



**Universitat de les
Illes Balears**

Títol: *LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO*

NOM AUTOR: *GONZÁLEZ LÓPEZ, PILAR*

DNI AUTOR: *43223377Y*

NOM TUTOR: *MIQUEL NOVAJRA, ALEJANDRO*

Memòria del Treball de Final de Grau

Estudis de Grau de Filosofia

Paraules clau *Identidad, Género,*
Reconocimiento

de la
UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

Curs Acadèmic *2013-14*

Cas de no autoritzar l'accés públic al TFG, marqui la següent casella:

Índice

1. Introducción	pág.3
2. La construcción social del género	pág.4
2.1. Perspectivas a la hora de analizar la categoría de género	pág.4
2.2. Diferencia entre sexo y género	pág.5
2.3. Variaciones históricas	pág.5
2.4. Variaciones contextuales	pág.7
2.5. Mecanismos y factores sociales que influyen en la construcción del género	pág.8
2.6. El problema de la desigualdad o la subordinación	pág.11
La subordinación de la mujer como un problema universal	pág.11
La subordinación de la mujer como un problema no universal	pág.13
2.7. La identidad e identificación de género no es algo fijo o estable	pág.15
3. La política de reconocimiento con respecto al género	pág.16
3.1. La problemática división entre esfera pública y privada	pág.16
3.2. Conflictos en la lucha por el reconocimiento	pág.21
3.3. Una justicia donde reconocimiento y redistribución vayan de la mano	pág.24
3.4. Identidades asignadas, multiculturalismo y justicia de género	pág.27
4. Conclusiones	pág.31
5. Bibliografía	pág.32

1. Introducción

La identidad es algo construido a través de distintos elementos: la clase, la etnia, el sexo y el género entre otros. Además, tenemos que diferenciar entre la identidad, como yo me siento o me concibo a mí mismo; y la identificación, como me perciben o conciben los demás.

En este trabajo me centraré en la construcción de la identidad e identificación a través del género. A la hora de analizar la construcción del género debemos tener en cuenta diferentes herramientas teóricas como son la biología, la psicología y el estudio de la cultura.

Desde la biología vemos que en el género hay una parte determinada genéticamente y una anatomía, una diferencia de sexo observable que nos limita y que no podemos obviar; unas estructuras biológicas y unas, supuestas quizás en algunos términos y susceptibles de variación interpretativa, funciones.

Desde una perspectiva psicológica el individuo mantiene una relación somática con el medio, es decir, transforma el medio a la misma vez que se ve afectado por éste. Como nos dice Le Breton, *la existencia del hombre es corporal*¹, el hombre mediante el cuerpo adopta unos determinados comportamientos o actitudes que tienen una significación simbólica. El marco cultural influye a la hora de utilizar determinados gestos o maneras de interaccionar con el medio, pero no determina. Según el género, el marco social puede marcar determinadas pautas de conductas, pero el individuo puede decidir si seguirlas o no. Cada persona tiene una actitud corporal específica que va más allá de dichas pautas. Por ejemplo, una sociedad puede marcar una forma específica de sentarse dependiendo de si eres hombre o mujer, pero cada hombre o mujer puede decidir adoptarla o no.

Finalmente debemos tener en cuenta que el género se construye de forma externa, cada sociedad o cultura elabora su propio patrón o una construcción de género. Es en esta última parte de la construcción de género, en la social o cultural, en la que me centraré en este trabajo, donde pretendo defender la hipótesis de que el género es una categoría social.

¹ D. Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1995 pág.7

2. La construcción social del género

2.1. Perspectivas a la hora de analizar la categoría de género

A la hora de analizar el género como categoría social encontramos tres perspectivas diferentes, que yo no considero mutuamente excluyentes, aunque algunas escuelas si lo hacen.

La primera perspectiva es la simbólica. El análisis desde esta perspectiva se centra en analizar la valoración simbólica que atribuimos al hombre y a la mujer; es decir, analiza los discursos, los símbolos, los estereotipos o las categorías de género. Se centra en cómo se construye simbólicamente el género y en la problematización de los discursos naturalizados sobre el género que se encuentran tras las prácticas o relaciones sociales.

Una de las principales aportaciones de la antropología de la mujer ha sido el continuado análisis de los símbolos del género y de los estereotipos sexuales. El primer problema que se plantea un investigador a este respecto es cómo explicar la enorme variedad de interpretaciones culturales de las categorías “hombre” y “mujer”.²

La segunda perspectiva que encontramos es aquella que se centra en analizar las prácticas o relaciones sociales, lo que los hombres y las mujeres hacen. Desde esta perspectiva sociológica se analiza las acciones que llevan a cabo las mujeres y los hombres como pueden ser el acceso a los recursos, al trabajo o al espacio público o privado.

Los académicos que mantienen que la subordinación de la mujer no es universal tienden a centrar el problema de las relaciones de género en lo que hacen la mujer y el hombre. [...] Normalmente explican los problemas de género desde una perspectiva más sociológica, es decir, contemplan el género como una relación.³

Por último, encontramos la perspectiva que une ambas visiones, la simbólica y la sociológica. Esta perspectiva es sobre la que yo me decanto, y la que utilizo a la hora de analizar el género.

Algunos especialistas en feminismo han enfocado el estudio de género desde el punto de vista simbólico y sociológico simultáneamente, ante la evidencia de que las ideas relacionadas con los hombres y las mujeres no son plenamente independientes de las relaciones económicas de producción ni derivan directamente de ellas.⁴

A través de esta perspectiva defiende que lo que las personas hacen, y lo que dicen sobre lo que hacen, van de la mano afectándose recíprocamente. No podemos dejar de lado ninguno de los dos ámbitos si queremos hacer un buen análisis sobre el género, porque las prácticas o relaciones de género poseen un discurso detrás que las apoya o

² H. L. Moore, *Antropología y feminismo*, Cátedra, 1996, pág.27

³ *Ibid.*, pág.46

⁴ *Ibid.*, pág.51

legítima de alguna forma. Las personas tienen un discurso, a veces interiorizado y naturalizado, que justifica aquello que hacen y que debemos problematizar. Es importante ver como los agentes perciben las acciones o las practicas que llevan a cabo.

2.2. Diferencia entre sexo y género

Al realizar un análisis sobre el género debemos primero diferenciar entre el sexo y el género. El sexo es la parte biológica o anatómica universal de todos los seres humanos. A partir de esta base biológica, de la división según el sexo, cada sociedad interpreta y construye su propia noción de género. Esto no significa que la división biológica del sexo no sea un factor determinante. Todo ser humano es biocultural; por tanto, hay una diferencia biológica innegable e irreductible, pero los datos que nos ofrece la biología no tienen una única traducción o interpretación universal.

«El dato biológico universal, reducido a sus componentes esenciales, irreductibles, no puede tener una sola y única traducción.»⁵

Esto significa que las características anatómicas son sólo el referente a partir del cual las distintas sociedades construyen y asignan un conjunto de cualidades, conductas y actividades como específicas de cada sexo. Aunque estas cualidades después pasan a ser consideradas como naturales y determinantes de cada sexo, no lo son, sino que son aprehendidas y adquiridas por parte de cada individuo en función de la adscripción (confirmativa o no) en uno de los sexos.

«Las categorías de género, las representaciones de la persona sexuada, el reparto de las tareas tal como las conocemos en las sociedades occidentales, no son fenómenos de valor universal generados por una naturaleza biológica común, sino construcciones culturales.»⁶

Para eliminar la idea de que las características asociadas al género no están determinadas por el sexo o provienen de un orden natural, y defender que tienen una especificidad contextual e histórica, se debe mostrar cómo se construye el género. Para hacerlo me apoyaré en las variaciones observadas, tanto histórica como contextualmente, en el comportamiento de los diferentes individuos de ambos sexos.

2.3. Variaciones históricas

Para mostrar algunas variaciones históricas me centraré en la vida de tres mujeres pertenecientes a tres generaciones distintas⁷. La primera mujer es Silvia, de 80 años de

⁵ F. Hériter, *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona, 1996, pág.22

⁶ *Íbid.*, pág.21

edad, la segunda mujer es Lucía, de 53 años y la tercera Ana, de 21 años. Cabe tener en cuenta que estas tres mujeres pertenecen a la misma familia, son abuela, hija y nieta; y que el contexto en donde nos situamos es en España.

A partir de las entrevistas realizadas a las tres mujeres, se puede apreciar diferentes elementos que han ido cambiando con el tiempo. Uno de estos elementos es el uso de determinadas prendas o en la forma de vestir. Un claro ejemplo lo encontramos en el uso del velo para poder acceder a misa por parte de Silvia durante su edad adulta. Es interesante ver como el uso del velo puede estar condicionado por el acceso, restringido o permitido, de las mujeres a diferentes ámbitos. La misa tiene lugar en un ámbito público, la iglesia, uno de los pocos lugares que tiene la mujer para sociabilizarse en el contexto histórico que se sitúa Silvia, es decir, en la España de alrededor de los años 50 o 60, en donde la asistencia a los distintos rituales religiosos era de obligatoriedad o casi obligatoriedad. Además, la iglesia es un ámbito público donde la mujer interactúa con otras mujeres, y donde también encontramos la presencia de hombres. Tampoco podemos dejar de lado que la iglesia es una institución jerarquizada, donde todos los cargos que conllevan de poder o toma de decisiones están ocupados por hombres, donde la mujer sólo juega un papel pasivo.

Que actualmente la mujer en España no tenga que utilizar el velo para acudir a los diferentes rituales religiosos se debe a diversos factores sociales en los que no entraré, ya que lo que quiero destacar con el ejemplo del velo es que la vestimenta no es algo determinado o connatural al sexo, sino que es algo construido y que, por tanto, varía históricamente.

Por otro lado, respecto a los proyectos de vida de las tres mujeres apreciamos un cambio generacional o histórico. En el contexto histórico en el que se sitúa Silvia, el proyecto de vida socialmente asignado a la mujer era el de matrimonio, la reproducción y el cuidado. Y como se esperaba de Silvia se casó a los 25 años de edad y tuvo cuatro hijos. Silvia sólo pudo estudiar hasta los 14 años en una escuela segregada por sexos. Silvia nos cuenta que le hubiese gustado seguir estudiando pero que además de que en su época las mujeres no solían estudiar, tampoco disponía de los medios económicos necesarios para poder hacerlo. En esta época solo podían estudiar las mujeres con estatus social elevado y a los estudios universitarios a la que solían tener acceso era centralmente a la carrera de Magisterio, carrera entonces de rango académico inferior, además de estar vinculada al cuidado de los niños, a un ámbito considerado como

⁷ Estudio realizado a partir de la entrevista a las tres mujeres, en febrero del 2014, reproducido con nombres ficticios.

propio de la mujer. Lucía, en cambio, al pertenecer a una generación posterior sí que pudo tener acceso a estudios universitarios. Así podemos ver como los proyectos de vida de ambas mujeres empiezan a cambiar, no solo en el acceso a los estudios por parte de Lucía sino también en la edad de contraer matrimonio, Lucía se casó a los 28 años, y en el número de hijos, Lucía sólo tuvo dos hijos. Además Lucía se separó a los 43 años haciéndose cargo de dos hijos y formando una familia monoparental. El divorcio, en cambio, no existía en la época de Silvia. Es más, toda mujer que se quedaba viuda, como fue el caso de Silvia a los 51 años, aunque legalmente se podía volver casar no lo hacía, era algo que no estaba socialmente bien aceptado, mientras que los hombres viudos normalmente volvían a contraer matrimonio ya que esta era considerada la manera correcta o normal de actuar.

Si pasamos a la tercera generación, al proyecto de vida de Ana, las diferencias son todavía más notorias. Ana estudia actualmente una carrera universitaria y en sus planes de vida no está el matrimonio. El tener hijos se lo plantea como una posibilidad lejana y no la asocia necesariamente al matrimonio o al hecho de tener pareja. Esto era algo impensable en el contexto histórico en el que situaba Silvia, ya que en aquel entonces era impensable tener hijos sin estar casada. Es más, si alguna mujer tenía hijos fuera del matrimonio era socialmente excluida y estigmatizada, eliminándosele la posibilidad del matrimonio en un futuro y por tanto negándosele el proyecto de vida asociado socialmente a la mujer. Vemos que actualmente hay un gran número de lo que se denomina madre soltera, madres que, por ejemplo, han recurrido a medios técnicos como puede ser la inseminación para tener hijos o que han decidido tener hijos desvinculándose del progenitor.

2.4. Variaciones contextuales

Dejando de lado las variaciones históricas, pasaré a las variaciones contextuales, mostrando como el género no se construye de la misma forma en todas las sociedades. Un ejemplo de una construcción de género diferente a la que encontramos en nuestra sociedad occidental es el modelo *sambia*, en Nueva Guinea, del que nos habla Hérítier a partir del trabajo realizado por Gilbert Herd⁸. En esta sociedad la feminidad se tiene nada más nacer de forma innata, pero la masculinidad debe construirse. Según el modelo *sambia*, el niño al nacer posee el mismo órgano que aquel del que proviene el flujo menstrual femenino, pero está seco y no es funcional. La semilla: huesos sólidos,

⁸ F. Hérítier, *Masculino/Femenino. El pensamiento francés de la diferencia*, pág.197

vientre plano, músculos duros, etc. determinan la masculinidad, pero estos están vacíos y deben llenarse. La masculinidad se debe alcanzar, porque el órgano genital masculino está vacío al nacer. Al cumplir los siete años el niño es inseminado de forma regular mediante la felación, primero por parte de los maridos de las hermanas, y posteriormente por parte de jóvenes adolescentes no casados. Debe tenerse en cuenta que son los mayores los que siempre inseminan a los más jóvenes. Además al llegar el matrimonio los jóvenes deben ser exclusivamente heterosexuales, a excepción de cuando deben cumplir con el deber de inseminar a los hijos de los hermanos de sus esposas. Es más, la homosexualidad como opción vital no está permitida. A partir de aquí podemos interpretar que el acto de “inseminar” se trata de un comportamiento ritual, donde la práctica homosexual está permitida porque se encuentra dentro del ámbito ritual y fuera del marco social común. De esta forma, el discurso simbólico, la necesidad de dicha inseminación para alcanzar la masculinidad, se sitúa por encima de la práctica real, la homosexualidad, para así poder justificarla.

Siguiendo con el ejemplo Hériter nos dice que la semilla es necesaria para activar la sangre femenina y procrear. La semilla es perecedera y los hombres la van perdiendo al mantener relaciones sexuales. Las reservas sólo pueden ser recargadas parcialmente consumiendo la savia de un árbol determinado que se encuentra en la selva, por esto la naturaleza no se desliga de lo humano, sino que por el contrario, se recurre a ella. Aún así, a pesar de poder recurrir a la naturaleza para recargar las reservas, con la llegada de la paternidad se tiene el temor del agotamiento de las reservas, pero todo macho (basta con tener los órganos genitales para serlo) debe aceptar perder la esencia de la masculinidad (la semilla) para convertirse en hombre, al igual que su padre lo hizo por él. Vemos aquí una diferencia entre ser macho que se completa al alcanzar la masculinidad mediante la inseminación y la dotación de reservas, y ser un hombre.

Con este ejemplo vemos una interpretación o traducción del sexo biológico diferente a la que encontramos en nuestra sociedad; y con ello quiero mostrar que la construcción del género varía transculturalmente.

2.5. Mecanismos y factores sociales que influyen en la construcción del género

Al ser el género una construcción social, encontramos en la sociedad diferentes mecanismos que hacen que una persona llegue a comportarse de determinada forma conforme a unas expectativas sociales esperadas. Estos mecanismos los encontramos tanto en las prácticas o relaciones sociales, como en los discursos que refuerzan o

legitiman dichas prácticas. La sociedad nos ofrece un amplio espectro de categorías, roles, etiquetas o estereotipos que son asignados y asumidos según el sexo. Se nos exige que nos comportemos de una forma determinada dependiendo del contexto en el que nos encontremos o que adoptemos determinados roles sociales a partir de la pertenencia a uno u otro sexo.

Las expectativas o el repertorio de roles sociales que un individuo puede asumir según el sexo se perpetua mediante el aprendizaje o la motivación que se les da a los individuos desde niños, limitándoles las posibles funciones que pueden adoptar.

Las expectativas asociadas a los papeles sociales se transforman en diferencias reales según el sexo, a través de dos procesos básicos. Por un lado, la asignación de papeles entre los sexos orienta las motivaciones y el aprendizaje de habilidades diferenciales en una dirección estereotípicamente masculina o femenina, limitando la capacidad de mujeres y varones para trascender las posiciones asignadas. Por otro lado, las expectativas tienen una influencia directa sobre el comportamiento y las disposiciones conductuales, que se basa en la conformidad de las personas que tienden a comportarse de modo consistente con esos papeles y con las consecuencias que esperan de su desempeño.⁹

Desde niño se educa y motiva a los niños y niñas de forma diferenciada marcándoles, por ejemplo, con qué juguetes deben o no jugar o que colores deben o no usar. Encontramos en la sociedad toda una serie de elementos, como puede ser la literatura, la música o el cine, que están destinados a un público diferenciado según el sexo.

Pero aunque las expectativas suelen cumplirse, ya que se refuerza positivamente a los individuos que adoptan estereotipos o papeles esperados y negativamente a los que no, encontramos casos en donde el individuo adopta comportamientos que no concuerdan con lo esperado. Este conflicto que se produce entre identidad e identificación, aparece, por ejemplo, en la asignación de tareas, cuando un hombre asume tareas que tradicionalmente han sido asignadas a las mujeres, como pueden ser la costura, o a la inversa, cuando una mujer se dedica a tareas relacionadas a la masculinidad como puede ser la minería o la albañilería. Cuando esto ocurre, cuando una persona adopta los estereotipos o roles sociales que no son los esperados según su sexo se tiende a la estigmatización de estas personas tachándolas de homosexuales, por ejemplo, o descategorizándolas y no considerándolas mujer o hombre en cuanto tal, al no poseer las características naturalizadas que socialmente se espera que posean por el simple hecho de ser hombre o mujer.

Cabe destacar que en la asignación de dichas características naturalizadas o estereotipos masculinos o femeninos, intervienen otros factores sociales como puede ser

⁹ A. Bonilla, Los roles de género, de J. Fernández: *Género y Sociedad*, Pirámide, Madrid, 1998, pág.156

la posición social o la edad. Tener una posición social elevada te permitirá poder asumir determinados tipos de roles sociales que una posición social inferior puede no permitirte. En ocasiones no sólo el hecho de ser mujer es el que limita a la persona el acceso a estudios elevados, sino también el poder adquisitivo, como vemos en el caso narrado anteriormente de Silvia; la cual no sólo no puedo acceder a estudios elevados por haber nacido mujer, sino porque no disponía de los medios materiales necesarios para ello.

Este aspecto, como la posición social también nos determina, lo vemos en el trabajo realizado por Oscar Lewis sobre los indios *piegan* canadienses y las mujeres “con corazón de hombre” del que nos habla Hérítier.¹⁰

Esta sociedad es una sociedad patriarcal, donde el comportamiento de la mujer es el de sumisión, reserva, dulzura, pudor y humildad. Pero encontramos un tipo reconocido de mujer que no posee las características asociadas a su sexo, sino que se adoptan actitudes consideradas propiamente masculinas como es orinar en público, cantar cantos de hombres e intervenir en conversaciones masculinas. Ahora bien, lo que a mí me interesa destacar aquí es que es necesario que la mujer posea dos características: tener una posición social elevada y estar casada, para ser reconocida como mujer con corazón de hombre. Es más «una mujer pobre será apaleada o será objeto de irrisión si pretende observar comportamientos de mujer con corazón de hombre.»¹¹ Además de estas dos características encontramos una condición suplementaria que se da en este tipo de mujeres, la mayoría de las mujeres con corazón de hombre tienen una edad avanzada. Este se debe a que las mujeres con edad avanzada ya no son fértiles y por tanto dejan de ser consideradas peligrosas.

Esto es extrapolable a nuestras sociedades occidentales. La fertilidad marca el rol específico de la mujer como reproductora, por esto durante la edad fértil de la mujer que va desde la primera menstruación hasta la menopausia encontramos mayores restricciones o prohibiciones respecto al acceso de la mujer a determinados ámbitos de poder o a adoptar determinados tipos de conductas.

Con todo esto he querido defender que el género es una categoría social, ver algunos de los diferentes mecanismos que utiliza la sociedad para construirlos; y mostrar, también, como diferentes factores sociales afectan o están relacionados con la construcción del género.

¹⁰ F. Hérítier, *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, pág.224

¹¹ *Ibid.*, pág.22

2.6. El problema de la desigualdad o la subordinación

Cuando analizamos el problema de la subordinación de la mujer encontramos dos posturas al respecto; una es la que defiende que la subordinación de la mujer es algo que aparece en todas las sociedades, y que por ello debemos verlo como un hecho universal, y la otra es la que defiende que la subordinación de la mujer no aparece en todas las sociedades.

La subordinación de la mujer como un problema universal

Centrándonos en la primera postura, la que nos dice que la subordinación de la mujer tiene lugar en todas las sociedades, quiero destacar que esto no significa que la subordinación sea una condición inherente a la diferencia biológica entre sexo, sino que la traducción o interpretaciones que se hacen sobre esta diferencia sitúa a la mujer en un plano inferior o subordinado. En esta postura se sitúan autoras como Françoise Héritier o Sherry B. Ortner entre otras.¹²

Héritier nos dice que en nuestra sociedad occidental la subordinación femenina es evidente tanto en los ámbitos políticos y económicos como en los simbólicos. Pero además, utilizando las dos perspectivas mencionadas anteriormente, la simbólica y la sociológica, concluye su análisis diciéndonos que «existe una elevada probabilidad estadística de la universalidad de la supremacía masculina, que resulta del examen de la literatura antropológica sobre el tema.»¹³

Héritier nos dice que aunque no todas las sociedades poseen una mitología que justifica la supremacía masculina, todas las sociedades tienen un discurso simbólico que realiza esta función.

El mito legitima el orden social, como hemos dicho. Sin embargo, no todas las sociedades han elaborado mitologías propiamente dichas para «fundamentar» la dominación masculina y darle sentido. Pero todas tienen un discurso ideológico, un cuerpo de pensamiento simbólico que desempeña esta misma función de justificar la supremacía del hombre a los ojos de todos los miembros de la sociedad, a los de las mujeres lo mismo que a los de los hombres, pues una y otros participan por definición de la misma ideología, inculcada desde la infancia¹⁴

Es importante tener en cuenta, como Héritier nos dice, que la mujer también acepta y participa de dichos discursos, ya que sino estos no serían efectivos. Según esta autora, estos discursos se fundamentan sobre un sistema de categorías binarias, de valoración positiva y negativa, que parten de las diferencias anatómicas y fisiológicas que se dan

¹² F. Héritier, *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*; S. Ortner ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?, *Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales*, www.cholonautas.edu.pe

¹³ F. Héritier, *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, pág:208

¹⁴ *Ibid.*, pág.217-18

entre los sexos. Pero este sistema de categorías binarias no son portadoras de un sentido universal aunque partan de datos biológicos.

No hay en estas oposiciones racionalidad fundada en una aprehensión objetiva de un dato natural, aunque parezcan naturalmente legítimas. Es preciso considerar las oposiciones binarias como signos culturales y no como portadoras de un sentido universal. El sentido reside en la existencia misma de estas oposiciones y no en su contenido; tal es el lenguaje del juego social y del poder.¹⁵

Es más, en ocasiones un mismo símbolo es valorado positivamente en unas sociedades y adjudicado al hombre; y valorado negativamente en otras y adjudicado a la mujer. Un ejemplo de un mismo elemento con significado contrario lo encontramos en la luna y el sol; en algunas sociedades la luna es el hombre y la mujer el sol, mientras que en otras sociedades es a la inversa.

Además de referirse a las mitologías o los discursos que se encuentran detrás de la subordinación de la mujer, Hérítier también nos habla de dos ejes donde se fundamenta la desigualdad social: «El control social de la fecundidad de las mujeres y la división del trabajo entre ambos sexos son, verosímelmente, los dos ejes de la desigualdad sexual.»¹⁶

Siguiendo con otra autora que nos habla de una probable universalización de la subordinación de la mujer encontramos a Ornet para la que todas las sociedades, a su manera y con sus propias categorías, valoran de forma inferior a la mujer respecto al hombre. Para defender su postura Ornet parte de la división conceptual entre naturaleza y cultura. Para ella «toda cultura reconoce y afirma implícitamente una diferencia entre el funcionamiento de la naturaleza y el funcionamiento de la cultura»¹⁷, además las sociedades no sólo ven la cultura como algo propio del ser humano y diferenciado de la naturaleza, sino que la ven como algo superior, basada ésta superioridad en la capacidad de transformar la naturaleza, de trascenderla. De esta forma, el estatus inferior de la mujer vendría determinado por un sistema de valores culturales según los cuales se considera a la mujer más próxima a la naturaleza que al hombre. Esto no significa que según esta valoración la mujer no participe de la cultura, sino que lo hace en un grado menor respecto al hombre debido a que se encuentra más ligada o enraizada a la naturaleza. La mujer ocuparía una posición intermedia entre la naturaleza y la cultura. Ahora bien, Ornet intenta ver por qué se considera socialmente a la mujer más próxima a la naturaleza y, para ello, recurre a la función reproductora de la mujer, la cual hace que se les asignen a las mujeres roles sociales concebidos como más próximos a la naturaleza. Socialmente se interpreta que el cuerpo de la mujer está destinado a la

¹⁵ *Ibid.*, pág.221

¹⁶ *Ibid.*, pág.229

¹⁷ S. Orner, ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?, pág.7

creación de la vida, a la función reproductora; mientras que el hombre crea artificialmente, mediante la cultura. Se concibe que la función de la mujer es la de ser madre, lo que hace que los roles sociales asignados a la mujer sean los del cuidado y el mantenimiento de la familia, identificándose a la mujer con la familia, mientras que al hombre se le identifica con lo público, con lo que trasciende el ámbito familiar.

Así Ornet intenta dar una explicación a la subordinación de la mujer, ésta estaría relacionada en última instancia con la función reproductora de la mujer que conduce a una repartición desigual de las tareas. De todas formas, hay que destacar que Ornet sólo intenta buscar el sistema de valores que hace que la mujer sea percibida más próxima a la naturaleza, pero que esta concepción es un hecho cultural y no natural.

«Por último debemos volver a subrayar que todo este esquema es una construcción de la cultura y no un hecho de la naturaleza. La mujer no está “en realidad” en absoluto más próxima (o más alejada) de la naturaleza que el hombre.»¹⁸

Esta explicación que intenta buscar el origen de la subordinación en la percepción de la mujer como más próxima a la naturaleza ha sido objeto de crítica por diversos motivos, algunos de ellos son que la división entre naturaleza y cultura no la encontramos en todas las sociedades o que si la encontramos, no todas las sociedades valoran negativamente a la naturaleza y positivamente a la cultura. Otro elemento de crítica está relacionado con el concepto de maternidad, este un constructo social, por lo que el hecho de dar a luz no tiene siempre la misma significación. Además algunos autores nos dicen que «Se ha observado que en un amplio abanico de sociedades, el concepto “mujer” no gira en torno a las nociones de maternidad, fertilidad, crianza y reproducción.»¹⁹

Hay que tener en cuenta que Ornet, dos décadas después de la publicación del artículo *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?*, escribió otro artículo²⁰ donde matizaba su postura con respecto a la universalidad de la subordinación de la mujer teniendo en cuenta algunas de las críticas anteriores.

La subordinación de la mujer como un problema no universal

Ante el problema de la subordinación de la mujer encontramos también otra postura que defiende que no en todas las sociedades tiene lugar la subordinación de la mujer, y que

¹⁸ *Ibid.*, pág.23

¹⁹ H. L. Moore, *Antropología y feminismo*, pág:43

²⁰ Artículo *Entonces, ¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?* publicado en 1996

asimetría o diferencia no implica siempre inferioridad o subordinación. En esta postura encontramos los estudios de Eleanor Leacock o de Diane Bell.²¹

Leacock, antropóloga marxista, critica que la subordinación de la mujer esté relacionada con el hecho de ser madre y defiende, siguiendo el argumento de Engels, que en las sociedades preclasistas tanto los hombres como las mujeres eran individuos autónomos, donde cada uno ocupaba posiciones diferentes, pero no superiores o inferiores sino de idéntico prestigio y valía.

Su condición no era literalmente de «igualdad» respecto al hombre (un punto que ha suscitado mucha confusión) sino respecto a lo que ellas mismas representaban, es decir, personas de sexo femenino, con sus propios derechos, obligaciones y responsabilidades, con una función complementaria a la del hombre, pero en ningún caso secundaria.²²

Leacock atribuye la situación de la mujer a su relación y posición con respecto al acceso a los recursos, a las condiciones de su trabajo y a la distribución del producto obtenido en él. Además, según Leacock la división entre esfera pública y doméstica no aparece bien diferenciada en todas las sociedades, sino que hay comunidades donde la producción y administración del ámbito doméstico forma parte de la administración pública. De esta forma la situación de la mujer depende de su acceso a la economía y del control que tengan sobre ella.

Otra autora, Diane Bell, llega a conclusiones similares a las de Leacock a partir de sus estudios etnográficos sobre los aborígenes australianos. Bell observa que

los mundos del hombre y de la mujer son sustancialmente independientes entre sí, desde el punto de vista económico y ritual (Bell, 1983:23). Como resultado, los hombres y las mujeres disponen de poderes distintos, propios de su sexo, pero los ejercen en igualdad de condiciones.²³

Aún así, en la etnografía aborígen también aparecen ejemplos de violencia del hombre hacia la mujer y de falta de igualdad de autonomía. Tanto Bell como Leacock atribuyen estos hechos a la influencia del mundo occidental y a la incorporación de la economía general australiana a las comunidades aborígenes.

Lo que estas autores pretenden remarcan con su postura de que no en todas las sociedades el estatus de la mujer es inferior es que diferencia, asimetría o separación no siempre implica o debe implicar desigualdad como según ellas otros autores han interpretado.

²¹ H. L. Moore, *Antropología y feminismo*.

²² Cita de (Leacock,1978:252) extraída del libro de Moore, H. L., *Antropología y feminismo*, pág:47

²³ H. L., Moore, *Antropología y feminismo*, pág:48

2.7. La identidad e identificación de género no es algo fijo o estable

La identidad e identificación de género no es algo fijo, sino que varía a través de la historia como podemos apreciar en el caso de las tres mujeres, Silvia, Lucía y Ana. Además también hemos visto que el género varía dependiendo del contexto, que no en todos los contextos se construye el género de la misma forma. Por tanto la identidad de género es algo que varía histórica y contextualmente. Pero además, con el siguiente ejemplo²⁴, quiero mostrar que la identidad de género varía individualmente, durante la vida de un individuo.

Entre los inuit, conocidos comúnmente como esquimales, el individuo nace con un sexo aparente, lo que nosotros entendemos como sexo biológico; pero este no siempre coincide con el sexo real. El sexo real es el que lleva la identidad *alma-hombre*, es decir, el sexo del antepasado que ha penetrado en la matriz de la mujer para renacer y que es desvelado por los chamanes al nacer. Esta identidad *alma-hombre* prevalece sobre el sexo aparente, sobre lo fisiológico. Héritier nos narra el caso de Iqallijuq que nació con un *alma-hombre* masculina pero con un sexo aparente femenino. Iqallijuq fue educado, vestido y socializado como un hombre, aunque su sexo biológico fuese el femenino, hasta la pubertad. En dicha etapa los adolescentes deben pasar a comportarse según su sexo aparente. Esto es doloroso para el individuo y para sus familiares por eso el cambio es progresivo. Aún así, a pesar del cambio, la identidad *alma-hombre* sigue siendo la misma desde el nacimiento.

Con este ejemplo también quiero mostrar como en ocasiones la identidad de género se encuentra disociada del sexo biológico, como el sexo biológico no es siempre determinante. Además, en el caso de los inuit, se aprecia como la llegada a la adolescencia, el paso a la etapa fértil del individuo juega un papel importante a la hora de construir la identidad de género.

²⁴ Extraído de F. Héritier, *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, pág:199

3. La política de reconocimiento con respecto al género

3.1. La problemática división entre esfera pública y privada

En ocasiones, se suelen contraponer teóricamente la esfera pública, entendida como el ámbito donde tiene lugar la política, el comercio, la cultura y todo lo que tenga que ver con la vida pública de los hombres, a la esfera privada, entendida como el ámbito de la reproducción, el hogar, la familia y el cuidado. Además, histórica y socialmente se ha tendido a entender y afirmar que el lugar natural de la mujer es el de la esfera privada, mientras que al hombre le correspondía la esfera pública.

Sin embargo, si nos vamos a la práctica, vemos que los límites entre lo privado y lo público son difusos, y que lo público acaba incrustándose en lo privado; de hecho, desde las legislaciones civiles relacionadas con el matrimonio y su disolución (la ley de divorcio) hasta las legislaciones que contemplan la “violencia doméstica” como un grave delito de violencia de género, parece ser que desde un punto de vista jurídico se empieza a promover la publicidad de lo privado. Sin embargo, por lo que respecta a las prácticas sociales y discursos explicativos, se tiende a lo contrario: lo propio del ámbito privado pasa a incorporarse al ámbito público. Esto lo podemos apreciar claramente en el ámbito del trabajo.

Por norma general, en el ámbito entendido como público las transferencias culturales, el aprendizaje o el trabajo producido, son reconocidas institucionalmente y avaladas por el Estado. En cambio, la formación que podamos llegar a adquirir en el ámbito privado no es reconocida públicamente y el trabajo producido no es visto como un trabajo cualificado y remunerado, sino que es invisible y naturalizado. Un claro ejemplo de este último tipo de trabajo son las labores del hogar, incluido el cuidado de ancianos y niños, que tiene lugar dentro del ámbito familiar, y que se considera natural que dichas actividades las lleve a cabo la mujer. Es curioso ver como si la misma actividad que la mujer realiza en su hogar la realiza en un lugar ajeno, la actividad pasa de ser vista como no trabajo a ser considerada trabajo. Aún así, la mayoría de actividades que se desvinculan del ámbito familiar y pasan a incorporarse en el mercado laboral son consideradas como trabajos poco o nada cualificados; es decir, se considera que no se requiere un aprendizaje para poder llevarlas a cabo. Realmente esto último no es así, las habilidades necesarias para llevar a cabo dicha actividad relacionada con el ámbito del hogar y adjudicadas de forma inherente a la mujer, son aprendidas y transmitidas históricamente entre las diferentes generaciones²⁵.

²⁵ S.Narotzky, Haciendo visibles las cargas desiguales. Una aproximación antropológica. *Quadern Caps*, nº24, Primavera 1996.

En el siguiente ejemplo²⁶ podemos apreciar como lo económico, que según la visión liberar de la división de las esferas de la vida pertenece a la sociedad civil, se incrusta dentro del hogar, de la actividad del cuidado, produciendo un conflicto de responsabilidades.

Carmen es una mujer casada y madre de dos hijos. La hija de Carmen trabaja como aparadora tanto en talleres como a domicilio. Cuando la hija de Carmen trabaja a domicilio, Carmen le ayuda en el *trabajo a mano*, tarea que es remunerada si se realiza en un taller (con un horario fijo y una mano de obra específica) y que si se realiza en casa, en este caso por un pariente como es Carmen, no lo es. Aquí vemos un ejemplo de cómo la misma actividad dependiendo del lugar donde se realice es considerada trabajo o no.

Carmen, además de ayudar a su hija, debe cuidar a su padre al encontrarse éste enfermo. Así, Carmen se ve insertada en un conflicto de responsabilidades y lealtades con su padre y con su hija, donde está en juego tanto lo económico como las relaciones de parentesco, los afectos y la moral.

Con este ejemplo quiero mostrar como lo que teóricamente se considera propio y exclusivo del ámbito público y privado, en la práctica se entrelazan dando lugar a un ambiente conflictivo.

Por otro lado, también es interesante ver como en algunas ocasiones el trabajo remunerado que realiza la mujer en la esfera pública es considerado como una prolongación de la actividad que la mujer realiza en la esfera privada. Esto lo podemos observar si vemos algunos trabajos remunerados que históricamente se consideran específicos de la mujer como es el de enfermera.

La identidad profesional del enfermero, en España entre 1956-1976, se formó a partir de discursos que veían la enfermería como «un proyecto de realización social y profesional para muchas mujeres, ya que se trataba de una dimensión del trabajo que prolongaba de forma “natural” el cuidado de los demás, llevado a cabo en el hogar (Nelson, 2001).»²⁷

Así, la práctica de la enfermería se vinculaba al ámbito privado e íntimo del cuidado en lugar de acercarse al espacio público y científico del conocimiento y la formación técnica y, por ende, del reconocimiento. Además, es importante tener en

²⁶ S. Narotzky, El efecto y el trabajo: la nueva economía, entre la reciprocidad y el capital social, *Archipiélago*, nº48, sep.-oct. 2007

²⁷ M. Miró Bonet, Tesis Doctoral *¿Por qué somos como somos? Continuidades y transformaciones de los discursos y las relaciones de poder en la identidad de las/os enfermeras/os en España (1956-1976)*, Universitat de les Illes Balears, 2008, pág. 142

cuenta que las propias enfermeras aceptaban dicho discurso y asumían que para el cuidado que requería la práctica de la enfermería eran necesario tener cualidades “femeninas”.²⁸

Siguiendo con el análisis sobre la división de las esferas de la vida, es interesante ver como algunas teorías morales que distinguen entre justicia y buena vida relacionan la justicia con la esfera pública y la moral con la esfera privada.

Citando a Kohlberg, Seyla Benhabib nos dice que

generalmente se entiende que las esferas de parentesco, amor, amistad y sexo que elicitaban consideraciones de cuidado, son esferas de toma de decisión personal, como son, por ejemplo, los problemas del matrimonio y divorcio (*Ibid.*, 229-230). De este modo, se dice que la orientación del cuidado está más relacionada con dominios que son más “personales” que “morales en el sentido del punto de vista formal” (*Ibid.*, 360).²⁹

Benhabib relaciona esta visión de la moralidad con las teorías del contrato social para las cuales el centro de la teoría moral es la justicia, dejando de lado la cuestión de la buena vida como un asunto personal del individuo autónomo.

La justicia sola se convierte en el centro de la teoría moral cuando los individuos burgueses de un mundo desencantado se enfrentan a la tarea de crear la base legítima del orden social para sí mismos. Ahora se define lo que “debe” ser como aquello en lo que todos tendrán que estar racionalmente de acuerdo con el fin de asegurar la paz civil y la prosperidad (Hobbes, Locke), o bien es derivado el “debe” de la forma racional de la sola ley moral (Rousseau, Kant). En la medida en que las bases sociales de cooperación y las demandas de derechos de los individuos son respetadas, el sujeto burgués autónomo puede definir la buena vida tal como le dicta su mente y su conciencia.³⁰

Encontramos aquí un problema, cuando esta distinción entre justicia y buena vida se traduce en la escisión entre lo público y lo doméstico. Así, todo aquello que tiene que ver con el afecto, las relaciones de parentesco, el cuidado o la reproducción, además de ser elementos adscritos a la mujer, quedan excluidos de la esfera de la justicia, de lo político y lo moral, quedando relegados al ámbito de la “naturaleza”.³¹ Por tanto, en lugar de producirse un reconocimiento de la figura autónoma de la mujer, ésta queda relegada a un ámbito privado donde lo político y lo moral no tienen cabida.

Es por esto que en las teorías contractualistas la identidad de la mujer pasa entonces a ser definida por lo que no es, concretamente, por lo que no son los hombres.

La mujer es simplemente lo que no son los hombres; es decir, no son autónomas, independientes, aunque por ello mismo no son agresivas sino nutricias, no son competitivas sino generosas, no son

²⁸ *Ibid.*, pág:142-43

²⁹ S. Benhabib, El otro generalizado y el otro concreto. la controversia Kohlberg-Giligan y la teoría feminista; S. Benhabib, D. Cornella, *Teoría Feminista y Teoría Crítica*; Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, pág. 129

³⁰ *Ibid.*, pág. 129-30

³¹ *Ibid.*, pág. 130.

públicas sino privadas. El mundo de la mujer se constituye con una serie de negaciones. Simplemente lo que él no es. Su identidad es definida por la carencia.³²

Además, mientras que la esfera pública se transforma históricamente, la esfera privada, donde se inscribe a la mujer, es estática y atemporal.

La esfera pública, la esfera de la justicia se transforma en historicidad mientras que la esfera privada, la esfera del cuidado y la intimidad, es estática y atemporal. [...] La deshistorización del ámbito privado significa que, mientras que el ego masculino celebra su paso de la naturaleza a la cultura, del conflicto al consenso, las mujeres permanecen en un universo atemporal, condenadas a repetir los ciclos de vida.³³

De esta forma podemos ver de dónde surgen los discursos que autoras como Ornet, nos dicen que llevan a la desigualdad de la mujer, al considerarse ésta como más próxima a la naturaleza y el hombre como próximo a la cultura. Este discurso se consolida en la distinción que algunos filósofos políticos modernos hacen entre justicia y buena vida, que se traduce en la escisión entre esfera pública y privada; y que conducen último término a una falta de reconocimiento hacia la autonomía de la mujer.

Otro problema que Benhabib ve en estas teorías morales universalistas de inspiración kantiana, es que se basan en un individuo abstracto racional, que ella denomina “otro generalizado”, y dejan de lado el individuo singular, que denomina “el otro concreto”.

El punto de vista del otro generalizado nos demanda considerar a todos y cada uno de los individuos como seres racionales, con lo mismos derechos y deberes que desearíamos concedernos a nosotros mismo. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de la individualidad y la identidad concreta del otro. [...] Las categorías morales que acompañan a tales interacciones son el derecho, la obligación y los derechos consuetudinarios, y los sentimientos morales correspondientes son respeto, deber, mérito y dignidad.

[...]

El punto de vista del otro concreto, por el contrario, nos demanda considerar a todos y cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas. [...] Las categorías morales que acompañan a tales interacciones son responsabilidad, vinculación y colaboración. Los sentimientos morales correspondientes son amor, cuidado y simpatía y solidaridad.³⁴

Critica que en las teorías universalistas morales predomina el “otro generalizado”. Estas teorías parten de un ser abstracto racional, autónomo e hipotético, que elige libremente sin estar condicionado, que no existe en realidad; ya que cada uno de nosotros tenemos una historicidad, unas experiencias propias que nos constituyen y nos condicionan.

³² *Ibid.*, pág.134

³³ *Ibid.*, pág.134

³⁴ *Ibid.*, pág.136

La identidad no se refiere a mi potencial de elección únicamente, sino a la realidad de mis elecciones, a saber, a cómo yo, en tanto que individuo finito, concreto e incardinado, conformo y modelo las circunstancias de mi nacimiento y mi identidad familiar, lingüística, cultural y de género en una narración coherente que pasa por ser la historia de mi vida.³⁵

Además este “otro generalizado”, o este ser abstracto que encontramos en algunas teorías contractualistas, es un hombre, nunca una mujer. Por esto en estas teorías morales, se está privando a la mujer del ámbito moral de elección, de las categorías morales que acompañan al otro generalizado. A la mujer tan sólo le corresponderían las categorías morales mencionadas anteriormente que acompañan al “otro concreto” como es el cuidado o la solidaridad.

Podemos relacionar al “otro generalizado” con la justicia y por tanto con la esfera pública, y al “otro concreto” con la buena vida y por ello con la esfera privada.

Benhabib reivindica que es necesario el punto de vista concreto, es necesario evaluar la historicidad de los individuos, aquello que los constituye y que los lleva a asumir determinados juicios morales. Para poder ponerse en el lugar del otro, y saber como éste actuaría en una situación semejante a la mía, tengo que tener en cuenta el punto de vista del otro concreto.

También tenemos que tener en cuenta que el “otro concreto” somos todos, las actividades o las categorías morales que adscribimos a otro “concreto” o “generalizado” no deben ser consideradas como específicas de género.

Esta autora, tampoco pretende prescribir una moral basada en las categorías del “otro concreto”, sino que reclama la ausencia de éste en algunas teorías morales universalistas contemporáneas

No es mi intención prescribir una teoría moral y política en consonancia con el concepto de “otro concreto”. Pues, desde luego, el reconocimiento de la dignidad y valía del otro generalizado es una condición *necesaria* aunque no *suficiente* para definir el punto de vista moral en las sociedades modernas. En este sentido el otro concreto es un concepto crítico que designa los límites *ideológicos* del discurso universalista. Significa lo *no pensado*, lo *no visto* y lo *no oído* de esas teorías.³⁶

Por esto, la propuesta de Benhabib, que es la que me interesa y con la que estoy de acuerdo, es la de una *teoría moral que nos permita reconocer la dignidad del otro generalizado mediante el reconocimiento de la identidad moral del otro concreto*³⁷

³⁵ *Ibid.*, pág.140

³⁶ *Ibid.*, pág.144

³⁷ *Ibid.*, pág.144

3.2. Conflictos en la lucha por el reconocimiento

Para hablar de reconocimiento, Seyla Benhabib parte del análisis de la teoría de Charles Taylor, uno de los primeros autores en introducir el debate sobre la política del reconocimiento. Este autor nos dice que:

Nuestra identidad está parcialmente modelada por el reconocimiento o por su ausencia, con frecuencia por el reconocimiento distorsionado de los otros, por lo que una persona o un grupo de personas pueden sufrir un daño real, una distorsión real, si la gente o la sociedad que está a su alrededor les devuelve un reflejo de sí mismos limitante, degradante o despectivo (Taylor, 1992:25).³⁸

La identidad se construye a partir de la relación con los otros; necesitamos a un otro exterior para delimitar nuestra identidad, para diferenciarnos; y por tanto, la manera en la que el otro nos reconoce es decisiva a la hora de construir nuestra identidad.

Por esto, Benhabib nos dice que «la falta de reconocimiento por parte de los otros significativos puede producir daños en los tres aspectos del bienestar moral y psicológico individualizados por Honneth: la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima.»³⁹

Aunque ella ve una analogía entre los procesos de reconocimiento que dañan el desarrollo del individuo, y los procesos de opresión colectiva que dañan la validez colectiva del grupo, es decir, una analogía entre *las significaciones individuales y colectivas del reconocimiento, debemos tener cuidado porque las reivindicaciones individuales de autoexpresión auténtica no tienen por qué ir de la mano de las aspiraciones colectivas al reconocimiento cultural. Incluso pueden contradecirse entre sí.*⁴⁰

Debemos diferenciar la política de la diferencia colectiva, el reconocimiento de la diferencia colectiva, del reconocimiento de la identidad individual y única. Porque si no lo hacemos, podemos caer en la discutible conclusión de que la identidad individual debe estar subordinada a los intereses del grupo.

Resulta teóricamente erróneo y políticamente peligroso equiparar la búsqueda de una persona para expresar su identidad única con la política de la identidad y de la diferencia. El error teórico proviene de la homología entre reivindicaciones individuales y colectivas, facilitada por las ambigüedades del término *reconocimiento*.⁴¹

Para ilustrar que las reivindicaciones de autenticidad por parte de movimientos colectivos pueden entrar en conflicto con las reivindicaciones individuales de

³⁸ S. Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz, Buenos Aires, 2006, pág.96

³⁹ *Ibid.*, pág.98

⁴⁰ *Ibid.*, pág.99

⁴¹ *Ibid.*, pág.101

autonomía Benhabib nos narra el siguiente ejemplo de los pueblos originarios de Canadá⁴².

Los pueblos originarios canadienses reconocen el derecho de los varones a realizar un matrimonio exogámico, y a transferir mediante éste los derechos de ciudadanía a sus esposas. Sin embargo, en el caso de que sea una mujer la que elige un matrimonio exogámico esto no sucede así. La ley Indígena de 1876 establece que la mujer y su descendencia pueden perder su estatus legal de indígena al contraer matrimonio con hombres no indígenas. Perder dicho estatus significa perder ciertos derechos como son: el vivir en la reserva, participar en la política tribal o recibir educación y atención médica gratuitas, es decir, derechos políticos y sociales de dignidad y autonomía.

En oposición a la ley Indígena, la Carta Canadiense de Derechos y Libertades de 1982, confiere a las mujeres una condición de igualdad cívica y política con los hombres.

El artículo de 15 de dicha Carta declara:

“todos son iguales ante la ley y está se aplica igualmente a todos, y todos tiene derecho a la misma protección y al mismo beneficio de la ley, independientemente de toda discriminación, especialmente de discriminación fundada en raza, origen nacional o étnico, color, religión, sexo, edad o deficiencias mentales o físicas”.⁴³

Vemos como aquí tiene lugar un conflicto entre las reivindicaciones de autenticidad de los pueblos originarios canadienses, y la búsqueda del reconocimiento por la igualdad de derechos civiles y políticos de las mujeres de estos pueblos. La doble identidad de estas mujeres, mujer y miembro de una etnia, entra en conflicto en la búsqueda del reconocimiento.

Y aquí, podemos y debemos hacer un apunte que se vincula directamente a lo tratado en el punto anterior sobre la separación entre esfera privada y pública, y sus límites difusos en la práctica. El matrimonio sería algo que en un principio se consideraría parte del ámbito privado, pero se ve claramente como este tiene consecuencias políticas que afectan a los derechos y autonomía de las mujeres, pasando a convertirse un problema público.

Para intentar resolver estos conflictos Benhabib recurre a Will Kymlicka y a la distinción que éste hace ente *restricciones internas* y *protecciones externas*.

⁴² *Ibid.*, pág.102

⁴³ *Ibid.*, pág.103

«En tanto que las restricciones internas se refieren a las reivindicaciones de un grupo frente a sus propios miembros, las protecciones externas son aquellas que los miembros de un grupo dirigen sobre la sociedad en general.»⁴⁴

Kymlicka llega a la conclusión, que Benhabib comparte, de que es necesario apoyar ciertas protecciones externas si estas promueven la justicia entre los grupos, pero debemos *rechazar las restricciones internas que limitan el derecho de los miembros del grupo a cuestionar y revisar las prácticas y autoridades tradicionales.*⁴⁵

Extrapolado esto al ejemplo anterior, vemos que si permitimos que los miembros del grupo cuestionen y revisen sus tradiciones, la regla de los pueblos originarios canadienses que establece diferencias de género sobre el matrimonio puede ser eliminada.

Benhabib, además, va un paso más allá, ya que para ella Kymlicka comete el error de entender las culturas de forma societaria.

Ésta es una cultura “que ofrece a sus miembros formas de vida significativas en todo el espectro de las actividades humanas, incluida la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, tanto en la esfera pública como en la privada. Estas culturas tienden a estar concentradas territorialmente y se basan en un idioma común”.⁴⁶

Para Benhabib dichas culturas no existen, para ella cualquier sociedad humana compleja

se compone de múltiples prácticas simbólicas y materiales que tienen una historia. Esta historia es el repositorio sedimentado de las luchas por el poder, la simbolización y la significación; en pocas palabras, de las luchas por la hegemonía política y cultural entre grupos, clases y géneros. Nunca hay una cultura única, un sistema coherente de creencias, significados, simbolizaciones y prácticas que puede abarcar “todo el espectro de las actividades humanas”⁴⁷

Por tanto, puede haber distintos relatos colectivos antagónicos que entren en conflicto y afecten a las instituciones o leyes como ocurre entre la Carta Canadiense de Derechos y Libertades y la ley Indígena. Las sociedades o culturas no son independientes o están aisladas entre sí, *las culturas no son totalidades homogéneas; se constituyen a través de los relatos y las simbolizaciones de sus miembros, que los articulan en el curso de su participación en prácticas sociales y de significación complejas.*⁴⁸

⁴⁴ *Ibid.*, pág.111

⁴⁵ *Ibid.*, pág.111

⁴⁶ *Ibid.*, pág.111-12

⁴⁷ *Ibid.*, pág.112

⁴⁸ *Ibid.*, pág.113

Benhabib busca una política del reconocimiento que no conduzcan al esencialismo de los grupos o colectivos que buscan el reconocimiento, y para ello recurre a la postura de Nancy Fraser y su política del reconocimiento.

3.3. Una justicia donde reconocimiento y redistribución vayan de la mano

Fraser parte de la distinción analítica que separa las reivindicaciones por la redistribución de las reivindicaciones por el reconocimiento, para después interconectarlas. El paradigma de la redistribución y el paradigma del reconocimiento pueden contrastarse en diferentes aspectos, entre el que los que encontramos la forma de entender la justicia.

Mientras que las luchas por la redistribución se centran en *injusticias que define como socioeconómicas y supone que están enraizadas en la estructura económica de la sociedad*;⁴⁹ las reivindicaciones de reconocimiento se enfrentan a *injusticias que interpretan como culturales, que supone enraizadas en patrones sociales de representación, interpretación y comunicación*.⁵⁰

Por tanto, podemos decir que la redistribución lucha por las injusticias materiales y el reconocimiento por las injusticias simbólicas.

Las soluciones que proponen ambos enfoques también son diferentes. Para la política de la redistribución *el remedio de la injusticia es la reestructura económica de algún tipo*.⁵¹ Para la política del reconocimiento *la solución de la injusticia es el cambio cultural o simbólico*.⁵²

Quiero destacar, al igual que hace Benhabib, que aunque algunos autores contraponen dichos enfoques, considero que esta distinción es sólo analítica ya que en la práctica redistribución y reconocimiento están implicados entre sí.

Al comienzo de este trabajo expuse diferentes perspectivas a la hora de analizar el género. Pues bien, la perspectiva simbólica se relacionaría con las reivindicaciones por el reconocimiento, y la perspectiva sociológica con la lucha por la redistribución. Como dije en su momento, considero que a la hora de analizar el género se requieren ambas perspectivas, por tanto las reivindicaciones por la justicia de género requerirán tanto reconocimiento como redistribución; para defender esta hipótesis me apoyare en la postura de Fraser que también comparte Benhabib.

⁴⁹ N. Fraser; A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata, Madrid, 2006, pág.22

⁵⁰ *Ibid.*, pág.22

⁵¹ *Ibid.*, pág.22

⁵² *Ibid.*, pág.23

Fraser nos dice que existen categorías como es el caso del género que son bidimensionales o bivalentes.

Yo sostengo que el género es una diferenciación social bidimensional. El género no es una simple clase ni un mero grupo de estatus, sino una categoría híbrida enraizada al mismo tiempo en la estructura económica y en el orden de estatus de la sociedad. Por tanto, comprender y reparar la injusticia de género requiere atender tanto a la distribución como al reconocimiento.⁵³

Por un lado, hemos visto que existe una desigualdad o injusticia respecto al género en las relaciones económicas. Un ejemplo es la distinción entre el trabajo considerado productivo o remunerado asignado a los hombres, y el trabajo no remunerado o doméstico asignado a las mujeres. Como también lo es la división entre trabajos cualificados y no cualificados dentro de los trabajos remunerados, o la división que se tiende a hacer entre esfera pública adjudicada al hombre, y privada adjudicada a la mujer.

«De manera muy parecida a la clase social, la justicia de género requiere transformar la economía, con el fin de eliminar su estructuración de género.»⁵⁴

Por otro lado, también hemos visto que tenemos estereotipos o roles específicos según el género. Encontramos normas de conductas y patrones de aprendizajes diferenciados según el género. Hay toda una serie de discursos, naturalizados o explícitos, con respecto al género que valoran positivamente las cualidades adjudicadas socialmente al hombre y subordinan a éstas las adjudicadas a la mujer.

A consecuencia de ello, las mujeres sufren formas específicas de *subordinación de estatus*, incluyendo las agresiones sexuales y la violencia doméstica; representaciones estereotipadas trivializadoras, cosificadoras y despreciativas en los medios de comunicación; hostilidad y menosprecio en la vida cotidiana, exclusión o marginación en las esferas públicas y en los cuerpos deliberantes, y negación de los derechos plenos y protecciones equiparables de los ciudadanos.⁵⁵

Defiendo que con respecto al género, existe una desigualdad o injusticia social tanto a nivel simbólico como en las relaciones socioeconómicas. Y que por tanto, se requieren tanto remedios de redistribución como de reconocimiento.

Fraser propone entender el reconocimiento como una cuestión de justicia y no de autorrealización. Al verlo como una cuestión de justicia pone en cuestión *los patrones institucionalizados de valor cultural*, ya que estos permiten o limitan la participación de los hombres y mujeres en la sociedad.

⁵³ *Ibid.*, pág.28

⁵⁴ *Ibid.*, pág.29

⁵⁵ *Ibid.*, pág.29

Su propuesta se basa en lo que ella denomina *paridad de participación*⁵⁶; es decir, que los actores sociales tengan la posibilidad de participar a *la par unos con otros*, sin que nadie sea excluido de la interacción social por su género en este caso. Para que dicha paridad de participación sea posible, es necesario que se cumplan dos condiciones: una objetiva y otra intersubjetiva.

En primer lugar, la distribución de los recursos materiales debe hacerse de manera que garantice la independencia y la “voz” de todos los participantes. Llamaré a esta *condición objetiva* de la paridad participativa. [...] En cambio, *la segunda condición* requiere que los patrones institucionalizados de valor cultural expresen el mismo respeto a todos los participantes y garantice la igualdad de oportunidades para conseguir la estima social. Llamaré a esta la *condición intersubjetiva* de la paridad participativa.⁵⁷

Ambas condiciones son necesarias y, por ello, ninguna de las dos es suficiente por separado. La condición objetiva hace referencia a las injusticias relacionadas con la distribución, la condición intersubjetiva a la falta de reconocimiento.

Esto supone una doble dimensión de la justicia que contempla tanto las necesidades materiales como el reconocimiento simbólico.

Para Benhabib dicha concepción de la justicia es positiva porque da cabida a las reivindicaciones de igualdad social y de justicia económica, más al reconocimiento de la diferencia. Además, para Benhabib la política del reconocimiento que propone Fraser, *no implica necesariamente sólo la afirmación de una forma de especificidad cultural o de otro tipo*,⁵⁸ sino que podemos hacer justicia respecto a determinadas reivindicaciones por el reconocimiento sin tener que hablar de identidades esencialistas o de grupos identitarios homogéneos, unitarios y limitados.

«En lugar de conducir a la balcanización o la separación cultural, la política del reconocimiento puede iniciar el diálogo y la reflexión crítica en la vida pública acerca de la propia identidad de la colectividad en sí.»⁵⁹

Este aspecto está relacionado con el problema de las identidades asignadas, que vincularé a la controversia que algunos autores ven entre el multiculturalismo y la justicia de género, al considerar que el multiculturalismo perjudica la justicia de género como en un principio parece que ocurre en el ejemplo anterior de los pueblos originarios de Canadá; y que yo siguiendo la postura de Benhabib rechazaré.

⁵⁶ Fraser entiende *paridad* de la siguiente forma: “la condición de ser un *igual*, de estar *a la par* con los demás, de estar en pie de igualdad. El requisito moral es que se garantice a los miembros de la sociedad la *posibilidad* de la paridad, si optan por participar en una determinada actividad o interacción y cuando lo hagan. No se exige que todo el mundo participe en tal actividad” (Fraser, 2006:42)

⁵⁷ *Ibid.*, pág.42

⁵⁸ S. Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, pág.128

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 128

3.4. Identidades asignadas, multiculturalismo y justicia de género.

Benhabib nos habla de la distinción entre dos grupos de identidades grupales:

Por un lado, la relación entre las identidades grupales basadas en la experiencia individual del lenguaje, el género, la raza, la etnia, la religión y la cultura de sus miembros; y, por el otro, las formas de identidad grupal reconocidas por el Estado y sus instituciones como entidades colectivas legales o casi legales, en virtud de las cuales se les otorgan a sus miembros determinados derechos y privilegios.⁶⁰

Es importante tener en cuenta esta distinción porque una de las identidades colectivas concierne al género y a la política del reconocimiento. Como nos dice Benhabib, la política del reconocimiento sostiene que las diferencias de lenguaje, género, cultura, etnia o religión mencionadas anteriormente deben ser reconocidas públicamente por Estado y sus instituciones.

El problema o el conflicto que aparece cuando se reduce la identidad de la persona a su genealogía o conformación genética y esta no se corresponde con el ideal de autodefinición de la persona. Es decir, cuando se encasilla a una persona adjudicándole unas determinadas características por su color de la piel, su sexo o su religión, independientemente de cómo la persona quiera definirse. Así, la voluntad individual de la persona de cómo se identifica o como quiere ser identificada queda en un según plano y la identidad asignada desde fuera queda impuesta.

Para intentar remediar este conflicto, Benhabib vuelve a recurrir a la política del reconocimiento que propone Fraser, una política basada en el diálogo cultural.

La política por el reconocimiento que defiende Nancy Fraser, sostendría que las categorías de la identificación de sí mismo y de otros en la vida pública deberían ser tan complejas y tan texturadas como la propia realidad social. Las conveniencias burocráticas y las reducciones administrativas de la complejidad por el bien de retener los privilegios grupales no son aceptables.⁶¹

Es necesario que aquellos a quienes se les apliquen determinadas categorías puedan aceptarlas o rechazarlas, que la identidad asignada no vaya por encima limite los ideales de autodefinición. Para ello, Benhabib propone «llevar a la sociedad hacia un modelo de vida pública en la que los relatos de autodefinición serían más determinantes del propio estatus en la vida pública que los indicadores y los índices que otros nos imponen.»⁶²

Ahora intentaré mostrar como las identidades asignadas afectan a la situación de la mujer, y la relación con la multiculturalidad y la justicia de género.

Benhabib, critica que tanto los defensores como los opositores del multiculturalismo tienen la visión errónea de las culturas como totalidades unificadas. De esta forma ven

⁶⁰ *Ibid.*, pág.131

⁶¹ *Ibid.*, pág.135

⁶² *Ibid.*, pág.143

que el multiculturalismo supone un obstáculo para la defensa de los derechos por la dignidad y autonomía de las mujeres. Pero esto lo ven así porque están ignorando *los procesos culturales de resignificación y reinterpretación, en los que están involucradas las mujeres de las comunidades étnicas minoritarias*.⁶³

Debemos abogar por una política multicultural que defienda el derecho de las mujeres a formar su identidad autónoma, y que no las relegue a su comunidad de origen en contra de su voluntad.

«Una política multicultural democrática y deliberativa no relegad a la mujeres, niños y niñas a sus comunidades de origen en contra de su voluntad, sino que alienta el desarrollo de su agencia autónoma frente a las identidades que les son asignadas.»⁶⁴

Las mujeres deben poder decidir si están o no de acuerdo con las normas o tradiciones que defiende su comunidad de origen, y poder dotar de nueva significación o redefinir a dichas tradiciones si no lo están. Lo que no podemos hacer es invisibilizar la lucha por el reconocimiento de estas mujeres a partir de identidades asignadas que las relegan a una situación de precariedad o a una falta de derechos por la dignidad y la autonomía. Debemos mantener las diferencias culturales sin que estas supongan o lleven a la discriminación o subordinación de las mujeres.

La diferencia, cuando es impuesta se convierte en desigualdad, pero en cambio, esa misma diferencia, cuando es una elección puede convertirse en un reclamo por el reconocimiento. Para que haya reconocimiento es necesario que haya una adscripción voluntaria, no una imposición.

Con el siguiente ejemplo sobre el pañuelo islámico⁶⁵, quiero mostrar como un símbolo diferenciador se torna un elemento reivindicativo mediante la resignificación de éste.

La práctica del velo entre las musulmanas cumple una función simbólica dentro de las diferentes comunidades musulmanas. Mediante esta práctica mujeres de diferentes países muestran su origen étnico y nacional, a la vez que la proximidad o lejanía con la tradición.

En Francia, en 1989, instituciones públicas suprimen la práctica del velo defendiendo, supuestamente, la emancipación de las mujeres. El Estado francés pretende liberar a las mujeres de la opresión de sus comunidades de origen mediante esta prohibición. Pero el conflicto surge cuando las mujeres utilizan dicha prenda no

⁶³ Ibid., pág.151

⁶⁴ Ibid., pág.151

⁶⁵ Ibid., pág.163

para *confirmar su subordinación sexual y religiosa sino para proclamar una identidad casi personal, independientemente de la cultura francesa dominante.*⁶⁶

El conflicto aparece cuando la República francesa pretende respetar el derecho de los individuos a la libertad de conciencia y religión, a la vez que mantener fuera de la esfera pública cualquier elemento simbólico religioso.

El 19 de octubre de 1989 tres niñas decidieron usar el pañuelo islámico a pesar de su prohibición y después de haber estado en contacto con Daniel Youssouf Lecleq, presidente de la organización *Intégrité* y expresidente de la Federación Nacional de Musulmanas en Francia (FNMF). Esto hace que el uso del pañuelo se convierta en un gesto político y un acto de identificación consciente por parte de las tres niñas.

Al hacerlo, Fátima, Leila y Samira reivindicaban, por un lado, el ejercicio de su libertad de culto como ciudadanas francesas. Por el otro, exhibían sus orígenes musulmanes y norafricanos en un contexto que buscaba subsumirlas, como estudiantes de la nación, dentro de un ideal de ciudadanía republicana secular e igualitaria.⁶⁷

Además, es interesante remarcar como un símbolo privado, como era el pañuelo islámico en este caso, irrumpe en la esfera pública convirtiéndose en un elemento reivindicativo identitario.

«Utilizaron el símbolo hogareño en la esfera pública, manteniendo la modestia que el Islam requiere de las mujeres al cubrir sus cabezas. Sin embargo, al mismo tiempo, dejaron el hogar para convertirse en actrices públicas en un espacio público civil, desde el que desafiaron al Estado.»⁶⁸

Estas niñas dotaron de una nueva significación al pañuelo islámico y lo convirtieron en un vínculo para hacerse escuchar dentro de la esfera pública, ámbito tradicionalmente vetado a las mujeres como espacio de acción.

Finalmente, este conflicto concluyó con la sentencia por parte de La Corte que defendía un equilibrio entre el laicismo y neutralidad del Estado con la libertad, y la libertad de conciencia de las estudiantes. Por tanto se respetaba la libertad de creencia, pero no se permitía ostentar símbolos que *perturbaran el orden del establecimiento o el funcionamiento normal del servicio público.*

El problema que aparece aquí, es que los motivos para decidir el uso o no de un signo, no se basan en el significado que este signo tiene para la persona que lo lleva, no es como se identifica la persona utilizando dicho símbolo; sino que por el contrario, se considera el significado que tiene para los otros, cómo los otros interpretan el signo e identifican a la persona que lo utiliza.

⁶⁶ *Ibid.*, pág.164

⁶⁷ *Ibid.*, pág.166

⁶⁸ *Ibid.*, pág.167

Los factores decisivos para restringir la libertad de culto de las estudiantes no fueron sus creencias individuales sobre lo que significaba para ellas un pañuelo islámico, sino cómo las autoridades escolares interpretaron el sentido del pañuelo y si podía considerarse un medio de provocación, enfrentamiento o protesta, o no.⁶⁹

En el fondo, con su prohibición del uso del pañuelo islámico el Estado francés no está liberando a las mujeres de subordinación en la que se encuentran sumergidas en su comunidad de origen: en realidad las está relegando con mayor fuerza a éstas. Por esto, para evitar que la cultura dominante se convierta en otro elemento de opresión como finalmente les ocurre a las niñas que deciden llevar el pañuelo islámico como un símbolo de su identidad cultural, es necesario que se produzca un diálogo entre las diferentes culturas, en este caso entre la cultura dominante francesa y la minoría étnica musulmana.

Por lo tanto, para que las reivindicaciones de las mujeres por la autonomía moral y política no entren en contradicción con el pluralismo de las tradiciones culturales, es necesario, que las culturas no expresen una única voz homogénea y unitaria. No podemos prohibir desde fuera, o adjudicar identidades, sin tener en cuenta las voces y la voluntad de los miembros que la conforman.

Por un lado, en el ejemplo sobre las prácticas matrimoniales de algunas comunidades originarias del Canadá vemos que la tolerancia hacia determinadas tradiciones culturales conduce a la discriminación y subordinación de la mujer. Pero, por otro lado, en el ejemplo del uso pañuelo islámico en el Estado francés, el intento de liberar a las mujeres de la situación subordinada en la que se encuentran elimina – o al menos merma – la voluntad de las mujeres de buscar nuevas resignificaciones para la construcción de su propia identidad autónoma.

Benhabib defiende que para evitar caer en ambos casos, debemos partir de una nueva forma de entender la cultura, junto con la creación de espacios deliberativos, donde los diferentes actores sociales se pueden hacer escuchar.

A lo largo de este debate, he sugerido que podemos evitar estas alternativas, tanto en la teoría como en la práctica, modificando la forma en que entendemos la cultura: rechazando el holismo cultural y teniendo más fe en la capacidad de los actores políticos comunes para renegociar sus propios relatos de identidad y de diferencia a través de los encuentro multiculturales en la sociedad civil democrática.⁷⁰

⁶⁹ *Ibid.*, pág.169

⁷⁰ *Ibid.*, pág.177

4. Conclusiones

Al mostrar que la identidad de género se construye socialmente, es decir, que emerge de discursos, prácticas sociales y relaciones de poder, y que tiene una historicidad concreta, rechazo la idea de que sea una identidad universal, inamovible o atemporal. Al defender su carácter contingente y temporal pretendo hacer ver que es posible otra forma de construir la identidad de género que no conlleve a la desigualdad. Pero para ello, primero es necesario desmontar los discursos que justifican las desigualdades, a la vez que modificar las relaciones materiales que giran en torno al género. Sobre todo, es necesario que sean las propias mujeres las que dejen de aceptar o asumir la condición de subordinación a la que socialmente se encuentran sometidas.

Para que haya reconocimiento primero debe llevarse a cabo una desnaturalización de lo existente. A su vez, es necesario para que la diferencia no sea desigualdad, sino reconocimiento, que ésta sea una elección y nunca una imposición. Tenemos que abogar por un reconocimiento político que incite al diálogo entre los individuos sociales, que permita que éstos reinterpreten o doten de una nueva significación las tradiciones culturales si lo consideran necesario. El cambio debe producirse tanto en el plano simbólico como en el material. Por esto, por un lado, se deben construir discursos que no conciban la diferencia como desigualdad o inferioridad. Por otro lado, se debe garantizar una igualdad de oportunidades a la hora de acceder a los recursos materiales, conseguir que la condición de género no dificulte o imposibilite el acceso a determinados ámbitos de poder a unos, y la facilite a otros.

Debemos construir la identidad de género con la práctica, ir formando los discursos y las relaciones sociales a partir de la práctica social, y no caer en el error de buscar esencias o fundamentos pre-políticos a la identidad de género.

5. Bibliografía

Bibliografía citada

BENHABIB, S., *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz, Buenos Aires, 2006.

BENHABIB, S., CORNELLA, D., *Teoría Feminista y Teoría Crítica*; Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1990.

BONILLA, A., Los roles de género, de J. Fernández: *Género y Sociedad*, Pirámide, Madrid, 1998.

FRASER, N., HONNETH, A., *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata, Madrid, 2006.

HÉRITIER, F., *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona, 1996.

LE BRETON, D., *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.

MIRÓ BONET, M., *Tesis Doctoral ¿Por qué somos como somos? Continuidades y transformaciones de los discursos y las relaciones de poder en la identidad de las/os enfermeras/os en España (1956-1976)*, Universitat de les Illes Balears, 2008.

MOORE, H. L., *Antropología y feminismo*, Cátedra, 1996.

NAROTZKY, S., Haciendo visibles las cargas desiguales. Una aproximación antropológica. *Quadern Caps*, nº24, Primavera 1996.

NAROTZKY, S., El efecto y el trabajo: la nueva economía, entre la reciprocidad y el capital social, *Archipiélago*, nº48, sep.-oct. 2007.

ORTNER, S., ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?, *Biblioteca de Ciencias Sociales*, [en línea] www.cholonautas.edu.pe [21/02/2014].

Bibliografía consultada

ORTNER, S., Entonces, ¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, [en línea] www.aibr.org [19/03/2014].

MOLINA PETIT, C., Contra el género y con el género: crítica, deconstrucción, proliferación y resistencia del sujeto excéntrico, de PULEO, A. H., *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política*, Biblioteca Nueva, 2008.