



**SILENCIO, AFECTOS Y HUMILLACIÓN
SEGÚN LAS *SALOPES*.
ACERCA DEL FEMINISMO FRANCÉS
DE LA SEGUNDA OLA**

***SILENCE, AFFECTS AND HUMILIATION
ACCORDING TO SALOPES.
ON FRENCH SECOND WAVE FEMINISM***

AUTORA

Cecilia Macón

Instituto de Filosofía Alejandro Korn;
Universidad de Buenos Aires.

Cómo citar este artículo: Macón, C. (2020) Silencio, afectos y humillación según las salopes.
Acerca del feminismo francés de la segunda ola. *Revista Diferencia(s)*, N.10, pp. 65-76.

Artículo

Recibido: 11 de mayo de 2020

Aprobado: 19 de junio de 2020

RESUMEN

El presente artículo se ocupa de discutir el modo en que una instancia clave de la segunda ola del feminismo como fue el activado en Francia desplegó estrategias de intervención que sacaron a la luz la evidencia de que a lo largo de todo su recorrido el movimiento buscó derrumbar una configuración afectiva patriarcal para introducir otro alternativo donde generar prácticas político –afectivas propias. Específicamente se discuten dos intervenciones: el Manifiesto de las 343 *salopes* a favor del aborto legal y gratuito y el *performance* en el Arco de Triunfo destinado a homenajear a la “aún más desconocida mujer del soldado desconocido”. Se argumenta aquí que estos dos acontecimientos intentan develar el modo en que la distinción entre un orden público y otro privado es resultado de un orden afectivo diferenciado para varones y mujeres, y no viceversa. En este caso la configuración afectiva alternativo del movimiento se centra, no en cuestionar la adjudicación de ciertos afectos a uno u otro género en sí, sino de denunciar los mecanismos de ocultamiento y silenciamiento de las mujeres como resultado de la distinción clave del liberalismo entre lo público y lo privado en tanto generada por esa configuración afectiva impuesta por el cisheteropatriarcado.

PALABRAS CLAVE: AFECTOS; DERECHO AL ABORTO; SEGUNDA OLA DEL FEMISMO; FEMINISMO FRANCÉS; HISTORIA FEMINISTA

ABSTRACT

This article discusses how a key moment of the second wave of feminism, such as the one initiated in France, deployed intervention strategies that brought to light the evidence that throughout its journey this movement sought to tear down a patriarchal affective arrangement in order to introduce another alternative in which own political –affective practices may be generated. Specifically, two performances are here discussed: the Manifest of the 343 *salopes* in favor of legal and cost free abortion and the *performance* in the Arc de Triomphe destined to honor the “even more unknown wife of the unknown soldier”. It is argued here that these two events attempt to reveal how the distinction between a public and a private sphere is the result of a differentiated affective order for men and women, and not vice versa. In this case, the alternative affective arrangement of the movement focuses, not on questioning the allocation of certain affections to one or another gender itself, but of denouncing the mechanisms of concealment and silencing of women as a result of the key distinction of liberalism between the public and the private as generated by this affective arrangement imposed by the cisheteropatriarchy.

KEY WORDS: AFFECTS; ABORTION RIGHTS; SECOND WAVE OF FEMINISM; FRENCH FEMINISM; FEMINIST HISTORY

I. NADA PERSONAL

La narrativa clásica de la historia del feminismo se sostiene en la certeza de que cada ola introdujo debates que los momentos anteriores ignoraron. Así, supuestamente la tercera ola trajo a discusión la perspectiva esencialista de la segunda y la cuarta se focalizó en el rol político de la dimensión afectiva (Chamberlain, 2016: 1). Ya impugnada por un libro de Claire Hemmings a esta altura canónico (Hemmings, 2011) esta narrativa progresiva de la historia del movimiento ha comenzado a derrumbarse tanto a partir del activismo actual que pone en escena las demandas insatisfechas de los orígenes del movimiento como de trabajos teóricos generados en parte como eco de los argumentos de Hemmings. El presente artículo se enmarca en esta senda. Puntualmente, en exhibir el modo en que un momento fundacional de la segunda ola del feminismo como es la lucha por el aborto en Francia desplegó, no solo una discusión compleja sobre el orden afectivo, sino también modos de intervención que sacaron a la luz la evidencia de que desde sus inicios y a lo largo de todo su recorrido el feminismo buscó derrumbar una configuración afectiva – *affective arrangement*¹ (Slaby, 2019: 111) patriarcal para introducir una alterantiva desde donde generar prácticas político - afectivas (Wetherell, 2012: 12) propias.²

¹ Las configuraciones afectivas - *affective arrangements* - han sido definidas por Slaby como “constelaciones únicas de un sitio intensivo en afectos de la vida social pensadas como nudos sostenidos en la tensión entre la transformación y la consolidación” (Slaby, 2019: 111). Contingentes pero a la vez eficaces generan “prácticas afectivas”, una instancia que da cuenta de lo emocional tal como aparece en la vida social (Wetherwell, 2012: 4) evadiendo las líneas simples de causalidad y atendiendo al flujo propio de los afectos.

² A lo largo de este trabajo utilicé indistintamente las nociones de “afectos” y “emociones” para dar cuenta de la capacidad de afectar y ser afectados. Según la distinción clásica, mientras los afectos, en tanto intensidades sensoriales, remiten a una dimensión no fija, no estructurada, no coherente y no lingüística, las emociones suponen la codificación en el lenguaje y la cultura de tales afectos (Gould, 2009: 20). De este modo, estrictamente hablando, los afectos representan una dimensión asociada a la experiencia corporal, muy especialmente el encuentro entre cuerpos. Esta distinción es sostenida fuertemente por Brian Massumi y sus discípulos delineando así una de las versiones del giro afectivo. Sin embargo, una segunda tradición en la que me enmarco descreo de esta diferencia y utiliza de manera más laxa el vocabulario apostando al análisis crítico del modo en que las narrativas construidas alrededor de las emociones impactan sobre la experiencia colectiva. Mi ambigüedad terminológica y cierta preferencia por utilizar la noción de ‘afecto’ se basan en la necesidad de subrayar la dimensión corporal, colectiva y performativa de tales afectos, pero también en cierto escepticismo alrededor de la necesidad de apelar a una instancia prelingüística que pueda exceder las estrategias de cooptación. Entiendo, por otra parte, que, de aceptar la distinción conceptual entre ambas nociones es importante señalar que mantienen entre sí una relación circular e intermitente.

Entiendo que el caso específico que me ocupa aquí permite señalar el modo en que la visibilización de la imposición del silencio como expresión de la opresión cisheteropatriarcal supuso una alteración radical de esa configuración afectiva capaz de llevar en 1974 a la legalización del aborto en Francia a través de la llamada Ley Veil. Allí, tal como veremos a continuación, se saca a la luz el modo en que la distinción entre lo público y lo privado es, no solo constituida afectivamente, sino que además se efectúa con el objetivo de ocultar la opresión hacia las mujeres. Se trata aquí de alterar una configuración afectiva opresiva señalando la trama de silencio, clandestinidad y ocultamiento generadas por el cisheteropatriarcado. Es decir, que la premisa “lo personal es político” implica en esta instancia de intervención, visibilizar no meramente afectos considerados privados en la esfera pública, sino también el origen afectivo de la distinción instituida con el objetivo de lograr el silenciamiento. Así como existen los afectos de racialización en términos de, simultáneamente, el “carácter racializante de las relaciones afectivas que constituyen procesos racializados y los afectos racializados que esos procesos generan” (Blickstein, 2019: 153), hay también una trama destinada a separar lo público de lo privado adjudicándole a esta última instancia la característica de secreta y hasta clandestina que es resultado de afectos de generización. Nos enfrentamos aquí, como veremos a continuación, a una serie de intervenciones que buscan desligar la instancia llamada privada de la supuesta protección de la intimidad o del placer, para denunciar en cambio que se trata de una operación orientada a constituir un proceso de ocultamiento del sojuzgamiento y el sufrimiento colectivo femenino. Tal como veremos a continuación algunas de las intervenciones producidas por el Movimiento de Liberación de Mujeres (MLF) en Francia están sostenidas en develar este movimiento.

La lectura clásica del campo insiste en que la esfera pública rechaza la dimensión afectiva para depositarla en la privada como resguardo de su racionalidad. También que la instancia privada permite una protección de la intimidad, el placer y la sexualidad. Aquí, no se trata de invertir ese esquema, sino de mostrar que la distinción generada afectivamente es la que recorta una esfera de silencio y clandestinidad donde ubicar al mundo femenino como objeto de la opresión. Es decir, que es la distinción entre afectos femeninos y masculinos la que instituye la dicotomía entre una esfera pública y una privada en tanto silenciada. Y es la denuncia de las consecuencias de esta operación la que resulta puesta en juego en el caso que nos ocupa.

II. SOBRE MUJERES DESCONOCIDAS, SALOPES Y ESTADOS GENERALES

La narrativa establecida sobre el estudio de los afectos en relación a los movimientos de mujeres (Mendus, 2000;

Prokhovnik, 1999) señala que los feminismos de la primera y segunda ola hicieron hincapié en la visibilización de la racionalidad de las mujeres a la hora de reclamar su emancipación civil y política impugnando su asociación a la emocionalidad. Si bien esta última es una descripción acertada de un aspecto del movimiento, lo cierto es que la dimensión afectiva en tanto motor de la emancipación cumplió un papel central en la refiguración de lo público llevada a cabo por el feminismo desde sus inicios, muy particularmente en lo que hace al rol del cuerpo en la lucha política (Arbaiza, 2019; Macón, 2018). La elección de los mecanismos de intervención como los ejecutados por el movimiento feminista francés de la segunda ola, tal como en su momento los ensayos de votación y los desfiles de las sufragistas, cumplieron así un papel fundamental. En este sentido acordamos con Hill (2018: 22) en que el feminismo debe ser considerado el movimiento político que inventó el *performance* en tanto gesto artístico-político, una intervención donde la dimensión afectiva es clave (Schneider, 2011: 121).

Dos son sin dudas los eventos más recordados del feminismo francés de la segunda ola: el *performance* producido en el Arco de Triunfo en 1970 y el llamado “Manifiesto de las 343 *salopes*” de 1971. Me interesa en esta instancia enmarcar estos dos acontecimientos en la lógica del feminismo francés —tan impugnado desde el mundo anglosajón, por cierto (Lépinard, 2007)— pero sustancialmente prestar atención a estos dos actos públicos en términos del develamiento del modo en que la llamada esfera privada se constituyó afectivamente para imponer el silenciamiento del sufrimiento resultado de la opresión, una lógica que, por cierto, se reproduce en otras luchas feministas.

El feminismo francés de la segunda ola estuvo sin dudas marcado por una tensión sustantiva entre distintas perspectivas políticas: radicales y liberales —como en otras latitudes— pero también por cuestiones específicas como el ingreso a la discusión y al activismo de las teorías psicoanalítica y marxista. Esta tensión adicional supone la integración a la movilización de disputas teóricas clave. Recordemos además que es recién en 1944 cuando, tras las políticas particularmente opresivas del régimen de Vichy que derivaron en la aplicación de la pena de muerte a las mujeres que elegían abortar hasta 1942, el estado francés autoriza tardíamente el sufragio femenino (Scott, 1996: 181; Rosanvallon, 1999: 361).

En las décadas del ‘50 y del ‘60 el grupo reformista protestante *Jeunes femmes* (Greenwald, 2018: 3) encabezó exitosamente una avanzada sobre la sexualidad y la anticoncepción. Si bien en 1967 el uso de métodos anticonceptivos fue respaldado por el estado gracias a estas acciones, la legalización del aborto quedó en esos años como una cuenta pendiente.

Mayo del ‘68 marca sin dudas un quiebre de ese feminismo reformista bajo un sentido paradójico. La experiencia de las mujeres en las barricadas generó un movimiento radical y

utópico (Greenwald, 2018: 9) y una vuelta sobre los escritos de Simone de Beauvoir a raíz de la tónica de las reflexiones e intervenciones de esos meses, pero también gracias a las denuncias de la opresión que las mujeres sufrían por parte de los militantes de izquierda varones. Así, 1968 expresa el inicio de la segunda ola del feminismo francés y el cierre del abismo entre teoría y activismo de la mano de figuras como Colette Audry, Andrée Michel y, muy especialmente, Monique Wittig (Greenwald, 2018: 119) quien en 1970 firma junto a Gille Wittig, Marcia Rothenberg y Margaret Stephenson un texto fundacional como es “Combate por la liberación de la Mujer” publicado en *L’idiot international*. Allí se afirma: “Mujeres, nos reconocemos a nosotras mismas, hablamos entre nosotras, nos miramos entre nosotras. Mujeres: juntos nos oprimen. Juntas nos rebelamos” (Greenwald, 2018: 125).

El *Mouvement de libération des femmes* (MLF), resultado de la rebelión de 1968, hizo su primera aparición pública el 26 de agosto de 1970 cuando una decena de feministas colocó flores en el Arco de Triunfo para homenajear a “la mujer del soldado desconocido”, una persona, señalaron, aún más desconocida. Siguiendo el *motto* “lo personal es político” el MLF se centró fundamentalmente en los derechos sexuales, la explotación laboral, los estereotipos de género y en la violencia, llamada en esos años, “doméstica”. En este caso se trató de visibilizar la matriz básica de cada una de esas caras de la opresión: el silenciamiento.

El MLF había sido fundado en Mayo de 1968 por, entre otras, Antoinette Fouque, Monique Wittig y Josiane Chanel bajo consignas donde la sexualidad femenina se articulaba con las luchas anticoloniales y las de clase mientras se afirmaba la exclusión de los hombres de las discusiones. Se trató desde los inicios de un movimiento vanguardista en el contexto de la rebelión proletaria y estudiantil de esas semanas clave. Simone de Beauvoir formó parte también del liderazgo de una organización que puso particular énfasis en la discriminación contra las mujeres en el activismo de la nueva izquierda: mientras los varones escribían artículos y se transformaban en los oradores principales, se dijo, a las mujeres se les imponían tareas triviales fuera de la mirada pública.

Otra de las características clave del *Mouvement de Libération des Femmes* fue su claro llamado a la acción. De acuerdo a Simone de Beauvoir, se había internatizado el slogan: “cambie su vida hoy. No apueste al futuro, actúe ahora, sin demora”. Gracias al análisis de Wittig y de Christine Delphy se trató también de la denuncia de la opresión de las mujeres como un sistema fundado en la explotación doméstica y la heterosexualidad compulsiva —en términos de un contrato heterosexual— condensado en el slogan “lo privado es político”.

Es en tren de reafirmar estas premisas que han sido citadas reiteradamente las palabras de Delphy: “Estaba preparada para vivir una vida infeliz sabiendo que tenía razón pero estaba cincuenta años adelantada en el tiem-

po. Afortunadamente, solo estaba tres años adelantada. La historia me atrapó.” (Greenwald, 2018: 97). Este llamado a la acción y a evitar la espera propia de la estrategia reformista marcó sin dudas las intervenciones elegidas para difundir sus reclamos: aquí, en consonancia con lo señalado más arriba, se trató de mostrar la frustración para motorizar la exhibición pública de la opresión sufrida en el orden privado (Greenwald, 2018: 109).

En un volante temprano del MLF la rabia asociada a esa frustración se torna evidente: “¿quién cocina cuando hablás de revolución?, ¿quién cuida a los chicos mientras vas a tus reuniones políticas?, ¿quién tipea esos memos que organizan el futuro?, ¿quién toma nota mientras ellos tienen el micrófono?, ¿quién ve siempre que estas iniciativas resultan cooptadas a nivel del discurso y de la acción? Es nosotras, siempre nosotras. Eso es lo que atacamos. Uds nos dicen: ‘habrá tiempo más tarde para solucionar ese problema’. Después: después de la revolución; pero: ¿qué revolución?” (Greenwald, 2018:110)³. En el marco de una instancia política que busca ciertamente señalar que la opresión económica, sexual y política es una de las bases sobre las que se funda el capitalismo, se hace foco aquí en la urgencia de reparar la injusticia de género. El propio himno del MLF introducido en marzo de 1971 —basado en *Chant des marais* de 1933 — señala a la experiencia de cólera como punto de partida para un tipo de reclamo destinado a denunciar la humillación: “las mujeres somos compradas, vendidas, violadas, ignoradas, divididas, relegadas”. El estilo espectacular heredado de la Revolución Francesa y desplegado desde Mayo del ‘68 es puesto finalmente en juego aquí (Picq, 1998:170).

La acción de agosto de 1970 se planificó para que coincidiera con la Huelga de Mujeres por la Igualdad en Estados Unidos (Greenwald, 2018: 126) que conmemoraba el 50o. aniversario del derecho al sufragio en ese país.⁴ Es decir, que se produjo en el marco del llamado al internacionalismo del movimiento dentro de la lógica de la desobediencia civil. Bajo el Arco de Triunfo las militantes feministas desplegaron un cartel que decía: “un hombre sobre dos es una mujer” y proclamaron en un volante: “ahora, nosotras, mujeres de todas las condiciones, hemos tomado conciencia de nuestra opresión y estamos decididas a unirnos para luchar, a tomar el control de nuestra liberación”. La imagen que más circula de la intervención de ese día muestra a un grupo reduci-

do de mujeres enfrentándose a la policía mientras intentan abrirse paso con una corona de flores. Aquí, las flores, asociadas tradicionalmente al amor romántico que establece lazos destinados a mantener a la mujer en una domesticidad apolítica definida así por el cisheteropatriarcado, son colocadas en la escena del reclamo feminista apropiándose de su significado patriarcal: el honor asociado al supuesto heroísmo en tiempos de guerra bajo la simbología de una institución patriarcal como las Fuerzas Armadas ahora volcado sobre las mujeres para iluminar una historia silenciada. La fórmula del *performance* presentada en términos de “aún más desconocida” con el que es caracterizada la mujer del soldado resulta vociferada irónicamente frente a policías ante una construcción que, como el Arco de Triunfo, está asociada al orgullo, al culto a la patria, al triunfalismo y a la monumentalidad de la historia. La muerte masculina, parecen decir, ha tenido siempre un sentido del que la femenina carece. Es tiempo de develar que el ocultamiento asociado a ciertos rasgos afectivos desligados de lo colectivo —enamoramiento, sentimentalidad, placer en el cuidado — es el que constituye a la mujer como “esposa del soldado”, es decir su pertenencia a un espacio privado claramente distinto del público que es donde se despliega la historia.

Hay sin dudas aquí un gesto irónico sostenido en el contraste entre ese orgullo vinculado a los supuestos logros masculinos y el ocultamiento del rol de la mujer en la historia condensado en ese uso contrastante del valor simbólico de las flores. La opresión está enraizada y legitimada a través del desconocimiento que se denuncia; pero además el orden afectivo del que es excluida la mujer —el orgullo, el heroísmo y el amor a la patria masculinos que son honrados con las flores colocadas por el estado francés ante el monumento — hace que sus emociones estén siempre dissociadas del sentido que le puede otorgar lo público y reducidas a una instancia meramente individual. Así, la opresión es ocultada a través del confinamiento de los sentimientos femeninos a meras instancias privadas e individuales. No solo se denuncia una distinción binaria entre afectos masculinos —el orgullo asociado al amor a la patria — y femeninos —el amor romántico condensado en el uso “femenino” de las flores —, sino que además cada una de estas experiencias es configurada de manera diferenciada: el amor, el sufrimiento o las alegrías femeninas nunca logran cobrar sentido en el marco de una dimensión colectiva como es la historia. Y es esa falta la que legitima la opresión y justifica una de sus expresiones más cabales: la supuesta demanda de protección de las mujeres hacia los varones. Como veremos en la sección siguiente es esta distinción la que constituye la dicotomía entre un orden público y uno de carácter privado donde éste último resulta desligado de cualquier posibilidad de constitución de una acción colectiva.

Cada uno de estos y otros señalamientos se desplegó, siempre, bajo una estrategia enmarcada en una fuerte retórica irónica, una característica clave para su eficacia

³ A partir de 1968 otros grupos radicalizados ingresaron también a la lucha pública: el FMA —Fémenin, masculine, avenir—, las *Féministes révolutionnaires* así como otras organizaciones como *Choisir*, encabezada por la abogada Gisèle Halimi.

⁴ De hecho, las Revolucionarias Feministas compararon la opresión sexual a la discriminación racial y vieron el desarrollo del feminismo como análogo al progreso del movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos, en parte porque una de sus voceras más conocidas, Christine Delphy, había participado allí como activista (Greenwald, 2018: 134).

ya que permitió poner en escena los efectos de la configuración afectiva cisheteropatriarcal tomando distancia de él. Efectivamente, en la retórica militante del MLF siempre jugó un papel clave la ironía. Así, una publicación fundamental como fue *Le Torchon brûlé* denominaba su periodicidad en tanto “menstrual” mientras los *slogans* del movimiento redoblaban la retórica de Mayo del ‘68: “¿Para cuando la triple jornada? Yo me aburro...”, “Una mujer sin hombre es como un pescado sin bicicleta”, “Proletarios del mundo, ¿quién les lava sus soquetes?”.

A partir del *performance* de agosto de 1970 la visibilización del activismo feminista replicó en otros actos. Así, tres meses después de la marcha sobre el Arco de Triunfo un grupo de figuras públicas junto a la revista *Elle* decidió instituir los primeros Estados Generales de las Mujeres con la presencia de Simone Veil y del primer ministro François Fillon, una asamblea donde se discutió el derecho al aborto, la contracepción y la igualdad de derechos laborales bajo una tónica reformista. En mayo de 1972 en el Día de la Madre unas doscientas mujeres vestidas de niña marcharon por los Campos Elíseos detrás de la “Madre”, una figuración triste y sacrificada, bajo la consigna: “Festejada un día, explotada todo el año”. Tristeza, sacrificio, aislamiento. Esos son los rasgos afectivos que definen la vida doméstica asociada a la maternidad.

Nos enfrentamos en este caso, en la descripción de Hesford, a una “ejecución retórica” (Hesford: 2013, 19) del feminismo donde la puesta en acto conforma la incorporación a la escena pública de la dimensión afectiva, pero también la impugnación de una configuración afectiva patriarcal destinado a legitimar la opresión desde sus raíces más intuitivas e inmediatas.

El “Manifiesto de las 343” publicado en *Le nouvel observateur* el 5 de abril de 1971 a toda página constituye la segunda intervención a la que me quiero referir aquí. Allí se lee: “Un millón de mujeres optan por el aborto cada año en Francia. Se realizan en condiciones peligrosas porque las mujeres están condenadas al secreto cuando se trata de una de las cirugías más simples si es realizada bajo supervisión médica. El silencio reina sobre estos millones de mujeres. (...) “Yo declaro ser una de ellas. Declaro haber abortado. Al igual que reclamamos el libre acceso a los medios anticonceptivos, reclamamos el aborto libre”. Redactado por Simone de Beauvoir fue firmado por 343 mujeres, entre ellas, Jeanne Moreau, Catherine Deneuve, Marguerite Duras y Simone de Beauvoir.

Herederio de la libertad sexual que eclosionó en 1968 el movimiento a favor de la legalización del aborto cobró una visibilidad notable en 1972 cuando se produjo el llamado Proceso de Bobigny donde fue juzgada la madre de una menor de clase obrera que había sido violada, por haber ayudado a su hija a abortar. La defensa a cargo de Gisèle Halimi contiene esta palabras clave: “mírense ustedes, señores, y mírennos a nosotras: cuatro mujeres comparecen ante

cuatro hombres y ¿para hablar de qué? De útero, embarazo, aborto... ¿No creen ustedes que la injusticia fundamental ya está allí? Mujeres obligadas a hablar de su intimidad ante unos hombres. ¿Aceptarían ustedes, señores, comparecer ante un tribunal de mujeres porque dispusieron de sus cuerpos? ¿O les parece una locura?”. Hay aquí seguramente un uso tensionado de la apelación a la intimidad. Por un lado, la impugnación de la invasión masculina en la privacidad femenina, pero por el otro el desafío a barrer con ese límite a través de una inversión imaginaria en los términos: hombres obligados a exhibir su intimidad ante un tribunal femenino. De algún modo en esta reflexión de Halimi quedan condensadas, no solo las paradojas productivas que atraviesan los momentos fundacionales del feminismo (Scott, 1996) por su apelación a ciertas premisas liberales a las que a la vez se cuestiona, sino también dos caminos posibles para la argumentación: así como ciertas versiones del movimiento impugnaron cualquier distinción entre una esfera pública y otra privada, otras se ocuparon más bien de objetar el modo en que se conformó la diferencia tal como ha sido establecida aceptando otro tipo de límites (Squires, 1999: 30).

El manifiesto, sostenido en una de las características clave del formato como es el uso de la primera persona, la denuncia, la vocación por la refundación y el énfasis en el aquí y ahora para generar la revulsión buscada, clama que el sufrimiento al que han sido confinadas las mujeres por decidir abortar es resultado de las imposiciones afectivas del cisheteropatriarcado. Así como la invención del amor romántico tuvo como objetivo la institución de una esfera privada donde someter a las mujeres sin que allí intervinieran las normas de la civilidad, transformar al aborto en un delito implica un sometimiento sostenido en el sufrimiento y la vergüenza impuestas. No se trata de un sufrimiento que pueda armar sentido público al estilo del heroísmo, el orgullo o el honor masculinos, sino de uno mudo, silenciado, ocultado. Es hora de mostrar que el sufrimiento puede transformarse en el orgullo asociado a la autonomía de los cuerpos femeninos sin por ello ocultar que se es continuo objeto de humillación, es decir, de vergüenza impuesta. Si el sufrimiento de las mujeres no fuera una construcción patriarcal para ocultar a las mujeres en el orden privado, sería un caso más de heroísmo a ser recordado por la historia. Aquí, la romantización del sufrimiento —parte, por ejemplo, de la constitución de la idea de amor romántico condensado en la circulación de flores como excusa para instituir una esfera privada al margen de la pública — cumple un papel clave: mantenerlo oculto.

Dice el manifiesto: “Al parecer este asunto sería una cosa de mujeres. Al igual que la cocina y los pañales, es decir algo sucio por definición. Luchar por el aborto libre y gratuito pareciera ser, además, una cosa tan irrisoria y mezquina... Porque siempre debe haber un olor a hospital, a cocina, o a caca detrás de las mujeres (...). Nuestras emociones ligadas a nuestra lucha por el aborto libre son complejas.

Ellas demuestran la dificultad que tenemos en asumirnos, en convencernos de que vale la pena combatir por nuestros derechos. A diferencia de los otros seres humanos, nosotros no tenemos el derecho a disponer de nuestro cuerpo. Sin embargo, el vientre es nuestro. (...) Este escándalo se perpetúa indefinidamente. Todos los años hay 1.500.000 de mujeres hundidas en la desesperación y la vergüenza. Entre ellas hay 5000 que mueren. Sin embargo, el orden moral de nuestra sociedad no se ve perturbado en absoluto (...). El aborto libre y gratuito significa cesar en el acto de avergonzarse de su cuerpo, poder por fin, sentirse libre y orgullosa de él (al igual de todos aquellos que tienen un buen empleo). Dejar de sentirse avergonzada por el hecho de ser mujer (...). Un ego desmenuzado, desperdigado, hecho añicos: está es la impresión íntima que resiente una mujer cuando debe hacerse un aborto clandestino”.

Es esa intimidad sucia, manchada, objeto de humillación por parte del cisheteropatriaricado, la que debe enfrentar una vergüenza impuesta, no para negarla, sino para ser visibilizada por las propias víctimas. Y es en esta visibilización donde se cuestionan justamente esos límites entre lo público y lo privado de manera radical. Hay allí, efectivamente, desesperación, sufrimiento, emociones contradictorias, pero fundamentalmente un sentimiento de vergüenza, que más que por superarse opta por ser exhibido. El texto de las *salopes* –o, justamente, “sinvergüenzas” – publicado en 1971 fue denominado precisamente el Manifiesto de la Vergüenza. Tal como ha sido analizado recientemente (Macón, 2016: 47 y ss.), la imposición de la vergüenza en tanto humillación remite a un afecto que suele ser utilizado para justificar el ocultamiento del sufrimiento; en este caso, el de las mujeres obligadas a abortar en la clandestinidad. Sin embargo, un análisis cuidadoso de la vergüenza en su tensión entre la introversión y la exhibición reclamada por el manifiesto puede ayudar a entender sus posibles consecuencias políticas en el caso que nos ocupa. Aquí se exige hacer ingresar esos afectos asociados a la clandestinidad – que el patriarcado oculta al llamarla “íntima” o “privada” – a la disputa política. Y es justamente a partir de la vergüenza desde donde se denuncia esta tensión. Parte clave de la autocomprensión y de la autoconciencia (Welz, 2011: 68 -74) es en la vergüenza donde se advierte el apego a uno mismo, la imposibilidad de evadirse: la vergüenza nos confronta con la pregunta de quienes somos y quienes queremos ser y, oscilando entre manifestarnos y escondernos, con cómo deseamos ser vistos (Welz, 2011: 86). La vergüenza, como el estigma, es una forma de comunicación que deriva de y apunta a la sociabilidad (Welz, 2011: 37): señala y proyecta.⁵ En un texto ya clásico Eve Kosofsky

Sedgwick insiste en las cualidades liminales de la vergüenza al afirmar: “la vergüenza es el afecto que cubre el umbral entre la introversión y la extroversión, entre la absorción y la teatralidad” (Sedgwick, 2011: 38). Exponer la vergüenza es, para Sedgwick “una estrategia para dramatizar e integrar la vergüenza, en el sentido de transformar su potencial efecto paralizante narrativa, emocional, y performativamente productivo” (Sedgwick, 2011: 44). La tensión entre absorción y teatralidad que siempre estará allí permite definir la identidad más allá de cualquier esencialismo y enfrentar de manera eficaz la lógica de la humillación denunciada por el Manifiesto de las 343. Si los varones humillan –es decir, imponen vergüenza – es hora, parece decir el texto, de conformar una subjetividad desafiante al apropiarse y exhibir esa misma vergüenza. En el caso del manifiesto la apelación a la exhibición de la vergüenza sostenida en esta tensión fundamental, es redoblada al tener a su cargo un acto de desobediencia civil, es decir una resistencia a la ley vigente por considerarla inmoral. El orden legal que interviene sobre lo que es considerado público resulta brutalmente quebrado para denunciar que ese límite entre lo público y lo privado o clandestino ha sido instituido por una configuración afectiva patriarcal destinado a ocultar la opresión y a silenciar una posible resistencia por considerarla parte de una esfera donde la ley no tiene razones para regir.

Este ejemplo de desobediencia civil inspiró en 1973 un manifiesto de 331 médicas y médicos que se declararon a favor de la libertad para abortar. Se trató de una pieza clave para lograr la legalización del aborto a través de la llamada Ley Veil entre diciembre de 1974 y enero de 1975 que despenalizó finalmente la interrupción voluntaria del embarazo durante las diez primeras semanas de gestación.

La denominación de “*salopes*” surgió, de más está decir, por parte de varones que impugnaron la solicitada en cuestión. Paradójicamente, el uso de esa palabra –apropiada casi de inmediato por las propias activistas – saca a la luz la operación que el propio poder patriarcal había constituido. Recordemos que en los primeros años del movimiento de mujeres la imagen de la solterona enojada utilizada como estereotipo para impugnar el reclamo sufragista (Hill, 2018: 88) intentó imponer la idea de que las activistas no tenían vida privada y que solo eran capaces de sentir enojo. Es decir que, como resultado de su salida hacia el espacio público, las sufragistas habían dejado de disfrutar del amor, del sexo y del placer en todas sus formas. Eran así la encarnación de las desgracias que esperaban a las mujeres si no respetaban su pertenencia exclusiva a la esfera privada donde eran “protegidas” de las agresiones del orden público: las mujeres, parecía afirmarse a través de este estereotipo, han perdido sus sentimientos específicos al abandonar la esfera privada y no respetar su ocultamiento en la invisibilidad. Siglo y medio después y a través de la descripción de *salopes* –una palabra que refiere a la prostitución pero también al desorden, al descuido, al delito, a la falta de vergüenza y a

⁵ La cualidades teatrales de la vergüenza también han sido desarrolladas por Jacqueline Rose. En su análisis: “la vergüenza exige una audiencia. Al contrario de la culpa, que puede ulcerarse tranquilamente dentro tuyo, la vergüenza solo surge cuando alguien sabe o teme ser visto” (Rose, 2004: 109).

la sociedad — se trató de objetar las consecuencias de que el placer ingrese en lo público; es decir, impugnar eso que de “privado” tenía la sexualidad al desplazarse a la esfera pública quedando a la vista solo el sufrimiento que se busca ocultar. Es decir que, paradójicamente, el patriarcado al nombrar aquí a las firmantes como *salopes*, visibiliza lo que hasta entonces había intentado ocultar: los cuerpos son sufrientes y vergonzantes pero también capaces de sentir placer. Es el sufrimiento y la vergüenza asociados a los abortos clandestinos pero también el desafío de la desobediencia civil aquello que permite conectar afectos tan claramente tensionados. Poner los afectos en el espacio público implica objetarlos por la mercantilización propia del trabajo sexual de las supuestas *salopes*, pero también desarmar la configuración afectiva patriarcal de forma contundente.

El feminismo de la segunda ola trató sin dudas de impugnar el desafío a los límites entre lo público y lo privado. Lo que agregan estas dos intervenciones feministas francesas es la denuncia de que ese espacio privado o íntimo es resultado una operación de consitución afectiva de un orden asociado a la clandestinidad capaz de legitimar la opresión. Justamente, en la sección siguiente analizaré los alcances de estas cuestiones en términos de ciertas derivaciones sobre las ideas de opresión y subjetividad así como los efectos de sacar a la luz el sufrimiento en todas sus consecuencias.

III. CONFIGURACIONES AFECTIVAS Y CONTRATO SEXUAL

Me gustaría dar cuenta en esta sección del modo en que la puesta en escena de este tipo de reclamo — a los que habría que sumar, por ejemplo, las intervenciones sarcásticas sobre los afiches publicitarios en las calles de París durante esos años inmediatamente posteriores a 1968 — conforman un elemento clave a la hora de exhibir las dimensiones afectivas del “lo personal es político” de la segunda ola del feminismo y la evidencia de que es el binarismo afectivo el que constituyó la distinción entre lo público y lo privado destinado a ocultar la opresión femenina. Se trata, entiendo, de poner en escena un proceso de desobediencia civil —como también lo fue el encarnado por las sucesivas huelgas de mujeres — desplegado en este caso a partir de la imposición de un determinada configuración afectiva —el amor romántico, la humillación, la sentimentalidad — para delinear la clandestinidad de la opresión en términos de esfera privada. Nos enfrentamos aquí a una desobediencia civil radical: la que impugna una instancia tan fundamental como la de los afectos en el rol que cumple a la hora de trazar la barrera entre lo público y lo privado como raíz de la opresión, es decir los límites de la ley. La constitución afectiva del secreto y la clandestinidad en tanto mecanismo opresor es, como los afectos de racialización, el origen del silenciamiento. Es decir, que no es que se asignaron los afectos femeni-

nos al orden privado y los masculinos al público, sino que la distinción entre el orden público y el privado fue constituida a través de la asignación de afectos femeninos y otros masculinos dentro de una configuración afectiva cisheteropatriarcal que instituye afectos de generización con el objetivo de silenciar el sufrimiento asociado a la opresión.

Al respecto, es necesario apuntar junto a Barbara Sutton que el hecho mismo de la clandestinidad del aborto señala el control violento del Estado sobre los cuerpos ocultos/excluidos de las mujeres (Sutton, 2017: 890) para mantener intacta la ilusión del cuerpo unificado del estado soberano. Hay en esta desprotección un ejercicio del control que resulta condensado en una violencia específica hacia las mujeres que eclosiona en la lucha contemporánea por el aborto resignificando los modos de la resistencia. Es, bajo la caracterización de Chaneton y Vacarezza, ese “estar a la intemperie” aquello que da lugar a lo intempestivo (Chaneton y Vacarezza, 2011: 5 y ss.) como estrategia de intervención política. En el caso que nos ocupa es, además, una operación de resistencia que evade la victimización aunando temporalidades cercanas a través del dolor y placer, el luto y la melancolía (Vacarezza, 2016: 3). Es la mujer hundida en el desconocimiento radical por parte de la historia y aislada a través de afectos individuales como el amor romántico, pero también gracias a la humillación y el sufrimiento silenciados de los cuerpos femeninos —es decir, los afectos de generización — donde se encarna el proceso de visibilización de las raíces afectivas de “lo personal es político”.

En los casos discutidos en este trabajo se trata de dejar en evidencia que ese límite es resultado de la configuración afectiva patriarcal. Para desplegar esta distinción es necesario recordar que la diferencia binaria entre lo público y lo privado establecida para describir parcialmente el liberalismo supone que, mientras la primera instancia está definida por el ejercicio del debate racional alrededor de cuestiones públicas (Callhoum, 1992: 10), la privada —que para el mundo griego incluía tanto a la familia como al *oikos*— resulta en un orden íntimo desligado de la lógica del mercado. La familia deviene así una instancia idealizada de relaciones íntimas y la participación ciudadana es ejercida en el orden público a través de la razón pero también de ciertos afectos aceptados como políticos tales como la compasión o la ira. En este marco, los varones que han desplegado su deseo sexual en el orden privado, son los encargados de ejercer la racionalidad pura en el orden político.

Efectivamente, el liberalismo se construyó alrededor de esta distinción entre lo público y lo privado (Squires, 1999: 24) a través de distintas formulaciones: centralmente, una binaria que separa al estado de la sociedad civil, y otra tripartida donde se suma una esfera personal, íntima o familiar (Squires, 1999: 25–26) que queda enteramente fuera de la discusión política (Squires, 1999: 27).

Pero, además, esta distinción entre una esfera pública y una privada está asociada a la opresión sufrida por las muje-

res en términos del rol del contrato social liberal en tanto una reorganización del patriarcado y no ya su abolición (Squires, 1999: 29): el contrato social que genera la política liberal y que establece la libertad política de los individuos conlleva simultáneamente la subordinación de las mujeres a los varones en, por ejemplo, el matrimonio. Así, el contrato social requerido en tren de crear el estado y la sociedad civil exige un contrato sexual para acomodar el patriarcalismo que precede al liberalismo (Squires, 1999: 28) donde el derecho masculino sobre las mujeres se supone no político.

En 1988 a través de un texto ejemplar como es *El contrato sexual* Carol Pateman sostuvo justamente que el establecimiento de una esfera pública en tanto diferenciada de una privada conforma parte del contrato que subyace al contrato social —realizado solo entre varones— pero también a una instancia necesaria para su ejecución: justamente, el contrato sexual. Entendido como el pacto que garantiza el acceso controlado al cuerpo de las mujeres (Pateman, 1995:11) —sea, por ejemplo, a través del matrimonio o la prostitución— utiliza el alegato al amor entre individuos o romántico (Pateman, 1995:172) —recordemos que el amor universal a la humanidad en términos de fraternidad es estrictamente masculino (Pateman, 1995:140)— para lograr su legitimación. En este marco, la esfera pública —impolutamente masculina— resulta asociada a la libertad civil mientras que la privada —donde están autorizadas a actuar y a expresar sus afectos las mujeres— es entendida como políticamente irrelevante (Pateman, 1995: 12). Se trata —como en el contrato social— de establecer una relación de subordinación; en este caso, de las mujeres hacia los varones. La diferencia sexual es entendida así por Pateman como una diferencia política entre la libertad natural de los varones y la sujeción natural de las mujeres donde el contrato sexual es el encargado de imponer la separación entre lo público y lo privado.⁶

Ahora bien, más allá de algunas objeciones que puedan realizarse a Pateman —tales como como su binarismo y su esencialismo—, lo cierto es que su descripción de un contrato simultáneo al social donde la subordinación de las mujeres queda asentada gracias al modo en que se definen la esfera pública y la privada conforma de algún modo el punto de partida para el argumento que intento presentar aquí. En mi caso y a través de las estrategias de develamiento esgrimidas por las feministas francesas de la segunda ola se trata de señalar el modo en que la subordinación de las mujeres está sostenida en una configuración afectiva que coloca la opresión por fuera del orden público; un gesto destinado a la invisibilización y a evitar la mera posibilidad de hacer justicia. Pero ¿en qué medida esto obliga a describir el horizonte de

una subjetividad que combata la opresión en términos novedosos?, ¿cómo emanciparse desde una abyección sostenida en este tipo de configuración afectiva?

Recordemos que hace ya tres décadas que Iris Marion Young desarrolló una teoría de la justicia propia argumentado que, entre las múltiples caras de la opresión, se encuentra la invisibilización de sus víctimas como sujetos. Los grupos oprimidos —unidos, no por atributos, sino por afinidades (Young, 1990: 122 y ss.)— son víctimas del imperialismo cultural al tornarse invisibles como sujetos y en meras instancias de procesos de abyección. Son cuerpos sucios, feos, contaminados, enfermos. Las dos intervenciones ejecutadas por las feministas francesas de la segunda ola presentadas más arriba señalan justamente esa invisibilización del sufrimiento pero poniendo particular énfasis en lo que ese ocultamiento tiene de silenciamiento y de abyección hacia lo contaminado. Es decir, señalar la necesidad de apelar a la toma de la palabra para volver político lo que fue instituido como abyecto merced a la separación entre un orden público y uno privado. En el caso de la intervención por la legalización del aborto lo hacen hablando, por ejemplo, de un tabú clave como es la sangre femenina. Es que frente a la sangre masculina asociada a la heroicidad de, por ejemplo, aquel soldado desconocido, la femenina fue ubicada en un orden clandestino que solo sale a la luz a través de operaciones de humillación. En las palabras del manifiesto de las 343 se trata de la sangre involucrada en cada aborto: “Firmé porque he perdido demasiada sangre. Y porque encima de todo Uds. quieren que me mantenga calmada. Todo eso ha terminado. Hablemos ahora. Sr. Legislador, mire toda la sangre que hay en sus manos” (Greenwald, 2018: 153). La exhibición de la sangre pasa aquí a ser un instrumento de liberación gracias a la visibilización del sufrimiento y la vergüenza como desafío paradójico a la humillación impuesta por los mecanismos de abyección.

Recordemos que, como señaló Young, el hecho de que “el ámbito público esté marcado por la virtud y la razón desapasionada crea a la familia como espacio en el que la emoción, el sentimiento y las necesidades deben ser confinadas” (Young, 1990: 105). Sin embargo, tal como se desarrolló en la sección anterior lo que las activistas francesas señalaron es que el ámbito privado en tanto íntimo es creado a partir de una configuración afectiva patriarcal donde ciertas dimensiones afectivas como el coraje, la caridad y hasta la ira son consideradas públicas y masculinas, mientras existen otras incapaces de articularse colectivamente —típicamente, el sentimentalismo y la ternura— adjudicadas a las mujeres y ocultadas en la intimidad. La denuncia de los mecanismos de humillación, la vindicación de las actitudes coléricas pero también del placer erótico, la impugnación del amor romántico en su incapacidad para construir una acción colectiva, presentadas en los *performances* descritos en el apartado anterior dan cuenta así, no solo de la ejecución de la productividad política de la dimensión afectiva, sino también

⁶ Esto no implica negar la tesis de Joan Scott en el sentido de que el feminismo se asienta en una relación paradójica con el liberalismo tensionada entre la lógica de los derechos universales y la de la diferencia (Scott, 1996: 168).

la visibilización de que el supuesto orden privado asociado a los afectos “femeninos” no es otra cosa que una estrategia destinada a ocultar la opresión. Se abrió así la oportunidad de revisar qué entender como disrupción feminista radical.

Es que la disolución del imperialismo cultural cisheteropatriarcal requiere de una revolución cultural que implique una revolución en la subjetividad (Young, 1990: 124). Entiendo aquí, no solo que esa revolución en la subjetividad es posible únicamente alterando la configuración afectiva patriarcal, sino además que el activismo feminista lo advirtió y señaló en sus propias intervenciones (Macón, 2017; Arbaiza, 2019). En el caso que ocupa a este artículo se trató de hacer foco en la configuración afectiva como trama normalizadora asociada a la respectabilidad de la moralidad burguesa femenina lograda a través de mecanismos de abyección que se sostienen en la institución afectiva de la distinción entre el orden público y el privado o silenciado. Nos enfrentamos así a la lógica de la exclusión de las mujeres del orden mismo de la subjetividad.

Es que lo abyecto es, justamente, aquello que se opone al yo (Ahmed, 2004: 87), es decir, a la subjetividad. El establecimiento de relaciones de poder (Ahmed, 2004: 88), que dan cuenta del miedo a ser absorbido por algo que no tiene límites claros (Ahmed, 2004: 90) como aquí el orden femenino resulta en un confinamiento afectivo para que, justamente, adquiera esos límites claros que lo tornan asimilable a través de, tal vez no tan paradójicamente, su silenciamiento.

No se trata aquí solo de pensar la liberación femenina como efecto de la circulación de emociones (Hesford, 2013: 21), sino a la circulación de emociones como instituyente de la matriz de ocultamiento que hace posible y perdurable la opresión. Su visibilización radical a través de la invasión del orden público gracias a las estrategias como las desplegadas por el feminismo francés de los años setenta supone entonces un desafío a las relaciones de poder en lo que ellas tienen de economía afectiva.

Esto no implica meramente tornarse visible para los ojos del otro, sino tomar la voz desarmando una configuración afectiva en el rol que cumple al distinguir una esfera pública de una privada. Es decir, un rechazo a los afectos generados en su rol instituyente de la distinción entre una esfera pública y una privada —que es, en realidad, clandestina— para impulsar prácticas afectivo —políticas propias como las ejecutadas por las activistas de los setenta.



BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Londres: Routledge.
- Arbaiza, M. (2019). *Dones en Transición: el feminismo como acontecimiento emocional*, en: Ortega López, T.M., Aguado Higón, A. y Hernández Sandoica, E. (eds) *Mujeres, Dones. Estudios sobre historia de las mujeres y del género*. Madrid: Cátedra.
- Blickstein, T. (2019). Affects of racialization en: Slaby, J. *et al.* (ed.) *Affective Societies*. Londres: Routledge.
- Chamberlain, Prudence (2016) "Affective temporality: towards a fourth wave" en: *Gender and Education*, 1360–0516, 2016.
- Chaneton, July y Vacarezza, Nayla (2011): *La intemperie y lo intempestivo. Experiencias del aborto voluntario en el relato de mujeres y varones*. Buenos Aires: Marea.
- Calhoun, C. (1992) "Introduction: Habermas and the Public Sphere" en: Calhoun, C. (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.
- Greenwald, L. (2019) *Daughters of 1968: Redefining French Feminism and the Women's Liberation Movement*. Lincoln y Londres: Nebraska University Press.
- Gould, D. (2009) *Moving Politics*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Hemmings, C. (2011) *Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory*. Durham: D.U.P
- Hesford, V. (2013) *Feeling Women's Liberation*. Durham: Duke University Press.
- Hill, L. (2018). *Suffrage, Sex & the Stage*. Londres: Palgrave.
- Lépinard, E. (2007) The Contentious Subject of Feminism: Defining Women in France from the Second Wave to Parity en: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2007, vol. 32, no. 2.
- Macón, C. (2017) *Sexual Violence in the Argentinean Crimes Against Humanity Trials. Rethinking Victimhood*. Nueva York: Rowman & Littlefield.
- Macón, C. (2018) Ansiedad, indignación y felicidad para la emancipación: el camino de Mary Wollstonecraft, en: Losiggio, D. y Macón, C. (eds.) *Afectos Políticos*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Mendus, S. (2000) *Feminism and Emotion. Readings in Moral and Political Theory*, MacMillan Press, Londres.
- Prokhorovnik, R. (1999) *Rational Woman. A Feminist Critique*, Londres: Routledge.
- Schneider, R. (2011) *Performing Remains: Art and War in Times of Theatrical Reenactment*. Londres: Taylor and Francis. Edición Kindle.
- Scott, J.W. (1996) *Only Paradoxes to Offer*. Cambridge: Harvard University Press.
- Slaby, J. (2019) Affective Arrangements en: Jan Slaby *et al.* (eds.) *Affective Societies*. Londres: Routledge.
- Sedgwick, E. K. (2003) *Touching Feelings*. Durham: Duke University Press.
- Pateman, C. (1995) *El contrato sexual*. México: Anthropos y UNAM.
- Picq, F. (1993) *Libération des femmes, Les années mouvement*. Paris: Seuil.
- Picq, F. (1998) Le MLF, exception française ou modèle? en: Cohen, Y. y Thébaud, F. *Féminismes et identités nationales*. Lyon: Programme Rhône –Alpes Recherches en sciences humaines.
- Rosanvallon, P. (1999) *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*. México: Instituto Mora.
- Rose, J. (2004) *On Not Being Able to Sleep*. Londres: Vintage. Edición Kindle.
- Vacarezza, N. (2016) *Decolonizing Abortion Discourse: Resistant Affects in Images Supporting Abortion Rights in Mexico, Chile, and Argentina*. Mimeo. NWSA Annual Conference: Decoloniality. 10–13 de Noviembre de 2016 – Montréal, Québec.
- Welz C. (2011) Shame and the Hiding Self, en *Passions in Context. International Journal for the History and Theory of Emotions*, Agosto 2011, No.2, pp.68 – 80.
- Wetherwell, M. (2012) *Affect and Emotion*. Londres: SAGE.
- Young, I.M. (1990) *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

SOBRE LA AUTORA

cmacon@yahoo.com

Es Doctora y Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y MSc en Teoría Política por la London School of Economics mediante una beca de la Fundación Antorchas/British Council. Enseña e investiga Filosofía de la Historia en la U.B.A. desde 1996 y ha sido docente de la Carrera de de Ciencias de la Comunicación (U.B.A.) entre 1991 y 2001. Es directora del proyecto UBACyT 2014–2016 "Deshacer los afectos" con sede en el Instituto de Filosofía Alejandro Korn en cuyo marco coordina SEGAP –Seminario sobre Género, Afectos y Política– desde 2009. Ha dictado cursos de posgrado en la Universidad Nacional de Quilmes. Es responsable de las compilaciones *Pensar la democracia, imaginar la transición, Trabajos de la memoria y Mapas de la transición*—este último en colaboración con Laura Cucchi— y, junto a Mariela Solana, *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Actualmente se encuentra en prensa su libro *Empowering Victimhood*.

