asigna a cada sexo a pesar de que en el párrafo precedente se encuentren confundidas: la mujer será débil y el hombre deshonesto si no se mezclan o confunden los diversos atributos que, supuestamente, pertenecen a cada sexo en particular (pero volvamos a lo anteriormente citado de Bolívar Echeverría).

Y cierra el capítulo XII escribiendo:

Me preguntan a qué se debe atribuir el progreso singular y la fuerza y prosperidad crecientes de este pueblo (norteamericano), respondería sin vacilar que a la superioridad de sus mujeres (op. cit.: 556).

Recordemos que es Fourier el primero que proclama, en 1808, que el grado de emancipación de la condición de la mujer en una sociedad es el barómetro natural por el que se mide la emancipación general. ¿Es aquí la mujer la condición necesaria o medio de intercambio para proclamar o fundar la libertad de todos? ¿No se habla de la diferencia de los sexos para solucionar otra cosa?

Si el sexo es acción y la acción al mismo tiempo que es constitutiva de la condición permite el acontecimiento, esta palabra (condición) *pro-voca* siempre el cruce entre la duración, la permanencia en el tiempo; y el acontecimiento, el transcurrir, la transformación. Bolívar Echeverría lo llama “mutación”, es decir cómo desde la lenta Edad Media, luego acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial hasta nuestro siglo XXI, se afecta la raíz misma de las “múltiples civilizaciones materiales” del ser humano, haciendo aparecer situaciones conflictivas que hacen que la “forma natural” del ser humano en la Tierra, en la Naturaleza, mute: de las figuras naturales a las figuras artificiales de la Nación (Echeverría, 1989: 17). En su Tesis 6 acerca de las distintas modernidades y los distintos modos de presencia del capitalismo, Echeverría asevera, tal como lo hiciera Arendt, que los modelos de modernidad cuyo hecho real es el *capitalismo* tienen dos planos, que sobre el sincrónico hay tres fuentes de diversificación¹; y que sobre el

¹ Por motivos que harían desviar el eje de este ensayo, simplemente los mencionamos aquí: la fuente de la

plano diacrónico, actúa la diversificación y la distorsión monopólica de la esfera de la circulación mercantil: la propiedad de los recursos naturales (“la tierra”) y la propiedad del secreto tecnológico.

Sea amplia o restringida, densa o enrarecida, central o periférica, la realidad del capitalismo gravita sobre la historia moderna de los últimos cien años bajo la forma de un combate desigual entre estos dos polos de distorsión de las leyes del mercado. Todo parece indicar que la tendencia irreversible que sigue la historia de la economía capitalista —y que afecta considerablemente a las otras historias diferenciales de la época— es la que lleva al predominio abrumador de la propiedad de la “tecnología” sobre la propiedad de la “tierra”, como propiedad que fundamenta el derecho a las ganancias extraordinarias. (Echeverría, 1989: 23).

Pues entonces, ¿por qué no nos atrae dicha noción de “condición”? ¿Qué es lo que no nos satisface? La mujer, como el dinero, es aquí un medio que existe al mismo tiempo en sí y para otra cosa, esto es lo que se llama *reificación*. Este proceso, al decir de Arendt, es producto del *homo faber*, quien ha sacado de su lugar natural, ya matando un proceso de vida o bien interrumpiéndolo. Sin duda este es un acto de violación y de violencia. La mujer-objeto, artificio humano, proporciona seguridad y satisfacción. Este no se puede realizar sin la guía de un modelo, imaginario, con el cual se construye un objeto. Este modelo está al margen del fabricante individual, de sus deseos, dolores, placeres que son irrepresentables. Lo representable y posible de reificación son las imágenes, ideas o modelos mentales, y la personificación del “objeto o medios de producción” como se desprendería de las tesis de Bolívar Echeverría (1989).

La representación de la mujer puede vender cosas, pero también permite la transacción de ideas y el trueque político. Es decir, puede ser un signo, la encarnación de una dificultad, la solución a un problema o bien moneda de cambio. Pero también, productora de significados y significaciones.

En otra oportunidad, ligada a esta temática, pusimos a prueba esta afirmación en el pensamiento de la Generación romántica de 1837 argentina y pudimos comprobar que la incorporación de las figuras de mujer en la narrativa permitía convertir a la literatura poética en una literatura política sin por eso constituir un discurso emancipador de las mujeres. En algunos pensadores de esta Generación (en especial Esteban Echeverría, Juan B. Alberdi y Domingo F. Sarmiento), la aparición de dicha figura en sus discursos políticos² se entroncaba con el problema de la construcción de la Nación, *del modelo de país*. En este sentido, las *figuras de mujer* tienen su propio contexto e historicidad si se toma en cuenta que dichos pensadores se encontraban bajo un régimen (el rosismo) en el cual les estaba vedado expresarse explícitamente contra aquel. En otras palabras, se encontraban en un sistema (para el pensamiento liberal) de “no libertad”. Nos propusimos comprender, en aquel trabajo, cuál era el rol que aquellos hombres le asignaban a estas figuras en *momentos* fundacionales de la Nación, albores de la modernidad rioplatense, es decir, cuáles eran las ocasiones y motivos para enunciar a “la mujer” a través de múltiples y diversas nominaciones, esto es: *china, hembra, dama, cautiva, moza, chusma, vaca, negra, llorona, esposa, achuradora, hija, chicharra, madre*. En estos escritos, la figura femenina no necesariamente se asociaba con funciones netamente biológicas. La mención a la mujer en dicha generación poseía, en gran medida, un papel performativo a la hora de referirse al problema de la construcción de la Nación. Es decir, algunos pensadores decimonónicos argentinos situaban a la mujer en relación con un problema filosófico y político, por ejemplo, *la (falta de) libertad*³.

Entonces, ¿por qué cada vez que se utiliza *la palabra* mujer, generalmente se encasilla bajo el abordaje de corte feminista o de un “estudio de género”? ¿por qué no pensar que mencionar a la mujer es también

² Discursos que no necesariamente se restringían a la esfera institucional/estatal sino que pueden abarcar también expresiones literarias, artículos de revista, cartas personales, *etcétera*.

³ Cfr. Goldwaser, N. (2008): “Escribir *mujer*, representar *nación*. Construcciones discursivas de la generación del ’37”, en Villavicencio, S.; M. I. Pacceca (coord), *Perfilar la nación cívica: figuraciones y marcas en los discursos inaugurales*, Buenos Aires, Editorial de La Barca.

hablar de la modernidad capitalista, del artificio de la Nación, de la república, de la ciudadanía? Es que la tan utilizada “condición femenina” ha hecho que ocuparse del concepto ‘mujer’ sea trabajar en los márgenes o fuera del juego. Pues entonces varios son los argumentos para oponernos a la noción ‘condición femenina’:

1. La condición obrera, esclava, femenina, la gente de condición en general (que en tiempos pasados se oponía a la gente de calidad) es expresión de una sociedad que atribuye un lugar codificado, fijado a ciertos individuos. Es lo que permite hablar de democracia exclusiva. Según Fraisse (2008), las condiciones exteriores se transforman en una condición interior que se fija como representación de sí. Las condiciones de trabajo (obrero), de función (domesticidad), de nacimiento (feminidad) codifican a una persona o grupo de personas al punto de hacer de ellos un estado a la vez exterior e interior al individuo.

Dos cuestiones en relación a la idea de “estado”: por un lado, bien se conoce la expresión “estar en condición” que es sinónimo a “estar en buen estado”, o “la casa está en condiciones” que podría equipararse con “la casa está en orden”. ¿Quién dice que se está en “condición” y qué intención se tiene cuando se proclama ese orden? Parafraseando a Canguilhem ([1966] 2005), si la búsqueda de un “orden” es un modo terapéutico de tratar lo patológico, ¿qué sucede cuándo lo patológico se convierte en “normal”? Lo que se quiere advertir aquí es que si tener una condición caía dentro del orden de la normalidad; hoy podemos vislumbrar que aceptar esa condición es síntoma de una sociedad que aún pretende encasillar a sus miembros, estatizarlos, inmovilizarlos, lo que nos permite afirmar que se está ante una Era Barroca, tal como insistió Bolívar Echeverría en todos y cada uno de sus escritos.

Por otro lado, y en relación a la hipótesis de que las condiciones exteriores se transforman en una condición interior (Arendt) que se fija como representación de sí, es interesante encontrar esta misma afirmación en quien fuera alumna de Georg Simmel, musa inspiradora de Freud, Rilke y Nietzsche, nos referimos a Lou Andreas-Salomé en un ya clásico ensayo denominado “El ser humano como mujer” de 1899,

en donde comparando al artista masculino con la mujer, afirma que en esta última,

(...) es el fundamento de su ser, con toda su manifestación, un aspecto de su forma práctica de existir, de su forma de vivir (...)
En la mujer parece como si todo desembocara en su propia vida interior, no hacia el exterior: dentro de su interior como en el ámbito de su propio círculo, como si no pudiera salir de ella sin herida o dolor como la sangre de la piel. (Andreas-Salomé, L., 1998: 20-21).

2. Se rechaza la fórmula “condición femenina” porque la referencia al lugar jerárquico o a la durabilidad de la categoría no podría evitar la acción humana.

La mujer recibe su cambio de condición a través de la historia: ella no es ni su causa eficiente, ni su artesana concreta. En este sentido la mujer es también productora de significación. Una vez más difícil es aceptar que también las mujeres hacemos la historia. Y hacer la historia es cambiar la historia, hacerla a su manera: invocar aquí la “condición” es sostener que es mejor ser sometido que rebelde, que es mejor estar sometido a representaciones normadas que ser atraído por el riesgo de la transformación (Fraisse). Riesgo que implica, retomando la observación de Arendt, pensar nuevos modelos (para una corriente progresista) o pensar-nos sin modelos (si queremos ser un poco más anarquistas). La condición entonces soslaya la autonomía de un individuo, por ende el devenir sujeto tiene todo que ver con un proceso pendular de desapropiación–apropiación: por un lado, desapropiarse de la fijación en la condición, y por el otro apropiarse de la libertad que cada uno posee para rebelarse. De allí que la representación pueda ser subvertida.

III.

En el Antiguo Régimen, el individuo tenía menos libertad que certezas. Según Georg Simmel en su texto “El cruce de los círculos sociales” de comienzos de 1900, el individuo es colocado en un medio para el cual su individualidad es relativamente indiferente, ese medio lo encadena a su propio destino, siendo la política una mera herramienta de administración de los cuerpos. Pero dice Simmel que a medida que las sociedades se complejizaron, la condición de obrero y comerciante no arrojaba las complicaciones formales. Vale añadir que la exclusión no es un sistema, o sea un elemento estructural de la democracia. La astucia de la historia jugó su papel, se descubrió que la inclusión se realizaba entre otros medios por una reapropiación de sí del sujeto. De aquí que el concepto *mujer* fue a contrapelo de la evolución de las sociedades cultivadas. Mientras que el hombre “se liberaba” de la trascendencia, de lo Natural (parafraseando a Bolívar Echeverría, 1989); lo que identificaba a la mujer con las mujeres era lo mismo por lo cual se la veía excluida, lo universal concreto, las prácticas singulares que determinaban la prohibición de salir del círculo de relaciones preestablecidas, salir del conjunto de los seres de “condición”. Su igualdad, repetimos, de ser seres de condición les impedía paradójicamente salirse de los círculos estrechos de socialización. Precisamente, las posibilidades que tiene el juego democrático del Estado moderno de perfeccionar la participación popular hasta el grado requerido para nulificar los efectos negativos que pueda tener la desigualdad económica estructural sobre la vida social. Al decir de Simmel:

Por consiguiente, su condición general de mujer está, *a priori*, destinada a circunscribirse al círculo de intereses de la casa, en extremo contraste sociológico con el comerciante en cuya actividad individual se distingue por sí mismo (...) pero en nuestra civilización (...) la existencia femenina encuentra su sentido en aquello que el hombre no quiere o no puede ser o hacer; por consiguiente, el sentido de la vida de la mujer se refiere casi completamente, no a la relación con lo igual, sino a la relación

con lo desigual. Pero desde el momento que, durante los últimos años, las mujeres concibieron la idea de igualarse con los hombres colocáronse *frente* al hombre. (Simmel, 1927: 51-52; cursivas en el original).

Y en diálogo con esta premisa, Lou Andreas-Salomé concluiría en el ya mencionado ensayo *El ser humano como mujer* que

Mientras no intenten [las mujeres] con todo el ahínco posible, contemplarse en su *diferenciación* del hombre (...) no llegarán a saber qué despliegue tan amplio y fuerte podrán lograr en la realización de su propio ser, y cuán anchas sean en verdad las fronteras de su propio mundo. La mujer no se ha centrado todavía lo bastante en sí misma y por ende no se ha convertido lo suficiente en mujer, al menos no del modo en que vive en el anhelo de los mejores hombres de su época o de su propio anhelo (Andreas-Salomé, 1998: 24; cursivas en el original).

La pregunta del ecuatoriano-mexicano Echeverría se convierte en una pseudoafirmación inquietante:

¿No existe en verdad un punto de coincidencia de las dos objeciones críticas que se plantean recíprocamente, la línea de la revolución y la línea de la reforma: la idea de que la substitución del “modo de producción” no puede ser tal si no es al mismo tiempo una democratización de la sociedad y la idea de que el perfeccionamiento de la democracia no puede ser tal si no es al mismo tiempo una transformación radical del “modo de producción”? (Echeverría, 1989: 33).

Si la búsqueda de igualdad es política, lo desigual parecería salirse de ese ámbito. Y, sin embargo, estamos ante el gran desafío: pensar, no nuevas representaciones sino ir más allá ¿qué modelo necesitamos adoptar? O acaso ¿qué implicancias tiene pensar un modelo? Estas preguntas nos reenvían a la ya clásica cuestión de la utopía, de un proyecto utópico que nos permita críticamente reflexionar sobre el modelo de sociedad al que adscribiríamos en donde sea posible pensar-nos sin condiciones, como

uno de los principios para la emancipación y libertad de cada persona en sociedad.

Coda

Estas reflexiones, si bien tienen un año específico de origen (2008), estimuladas por una invitación como expositora al Panel “Condición femenina: erótica y sexualidad. Dilemas y controversias”, en el XI Congreso Metropolitano de Psicología *Subjetividad, salud mental y cambio social. Debates teóricos y prácticas psicológicas*, debemos reconocer que es una labor compartida con diferentes personas tanto de la comunidad académica como aquellas otras que se han interrogado sobre su propia condición, su propia labor y sus propias acciones.

En aquel año, el punto de partida había sido una excusa, una publicidad gráfica de automóvil de reciente aparición. La misma corresponde a una marca de autos en el cual se presenta una mujer en primer plano con una mirada desafiante. Detrás de ella, un auto. A primera vista podría pensarse que la intención publicitaria es apuntar a consumidoras. Pero el mensaje de esta publicidad, que está entre comillas, reza así: “ocupo un puesto no un lugar”. Este eslogan es un tanto ambiguo pero menos de lo que se podía esperar. Si en lugar de “ocupo” hubiesen puesto “ocupa” entonces podríamos pensar que se refieren al auto. Pero “ocupo” en primera persona es claro que no lo puede decir un auto. O como diría Bolívar Echeverría, “la mercancía pasa a tener vida propia” porque no es el trabajador el que emplea los medios de trabajo, sino éstos los que emplean al trabajador: “tanto más fuerte es la presión que la población de los trabajadores ejerce sobre sus oportunidades de ocupación, tanto más insegura es la condición de existencia del trabajador asalariado” (Echeverría, 1989: 19). Ocupar un puesto, más que un lugar, es apelar al deseo, “ocupar un puesto”, “llegar al puesto”...

Aquí, la diferencia de los sexos no es tan nítida: la mujer, objeto de deseo, representa el deseo de los dos sexos. Pero si leemos la frase de más abajo dice ‘lo que hay que tener’ (un auto y una mujer). La contigüidad de la mujer reenvía a otro objeto de sueño, el auto, potencia viril,

velocidad, dinero. Aquella mujer de la publicidad es un objeto en tanto que su “condición femenina” permite referirse a otras cuestiones, eso significa que hay un proceso de reificación de la mujer, el cual hicimos referencia más arriba.

La mujer, modelo de la publicidad, posee todas las características de “belleza” convencional y, agregaríamos, masculina: delgadez, piernas abiertas con una postura física erecta, mirada desafiante, seria, pelo recogido (controlado) casi imperceptible, sin volumen. Cabe señalar que el pelo femenino ha sido motivo no sólo de diferentes metáforas, por ejemplo las pictóricas en el caso de la figura de la alegoría de la Fortuna durante el renacimiento europeo (a finales del siglo XVI) cuya característica era la de ser una diosa marina que penetraba hasta el corazón de las villas portuarias con el fin de favorecer las empresas del comercio y de la industria, y que cuya abundante masa de cabellos delante del rostro era símbolo de buena fortuna, siempre y cuando permita calcular/controlar los “buenos vientos” (en oposición a las figuras de mujeres peladas pero con una sola mecha que representaba la avaricia de la “buena ocasión”); sino también de diferentes prácticas, sobre todo en el ámbito religioso: tanto la utilización del *chador* o *burka* en la religión musulmana como las pelucas de las judías ortodoxas tienen por uno de los objetivos ocultar aquello que compone la parte más sexy de la mujer. La libertad aún para cualquiera sigue siendo condicionada por una Era compartida a medio camino entre el mundo Barroco y los mundos de las Modernidades.

Referencias bibliográficas

- Andreas-Salomé, L. (1998). *El erotismo*, Barcelona, Hesperus.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós.
- Canguilhem, G. (2005). *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Ciriza, A. (2007). “Apuntes para una crítica feminista de los atolladeros del género”, en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Revista anual de la Unidad de Historiografía e

⁴ Cfr. González García, J. M. (2006): *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Boadilla del Monte, Machado Libros; Del mismo autor, (1998): *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza Editorial.

Historia de las Ideas, Año 8 / N° 9, pp. 23- 41, diciembre, INCIHUSA / Mendoza.

- De Tocqueville, A. (2002). *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, B. (1989). “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo”, en *Cuadernos políticos* N° 58, México, D. F., Ediciones Era, septiembre-diciembre. Las páginas a las que hacemos referencia pertenecen a <http://www.bolivare.unam.mx> [consultado agosto 2015].
- Fraisse, G. (2008). *Desnuda está la filosofía*, Buenos Aires, Leviatán.
- Fraisse, G. (2007). *Du consentement*, Paris, Seuil.
- Fraisse, G. (2001). *La controverse des sexes*, Paris, PUF.
- Fraisse, G. (1996): *La diferencia de los sexos*, Buenos Aires, Manantial.
- González García, J. M. (2006). *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Boadilla del Monte, Machado Libros.
- González García, J. M. (1998). *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza Editorial.
- Simmel, G. (1927). “El cruce de los círculos sociales”, en *Sociología* Tomo XV (IV), Madrid, Revista de Occidente.