



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, Universidad Nacional del Comahue

Los avatares de la fraternidad cívica

Griselda Gutiérrez Castañeda*

Resumen:

Con el propósito de reflexionar sobre el significado de la amistad en el campo de la política, valor que pareciera improbable y ajeno a la política misma, realizo una reconstrucción de algunas de sus expresiones, particularmente su condensación en la figura de la fraternidad. Para lo cual se da cuenta de los ejes que le configuran, las motivaciones que le impulsan, los problemas y obstáculos que conlleva su objetivación y su potencial crítico y propositivo. Dicha reconstrucción, en la que se echa mano de autores y momentos emblemáticos como Aristóteles y Rawls, y movimientos como el revolucionario francés y el feminismo contemporáneo, permite destacar las dificultades teóricas y políticas de un valor y una bandera como la fraternidad, y la

* Doctora en Filosofía por la UNAM. Profesora Titular "C" en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México. Investigadora Nacional dentro del Sistema Nacional de Investigadores, SNI. Autora y colaboradora de múltiples libros colectivos y artículos en revistas especializadas en el campo de la filosofía política clásica y contemporánea, así como en el de la filosofía política con perspectiva de género. Autora de los libros: *Democracia posible. El diseño político de Max Weber. La constitución del sujeto de la política. Discurso político y producción simbólica. Perspectiva de género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre filosofía, feminismo y política.* Y Coordinadora y coautora de: *Democracia y luchas de Género: La construcción de un nuevo campo teórico y político. Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina. Violencia sexista. Algunas claves para comprensión del feminicidio en Ciudad Juárez. Cuatro eslabones para pensar la cultura política. Construcción democrática de ciudadanía. Diálogos con las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC).*

especificidad del entramado crítico cuando es enarbolado. A la vez que permite evidenciar que en el ámbito de la política su viabilidad puede ser objeto de disputa, pero su relevancia cobra presencia cuando los formalismos institucionales evidencian límites, e incluso sesgos, como también cuando las reglas son trastocadas por los juegos estratégicos, por lo cual su deseabilidad no puede menos que acompañar a toda iniciativa política esperanzada.

Palabras clave: Amistad, Política, Fraternidad, Justicia, Democracia

Abstract:

The purpose of this article is to think about the meaning of friendship within the field of politics –a value that would seem improbable and alien to politics itself– stating a reconstruction of some of friendship's expressions, particularly its condensation in the form of fraternity. In order to do this, I give an account of the axes that shape it, the motivations that impel it, the problems and obstacles that its objectification entails, and the critical and purposeful potential that it carries. The reconstruction mentioned –in which I resort to authors as Aristotle and Rawls, and emblematic movements as the French revolutionary movement and the contemporary feminism–, allows highlighting the theoretical and political difficulties of a value and a flag such as fraternity, but also the specificity of the critical lattice when it is hoisted. Both it allows making evident that, within the field of politics, fraternity's viability can be disputed, but its relevance gathers presence when the institutional formalisms show limits and even bias, as well as when the rules are disarranged by strategic games, for which its desirability cannot be less than attendance to every hopeful political initiative.

Key words: Friendship, Politics, Fraternity, Justice, Democracy.

Me propongo hacer algunas consideraciones sobre la forma de expresión de la amistad en el campo de la política, ésta se manifiesta y conceptualiza en formas distintas, algunas de las cuales aquí he de referir, si bien en su conjunto parecen condensarse en la figura de la fraternidad. En el ámbito de la política su viabilidad puede ser objeto de disputa, pero su relevancia cobra presencia cuando los formalismos institucionales evidencian límites, e incluso sesgos,

como también cuando las reglas son trastocadas por los juegos estratégicos; de manera que su deseabilidad siempre acompaña a toda iniciativa política esperanzada.

Incorporar el concepto de la fraternidad en el ámbito político ha sido un intento pleno de expectativas y plagado de dificultades, alude a un vínculo fuerte, de carácter íntimo como el que se da entre hermanos, o quienes así se tratan según la definición. Introducirle en una triada, como es la de los principios emblemáticos de nuestra modernidad política: Libertad, Igualdad, Fraternidad, considerando el carácter laico y el valor de la individualidad con que se configura la nueva sociedad y las nuevas instituciones, no puede menos que generar tensiones, pero también posibilidades.

Me ocuparé brevemente de algunas de ellas, como también de ciertos intentos teóricos y políticos contemporáneos los cuales procuran sustentar su viabilidad, me refiero, en primer término, a las reflexiones de Rawls a este respecto, al procurar un interesante ajuste a la veta utilitarista del liberalismo y, en segundo término, a la teoría y al movimiento feminista, para los que la fraternidad puede tener un relevante valor simbólico y estratégico, políticamente hablando. Lejos de ser un recorrido exhaustivo de las múltiples y variadas formas del tratamiento de la fraternidad, elijo los dos enfoques mencionados porque ambos, a su manera, apuntan a la necesaria redefinición de la plataforma política moderno-contemporánea y delinean alternativas de autocorrección de los principios ético políticos emblemáticos de la modernidad, que permitan concebir formas de desbloquear posibilidades de justicia social para nuestro presente.

De manera especial me interesa resaltar el filo crítico que le es propio al valor de la fraternidad, el cual alcanza todos los puntos del espectro social, por cuanto al encarar realidades no deseadas y colegir la ausencia o improbabilidad de la fraternidad, aspirar a ella conlleva enfilar la atención a la determinación de los factores o razones que generan tal circunstancia, factores que pueden ser formas de organización inequitativas y excluyentes, y de la mano, razones como el carácter agonístico de las relaciones humanas.

Como antecedente he de refirme a dos momentos emblemáticos en los que el tópico de la fraternidad es central, su particular tratamiento abunda en su especificidad y complejidad, y de manera destacada pautan los derroteros que

en adelante habría de seguir su incorporación al debate. Uno de esos momentos es teórico, es la temprana e ineludible reflexión filosófico-política aristotélica. Antecedente que será retomado en la propuesta interpretativa de Rawls.

Y un segundo momento, que es la experiencia político revolucionaria francesa, que tanto en sus debates teóricos como políticos actualizará el potencial bifronte de la fraternidad. Una experiencia que como horizonte se hace presente tanto en las formulaciones de Rawls como en las de las feministas.

Abordemos pues el primer momento. Cuando Aristóteles reflexiona sobre las causas que explican la existencia de la ciudad, las cuales dan razón de nuestra coexistencia política, descarta que esas causas puedan ser las meras motivaciones de ayuda recíproca guiada por la satisfacción de necesidades, así mismo el regular y prevenir los agravios mutuos, o la alianza militar, ya sea guiada por el poder o con fines defensivos; en cualquiera de esos casos, sin desconocer su importancia, se perdería el significado de la comunidad y los vínculos humanos.

En su lugar el autor plantea que la razón de ser de la coexistencia en la ciudad es la vida buena, la procuración de las virtudes, y en ese punto destaca que la vida perfecta y autosuficiente es el fin de la ciudad, y su posibilidad estriba en la amistad.

Así las expresiones y relaciones que ocurren en la ciudad como el establecimiento de matrimonios, familias, fratrias, los rituales y las diversiones sociales que se comparten, le llevan a afirmar que

todo esto es obra de la amistad, pues la amistad es el motivo de la vida en común. El fin de la ciudad es la vida mejor, y aquellas cosas son medios a este fin (...) La comunidad política tiene por causa, en suma, la práctica de las buenas acciones y no simplemente la convivencia (Aristóteles, 1967a: 207).

Pero estas consideraciones se enriquecen cuando estipula cuál es la clase de amistad propiamente política, que para el caso es la concordia, cuya posibilidad, aclara, no significa que para concordar en las decisiones y en la ejecución de éstas, las partes involucradas deban tener en mente lo mismo, vale decir, las mismas perspectivas e intereses, pero sí un mismo objeto el

cuidado del bien común, ante lo cual asevera “La concordia, por consiguiente, parece ser la amistad en la ciudad, que es en verdad el sentido ordinario del término, porque se aplica a los intereses comunes y a las cosas pertinentes a la vida.” (Aristóteles 1967a: 123).

Sin embargo, reconocer el valor de ese vínculo humano y la calidad de esas formas de convivencia no obsta para que estipule, que semejante amistad en la ciudad se encuentra en los justos, en otras palabras, dar cuenta de su presencia y argumentar sobre su relevancia no hace de la concordia una condición dada ni autosuficiente, ya que ésta puede no ocurrir y por sobre todo no es vinculante, ante lo cual es menester introducir el valor de la justicia, cuyo papel estructurante es fundamental.

Aristóteles destaca que ocuparse de temas como la justicia y lo justo político tiene sentido precisamente por nuestras carencias en ese respecto, de tal manera asevera “Lo justo, en efecto, existe sólo entre hombres cuyas relaciones mutuas están gobernadas por ley; y la ley existe para hombres entre quienes hay injusticia...” (Aristóteles, 1967b: 66).

En estas consideraciones el mérito de la concepción aristotélica de la política es triple. En primer término, al apreciar lo mismo en el ámbito interpersonal, que en el social, la dimensión expresiva insoslayable en la calidad humana de nuestras relaciones, la cual no puede estar ausente en la política; en segundo término, al resaltar el vínculo entre esa dimensión y el carácter cívico de las prácticas y relaciones políticas; en efecto, la disposiciones actitudinales y las acciones cuando ocurren en el campo político suponen referentes expresivos de apego a un orden, de compatibilidad, y de referentes como el compromiso con el bien común. En tercer término, porque Aristóteles no diluye la política en su dimensión expresiva, de manera que en esa dimensión cívica muestra que la amistad en la ciudad no es un mero lazo afectivo, por ello reserva un espacio a la diversidad, a la libertad y a la responsabilidad. Con lo cual incorpora en su reflexión la especificidad y complejidad de las relaciones políticas, de ahí que está precisado a reconocer que la amistad no es suficiente para la salud y preservación del orden público.

Conviene destacar cómo en las ricas determinaciones que le dan su especificidad y complejidad a la política, la reflexión sobre la amistad es propiciadora de las conclusiones a las que arriba Aristóteles, como también es

menester resaltar que su incorporación conlleva un filo crítico respecto a la condición humana ajena de suyo a la justicia.

Abordemos ahora el segundo momento. En el tenor ético-cívico incorporado por la tradición clásica reaparecerá el vínculo entre amistad y política en la modernidad, si bien serán otra suerte de avatares los que enfrente, los cuales no correrán exclusivamente por la vía de la falta de justicia entre los hombres.

La reivindicación que la modernidad hace de valores como la libertad y la igualdad para sustentar un orden de razón y de justicia capaz de trascender formas estamentarias y discriminatorias, ha de adquirir un tono mayormente radicalizado en la crítica de los revolucionarios franceses al *Ancien Regime*. Crítica que rechaza un orden social fundado en el estatus, que considera inadmisibles la existencia de una humanidad dividida en clases y un orden social que reproduce las injusticias, la protesta contra esa división social hace de la fraternidad la divisa que ha de vacunar al nuevo orden de la exclusión, de la injusticia, de la desunión; a la vez que, teóricamente, se concebirán alternativas a un endeble y cuestionable contrato social que, acorde con la interpretación teórica liberal, está fincado en intereses que tendencialmente pueden bloquear la 'construcción de sociedad' o ser disolventes, por lo que en su lugar se propone sustentar el orden social en principios ético-políticos.

Para los revolucionarios franceses existen serias dudas sobre si el perfil individualista de los valores de libertad e igualdad no representa una coexistencia tensa con las aspiraciones de que la sociedad fraternice, reconstruir una sociedad sobre dichos principios, que protegen y legitiman el despliegue de los individuos y la esfera de sus intereses particulares, genera toda suerte de reservas y desconfianzas, y al mismo tiempo explica los persistentes intentos por introducir la fraternidad entre los principios constitucionales, la vehemencia con que se le defenderá, así como los tintes de extremismo que en algunos momentos habrá de adquirir.

El rastreo que muchos especialistas hacen de los usos de la fraternidad a lo largo del proceso francés denota, por una parte, significados más elusivos que los que caracterizan de suyo a la igualdad y la libertad, y, por otra, dificultades para armonizar con la lógica de los principios en que se sustenta el nuevo orden social.

En el primer caso, su uso a veces alude a la relación entre los pueblos, otras a las relaciones al interior de los cuerpos organizados, suele evocar más las virtudes de la beneficencia, de la sensibilidad y menos enfáticamente su potencial igualador. En el segundo caso, resalta de manera particular tanto una connotación cristiana, como una masónica, pero ni aun en esta última están ausentes los tintes místicos y los ecos religiosos que sustentan la hermandad entre los hombres (Cfr. Azouf, 1988). Tintes místicos que van a contrapelo con el nuevo orden, con los que pareciera dar curso a la pretensión de contrarrestar los efectos fragmentadores que genera el vaciamiento de contenidos sustanciales de este mundo, que se cimenta en bases laicas, y en la mediación de formalismos procedimentalistas de los vínculos políticos.

Resulta difícil no coincidir, tanto entre los promotores de la fraternidad como entre quienes la ven con recelo, o incluso la rechazan, en que su *status* no es equiparable con el carácter de derechos de los otros dos principios, de manera que pareciera tener más un valor simbólico, un ideal al que se aspira, o el carácter de un deber moral; incluso en su acepción cívica aparece como una meta deseable a la que hay que arribar, más que un derecho que en el caso de verse violentado fuese susceptible de sanción legal. En tal sentido, se puede comprender que en la atmósfera revolucionaria su enunciación se haga acompañar con vehementes discursos, con símbolos de armonía, paz, felicidad, con rituales abigarrados y enfáticos juramentos, como si esa intensidad permitiese lograr su objetivación y pudiese exorcizar los obstáculos para su realización.

Son diversas razones las que aducen los especialistas del proceso francés para explicar su relativa irrelevancia en contraste con los otros dos principios de la triada, así como la resistencia de que fue objeto y, no menor, la dificultad para incorporarse de lleno como un principio político, de tal manera argumentan que:

Su expresión al mismo tiempo que ambiciosa es nebulosa; no aporta elementos que en el terreno práctico y técnico sustenten su viabilidad y concreción a manera de una reivindicación; pero además, sus connotaciones religiosas dificultarán su inclusión en la constitución tanto en 1793, como en el 1830; es hasta 1848 que reaparece y se incorpora como un principio más de la República y es asociada indefectiblemente con los aires extremistas de

aquellos contextos en que aparece, como los momentos de crisis (1790 y 1793) que amenazaban con el estallido social, o con los aires izquierdistas de los *sans-culotte* y con la lógica autoritaria de la Montaña.

Especialmente en ese contexto, el ideal igualitario de la fraternidad, de cariz incluyente y contestatario, cargaría a costas tanto en sus expresiones armónicas como en las incendiarias, como lo refiere Mona Azouf (Ibid.,p.593) con la evocación de situaciones extremas, contestatarias y violentas, que amenazan tanto los derechos individuales como un orden social y político abierto.

Y no faltarán razones para que así ocurra, Robespierre que en 1793 juzga severamente al Comité de la Constitución por cancelar las posibilidades de universalización que permitan hermanar a todos los países, acabará imponiendo la cerrazón para afianzar la fraternidad entre sus adherentes, instituyendo en calidad de enemigos a sus opositores, atribuyéndose el derecho de eliminar a los traidores en acto o en potencia, imponiendo procedimientos de “fraternización” que bloquean el disenso y que vigilan y persiguen cualquier fisura.

Se podría decir que tales experiencias son la plasmación exacerbada de las semillas paradójales que de suyo encierra la fraternidad, vale decir, frente a la hermandad plena y armónica, su antítesis se manifiesta como la fraternidad que sospecha, la fraternidad que excluye, la fraternidad-terror y todo ello a consecuencia de que los Montañeses la sacralizan, de manera que lo que era un ideal, pretenden imponerlo como ley.

No faltarán reacciones como refiere Azouf, Jules Michelet como contraparte a tales despropósitos sale a la defensa de la fraternidad, para él el uso de la coerción implica el resurgimiento de la fraternidad entre esclavos, imponerla es atentar contra ella, nos dice “(...)si la fraternidad se escribe en leyes e imperativamente, ya no es fraternal” (Ibíd., p. 597), y al mismo tiempo ofrece argumentos centrales para su recuperación al mostrar su perfecta compatibilidad con los derechos individuales, retando así tanto a las posiciones católicas como a las socialistas, representadas por Bouchez y por Louis Blanc, frente a los cuales sostiene

La Fraternidad –escribe en su *Journal*- es el derecho por encima del derecho. Hemos de entender que el derecho individualista lejos de ser una restricción de la fraternidad es algo previo. Aunque subjetivo es un borrador de la fraternidad, porque ‘para ser hermanos, *hay que ser*’ (Ibíd., pp.596-597).¹

Siguiendo la línea de Michelet respecto a que la verdadera justicia se encuentra en la realización de la solidaridad, Azouf considera que esa tesis se puede interpretar de forma que la fraternidad es la culminación-superación de la libertad y la igualdad, en ese tenor para la autora, y contrariamente a muchas opiniones, la fraternidad revolucionaria y su potencial contestatario puede ser compatible con la democracia, de manera que al pugnar por la democracia en todos los espacios de la vida social se puede emparentar al socialismo con la democracia más que antagonizarles.

La agudización del debate que parece cifrarse en su conjura o en la aspiración de la fraternidad en la modernidad y, específicamente en una coyuntura revolucionaria, sigue girando en torno al tema de la justicia, pero el filo crítico de la fraternidad no apunta ahora a la condición humana, como ocurriría en Aristóteles, sino a las fallidas construcciones histórico-sociales, a los efectos de injusticia de un andamiaje político-institucional cuyos principios como la libertad e igualdad si bien se cifran en la aspiración de justicia, su sesgo individualista puede, por la paradoja de las consecuencias, obstaculizar su concreción.

Pese a estos intentos de relectura y reinterpretación la fraternidad en nuestros días parece un valor a la baja, no es fácil eliminar de ella los ecos religiosos, los riesgos comunitaristas, y hasta intolerantes, ni es probable su plasmación en sociedades masivas, complejas y globalizadas, tendientes a mayores grados de fragmentación, despersonalización y deshumanización de las relaciones sociales, sin embargo no deja de reaparecer, así sea en formas menos enfáticas.

Así se apela a la solidaridad, en el intento por sustentar a nuestras sociedades en una dimensión ético-cívica, a la manera de una moral mínima, cuyo horizonte son los derechos humanos que posibilita algunos acuerdos con cierto nivel de compromiso. Con todo y que la solidaridad misma conlleva una

¹ Las cursivas son nuestras.

densidad disminuida respecto a la hermandad a que aspira la fraternidad, también su improbabilidad es una constante.

En ese sentido es digno de apreciar el intento de un filósofo liberal contemporáneo como Rawls por reposicionar el principio de la fraternidad en el ámbito del discurso y la teoría política. Que Rawls emprenda la construcción de su teoría de la justicia convalidando el veredicto aristotélico de que la primera virtud de las instituciones es la justicia a falta de benevolencia, amor y solidaridad entre los hombres, no le exime sino más bien le exige darse a la tarea de reflexionar sobre los principios de la justicia, aquéllos que han de asignar la distribución que hacen las instituciones de los derechos y los deberes.

Para Rawls pensar la justicia como equidad requiere sustentarla no sólo en el principio de la libertad y la igualdad, sino también en el principio de fraternidad, en el sentido de la igualdad en la estima social, el cual a manera de base, en tanto bien primario del autorrespeto, permitiría promover la ausencia de servilismo.

Sin embargo, su incorporación teórica no es una tarea fácil, en tanto no se le puede condicionar ni articular con una función vinculante; ciertamente, aunque la fraternidad evoca las posibilidades de autorrespeto y estima social, e incluso “(...) un sentido de amistad cívica y de solidaridad moral (...) [no obsta para que] entendida de esta manera no expresa ninguna exigencia definida.” (Rawls, 1978:128).

Dificultad que Rawls no puede menos que asumir, por lo cual se plantea la necesidad de que su teoría pueda “encontrar ahora un principio de la justicia que corresponda a la idea subyacente” (Ibídem), de manera que se le reconozca y haya un compromiso en su cumplimiento.

Con este propósito, se hace cargo de que la idea de fraternidad no sólo ha tenido un lugar menos importante dentro de la teoría democrática, en contraste con la libertad y la igualdad, sino incluso se ha cuestionado que sea un concepto propiamente político, o que por su conducto se pueda definir un derecho democrático.

Rawls encontrará la vía para rebatir estas tesis, argumentará que si bien en la defensa de la fraternidad no se puede condicionar a los pueblos razonables del mundo a su cumplimiento, es sostenible que, conforme a su idea de una

Sociedad Bien Ordenada, la fraternidad puede dar cuenta de un significado fundamental para hacer concebible la justicia social.

El razonamiento es que, si para un utilitarista clásico es indiferente cómo se distribuye una suma de beneficios, y a lo sumo se apela a la igualdad para hacer distinciones entre sumas iguales, no puede ocurrir lo mismo cuando de juzgar la desigualdad social y económica se trata, en este caso no se puede ser indiferente a la justa igualdad de oportunidades; por tal motivo, Rawls introduce el principio de la diferencia que, a su juicio, permite resolver la indeterminación que el mero principio de igualdad podría generar de atenernos sólo a criterios de eficacia.

Conforme a ese recurso considera que si partimos del marco de instituciones que requieren la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, entonces, las más altas expectativas de quienes están mejor situados sólo pueden ser justas si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad.

Para el autor, las posibilidades del principio de la diferencia son, que lo mismo introduce una base equitativa para regular la estructura básica conforme a reglas de un sistema equitativo de cooperación social, como también una posibilidad más, de particular interés para el tema que nos ocupa, que proporciona una interpretación y un sustento al principio de la fraternidad.

Por ello afirma estar en condiciones de concluir que, contrariamente a quienes piensan que, dada la carga sentimental del ideal de fraternidad, no es pertinente que ocupe un lugar en los asuntos políticos, él ha ofrecido argumentos para sostener esa posibilidad

si se le interpreta incorporando las exigencias del principio de la diferencia, no es una concepción impracticable. Parece que las instituciones y programas políticos en cuya justicia tenemos más confianza satisfacen sus demandas, al menos en el sentido de que las desigualdades permitidas por ellas contribuyen al bienestar de los menos favorecidos. (Ibíd., pp.128-9).

Con este argumento, considera Rawls, es factible que en nuestras sociedades siga abierta la posibilidad de que un orden legal no esté reñido con la amistad cívica y la solidaridad moral.

Como se puede apreciar el aporte de los planteamientos de Rawls fiel a los principios liberales de la democracia moderna, reside en una reflexión más fina teóricamente, pero, también, políticamente sensible a los efectos de injusticia que la lectura utilitarista del liberalismo tiende a generar. Se podría decir que, es el filo crítico de la fraternidad cívica el que hace las veces de acicate para revisar el individualismo utilitarista y ensayar alternativas posibles para acotarlo.

Para cerrar este recorrido considero ineludible reflexionar sobre la fraternidad como un valor que ha estado más que presente en los debates y en el movimiento social de las mujeres, no simplemente con el propósito de que el recorrido sea más completo, sino en apego a la justicia ya que si bien para nuestros ilustres autores, lo mismo antiguos que contemporáneos, y Rawls no es la excepción, las mujeres somos prescindibles de sus teorizaciones, los debates teóricos y políticos de los movimientos de mujeres hacen patente que tienen mucho que aportar. Sus reflexiones con mucha mayor anticipación a las de Rawls, realizan avances por demás significativos sobre el principio de la diferencia y asestan críticas de una contundencia y pertinencia irrefutables a las bases teóricas, éticas e institucionales de la democracia liberal.

Dentro del movimiento feminista el valor de la fraternidad se ha incorporado en momentos y con matices distintos; en primer término, los estudios feministas acotan que el término apropiado para designar el vínculo asociativo entre mujeres es *sororidad* más que fraternidad, no sólo por la pertinencia de designar con un lenguaje propio los tópicos, sino además porque la investigación al rastrear en el siglo XIX cómo se da el tránsito de la familia extensa a la familia nuclear, encuentra que la *sororidad* fue el recurso para mantener los lazos entre las mujeres, evitar el aislamiento total y contrarrestar la agudización de su condición de invisibilidad en el campo privado y público.

La *sororidad* cuyo origen viene de la palabra *sororité*, nos remite a la connotación religiosa de su raíz etimológica *sor*, y alude a una forma de hermanarse entre las mujeres, ponerse al lado de la otra; pero no es un hermanarse porque sí, ni un hermanarse por comunidad de fe, más bien es la expresión de una conciencia, así sea precaria, que cuestiona y rechaza el orden que les somete al modelo social patriarcal.

La razón de por qué se distingue la *sororidad* de la fraternidad es porque esta última en la instauración del nuevo orden moderno, conforme a los raseros inmanentistas y laicos de la política supone un pacto que hermana a individuos, a iguales, se trata de pactos entre hombres que, por cierto, consolidan la desigualdad entre los géneros y excluyen del ámbito fraternal a las mujeres. Lo que confirman las palabras de Laforgue, citado por Simone de Beauvoir

No, la mujer no es nuestra hermana; por medio de la pereza y la corrupción hemos hecho de ella un ser aparte, desconocido, que no tiene más arma que su sexo, lo que no sólo significa guerra eterna, sino también una guerra malsana -adorando u odiando, pero no compañera ideal, sino un ser que forma legión con espíritu de cuerpo, de masonería- y los recelos de una pequeña clase esclava. (Beauvoir, 1989: 489).

En ese tenor la *sororidad* es la contraparte a ese pacto fraternal, la que más allá de la dimensión afectiva es una respuesta a la exclusión de que se es objeto, la cual puede cobrar un sesgo político.

Si consideramos su expresión en la segunda ola del feminismo en los 70' esta alternativa se plasma cabalmente en los grupos de autoconciencia, entre las múltiples motivaciones en la creación de estos grupos, una muy relevante, fue la experiencia de decepción y rechazo de aquellas mujeres que habrían militado en partidos políticos de izquierda y padecieron las formas misóginas prevalecientes en estos organismos, lo que les llevó a emprender la tarea de agruparse por cuenta propia, a encontrarse, pero también a enfatizar la desconfianza por cualquier estructura formal y jerárquica para organizar sus dinámicas de trabajo.

La convicción de estas mujeres por instaurar formas democráticas flexibles y horizontales llevó a estos grupos de autoconciencia a invocar la imagen de reunión de amigas, más que como un ejercicio de representación y responsabilización, a un intento de igualación genuina del poder. (Cfr. Phillips, 1996).

Esta etapa se interpreta incluso como una confusión entre política y amistad, en efecto, es un momento en que no se crean los grupos con programas de acción específicos y fines que requiriesen negociar y tomar decisiones, en todo caso lo que se busca es socializar experiencias comunes, practicar un juego de

reconocimiento, de adquirir el derecho a voz, de ir formando una identidad propia a través de la experiencia colectiva, y, en un momento dado, generar iniciativas para darle salida a esa voz en un espacio público social, este cariz le da tal relevancia a la *sororidad*.

Sin embargo las precariedades que marcan las formas de afirmación personal de las mujeres, dadas las restricciones sociales y culturales de que son objeto y que bloquean su individuación, y con ello la inexperiencia en el manejo de los códigos de la vida pública y política, habría de llevar a situaciones en que la calidad de círculo de amigas de sus primeras agrupaciones se constituyó en un límite, un obstáculo para debatir, disentir y negociar, al considerar equívocamente que tener opiniones propias y divergentes es inadmisible o daña ineludiblemente la amistad, interpretación que no puede menos que provocar ocultamiento del conflicto, falsos consensos, o una exacerbación de los conflictos por la carga afectiva involucrada.

Estas limitaciones no obstan para justipreciar el potencial de la *sororidad* por el sesgo político que adquiere en esta etapa, punto en el que coincido con Luisa Posada Kubissa entre otras autoras, en efecto, las feministas de los setenta se conciben “(...) como hermanas bajo una misma dominación y una esperanza de lucha(...)” (Posada, 2006: 3), y al mismo tiempo el plus que le caracteriza es el valor simbólico que le otorgan a esa *sororidad*. En efecto, es un vínculo que les permite a las mujeres ir recorriendo en compañía la construcción de una conciencia, una tarea colectiva por impulsar reivindicaciones, pero también un proceso de construcción de una subjetividad individualizada.

Se puede apreciar que las feministas por sus propias vías no pueden menos que coincidir con el *dictum* de Michelet, que para fraternizar ‘hay que ser’ y que la fraternidad no necesariamente choca con la igualdad y la libertad, por lo cual las feministas pueden colegir que reivindicar y potenciar formas democráticas precisa de la fraternidad.

Este último es un objetivo fundamental, el vínculo entre mujeres por una causa compartida no puede ser el de un colectivo amorfo que reproduzca aquellos marcos que las sitúan en condición de idénticas más que de individuos². En

² Entre otras autoras, Celia Amorós ha abundado sobre lo que representa la condición de idénticas de las mujeres conforme a los marcos patriarcales de nuestras sociedades, teorización de suma pertinencia para el tema que nos ocupa. Al respecto la cito ampliamente: “Donde quiera que haya poder tiene que haber un sistema de pactos, un sistema de difusión dinámica de ese poder (...) [conforme al cual] se produce una apropiación de espacios de

ese tenor los aportes de la escuela de Milán son de gran valor, estas feministas italianas introducen el concepto de *affidamento* que significa “Reconocer en otra mujer características propias y respetar las diferencias, hacer nacer entre iguales un acto de confianza y voluntad en que una podrá tomar decisiones propias con el apoyo de otra.”³

Affidarse no es sólo una relación personal es un instrumento político, porque trastoca la falta de gratitud o de reconocimiento que enemista a las mujeres, haciéndoles reproducir el código de dominio sexista que las aísla y las hace autorepresentarse como poco valiosas, en su lugar el objetivo del *affidamento* es “(...) tener en nuestro sexo la fuente y la medida del valor social de las mujeres.”⁴

Ahora bien, es importante considerar que la productividad de ese modelo de *sororidad*, sin disminuir su valor, se ve limitada cuando nos situamos en un contexto propiamente político, la maduración del movimiento feminista permitió asumir la tarea ineludible de hacer política en su sentido cabal, para darle viabilidad y concreción a sus exigencias de transformación de la vida cotidiana y la vida institucional; y es esta exigencia la que lleva a las mujeres comprometidas con la causa feminista a considerar que, además de hacerse de las habilidades y recursos políticos para ganar espacios en el plano público político, es menester no abandonar sino más bien reconfigurar las formas de hermanarse.

Luisa Posada Kubissa interpreta que se trataría de transformar la *sororidad* en fraternidad, en el sentido de establecimiento de pactos, pactos entre mujeres con identidad propia, conforme a los cuales se logre la inserción de las mujeres

poder; esos espacios acotados definen y son definidos por individualidades y, por lo tanto, en el espacio público se produce el principio de individuación como categoría ontológica y como categoría política (...). Es el espacio de los que se autoinstituyen en *sujetos del contrato social*, donde no todos tienen el poder, pero al menos pueden tenerlo (...) un *espacio de los iguales*, porque allí todos son individuos (...). Por el contrario, el espacio privado, en oposición al espacio de los pares o iguales, yo propongo llamarlo el *espacio de las idénticas*, el espacio de la indiscernibilidad, porque es un espacio en el cual no hay nada sustantivo que repartir en cuanto a poder ni en cuanto al prestigio ni en cuanto al reconocimiento, porque son las mujeres las repartidas ya en este espacio. No hay razón suficiente de discernibilidad que produzca individuación (...) para marcar el *ubi* diferencial; éste ya está marcado por la privaticidad de los espacios a que la mujer está adjudicada de una u otra forma (...).” (Amorós, 1994: 26).

³ Definición proporcionada por <http://www.cimac.org>

⁴ Cfr. “Editorial” de *Debate feminista* (1993). No. 7, México. p. ix, la cita es proveniente de Muraro, Luisa y Bofill, Mireia *No creas tener derechos* (1992). Madrid, Librería de Mujeres de Milán, Ed. horas y Horas. Como se destaca el término *affidamento* integra en su significado conceptos como *confiar*, *apoyarse*, *dejarse aconsejar*, *dejarse dirigir*.

en los ámbitos de donde han sido tradicionalmente devaluadas y excluidas, para lo cual “(...) se requiere ‘la genericidad construida por pacto’” (Posada, 2006: 3).

Ciertamente, en este proceso de avance de las iniciativas feministas se han ido elaborando una serie de recursos para poder alcanzar sus metas, uno de éstos es un instrumento teórico para explicar los procesos de constitución de los códigos de género que estructuran nuestro orden social y perfil identitario, como es la perspectiva de género. Por ello, incorporar ese instrumento teórico como recurso en la lucha y compromiso político significa asumir una posición crítica y de denuncia respecto a la construcción de las diferencias de género, la que culturalmente ha significado formas de convalidar una organización social inequitativa, excluyente y devaluatoria hacia las mujeres en su conjunto.

La perspectiva de género abre la posibilidad de vehiculizar una agenda política que contrarreste esa situación y tienda a la liberación y dignificación de las mujeres, de manera que les permita ejercer sus derechos de manera plena; implica comprender que esa situación desventajosa no es un problema meramente individual, sino que afecta a todas las mujeres como género, y por ende que cualquier acción política con perspectiva de género implica saberse y asumirse como integrante de un colectivo.

Un colectivo que tiene un estatus simbólico más que ser una realidad objetiva, que para tener algún valor y viabilidad tanto simbólico como real hay que construirlo, en otras palabras, significa la comprensión y compromiso respecto a considerar que las desventajas e injusticias, pese a sus matices nos afectan a todas, que elaborar propuestas de solución tendrá que incluir al conjunto de una manera pluralista y democrática, y, por ende, éstas tendrán que sopesar y valorar aquellas alternativas que compensen cualquier tipo de omisión o desventaja respecto a las diferencias y especificidades que nos constituyen en lo individual, o como integrantes de un sector o grupo.

Este nuevo matiz supone una dimensión propiamente cívico política, ya que implica valorar la relevancia de participar en el espacio público, reconocer y atribuir confianza a la dimensión institucional y político deliberativa, como el espacio y los procedimientos idóneos para dirimir los conflictos, y afirmar las reivindicaciones, y, al mismo tiempo, asumirse como parte de un colectivo al defender los derechos escamoteados, comprometerse con una causa común

que nos vincula, y cuya defensa ha de repercutir no sólo en provecho del colectivo, sino también en una contribución de alcance general: la dignificación y la calidad democrática del orden político y de la sociedad de que se forma parte.

El filo crítico de la fraternidad penetra de manera aguda en el caso de la teoría y política feminista, se puede decir que éstos hacen las veces de un observador de segundo orden, que observa críticamente las inconsistencias del andamiaje social, ético y político-institucional moderno-contemporáneo, cuyo marcaje de género excluye a las mujeres, o a los portadores del significante de lo ‘femenino’. Que desde la diferencia, que ha sido construida como desigualdad históricamente, reivindican el derecho a una igualdad con justicia, que se propone actualizar en sus experiencias políticas el valor del vínculo de la amistad y la política. Simultáneamente, a lo largo de un proceso reflexivo y experiencial van decantando, mediante la figura de la *sororidad* hasta llegar a la del *affidamento*, los riesgos de los vínculos fraternales, las dificultades de su concreción, y sobre todo el potencial como recurso para sortear escenarios adversos y construir nuevas alternativas para la democracia.⁵

Como se puede apreciar, la teoría y el pensamiento feminista en buena medida condensa, lo mismo la veta crítica a lo que en el discurso aristotélico sería la ‘condición humana’, que traducida en clave histórica, en clave sociocultural, debate sobre el cariz conflictual, excluyente, discriminatorio y de dominación que atraviesa las construcciones identitarias y sociales. Asimismo, suscribe la crítica sociopolítica de los revolucionarios franceses que cuestionan el marcaje clasista de la organización social y sus diseños institucionales, crítica que se ve radicalizada al denunciar el marcaje de género constitutivo de dicho orden, con lo que se exhibe que pese a su formalismo universalista es un orden sustentado en las exclusiones, que en lugar de erradicarlas las ‘naturaliza’ y

⁵ A este respecto, son dignos de destacar los planteamientos teóricos y políticos de avanzada del feminismo poscolonial, que con base en los aportes teórico-críticos del pensamiento poscolonial y los recursos de la teoría feminista, aborda los grandes costos que la globalización acarrea para la vida de las mujeres en general, y del Tercer Mundo en particular, cuestiona las intervenciones colonizadoras –de las potencias, de los órganos internacionales, e incluso algunas iniciativas feministas-, y hace una propuesta realista para encarar estos escenarios; propuesta sustentada precisamente en la solidaridad, ‘Construir una solidaridad feminista no colonizadora a través de las fronteras’. Véase en particular Mohanty, Chandra Talpade “De vuelta a ‘Bajo los ojos de Occidente’: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”, en Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Rosalba A. (eds.) (2008) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, Cátedra.

convalida. Pero también anticipa en la reflexión, y sobre todo en la práctica los esfuerzos teóricos de un liberalismo revisitado como el de Rawls.

En suma, se puede apreciar como en todos estos intentos la fraternidad no es un tema que se pueda eludir, es un recurso crítico a lo establecido, un impulso para crear alternativas, que posibilita reconocerse en una causa común, que insufla fortaleza a quienes tiene que remontar injusticias y les compensa ante la falta de recursos, de manera que frente a los obstáculos contribuye a sortearlos con el estímulo del acompañamiento y la confianza, del reconocimiento y el respeto.

Referencias bibliográficas:

Amorós, Celia. (1994), *Feminismo. Igualdad y diferencia*. México, PUEG/Coordinación de Humanidades, UNAM.

Aristóteles (1969 a), *Política*. Trad. Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa.

———, (1969 b), *Ética Nicomaquea*. Trad. Antonio Gómez Robledo. México, Porrúa.

Azouf, Mona. (1988), “Fraternidad” en Furet, Francois, Mona Azouf y otros (1988) *Diccionario de la Revolución francesa*. Madrid, Alianza.

Beauvoir, Simone De. (1989), *El segundo sexo*. México, Alianza Editorial.

Debate feminista (1993), México. No. 7, marzo. <http://www.cimac.org>

Muraro, Luisa y Bofill, Mireia. (1992), *No creas tener derechos*. Librería de Mujeres de Milán, Madrid, Ed. horas y Horas.

Phillips, Ann. (1996), *Género y teoría democrática*. México, Instituto de Investigaciones Sociales /PUEG, UNAM.

Posada Kubissa, Luisa “Pactos entre mujeres” en <http://www.creatividadfeminista.org/articulos/pactos1.htm>, 2006.

Rawls, John. (1978), *Teoría de la justicia*. México, Fondo de Cultura Económica.