

XI Jornadas de Jóvenes Investigadorxs. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, 2021.

¿Fenomenología Feminista?

Potencialidades de articulación entre fenomenología social y teoría feminista

Por Narela Benegas

INTRODUCCIÓN

Esta ponencia presenta los resultados de una beca UBA200, la cual constituye un aporte específico al proyecto de investigación PRII R20-42 en el que se enmarca mi plan de trabajo, a saber: “*Fenomenología e interseccionalidad: desafíos teórico-metodológicos para abordar las desigualdades sociales*” (2020-2022) – dirigido por la Dra. Mercedes Krause. De manera que, el trabajo se propone reflexionar teóricamente sobre las limitaciones y potencialidades de la categoría mujer al momento de analizar las experiencias vividas y el sentido [inter]subjetivo de aquellas que se reconocen como tal.

Para ello, se ha recuperado diferentes lineamientos y posturas de autoras feministas como Simone de Beauvoir, Mary Evans, Sandra Harding, entre otras, que permiten abordar las distintas tensiones del *ser mujer* y poner en jaque los saberes instituidos sobre la realidad femenina. Desde el feminismo se ha cuestionado la falta de una perspectiva no masculina en la construcción del conocimiento, donde rige la razón pura, una lógica patriarcal y violenta. Una lógica donde, como lo explica Frances Olsen (2000), prima un entendimiento dual, que polariza las dimensiones de la vida, además de sexualizar y jerarquizar tales sistemas de oposición. Tal estructuración del pensamiento ha hecho que el sentido del mundo dependa de la dominación del polo femenino por el masculino. Así, indagar acerca del lenguaje y el significado mediante el cual se articula la comprensión de la realidad se ha revelado primordial para el feminismo. Sus formas falocéntricas impiden que la mujer sea representada. La mujer no puede *ser* más allá de lo *Otro*, lo *no masculino*.

Ante la urgencia de proponer vías alternativas de conocimiento que habiliten a las mujeres salir del rol pasivo y marginal al que han sido relegadas, trabajos de teóricas como Luce Irigaray e Iris Young resultan de gran interés. Es a partir de sus planteos que es posible vislumbrar el valor ontológico y epistemológico del propio cuerpo. En este sentido, las experiencias corporales constituyen el primer saber adquirido, son el centro de organización de toda vivencia. De allí el motivo por el cual es preciso problematizar la definición de las corporalidades femeninas que han sustentado nociones sobre la naturaleza o esencia del *ser mujer*. Nociones que han sido parte de los fundamentos del orden establecido.

Finalizada tal reconstrucción, y habiendo comentado las incidencias socioculturales sobre el cuerpo, se presenta a la fenomenología como un enfoque fructífero para abordar tales problemáticas. A partir de los planteos del PRII ya mencionado, es entendida como un terreno fértil para abordar las desigualdades sociales, dado su hincapié en la

intersubjetividad, en *cómo* se constituyen los mundos de la vida socioculturalmente específicos y la forma en que los aspectos coercitivos de la vida social pueden ser tenidos en cuenta a partir de la noción de *situación* biográficamente determinada.

Siguiendo esta línea, se vuelve, más precisamente, al concepto *cuerpo vivido* mediante el cual se pretende acceder a las experiencias subjetivas femeninas. La intención que opera detrás de esto es intentar pensar una reconfiguración de la categoría *mujer* cimentada sobre la propia perspectiva, tomando distancia de los parámetros masculinos vigentes. Es decir, la búsqueda de afirmación en tanto sujetos autónomos, en lugar de aceptar ser definidas con relación al hombre.

Por otro lado, el potencial conceptual de *cuerpo vivido* podría permitir, también, sortear las demandas interseccionales que exigen una comprensión más compleja de las desigualdades sociales, que rompa con las explicaciones universalistas o monocausales, recuperando, así, las particularidades y diferencias de un sujeto situado. Un sujeto cuya situación está dada por el entrecruzamiento de distintos ejes de opresión. Es entonces que, finalmente, la articulación entre la corriente fenomenológica y la teoría feminista se revela como un marco conceptual fructífero para indagar sobre las cuestiones aquí presentada.

¿Qué es ser mujer? En 1851, durante la Primera Convención Nacional de los Derechos de la Mujer, Sojourner Truth interrogó a la audiencia sobre esto, en lo que hoy se ha convertido ya en un mítico discurso, diciendo:

¡Yo he arado, he sembrado y he cosechado en los graneros sin que ningún hombre pudiera ganarme! ¿Y acaso no soy una mujer? Podía trabajar tanto como un hombre, y comer tanto como él cuando tenía la comida ¡Y, también, soportar el látigo! ¿Y acaso no soy una mujer? (Davis, 2005, p.69).

De esta manera, Truth no sólo arremetió contra el argumento del sexo débil, sobre el cual los hombres intentaban cimentar la dominación masculina, sino que expuso diferencias de clase y raza que estaban siendo soslayadas dentro del incipiente movimiento feminista. Mediante tales palabras, Truth compartió su experiencia en cuanto mujer negra, trabajadora, y en su momento esclava, poniendo así en jaque el imaginario en torno al *ser mujer*. La mujer parecía ser la encarnación de una esencia femenina, una esencia caracterizada por la debilidad, lo pasivo, entre otros aspectos peyorativos. Se vuelve imperioso, entonces, preguntar con relación a qué es descrita de forma negativa.

En 1949, en su introducción del *Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir plantea el mismo interrogante al afirmar que no basta con tener útero para ser considerada una mujer ni es posible caer en esencialismos inmutables para explicar la realidad femenina. La autora nos exhorta a preguntarnos qué es ser una mujer, al tiempo que señala cómo, de forma contraria, el hombre es dado por hecho (de Beauvoir, 1995).

De acuerdo con la autora, “(...) todo ser humano concreto tiene un posicionamiento singular” (de Beauvoir, 1995, p.35) y su carácter se encuentra incidido por la situación en la que se encuentra inmerso. En el caso de la mujer, su posición es definida en relación con el hombre, como su negativo. La mujer, nos dice, es un ser relativo, no es considerada de forma autónoma. Es decir, él es el Sujeto, lo Absoluto, mientras que ella – determinada siempre a partir del hombre – es lo Alterno, lo Otro.

De Beauvoir (1995), recuperando a Lévi-Strauss y siguiendo las premisas de la dialéctica hegeliana, nos presenta la alteridad como un imperativo sociocultural. El individuo tiende a comprender el mundo, y en él las relaciones intersubjetivas, a partir de sistemas de oposición. Éste, por ende, se afirma al oponerse a un otro, intentando reducirlo a objeto. Sin embargo, ese Otro, en tanto conciencia, plantea igual pretensión. De modo

que, señala la autora (1995), ya sea por grado o por fuerza, los individuos están obligados a reconocer la reciprocidad de sus vínculos.

No obstante, entre hombres y mujeres esto se ha dado de forma trunca. El hombre se ha afirmado como el único esencial, negando toda relatividad a la mujer, reduciéndola a la Alteridad pura. No hay dialéctica ni reconocimiento. No hay una inversión de lo Otro en Uno y es, entonces, cuando de Beauvoir se pregunta de *dónde* proviene en la mujer tal sumisión. Sentencia, así, que “La mujer siempre ha sido, si no la esclava del hombre, al menos su vasalla; (...) nunca han compartido el mundo en pie de igualdad” (de Beauvoir, 1995, p. 39). Tal dependencia se nos presenta como un absoluto, las mujeres siempre han estado relegadas a la alteridad. Producto de esta naturalización, se descubren a sí mismas como lo *inesencial*, sin afirmarse como sujeto. Sobre esto, de Beauvoir nos dice que las mujeres no construyen un *Nosotros* frente a un *Ellos* “(...) porque no tienen los medios concretos para agruparse en una unidad que se afirme al oponerse (...) viven dispersas entre los hombres, vinculadas más estrechamente por el hábitat, el trabajo, los intereses económicos, la condición social, a algunos hombres que a otras mujeres” (de Beauvoir, 1995, p. 38). De modo que, es plausible pensar su imposibilidad de reconocerse entre ellas mismas a partir de haber sido definidas por y para los hombres. Su identidad es una proyección masculina (de Beauvoir, 1995; Irigaray, 2009).

Continuando con su exposición, de Beauvoir también señala que, además de los privilegios con los que cuentan, los hombres se encuentran envueltos por una mística de prestigio y autosuficiencia que niega la necesidad que tienen de ese Otro mujer, en tanto sujeto consciente. Esta mística es cimentada por el pasado ya que “(...) la historia ha sido realizada por los varones” (de Beauvoir, 1995, p.39). El mundo, nos dice, pertenece a los hombres. Sobre esto de Beauvoir también comenta que, para gozar plenamente de tal poder, los hombres debieron no sólo considerarlo eterno y absoluto, sino también justificarlo de esta forma. “Legisladores, sacerdotes, filósofos, escritores, sabios, se afanaron en demostrar que la condición subordinada de la mujer era grata (...) Desde la Antigüedad, satíricos y moralistas representaron con gusto las debilidades femeninas (de Beauvoir, 1995, p. 40).

En relación con ello, Mary Evans (1997), en su capítulo *Conocimiento con género*, recupera una serie de críticas y reflexiones de autoras feministas sobre el supuesto carácter universal del conocimiento occidental. Sobre esto nos dice que las feministas han tomado “(...) la posición de ataque más radical no sólo a las conclusiones, a los argumentos y al contenido del conocimiento, sino a la forma misma en que el conocimiento es construido”

(Evans, 1997, p. 96). Nos trae, así, *Vindicación de los derechos de la mujer*, de Mary Wollstonecraft, no sólo como un hito en el pedido de acceso a la educación, sino como un signo del clima de época. El movimiento feminista de fines del siglo XVIII comenzaba a vislumbrar la importancia de participar del pensamiento institucional, es decir, en lo que se estaba convirtiendo en “(...) el centro del conocimiento organizado para el poder social” (Evans, 1997, p.91). No obstante, como bien lo expone Evans a partir de feministas historiadoras del siglo XVII y XVIII, para cuando se les concedió tal acceso, la estructura del conocimiento había sido establecida y regulada por los hombres (Evans, 1997).

Retoma, de esta manera, a teóricas como Hilary Rose, Sandra Harding, Donna Haraway, entre otras, que fueron más allá de la marginación femenina en términos numéricos dentro la comunidad científica. El interés de ellas estaba puesto en señalar la ausencia de lo *femenino* en la producción misma del conocimiento, es decir, la distancia entre las experiencias femeninas y los hallazgos de la ciencia (Evans, 1997). De acuerdo con estas autoras, “(...) las cuestiones que la ciencia identificaba como importantes eran determinadas por la construcción del mundo social en el que los hombres ocupaban el espacio público y las mujeres el privado (...) [En otros términos] las estructuras intelectuales están afectadas por la división social de los géneros” (Evans, 1997, p. 93).

En una línea semejante, y coincidiendo con lo comentado por S. de Beauvoir, Frances Olsen, en su ensayo *El sexo del derecho* (2000), alude a los pares opuestos en torno a los cuales se estructura el pensamiento liberal clásico. Sistemas estos que separan lo racional, activo, objetivo, abstracto y universal de lo irracional, pasivo, subjetivo, sensible y particular, respectivamente. A los fines de la presente exposición, resulta interesante recuperar dos de los tres comentarios que realiza Olsen sobre estos pares opuestos: los dualismos están sexualizados y jerarquizados. Por un lado, las primeras dimensiones son consideradas masculinas, mientras que las segundas femeninas. A su vez, lo masculino es entendido como superior y lo femenino es relegado a la otredad, en tanto negativo, corrupto e inferior (Olsen, 2000). De forma análoga, Sandra Harding (2016) habla de la diferencia de género como sistema simbólico. En este sentido, *género* es, además, una categoría analítica que enmarca y connota una serie de dicotomías percibidas en el mundo, dicotomías éstas que dan contenido a sistemas de creencias, instituciones y fenómenos, y a partir de las cuales los individuos piensan y organizan su actividad social.

Se ha sostenido, entonces, que el edificio de la ciencia está cimentado sobre valores como la universalidad, objetividad y racionalidad. Sin embargo, el mismo está sesgado por una lógica masculina que se esconde detrás de dichos fundamentos. Es el hombre,

entendiéndose Sujeto, lo Universal, proyectando su visión de la realidad; circunscribiendo el horizonte de saberes a sus inquietudes y necesidades (de Beauvoir, 1995; Evans, 1997; Harding, 2016). Es a partir de esto que, y teniendo en cuenta que todo lo relacionado al hombre resulta de mayor estimación que lo entendido como propio de la mujer, Harding (2016) indica que la ciencia también está *generizada*, es decir, está organizada a partir de los patrones descritos. Los productos del pensamiento, dice, están signados por sus creadores que, a su vez, están marcados por su género, clase, raza y demás factores situacionales. Por ende, “Las creencias que favorece la cultura occidental reflejan (...) los proyectos sociales de sus creadores (...) y no el mundo tal como es” (Harding, 2016, p. 15).

De acuerdo con Harding (2016), dentro de las sociedades modernas, la racionalidad científica impregna hasta los espacios más íntimos de nuestra propia vida. Por ello, considera más que meritorio indagar acerca de los fundamentos que motorizan al conocimiento. Se aleja, así, de la visión positivista de la ciencia, discutiendo con los defensores de su neutralidad valorativa. Para ella, la lógica y metodología que rigen la actividad y el núcleo empírico de hechos científicos no son completamente ajenas a las influencias sociales. De modo que, no es posible diferenciar lo que se ha llamado mala ciencia, cuyas intenciones resultan manifiestas, de una supuesta ciencia al uso, paradigmática. La autora nos dice, entonces, que la preocupación por la producción del conocimiento debe ir más allá de la comprobación de hipótesis y la interpretación de los datos, hacia el *contexto de descubrimiento*. Ya que “(...) un origen clave del sesgo androcéntrico se sitúa en la selección de los problemas que investigar y en la definición de lo que estos fenómenos tienen de problemático (...)” (Harding, 2016, p.21). Es decir, ya el diseño y la interpretación de la investigación se encuentran comprometidas.

Siguiendo este argumento, y a partir de enfoques epistemológicos feministas, Harding (2016) sostiene que la objetividad no puede incrementarse mediante la estricta aplicación de las normas científicas, sino que es el compromiso con valores y proyectos más democráticos e inclusivos los que permiten tal progreso. Habiendo planteado esto, corre el eje de las críticas sobre la *cuestión de la mujer* para poner el foco en la *cuestión de la ciencia*. Es decir, el problema central no es la participación reducida de mujeres en la actividad o la búsqueda de un trato más equitativo dentro de la academia. Se pregunta, así, si la creciente presencia de estas ha producido algún efecto en el carácter de los problemas y resultados científicos. Según la autora, no es la *igualdad* con los hombres lo que nuestras científicas deben perseguir. La mera participación femenina en la construcción del

conocimiento no es suficiente ya que implica contribuir a una lógica que le es ajena, solventando el desarrollo de un mundo sexista, clasista y racista.

De modo que, el dilema consiste en las posibilidades de reforma de una ciencia cuya epistemología subyacente o prácticas avaladas se encuentran profundamente imbricadas con proyectos masculinos. Resulta plausible interrogarse, entonces, sobre el potencial emancipador de semejante sistema (Evans, 1997; Harding, 2016). En este sentido, los aportes de las mujeres a la historia y cultura tradicionales están enmarcadas por el entendimiento masculino. Queda vedado “(...) lo que significan para ellas las mismas actividades de las mujeres en estos mundos de hombres, así como el modo en que las tareas cotidianas de las mujeres han configurado las mismas definiciones masculinas del mundo de los hombres (Harding, 2016, p. 29).

Llegado hasta este punto, es posible vincular lo dicho previamente con la crítica a S. de Beauvoir por su actitud masculinizante y universalista (Evans, 1997; Kelland et al., 2017). Por un lado, debido a su educación, impartida por y entre hombres, de Beauvoir no era capaz de aceptar una forma de conocimiento que permitiera diferentes interpretaciones del mismo fenómeno o de la misma realidad. La verdad para alcanzar era unívoca. Sin embargo, a principios de los ochenta, parte del proyecto crítico del feminismo ha cuestionado lo que Elizabeth Fee y Evelyn Fox Keller han llamado como “*tiranía de los hechos*”. La misma no significaba una negación a la posibilidad de enunciados definidos sobre la realidad, sino la propuesta de una forma de pensar el mundo que no fuera determinista, ni endilgara supuestos absolutos a fenómenos y relaciones de carácter complejo y contradictorio. De manera coincidente, Carol Gilligan se opuso a las conclusiones del psicólogo Lawrence Kohlberg sobre el deficiente razonamiento moral de las mujeres - deficiente en relación con los hombres. Según Gilligan, por el contrario, la fuerza del razonamiento femenino residía en no sostener los principios generales a costa de lo particular ni buscar universales ideales sin correlativo empírico. Más que deficiente, era diferente (Evans, 1997).

Es a partir de estos argumentos que, Evans problematiza lo planteado por de Beauvoir debido al limitarse a promover sólo una nueva versión del universalismo, un nuevo orden donde la mujer abandone el espacio de lo pasivo, al que había sido circunscripta, para formar parte de lo activo. Es decir, y retomando lo ya comentado, para de Beauvoir el proyecto feminista consistía en que la mujer rechazara la condición de otredad. Un rechazo que debía implicar volver la espalda a las tradicionales experiencias

femeninas del hogar y la maternidad y entregarse a la razón y la vida intelectual (Evans, 1997; de Beauvoir, 1995).

De Beauvoir, como muchos radicales del siglo XIX y XX, continuó operando dentro de los dualismos ya señalados con F. Olsen y S. Harding. Lejos de cuestionar esta forma de entendimiento sexualizada y jerarquizada del mundo, lejos de proponer un orden que vaya más allá de tal sistema de oposición, la autora entiende la emancipación femenina como una liberación hacia la masculinidad (Evans, 1997). Propone, así, reconstruir lo femenino a partir de patrones que le son ajenos, pero gozan de prestigio y validación social.

Sobre esto, Harding (2016) señala que la preocupación por mantener las dicotomías rígidas en la ciencia y epistemología no es signo del progreso en la investigación, sino que se relaciona con los deseos específicamente masculinos. De modo que, cuando se hace referencia a la escisión entre objetividad y subjetividad, cuando se habla de

(...) la razón frente a las emociones; la mente frente al cuerpo: en todos los casos, el primer elemento se asocia con la masculinidad y el último, con la feminidad. Se ha sostenido que el progreso humano exige que el primero consiga la dominación sobre el segundo (Harding, 2016, p.22).

Por lo tanto, resulta comprensible que la emancipación dentro de la condición femenina, partiendo de tales parámetros, sea difícil de concebir. No obstante, la masculinización de la mujer, siendo funcional al orden imperante, no parece ser el camino. Esto es así debido a que el mundo ha sido hecho por y para los hombres. Su manifestación simbólica, cultural, científica y social difunde normas y valores que, aunque pretendidamente universales, sustentan el sometimiento femenino. Parece, entonces, necesario aclarar que el feminismo reclama por los privilegios de la condición masculina, no la condición masculina en sí.

Por otra parte, y anclado dentro de la tradición fenomenológica, el éxito del *Segundo Sexo* resultaba un aporte fundamental para el feminismo de la época al describir aquello en común que persiste a través de las experiencias particulares de ser mujer o *convertirse* en una (Kruks, 2014). Este enfoque fue compartido por el feminismo radical de los años '70, a partir del cual se formuló la noción de *Mujer* como el sujeto de la política feminista. Dicho sujeto – sin negar las diferencias de clase, raza o etnia – fue presentado como homogéneo al poner el foco sobre lo que era común a todas, su opresión por el hombre (AAVV, 1973). Sin embargo, aunque con ello se intentaba abarcar la enorme diversidad de mujeres, la incompatibilidad entre las prioridades de cada fracción hizo estallar tal posicionamiento.

Esto mismo ha sido cuestionado como una traspolación del modelo de pensamiento que de Beauvoir criticaba, esa noción universal, pero a las mujeres (Kruks, 2014). Si todas las mujeres se encontraban bajo la lógica de la opresión de género, no obstante, no todas se veían afectadas de igual manera - premisa ya presente en el discurso, previamente citado, de S. Truth. Al respecto, desde los años '80 los llamados *feminismos de los márgenes* han denunciado la generalización operada por la categoría de *Mujer[es]*, que intenta abarcar vivencias y prácticas que no son universales. Lo que determina la desigualdad y la opresión no es un factor unidimensional, no puede ser abordado exclusivamente bajo la rúbrica de la cuestión de género (Jabardo, 2012; Platero, 2012).

Con relación a ello, Mara Viveros Vigoya recupera el enfoque interseccional. Su apuesta "(...) consiste en aprehender las relaciones sociales como construcciones simultáneas en distintos órdenes, de clase, género y raza, y en diferentes configuraciones históricas (...) [reconocidas como] 'realizaciones situadas', es decir, contextos en los cuales las interacciones de tales categorías [hacen que se actualicen entre sí, co-constituyendo maneras distintas de inserción y participación social]" (Viveros Vigoya, 2016, p.12). Reconstruyendo la génesis de la interseccionalidad, la autora nos señala la manera en que el "*black feminism*" de Estados Unidos transformó su lucha estratégica contra los sesgos de un feminismo blanco en una perspectiva epistemológica que redefinió al sujeto político del movimiento. Paralelamente, en América Latina, los feminismos disidentes también estaban dando este debate al denunciar que la corriente feminista – urbano y blanco-mestizo hegemónica – no contemplaba la posibilidad de, además, ser víctimas del racismo y del heterosexismo. Para estos movimientos "(...) el sujeto del feminismo debía ser heterogéneo, dar cuenta de sus pertenencias cruzadas (...) " (Viveros Vigoya, 2016, p.14).

Es decir, el enfoque interseccional nos convoca a tomar en cuenta y hacer frente – teórica, práctica y políticamente – a distintos y simultáneos ejes de opresión y marginación, sin priorizar ninguno de ellos y abordando sus efectos de forma contextual. El juego entre estas categorías posiciona diferencialmente a los individuos en el mundo, condicionando así sus posibilidades de acción y, por tanto, sus vidas (Anthias, 2008; Hill Collins, 2014; Platero, 2012).

Asimismo, y retomando las críticas en torno al sujeto del feminismo, tales análisis permiten "(...) una reflexión permanente sobre la tendencia que tiene cualquier discurso emancipador a adoptar una posición hegemónica y a engendrar siempre un campo de saber-poder que comporta exclusiones y cosas no dichas o disimuladas" (Viveros Vigoya, 2016, p.14). Sobre esto, Harding (2016) ya señalaba que las reivindicaciones feministas son más

aceptables si se cimientan en el vínculo entre las identidades fragmentadas modernas y las políticas que crean. Finalmente, sentencia que son los grupos minoritarios quienes intentan reducir la brecha entre su propia existencia social y los marcos teóricos disponibles, construyendo epistemologías sobre la base de un saber sojuzgado que se contrapone a la inmanencia de los grupos dominantes - cuyas experiencias se ajustan más a los esquemas conceptuales tradicionales.

En esta misma línea, Audre Lorde sostuvo que “Ser mujeres juntas no era suficiente. Éramos diferentes” (Lorde, 2009, p. 377) Es decir, el feminismo es la casa de la diferencia y debe reconocerla, hacerse cargo de ella. Al respecto, y aun a sabiendas de que la autora enfatiza sobre la particularidad del sexo femenino, la propuesta teórica de Luce Irigaray resulta pertinente para reflexionar acerca de un feminismo de la diferencia. De esta manera, cuando Irigaray nos dice que “Debemos por necesidad ser sujetos sexuados femeninos” (Irigaray, 1992, p.91) está recuperando la propia particularidad, la especificidad de nuestras experiencias y la perspectiva que esto nos otorga. Tal enfoque, entonces, implica una crítica al método de emancipación femenina que promulga una igualdad entre hombres y mujeres; ya que esto significaría, en términos de la autora, una neutralización del sexo – que no es más que una masculinización de la mujer (Irigaray, 1992). Reivindicar la diferencia sexual, entonces, no supone remitir a las mujeres a un supuesto “destino anatómico”, sino que es un llamado de atención sobre aquellas partes de nuestro cuerpo que han estado sometidas y atadas a la historia regida por el otro sexo. En este sentido, la igualdad para Irigaray es un proceso de asimilación de las mujeres dentro de una historia que les es ajena; es la identificación con el otro que, lejos de estar a la par nuestra, se nos presenta como amo, nos domina.

“Los sujetos no son iguales ni conviene que lo sean” (Irigaray, 1992, p.19). El abolir la diferencia para conquistar la igualdad acaba reprimiendo la potencia de un proceso de subjetivación autónomo, afirmado sobre la propia singularidad, y todo conocimiento que dicha visión situada conlleva. Irigaray nos convoca, así, a la lucha por el derecho a la dignidad humana, un derecho que valore las diferencias. Rechazar la opresión, por tanto, no es renunciar al propio cuerpo, sexo e imaginario, sino descubrirlos y nombrarlos en el marco de sus cualidades, rompiendo con el supuesto universal.

Por otro lado, parte de la crítica en torno al conocimiento también tiene como eje al lenguaje y lo simbólico. Desde la rama del psicoanálisis, autoras feministas también han problematizado la representación del mundo señalando la manera en que el lenguaje masculino organiza las ideas que excluyen la femineidad. Así, Juliet Mitchell, Jacqueline

Rose, Julia Kristeva, entre otras, han enfatizado sobre la imposibilidad de lo femenino. Desde la teoría lacaniana, se entiende al falo como significante universal, todo es contemplado en términos de su presencia. Es decir, la sexualidad masculina determina todos los aspectos de la vida. La categoría *mujer* no tiene significado propio alguno ya que el modo de deseo sobre el que se cimienta no puede ser representado al no tener forma fálica. En este sentido, lo femenino sólo es definido negativamente, como un no-hombre. Es el soporte de una práctica y representación sexual falocéntrica (Evans, 1997).

Estando el imaginario signado por la morfología masculina, el cuerpo femenino se identifica como algo incompleto, complementario. En su libro *“El sexo que no es uno”*, Irigaray reflexiona sobre esto volviendo hacia la especificidad del complejo de castración femenina propuesto por Freud. En el mismo, la visión del pene le demuestra a la niña que su clítoris no resiste comparación con el órgano sexual masculino. Comprende, así, el perjuicio anatómico del que es víctima y debe aceptar la castración como una amputación consumada. Sin embargo, la infanta se resiste y anhela encontrarse provista de un verdadero pene. Por ello, reemplaza a su madre por su padre como nuevo objeto de deseo, esperando que éste la provea de lo que ella carece; lo que implica su entrada al complejo de Edipo. *La envidia del pene*, entonces, incide de forma decisiva en su evolución posterior, su subjetivación está marcada por la búsqueda de un equivalente del falo. La realización femenina culmina, así, con la maternidad. El deseo de obtener el pene del padre es reemplazado por el de tener un hijo suyo, de preferencia varón. Por lo que, según Freud, el devenir mujer exige tanto el desplazamiento del objeto de deseo, como la exclusión del clítoris por la vagina en cuanto morada del pene (Irigaray, 2009). Así, es plausible inferir que, el complejo de castración femenino conduce al reconocimiento de un solo sexo, el masculino, como valioso.

De ello se desprende que, la sexualidad femenina es interpretada en términos de receptividad y pasividad. Teniendo en cuenta que la sexualidad de la mujer es múltiple, su cuerpo es un territorio erógeno, el circunscribir su placer a la vagina acaba atándola a la figura del hombre. Irigaray afirma que el predominio de la función materna sobre la erótica está enmarcado por una economía e ideología de la (re)producción. El valor social de la mujer se reduce a ser *hija de un hombre, esposa de un hombre o madre de los hijos de un hombre*. No logra erigirse como sujeto autónomo. Con relación a ello, la envidia del pene, que conlleva al rechazo de su propio sexo, al odio y distancia respecto a la madre e incluso la competencia entre mujeres mismas, no sería inherente a una “naturaleza femenina”. Por el contrario, es signo del rencor por no poder acceder a las ventajas reservadas a los varones

por el simple hecho de tener pene. Aceptar la carencia de éste como una “injusticia” impide la consideración acerca de los condicionamientos sociales que, en realidad, prescriben esa supuesta inferioridad (Irigaray, 2009).

A la luz de tales análisis, el feminismo ha logrado un avance considerable en la revisión de lo que Occidente entiende como conocimiento. Dicha dimensión cobra, así, gran relevancia debido a su relación con el poder. Mediante los aportes del psicoanálisis se incluyó en el estudio del mundo social la idea de que el conocimiento *representa*, proyecta cierto *deber ser* del mundo, cierta manera de entenderlo, da sentido a lo que se percibe de él. De ahí la importancia de reflexionar sobre los fundamentos que motorizan los contenidos disciplinarios, de pensar *qué* estructuras legitiman y *por qué*. Debido a que, como bien lo ha indicado Harding (2016), una explicación es un logro social, requiere de la comprensión intersubjetiva. Por lo tanto, las nociones y “(...) leyes sólo adquieren sentido mediante el aprendizaje (o la decisión) de cómo aplicarlas, [lo que] constituye un proceso de interpretación social” (Harding, 2016, pp. 41). En términos de la autora, debemos estar dispuestos a concebir los productos y prácticas de la ciencia como artefactos culturales para poder rastrear así las marcas valorativas detrás del orden establecido.

A su vez, en relación con ello, M. Evans señala que nuestro primer contacto con el mundo se da a través de nuestro cuerpo y de las relaciones de éste con los demás. Por ello, se presenta de vital importancia, también, indagar acerca de los saberes vigentes sobre el mismo; la forma en que las experiencias corporales son interpretadas. En este sentido, Adrienne Rich llama la atención sobre las posibilidades potenciales del reconocimiento y reordenamiento del conocimiento sobre el cuerpo femenino. Exhorta, así, al fin de la colonialidad masculina, que las mujeres tomen posesión de sus propios cuerpos (Evans, 1997).

De manera semejante, y anclada también en el pensamiento fenomenológico, Iris Young se muestra convencida de que la relación de un sujeto con su mundo es definida por la orientación intencional ordinaria del cuerpo hacia su entorno, y todo lo que haya dentro de él. Supone, entonces, que “(...) a focus upon ways in which the feminine body frequently or typically conducts itself in such comportment or movement may be particularly revelatory of the structures of feminine existence” (Young, 2005, p.30). Young viene a decir que existe un estilo particular de comportamiento corporal de la existencia femenina, y lo hace a través del diálogo entre las ideas de Merleau-Ponty y la teoría de Beauvoir sobre la situación de las mujeres. Recupera, entonces, la tensión habitada por éstas entre la *inmanencia* y la *trascendencia*. La mujer es definida como un otro

[in]esencial, un objeto; sin embargo, ella es también subjetividad. Consciente de ello, batalla entre su deseo de libertad y los límites impuestos por una sociedad patriarcal.

Es precisamente, según Young, esta tensión la que es exhibida en las modalidades de comportamiento corporal femenino, motilidad y espacialidad. Más allá de las cuestiones fisiológicas, muchas de las diferencias observadas entre hombres y mujeres se deben a la forma en que utilizan sus cuerpos, los hábitos y actividades en que fueron educados. Por un lado, las corporalidades femeninas no logran convocar todas las posibilidades de su coordinación muscular, posición, aplomo y porte. Asimismo, el espacio disponible para el movimiento es entendido por las mujeres como restringido. También, carecen de una confianza total sobre las capacidades motrices de sus propios cuerpos para llevar a cabo determinados objetivos; son frecuentes los sentimientos de timidez, incertidumbre y vacilación. Esto puede tener que ver también con el miedo a lastimarse que surge de experimentar los cuerpos femeninos como frágiles obstáculos. En lugar de prestar atención a lo que se desea hacer con los cuerpos, las mujeres tienden a preocuparse en asegurar que los mismos estén haciendo lo que se desea. Emergen sensaciones de incapacidad, frustración e incomodidad que propician el fracaso. Una profecía autocumplida (Young, 2005).

El atractivo de las teóricas que fueron presentadas a lo largo del presente escrito radica en la propuesta de un entendimiento sobre lo femenino y la feminidad que toma distancia del saber tradicional, localizado en la diferencia con lo masculino. Es decir, proponen una interpretación distinta. A partir de ello, se ha problematizado acerca de las limitaciones de la categoría *mujer* debido a su carácter universalista o su connotación negativa, como lo otro, lo no-hombre. Pero ¿acaso es motivo suficiente para desechar el concepto?

La reconstrucción de ciertas críticas feministas a la comprensión occidental del mundo, a la construcción del conocimiento, tenía como intención evidenciar los sesgos que habitan los cimientos de tal sistema. Quizás, entonces, las problemáticas de identificación suscitadas por el término *mujer* no tienen que ver con la categoría en sí sino que refieren al contenido con el que ha sido minada de sentido. En lo que a la propuesta de este trabajo concierne, no se debe anular toda la carga histórica que la misma conlleva y lo que ello representa para el movimiento feminista. Incluso, J. Kristeva, a pesar de sus reservas para con la representación femenina, ha reconocido la utilidad que reviste la premisa *somos mujeres* (Evans, 1997). Y es que la categoría suscita reconocimiento, es un llamado de pertenencia que habilita a quienes se encuentran acogidas por ésta a presentarse en la

escena pública como sujeto político. Habilita a demandar y exigir reivindicaciones en tanto colectivo.

Por lo tanto, la cuestión es abordar la realidad femenina, pero desde una lógica y perspectiva propias. Es decir, desembarazarse de criterios y nociones funcionales a la supremacía masculina, que le son enteramente ajenos. No obstante, el desafío consiste en lograr esto sin anular las diferencias dentro del propio espacio. Reconociendo, como lo propone el enfoque interseccional, que el sujeto del feminismo es complejo, heterogéneo, producto del cruce de distintos ejes de opresión. El sujeto está siempre situado.

En relación con ello, I. Young (2005) propone explorar la experiencia femenina tanto a un nivel micro como macro. Para el nivel estructural, entiende al *género* como un concepto fundamental para referir a las expectativas normadas y los procesos sistémicos que recortan la capacidad de agencia de los individuos, sus oportunidades y bienestar. Tales condicionamientos, si bien se producen y reproducen en las interacciones cotidianas, no pueden ser reducidos a esta dimensión. Son las estructuras sociales, como ya se ha visto, las que posicionan a los individuos.

En este sentido, se produce un importante cambio conceptual “(...) when we understand the concept of gender as a tool for theorizing structures more than subjects” (Young, 2005, p.22). Género funciona, más bien, como un marco conceptual que permite pensar las disposiciones externas que inciden sobre los sujetos, las cuales varían histórica y culturalmente.

Pero, aunque todos se encuentren pasivamente categorizados a partir de sus denotaciones, éstas resultan demasiado impersonales para fundamentar la identidad. Por ello, para el estudio de las experiencias subjetivas, Young retoma la propuesta de Toril Moi sobre *cuero vivo*. Dicho concepto fenomenológico permitiría, por un lado, restituir la forma en que los individuos viven su posicionamiento estructural junto a los hábitos que suscitan como variaciones de las posibilidades impuestas. A su vez, *cuero vivo*, anclado en la particularidad de la morfología, evita reduccionismos biológicos o esencialismos (Young, 2005). Dicho concepto, por lo tanto, suscita un retorno hacia lo material, es una vía teórica de utilidad para comprender y describir las vivencias individuales. Este lineamiento, a su vez, coincide con los intereses del presente trabajo. Se presume entonces que, al describir la subjetividad y experiencia femeninas tal como se sienten en la carne. Es decir, dicho abordaje podría abrir la posibilidad de reconfigurar la categoría *mujer* a partir de sentidos propios. De este modo, la fenomenología se presenta como el marco más propicio para pensar una salida a las problemáticas aquí planteadas.

Su interés, siguiendo a John W. Creswell, está puesto en describir el significado otorgado por los individuos a sus experiencias vividas respecto a un fenómeno. Permite recuperar los elementos comunes de tal situación (Robiolio Bose et al., 2021). Otro rasgo fundamental de la fenomenología, a su vez, es el carácter intersubjetivo imputado a la comprensión del fenómeno, el cual es compartido por varias personas. La descripción, así, es un proceso interpretativo, mediado por el investigador, de las significaciones connotadas a tal suceso (Creswell, 2007).

Con relación a dichas significaciones, Edmund Husserl señaló la intencionalidad de todo pensamiento; las experiencias siempre son experiencias *de algo*. No hay conocimiento sin conciencia, es la propia subjetividad la que sustenta el saber. De modo que, y en consonancia con las problemáticas aquí expuestas, “(...) la fenomenología provee un marco epistemológico para elucidar *cómo* los sentidos y significados son constituidos en la conciencia subjetiva, (...) en la interacción de la vida cotidiana y en las observaciones e interpretaciones científicas” (Robiolio Bose et al., 2021, p.7).

La intersubjetividad y la intencionalidad son rasgos que aparecen en la noción schutzeriana de *mundo de la vida*, el cual es definido “(...) como la realidad experimentada dentro de la actitud natural por un adulto alerta que actúa entre y sobre ese mundo y entre los demás seres humanos” (Dreher, 2012, p.103). Dicho mundo está constituido por el conjunto de experiencias pre teóricas sobre la realidad, tipificaciones y construcciones ideales no cuestionadas que permiten al sujeto vincularse con los demás y perseguir sus intereses. Es decir, le permite actuar dentro del mundo de la vida con el fin de dominarlo y transformarlo en coexistencia con sus congéneres. “(...) el mundo es algo que debemos constantemente modificar con nuestras acciones y que, simultáneamente, modifica nuestras acciones” (Dreher, 2012, p.105).

Podría pensarse, entonces, que la fenomenología posibilita un análisis dialógico de las dimensiones entendidas como dicotómicas de sujeto y estructura. Según Thomas Luckmann, permite cimentar epistemológicamente la conexión entre las formas de acción intersubjetiva, las estructuras de orientación y las condiciones de la realidad sociohistórica. De forma análoga, Schutz sostiene que la situación individual está dada por un componente estructural – que se percibe externo, impuesto, objetivo – y otro de carácter subjetivo – dado por la biografía individual – a partir del cual se elaboran definiciones espontáneas sobre la propia posición. Además, de acuerdo con Dreher, las relaciones o los grupos sociales se desarrollan mediante los signos y símbolos que las personas utilizan para representarse y vincularse con su contexto social (Robiolio Bose et al., 2021). Siguiendo

tales premisas y volviendo a las preocupaciones de esta ponencia, es plausible considerar que la perspectiva fenomenológica podría ser propicia para explorar subjetivamente *cómo* las mujeres se reconocen en tanto tales y la manera en que experimentan su posición producto del cruce de diferentes ejes estructurales. Es decir, en términos de Young (2005), cómo se encarna la subordinación femenina.

De modo que, y volviendo al concepto de *cuerpo vivido*, fue Merleau-Ponty quien teorizó la conciencia como encarnada, a la vez de entender el *ser en el mundo* de forma situada. Las experiencias corporales están siempre envueltas por relaciones socioeconómicas y políticas. Carácter situacional éste que ya había sido considerado a partir de la propuesta de S. de Beauvoir y que evidencia el vínculo entre un cuerpo físico que acciona y experimenta dentro de un contexto específico.

Por lo tanto, y continuando dentro de la teoría existencialista, la situación es resultado de la interacción entre *facticidad* y *libertad*, es decir, está constituida por las relaciones materiales entre la existencia corporal y su entorno físico y social. Entender al cuerpo como *cuerpo vivido* es, entonces, referir a una subjetividad situada. Los significados de la corporalidad femenina, de esta manera, están ligados a la forma en que puede hacer uso de su libertad (Young, 2005).

Por lo que, al proponer al *cuerpo vivido* como *enculturado*, Young (2005) intenta sortear las críticas respecto a la ingenuidad de las pretensiones fenomenológicas sobre acceder a una experiencia encarnada “pura”, anterior a toda ciencia, ideología o cultura. A su vez, dicho concepto permite superar los reproches feministas sobre el supuesto carácter esencialista del enfoque. Los cuales señalaban también que, además de generalizar al sujeto de la percepción, pasaría por alto la materialidad de las experiencias vividas, siendo incompatible con las necesidades del movimiento (Fisher, 2000).

Sin embargo, más allá de que toda experiencia corporal se encuentra enmarcada coyunturalmente, la fenomenología ofrece un enfoque único para teorizar la subjetividad. Esta misma fue ubicada por Merleau-Ponty no en la mente o la conciencia, sino en el cuerpo. Le concede, así, cierto estatus ontológico. El acto de significar está dado por la orientación del cuerpo hacia la acción. “There is a world for a subject just insofar as the body has capacities by which it can approach, grasp, and appropriate its surroundings in the direction of its intentions” (Young, 2005, p.36). El cuerpo vivido, en cuanto trascendencia, es acción fluida; es decir, Merleau-Ponty recupera la función unificadora y sintetizadora de Kant para el cuerpo. Al proyectar un objetivo hacia el que se mueve, el

cuerpo trae unidad y se une a su entorno, organiza el espacio como extensión de su propio ser (Young, 2005).

Por lo que, el cuerpo es intencionalidad y es esa intención lo que organiza nuestro acceso al mundo, nuestro conocimiento sobre él. Como bien lo indicó Husserl, haciendo referencia a la certeza cartesiana, “*pienso algo, luego existo*” (Robiolio et al., 2021). El sentido concedido a tales experiencias corporales acaba incidiendo en la forma de comprender la realidad. Es entonces que se torna plausible reflexionar críticamente sobre los vínculos entre el cuerpo, sus sensaciones y los sentidos que se construyen alrededor de las mismas. Es decir, el vínculo entre lo que se percibe y se entiende. “(...) An existential phenomenological approach aims to speak from the point of view of the constituted subject’s experience” (Young, 2005, p.8).

Esto no sólo complementa la exploración de las incidencias estructurales, sino que reconoce el rol formativo de la experiencia en el establecimiento de los saberes. Esto último representa cierto potencial crítico para fundamentar los cuestionamientos sobre el conocimiento aquí desarrollados y señalar vías alternativas para su estructuración. Disponer de este análisis situado podría propiciar la ruptura con los saberes y nociones que convierten a la anatomía y la fisiología de la mujer en parte de las causas que determinan su rol social. Es decir, que limitan su libertad.

CONCLUSIONES

El presente trabajo consiste tan sólo en una contribución inicial a la cuestión de la representación femenina. Aunque lejos está de agotar o zanjar la discusión, tal reconstrucción teórica se presenta completamente necesaria. Las pretensiones de ésta se limitan a ser un llamado a la reflexión sobre las posibilidades y limitaciones de la categoría *mujer*.

Partiendo de la propuesta de S. de Beauvoir sobre la mujer como un Otro, no-hombre, se pudo rastrear los fundamentos de tal operación en el cuerpo mismo del conocimiento Occidental. Este, lejos de ser la cuna de la neutralidad valorativa y la objetividad, se hallaba corroído por un sesgo masculino. Se vio así que la construcción misma del pensamiento estaba comprometida, motorizada únicamente por las necesidades y deseos de los hombres. Más aún, la comprensión del mundo se encontraba *generizada*,

organizada a partir de pares opuestos, o dualismos, sexualizados y jerarquizados. La dominación del polo femenino por el masculino, así, sustenta el sentido de la vida.

A partir de esto último, se comienzan a complejizar las distintas vías emancipatorias pensadas para la mujer. Se pudo apreciar que muchos radicales aún seguían estructurando su pensamiento de acuerdo con la lógica imperante, circunscribiendo la liberación femenina dentro de los límites de su masculinización. Es decir, asimilando los rasgos socialmente valorados. Rasgos que eran ajenos a lo femenino en sí. Rechazar la opresión, por tanto, no es renunciar al propio cuerpo, sexo e imaginario, sino descubrirlos y nombrarlos en el marco de sus cualidades rompiendo, de esta manera, con el supuesto universal.

El desafío consiste, entonces, en lograr reconfigurar la categoría *mujer*. La misma puede revestir cierta utilidad al suscitar representación, permitiendo afirmarse como sujeto político a quienes se sientan identificadas con las vivencias y significados por ella connotados. Es decir, posibilita un sentido de pertenencia, construyendo así un colectivo que pueda plantarse en tanto tal para exigir reconocimiento en el espacio público. Sin embargo, tales contenidos deben estar afianzados sobre una perspectiva enteramente femenina y, además, evitar caer en generalizaciones o reduccionismos. En este sentido, tomar distancia del entendimiento masculino implica deconstruir todo universalismo. Y sólo a partir de allí podría avizorarse un orden diferente.

Como ya se ha mencionado, el feminismo es la casa de la diferencia y debe hacerse cargo de ella. En este sentido considero que la articulación entre el enfoque interseccional, la fenomenología y las teorías feministas ofrecen un marco por demás fructífero para los retos mencionados a lo largo de este escrito. El fin o, cuanto menos, la reducción de las desigualdades sociales, en lo que a este trabajo respecta, no está dado por un nominalismo o igualdad ingenuos que nieguen las diferencias reales entre las experiencias de hombres y mujeres. Toda existencia humana está definida por su *situación*. En consecuencia, un abordaje fenomenológico permitiría, por un lado, rastrear aquello que les es común a quienes se perciben mujeres según las circunstancias socioculturales en que se encuentren inmersas. Y por el otro, a través del concepto de *cuerpo vivido*, posibilita recuperar las variaciones individuales de cada experiencia. De modo que, sólo reivindicando la diferencia, sólo nombrando a todos, se puede pensar en una verdadera extensión del horizonte de derechos.

BIBLIOGRAFIA:

- Anthias, F. (2008). Thinking through the lens of translocational positionality: an intersectionality frame for understanding identity and belonging. *Translocations: Migration and Social Change*, 4(1), (pp. 5-20).
- AAVV. (1973). Introducción y Política Sexual. En *Para la liberación del segundo sexo*. (pp. 33-56 y 85-104). Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Creswell, J. W. (2007). Five qualitative approaches to inquiry. En *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches. Second Edition* (pp. 5384). Thousand Oaks: SAGE.
- De Beauvoir, S. (1995). Introducción. En *El segundo sexo* (pp. 34-46). México, Siglo Veinte. https://www.segobver.gob.mx/genero/docs/Biblioteca/El_segundo_sexo.pdf
- Dreher, J. (2012). Fenomenología: Alfred Schütz y Thomas Luckmann. En E. de la Garza Toledo y G. Leyva (Eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales. Perspectivas actuales*. (pp.96-133). México: FCE/AUM-Iztapalapa.
- Evans, M. (1997). Conocimiento con género. En *Introducción al pensamiento feminista contemporáneo*, (pp. 77-109). Madrid: Minerva.
- Fisher, L. (2000). Feminist phenomenology. En L. Fisher y L. Embree (Eds.), *Feminist phenomenology* (pp. 1-15). Dordrecht: Springer.
- Harding, S. (1996). Del problema de la mujer en la ciencia al problema de la ciencia en el feminismo y El género y la ciencia: dos conceptos problemáticos. En *Ciencia y Feminismo*. (pp. 15-51). Madrid: Ediciones Morata, S. L.
- Hill Collins, P. y Bilge, S. (2016). What is Intersectionality? En *Intersectionality*, (pp. 1-30). Cambridge: Polity.
- Irigaray, L. (1992). A manera de aviso: Iguales o diferentes, El olvido de las genealogías femeninas y Más mujeres que hombres, en *Yo, tú, nosotras*. (pp. 7-20 y 91-96). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Irigaray, L. (2009). Ese sexo que no es uno, Consideraciones retrospectivas sobre la teoría psicoanalítica y Poder del discurso subordinación de lo femenino. En *Ese Sexo que no es Uno*. (pp. 17-64). Madrid: Ediciones Akal.
- Jabardo, M (ed.). (2012). Prólogo, Introducción y Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En *Feminismos negros. Una antología*. (pp. 13-53 y 99-134). Madrid: Traficantes de sueños.

- Kelland, L., Paphitis, S. y Macleod, C. (2017). A contemporary phenomenology of menstruation: Understanding the body in situation and as situation in public health interventions to address menstruation-related challenges. *Women's Studies International Forum*, 63, (pp. 33-41).
- Kruks, S. (2014). Women's 'Lived Experience': Feminism and Phenomenology from Simone de Beauvoir to the Present. En M. Evans, C. Hemmings, M. Henry, H. Johnstone, S. Madhok, A. Plomien y S. Wearing (Eds.), *The SAGE handbook of feminist theory* (pp. 75-92). London: SAGE.
- Lorde, A. (2009). *Zami una biomitografía. Una nueva forma de escribir mi nombre*. Madrid: Horas y horas.
- Ruiz, A. E. C (comp.). (2000). "El sexo del derecho". En *Identidad femenina y discurso jurídico*. (pp. 25-43). Buenos Aires: Biblos.
- Platero, R. (L.) (2012). Introducción. La interseccionalidad como herramienta de estudio de la sexualidad. En *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, (pp. 15-74). Barcelona: ediciones Bellaterra.
- Robiolio Bose, S.; Balbi, J.; Benegas, N.; Giri, T.; Rosinke, N. (Noviembre, 2021). *Fenomenología social e interseccionalidad: sus aportes teóricos para estudiar las desigualdades sociales*. Ponencia presentada en las XIV Jornadas de Sociología. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires
- Viveros Vigoya, M. (2016). "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", *Debate Feminista*, n° 17, (pp. 1-17).
- Young, I. (2005). Lived Body vs. Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity and Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality. On *Female Body Experience*. "Throwing Like a Girl" and Other Essays. (pp. 12-45). Oxford University Press, Inc.