

XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

El gran hogar argentino: La ciudadanía femenina según Eva Perón.

Jéssica Carvalho.

Cita:

Jéssica Carvalho (2015). *El gran hogar argentino: La ciudadanía femenina según Eva Perón*. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/1126>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**EL GRAN HOGAR ARGENTINO:
LA CIUDADANÍA FEMENINA SEGÚN EVA PERÓN**

Jéssica Mayara de Melo Carvalho¹

Esa investigación buscó realizar un análisis teórico del discurso direccionado a las mujeres argentinas por el Peronismo Clásico y Eva Perón. La delimitación de la postura adoptada por ese movimiento ocurrió después de una reconstrucción del debate por la conquista del la Ley 13.010 de sufragio femenino en Argentina. En el discurso peronista, se veía en Evita, una directriz a ser seguida por las argentinas cómo ejemplo de femineidad idealizada por poseer una ‘moralidad femenina’ y que justificaría la participación de las mujeres en el Estado por el cuidado con el Otro, o sea, por una ‘ética del cuidado’. Así que el Estado argentino a lo largo del primer y segundo gobierno de Juan Perón, estaría ordenado cómo una extensión de los hogares a la esfera pública como si fuera un ‘gran hogar’ y las mujeres, aunque estuviesen en la esfera política, no dejarían de ejercer sus roles de cuidadoras.

Palabras Clave: Teoría Política Feminista, Eva Perón, Ética del cuidado, Participación, Género.

“Lo primero que tuve que hacer en el movimiento femenino de mi Patria, fue resolver el viejo problema de los derechos políticos de la mujer”² esa conocida frase de Eva Perón³ evidencia la posición que ella y el o peronismo tuvieron frente al sufragio femenino en Argentina. El ícono femenino fue una abanderada de ese derecho y desarrollando una participación efectiva en la etapa final de aprobación da ley. Con el sufragio femenino, ocurrió un cambio social al sumar cuatro millones de personas a las prácticas políticas aseguradas constitucionalmente. Esa transformación de mujeres en electoras y candidatas, se llevó a cabo debido a una serie de debates desarrollados a lo largo de las décadas de 1930 y 1940 con la presentación de diversos

¹ Becaria de maestría de CAPES en Ciencias Sociales por la Universidad Federal de São Paulo. Licenciada y Magíster en Ciencias Sociales en la misma universidad. E-mail de contacto: jemmelo@live.com.

² (PERÓN, 1995: 213)

³ A lo largo del texto, será nombrado indistintamente Eva Duarte, Eva Duarte de Perón, Eva Perón, Evita o Eva, sin tener en cuenta que tales nombres dicen a respecto de distintos momentos históricos, cuyo análisis excede la profundidad de este trabajo.

proyectos de leyes al Congreso y aunque fueran rechazados⁴, cargaran gran importancia al traer al espacio público la discusión sobre la ciudadanía femenina argentina⁵.

La Ley de los Derechos Políticos Femeninos, fue sancionada en el día 09 de setiembre de 1947 e promulgada en 23 de setiembre de lo mismo año por el decreto del Poder Ejecutivo N° 29.465, constituyendo el primer paso para la incorporación formal de las mujeres en el ámbito político del país. En ese sentido con la promulgación de la ley, las mujeres pasaran a poseer los mismos derechos y deberes políticos que la reforma electoral de 1912 había asegurado a los hombres con la Ley Saénz Peña⁶.

El gobierno peronista tuvo un interés especial en la expansión de la ciudadanía en el proceso de elección de gobernadores, ya que la incorporación de las mujeres a la esfera política fue parte de la estrategia de expansión de las bases de apoyo del partido, buscando una inclusión de los sectores anteriormente excluidos. Valobra (2010) afirma que hay una serie de conflictos acerca de la ciudadanía argentina y sobre las condiciones esenciales para que este derecho fuera logrado en distintos gobiernos del país. Para ella, el peronismo representó " [...] un momento de amplitud de la ciudadanía política tanto para las mujeres como para otros sujetos históricos"⁷.

La campaña favorable del voto femenino fue uno de los factores que sirvieron para Eva Perón para construir la posición de liderazgo femenina. Sin embargo cuando se analiza la campaña, es necesario no olvidar toda la historia de lucha de los grupos feministas y sufragistas antecedentes a ella. Porque realizaron una lucha histórica de presión sobre el Estado y ayudaron a mantener el tema siempre en debate en lo espacio público. Sin embargo, en la imaginación popular hay la creencia que Eva Perón fue la gran propulsora de la aprobación de la ley de

⁴ El primer proyecto de Ley fue enviado a la Cámara de Diputados en el año de 1919 por R. Anaya. Ver más en: CASTIÑEIRAS, N. *Sufragio Femenino: Algo más que un trámite legal*. (Org.) Instituto Nacional de Investigaciones Históricas Eva Perón. Buenos Aires: Cooperativa Chilavert, 2007.

⁵ Es necesario recordar que antes de 1947, el voto femenino ya fuera sancionado en la Provincia de San Juan. En el año de 1864 con el gobierno de Sarmiento, las mujeres votaran por la primera vez en el país para elegir prefectos de los distritos sanjuaninos. Y entonces, en 1927 la nueva carta orgánica de la Provincia aseguró a las mujeres los mismos derechos y obligaciones electorales que los hombres.

(Disponible en: <http://www.diariodecuyo.com.ar/home/new_noticia.php?noticia_id=275429>. Acceso: 20 jun. 2015).

⁶ También conocida como Ley 8.871, sancionada por el Congreso de la Nación Argentina en el día 10 de febrero de 1912. Configurando el voto universal (apenas para los hombres), secreto e obligatorio para los ciudadanos argentinos, nativos o naturalizados, mayores que 18 años y que fuesen portadores del título electoral.

⁷ (VALOBRA, 2010: 173)

sufragio femenino. Lo que es un problema porque siempre hay un ocultamiento de los antecedentes a esa lucha que es histórica⁸.

Y durante el primer mandato de Juan Domingo Perón (1946-1952), María Eva pasa a liderar Directiva movimiento de mujeres del partido Justicialista, como el partido Peronista Femenino (1949). Además de asumir una posición política como primera dama, ella desarrollará obras sociales y la inclusión de las minorías; sin embargo, el público femenino y los trabajadores (lo que llamará de descamisados) serán el tema central de sus acciones. Una característica clave de la performance⁹ de Evita será el su incorporación del "ideal" de feminidad por el peronismo y reiteración del carácter sagrado de la función materna en los sectores público y privado que va ser llamado de "obligaciones sagradas"¹⁰.

Cada mujer debe pensar que en nuestra tierra es obligación dar hijos sanos y formar hombres virtuosos que sepan sacrificar y luchar por los verdaderos intereses de la Nación. Cada mujer debe pensar que sus obligaciones han aumentado porque el Estado, al otorgar derechos, tiene paralelamente la necesidad de exigir que toda madre sea una maestra para sus hijos, que en su casa construya un altar de virtud y de respeto, [...] el hogar, que ha de ser sagrado. [...] Cada una de las mujeres que intervendrá en la vida pública ha de representar un modelo de esfuerzos espirituales que complemente la acción de los hombres, para que en esta bendita tierra argentina podamos construir una sociedad que se afirme en los cimientos de la virtud.¹¹

El título del trabajo ‘*El gran hogar argentino [...]*’ se refiere al peronismo clásico que comprende el Estado cómo una especie de hogar, dónde sus bases estarían arraigadas en cada lar individualmente y a medida que fuesen fortificados, el país también sería por ser esencialmente construido por las familias argentinas. Para aclarar aún más la analogía peronista a los hogares, Eva Perón desarrollará un discurso político a las mujeres que reafirma los roles sociales naturalizados de amas de casa, afirmando la importancia que ellas ejercerían en el cuidado de los hogares y, en consecuencia, en la formación de los ciudadanos y en el apoyo a la Nación Argentina ya que "vive su casa, viviendo el país"¹². Según Flavia Biroli (2013) el punto central del pensamiento maternal en cuanto crítica al feminismo, es un rescate histórico a las voces

⁸ (BARRY, 2011: 125)

⁹ Se comprende aquí, el concepto de performance según la Teoría de Performatividade de Judith Butler. Ver más en: BUTLER, J. *Problemas de gênero; Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Tradução de Renato Aguiar, 2012.

¹⁰ Ver en: GIUVANT, J. *La visible Eva Perón y el invisible rol político femenino: 1946-1952*. In: *Cadernos de Ciências Sociais*, v 5, n 1. (Org.) Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 1985.

¹¹ (PERÓN, 1996: 70-1)

¹² (Idem: 39-43)

femeninas buscando una comprensión de ‘ética diferenciada’ para el acceso a las esferas de la vida a partir de una sensibilidad femenina.

Para Marysa Navarro (1981), la lideranza de Evita atribuyó un sentido especial al Partido Peronista Femenino que tenía como objetivo ampliar y popularizar los buen hechos del presidente Perón. La autora menciona una frase de Perón: ‘el partido es un grande lar y cada unidad básica, una familia’’. Así, es importante intentar comprender cómo el movimiento peronista y sus simpatizantes van se relacionar con Eva que además de una figura sagrada en el partido, se convierte en un símbolo de feminidad y maternal, que son elementos complementarios a su consagración. Mientras, es necesario puntuar que aunque la memoria de Eva posea un carácter sagrado segundo algunos simpatizantes, ella en sus discursos y en principal, en lo libro *La Razón de Mi Vida* (1995) produce una mirada sobre si misma diciendo que se ve a partir de Perón, como si fuera una extensión o reflejo de la imagen de él¹³.

Este personaje emblemático declaró que sus acciones fueron impulsadas por sentimientos que llevaba y, sobre todo, que el amor es lo que define la naturaleza de las mujeres y lo que las harían "simplemente mujeres", afirmando que ellas no pueden vivir por sí mismas así como los hombres, pues, ellas tienen una "dependencia emocional". Segundo Beauvoir "no es la naturaleza que define a la mujer: esta es la que define a si propia retomando la naturaleza en su afectividad", así el factor biológico de dependencia o sensibilidad femenina designada por Eva no debe ser entendido como forma de definición de lo que es el "ser mujer"¹⁴.

En este sentido, Eva Perón intenta proporcionar una protección a través de la organización y de la experiencia de una cultura política que no necesariamente sería vinculada al acceso a espacio de decisiones. En cualquier caso, las Unidades Básicas serian mecanismos del Partido Peronista Femenino y tenían la función de creación de una nueva identidad femenina (mujeres peronistas), donde su forma de hacer política sería sintetizada por "hacer el bien". Dónde sus

¹³ La imagen de santificación de Evita es comprendida por algunos historiadores cómo una construcción que ocurrió a lo largo del gobierno peronista y en principal, con una intensificación después de su muerte en 1952. En que se asociaba a ella, una área de benevolencia que tenía cómo razón de su vida realizar el ‘bien común’ a través de acciones asistencialistas y de ayuda social minimizando la injusticia social. Mientras, había una oposición a lo imaginario de ese mito santificado por una población más conservadora del país que a veían cómo una figura profana por su carrera como actriz y no capacitada para el prestigio social que su posición de esposa del presidente poseía. Es necesario aclarar que acá no me refiero a las tensiones políticas que están arraigadas en los discursos de oposición o asociación a lo gobierno peronista, sino a la figura de Eva en cuanto una líder femenina. Ver más en: DA SILVA, P. ‘Memória e História de Eva Perón’. En: Revista de História. São Paulo, n. 170, p. 143-173, jan-jun., 2014.

¹⁴ Traducción libre. (BEAUVOIR, 1970: 59)

actividades serían una extensión de la maternidad (cómo cocineras, maestras, enfermeras y otras) cómo una especie de "obra social". Habría una valoración de las acciones naturalizadas al género femenino cómo vocación específica a los servicios sociales y que fueron interpretados por Bianchi y Sanchis (1988) cómo un discurso de la inclusión de las mujeres en la esfera pública por el movimiento peronista como una apelación esencialista de la identidad femenina¹⁵.

La construcción de un ideal de femineidad asociado a la concepción de una naturaleza propia de las mujeres, la adscripción del género femenino a las tareas de reproducción social y al mismo tiempo a la apertura para las mujeres del campo político – a través del sufragio y las estructuras partidarias-, crean una peculiar imagen del "hacer política" desde las mujeres. [...] la existencia de una política "femenina" cargada de contenidos y moralidades que encuentra su fundamentación última en la naturaleza específica de las mujeres"¹⁶.

Rediseñando la política peronista a partir de una transición en la comprensión entre los sujetos y sus identidades políticas, se observa que aunque haya ocurrido la aprobación de la Ley 13.010 en el inicio del primer gobierno de Juan Perón, aun sigue una valoración de lo altruismo, de la dedicación y del amor cómo virtudes que caracterizan el estado de las mujeres. El apoyo del Partido Justicialista a las mujeres a la categoría de ciudadanas era basada en lo credo que si esas virtudes fuesen llevadas a los espacios de decisiones políticas, irían promover una moralización por medio de una "buena política", haciendo el Estado más armónico y fuerte¹⁷.

Será realizado a seguir un debate teórico entre las autoras Carol Gilligan y Nancy Fraser para comprender mejor el discurso movilizad por el peronismo a las mujeres argentinas con el fin de buscar una respuesta si habría o no, un reconocimiento sin ética de los derechos de las mujeres a partir de la aprobación de la Ley 13.010. Sobre la cuestión de la maternidad y de un soporte de la identidad femenina, según Auad (2012-2013), eso aparecerá en los estudios de cadenas diferencialista, así como el trabajo de Carol Gilligan con *Uma Voz Diferente* (1982). La característica principal de la presente directriz de pensamiento es el carácter apologético a las diferencias en apoyo de una posible esencia femenina sin un cuestionamiento profundo sobre la distinción en base a la categoría de género.

[...] o cuidado e interesse por outros que infundem a psicologia do desenvolvimento das mulheres, são responsáveis pelo que é tido em geral por problemático em sua natureza. [...] as mulheres não apenas se definem num contexto de relacionamento humano, mas também se julgam em termos da sua capacidade de cuidar. O lugar das mulheres na vida

¹⁵ (BIANCHI; SANCHIS, 1988, v.2: 198)

¹⁶ (Idem: 194)

¹⁷ (BIANCHI; SANCHÍS, 1988, v. 2: 203-7)

dos homens tem sido aquele de alimentadora, cuidadora, e companheira, a tecelã daquelas redes de relacionamentos nas quais ela por sua vez confia¹⁸.

Gilligan (1982) trata de exponer todo el proceso de formación de la identidad de las mujeres y sus transformaciones de la trayectoria moral desde la adolescencia hasta la edad adulta. Y, resalta la distinción entre voces masculinas y femeninas para que sean comprensibles las dos formas de pensar. En que, el modo de las mujeres al asimilar los problemas, se relacionaría con "la bondad (...), su cuidado y sensibilidad a necesidades de los otros"¹⁹ y que tiene que ver directamente en una deficiencia al su desarrollo moral.

La construcción del problema moral está directamente vinculada a la transición de las mujeres a la edad adulta, lo que hace que sus decisiones serán guiadas siempre en un intento de mantener sus relaciones ya que, parte de esa moralidad debe ser la necesidad de preocuparse con sí y con el mundo debido a la existencia de una "importancia para toda la vida de una conexión entre el *self* y el otro, a la universalidad de la compasión y del cuidado"²⁰. En el sentido de que, siguiendo una directriz moral, se tiene por objeto la mejor manera de no perjudicar al otro, porque trata de una cuestión intrínseca a las mujeres de responsabilidad, basadas en principios de una concepción específica de justicia. Entonces, las mujeres segundo Gilligan, desempeñan un papel socialmente naturalizado a lo largo de la historia convirtiéndose responsable de cuidar a los demás, haciendo con que las voces, además de su propia, sean consideradas por ellas.

Para el peronismo, esta responsabilidad moral de las mujeres aparece como una orientación al movimiento de lo Partido Peronista Femenino, como base de apoyo y la dedicación de las mujeres hacia la Nación. En que el papel "moral" ejercido por ellas, estaría presente en los discurso de Eva y en las directrices de las instituciones reguladas respaldados por el gobierno, así como Hogares de Tránsito y la Fundación de Ayuda Social Eva Perón.

La Fundación Eva Perón articuló una mirada específica a la condición de las mujeres con el fin de aunar varios aspectos en los que ellas habían sido dejadas de lado. [...] se pretendía llevar adelante la labor de "justicia social" entre una población vulnerable a las adversidades del medio, [...] por otro lado, las mujeres ya tenían reconocimiento de un estatus político novel luego de haber logrado sus derechos políticos por la Ley 13.10 en 1947.²¹

¹⁸ (GILLIGAN, 1982: 27)

¹⁹ Traducción libre. (Idem: 29)

²⁰ Traducción libre. (Idem: 106-8).

²¹ (VALOBRA, 2008: 16)

Las intervenciones de la Fundación Eva Perón no tenían el efecto de una movilización femenina que ha superado cualquier pretensión de consenso pasivo o de resignación en relación a los hombres. Era reivindicado a las mujeres una actitud altruista, de dedicación y de amor frente a cuestiones socio-políticas y que una política peronista femenina podría "definirse como verdadera en la medida que coincide con la realidad [...] mediante el ejercicio de esta nueva maternidade, según el modelo de Eva Perón, las mujeres pueden - como Eva - se convierten en la conciencia ética de la virtud ". En este sentido, la figura de Evita sirvió como una postura que debería orientar las mujeres como una forma de ejercer una "buena política" de acuerdo con los principios de la moral, ejerciendo la sublime misión de la feminidad a fin de celar por la Patria, que a pesar de ser un hogar común, debería también estar protegido por la actuación de la maternidad femenina como un "fuente de armonía y unidad"²².

Para examinar la cuestión de la feminidad con el caso del peronismo, será utilizada la corriente teórica diferencialista que fue adoptada epistemológicamente por Carol Gilligan (1982) cómo forma de comprobar los soportes estructurales que legitiman la obligación femenina a una ética del cuidado. La autora para tratar de entender los conceptos de *self* y de moralidad, realiza una serie de entrevistas con mujeres que están a punto de realizar el aborto y después, que ya realizaran la acción. Ella emplea esta metodología como medio de análisis de las cuestiones que se extenderán durante esa acción abortiva que es, según Gilligan, una decisión "moral". Las problematizaciones que surgirán estuvieron relacionadas con la dificultad de realizar un auto-sacrificio para proteger a al otro y por la exigencia de la abdicación de su propia voz por elegir a partir de su propia responsabilidad²³. Este auto-sacrificio sólo ocurre a partir de una autonomía del individuo a medida que ello debe reconocer que otras personas también influyen en su destino, y esto requiere una limitación de sus responsabilidades sin que ocurra un abandono a la preocupación moral. Pues, si no hay una limitación de las prioridades para las tomadas de decisiones, el individuo tendrá un sentimiento de "ser responsable por el mundo". En contraposición al auto-sacrificio, la responsabilidad se refiere a la comprensión de las causas del sufrimiento y en la capacidad de predecir cual escoja puede dañar a alguien. Por lo tanto, incluye tanto la dimensión del *self* como del otro, ya que independientemente del sentido ideal de la moralidad en búsqueda de no afectar a los demás, cualquier decisión tendrá implicaciones y, por

²² (Ibidem)

²³ (GILLIGAN, 1982: 93)

tanto, es necesario partir de una lista de prioridades para tomar la decisión más adecuada y justa en las circunstancias existentes²⁴.

La disparidad entre el egoísmo (que se encuentra en el *self*) y la responsabilidad que se deriva de un conflicto en curso entre el yo y los otros, donde se encuentra la posibilidad de elegir las prioridades, sin embargo, es necesario estar consciente de la responsabilidad en relación a las implicaciones de sus elecciones consecuentes de las experiencias ya vividas. Gilligan (1982) señala que las mujeres tienden a una dependencia pasiva abstenerse de tomar decisiones por las consecuencias de sus actos y por eso estarían más propensas a desarrollar el ejercicio de actividades relacionadas con el cuidado. Sin embargo, "el cuidado se convierte en una orden universal, una ética personal medida que al estar libreta de su interpretación convencional, proporciona una la reformulación del dilema de una manera que permite a la presunción de responsabilidad por la opción". Después de la presentación argumentativa, Gilligan concluye que la perspectiva de las mujeres en relación con el desarrollo moral:

A moralidade é uma prescrição, uma coisa a obedecer, e a ideia de ter um conceito de moralidade é tentar imaginar o que as pessoas podem fazer para tornar a vida uns com os outros vivível, uma espécie de equilíbrio, uma harmonia em que todos sintam que têm lugar e uma participação igual nas coisas²⁵.

Para la diferencialista Carol Gilligan, la noción de derecho debe ser comprendida a partir de una idea de justicia que se cree que el *self* es lo mismo que los demás. La implicación de esta idea sería un desafío al auto-sacrificio y a la abnegación de sí mismo, en se supone una inocencia de si y que exigiría una toma de conciencia el acto de elección, que va conducir a la consideración de la elección propia por el individuo para que haya una legitimación de las categorías de *self* y del el otro por medio de una noción de derecho. Sobre las relaciones, hay la creencia que sea el principio orientador de las acciones de las mujeres y que surge una ampliación de la noción del cuidado ya que pretende no dañar al otro y, sólo a través de una toma de conciencia de su real la responsabilidad es posible tener el control y encontrar un modo de estabilización relacional que comprenda la dinámica de un entendimiento moral²⁶.

En este sentido, la cuestión moral reside en la posibilidad de una acción que se exige algún tipo de atención sobre las consecuencias de las elecciones, lo que resulta en la búsqueda del ideal

²⁴ (GILLIGAN, 1982: 104)

²⁵ (NED, apud GILLIGAN, 1982: 109)

²⁶ (Idem: 160-1)

de la responsabilidad que se reside en los asuntos relacionados con el egoísmo y el sacrificio. Así que para las mujeres, con el paso de la infancia a la edad adulta, en diferencia a los hombres, hay una redefinición a ellas sobre la noción de cuidado que pasa tener mayor peso por la ética de la responsabilidad y esto estará siempre relacionado con la aprobación de del otro.

La principal distinción entre los dos géneros, masculino y femenino, se encuentra en las diferentes experiencias que tendrán a lo largo de la vida, como afirma Gilligan (1982: 185): "Mi investigación sugiere que los hombres y las mujeres pueden hablar diferentes lenguas que presumen de ser la misma, utilizando palabras similares para codificar las experiencias dispares de *self* y de las relaciones sociales". Así que puede concluirse que la voz diferente, será interpretada por las mujeres a partir de sus experiencias sociales que serán adquiridas a lo largo de su vida, donde su desarrollo será la tensión conjunta frecuente entre la responsabilidad y los derechos y una comprensión diferencialista sería guiada en lo reconocimiento de estas diferencias de las experiencias que implicarían en una visión más amplia de la madurez femenina.

Después de observar la comprensión de una teoría basada en la concesión de las diferencias ejercidas en los roles en las esferas pública y privada, como justificación de la naturalización social de las identidades de género, es necesario hacer una oposición teórica para un debate más crítico y profundo. Así, la teoría de la justicia por Nancy Fraser aparece como una buena manera de contrastar la cuestión de la distribución de los roles sociales previamente discutidos. Fraser busca a través de una conciliación entre las políticas de reconocimiento y de redistribución, desarrollar un proyecto que piense la justicia justificada por el principio de igualdad a revés de una reafirmación de las diferencias dadas por visiones del mundo específicas, incluyendo la dimensión femenina que fue abordada por Gilligan .

Con referencia a las luchas sociales²⁷ sobre el reconocimiento de género, es necesario apuntar su orientación en el sentido de busca de una equidad al hacer la discusión sobre la cultura cómo local de disputas por reajustes de definición simbólica. Para realización de una reflexión ese sentido, Nancy Fraser partirá de dos directrices principales: por un lado, la teoría crítica como una fuente para pensar acerca de los problemas de la justicia, la participación y otras esfera pública relevante y, por el otro, la teoría política feminista centrándose en cuestiones de

²⁷ Para Patrícia Mattos en el texto *O reconhecimento, entre a Justiça e a Identidade*, In: Lua Nova, n. 63, pág. 143-161, 2004; Fraser apunta la necesidad de una intercomunicación entre la distribución y reconocimiento a partir de un diagnóstico que se refiere a las demandas de los movimientos sociales emergentes. El mayor desafío de la teórica sería de asociación del reconocimiento cultural con la igualdad civil, de manera que ambos se sustenten al revés de debilitarse mutuamente.

género posestructuralistas. El problema fundamental de Fraser (1987 [1985]) con la teoría crítica es evidente por el artículo *O que é Crítico na Teoria Crítica? O argumento de Habermas e gênero*, en la que se esboza una crítica a la teoría habermasiana apuntando rasgos conservadores debido a la presencia de un discurso androcéntrico e insensible con respecto a las cuestiones de género²⁸. Así, a partir de esto será hecho tres críticas principales y que son las siguientes:

(i) a manutenção da ideia de dois sistemas (permanecendo o filósofo na chave dos sistemas duais); (ii) a perseverança na afirmação de uma relação dual entre instituições do mercado e instituições políticas e (iii) a afirmação de uma concepção masculina, burguesa e elitista da esfera pública²⁹.

En síntesis se puede afirmar que Fraser con relación a la cuestión de la dicotomía público-privado en la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas, entiende que esta visión propone una devaluación del trabajo doméstico ya que se limitarían al espacio doméstico, reproducido por el "mundo de la vida". A diferencia de lo espacio denominado por Habermas como "el sistema", que sería el ámbito del mercado caracterizado por la economía. Por lo tanto, Fraser cuestiona la posibilidad de un cruce entre estos espacios y que será desatendido por él³⁰, ya que habría diseñado el ámbito público como "exclusivamente masculino y burgués"³¹.

El descuido en relación a las cuestiones de género por Habermas, verificado por Fraser, podría resolverse al pensar en una generización de la oposición dicotómica entre las esferas públicas y privadas para determinar los roles de género como un paso inicial para un proyecto de emancipación, como por ejemplo, el trabajo doméstico de las mujeres que a menudo son marginados y no poseen reconocimiento. En el sentido contrario al ocultamiento habermasiano sobre los aspectos de género en la esfera pública y privada, hay un reclamo del movimiento feminista por el Estado en cuanto un lugar donde debería haber un debate sobre temas políticos y sociales y, sobre todo, ocurrir una flexibilización entre los diversos sectores de la vida, como la económica, política y doméstica. Al tratar las categorías de redistribución y reconocimiento, Fraser propone un modelo político que posibilita un dialogo entre la justicia distributiva y la justicia de reconocimiento, sin que haya lo que ella llamará de "esquizofrenia filosófica"³².

²⁸ (MATOS; CYPRIANO, 2008)

²⁹ (Idem: 15)

³⁰ (FRASER, 2007)

³¹ (MATOS; CYPRIANO, 2008: 15)

³² Fraser en su texto señala la dificultad de asociar las demandas de justicia con referencia a la distribución, que pertenece a la moral y, al reconocimiento que es propiedad de la ética. Habría una integración difícil entre ellos,

Para Nancy Fraser (2007a), las fuerzas de la política progresista se dividen en dos segmentos y en el primero, se encuentran los temas de la redistribución de los actores políticos frente a las demandas relacionadas con los bienes. Los individuos que constituyen este tema poseen una problemática direccionada a una mejor distribución³³ de los bienes de las clases más altas a las más pobres. Mientras el reconocimiento se relaciona con temas que abarcan la visión de una sociedad tolerante a las diferencias a través de una asimilación de la cultura dominante sobre los demás. Esta directriz política, busca el reconocimiento de diferentes perspectivas de las minorías, sea étnica, de género o clase.

El proyecto de articulación tenía el fin de romper con el modelo padrón de reconocimiento de la identidad, cambiando la estructura de definición y exigiendo ahora, la necesidad existencia de una identidad de grupo específica con el riesgo de no se producir este reconocimiento si no poseerla y la cultura de la mayoría se presentará también cómo un daño a la subjetividad de las minorías. Según Santos, Fraser habría reportado el "concepto de identidad como problemático y buscaría desvincular el reconocimiento de la identidad"³⁴, así, propone la cultura de un modelo de identidad que estaría basado en la autoafirmación remodelando la identidad colectiva³⁵. Por lo tanto, "el modelo de reconocimiento de identidad, la política del reconocimiento significa la política de identidad" y sometería a los individuos a la coerción con respecto a la necesidad de pertenecer a la cultura de determinadas agrupaciones, lo que resulta en una posible segregación de aquellos que están desplazados, lo que encubriría una posible dominación interna.

[...] proporei uma análise alternativa do reconhecimento. A linha proposta é tratar o reconhecimento como uma questão de *status social*. Dessa perspectiva – que eu chamarei de *modelo de status* – o que exige reconhecimento não é a identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social. O não reconhecimento, conseqüentemente, não significa depreciação e deformação na identidade do grupo. Ao contrário, ele significa subordinação social no sentido de ser privado de *participar como igual na vida social*³⁶.

En un intento por asegurar la igualdad política a través de una paridad de participación desde el modelo de *status*, Fraser propone implementar medidas de reconocimiento como forma de

como hasta ahora, a los que trataron de combinarlos siempre corrió el riesgo de sufrir lo que ella denomina " esquizofrenia filosófica ", que sería una incompatibilidad por estas cuestiones filosóficas. (Ibid: 105)

³³ Las políticas de distribución se acercan de cuestiones articuladas a la moral, "conceito intrinsecamente ligado ao de justiça" (SANTOS, 2008: 751)

³⁴ (FRASER, 2007a: 106)

³⁵ (SANTOS, 2008: 753)

³⁶ (FRASER, 2007a: 107)

superar las injusticias sufridas por aquellos que están descompasados para interactuar en pie de igualdad con los demás, lo que tiene como consecuencia una búsqueda por "desinstitucionalización de padrones de valores culturales que implementan la paridad de la participación y sustituirlos por padrones que la promuevan"³⁷.

El modelo de *status* propuesto por la autora procura evitar los múltiples obstáculos presentados por un modelo de la identidad en el sentido de que: 1) evita posibles identidades esencializadas; 2) se opone a la creación de nuevas reglas institucionales porque promueve una reformulación de la conciencia; 3) impugna la posible reificación cultural; 4) promueve la igualdad de status a través de una paridad de participación en el intento de mantener una interacción de los individuos con el grupo. Así que en el modelo de *status* de Fraser hay una comprensión de reconocimiento de manera que no será entendido desde el campo ético pues, al clasificar el reconocimiento como una cuestión de igualdad de *status*, es decir, la paridad participativa, habría un enfoque deontológico del reconocimiento³⁸.

El modo igualitario de la interacción entre los individuos a través de una concepción amplia de la justicia y que por medio de una propuesta que articule las dimensiones de reconocimiento y redistribución como forma de corregir las injusticias. En un intento de realizar un diálogo entre Fraser y Honneth, se puede comprobar que el reconocimiento para ambos, se trata de una cuestión de justicia (la moral) o buena vida (la ética).

Según Axel Honneth, el reconocimiento puede entenderse como un problema ético, porque solamente al ser reconocido por otro sujeto, tendría la posibilidad de formación completa de su subjetividad. O sea, en otras palabras, negar el reconocimiento a un individuo es también, privarlo de los requisitos fundamentales para su pleno desarrollo. Aún así, Fraser "se diferencia de él, (...) y propone una perspectiva dualista de análisis de los conflictos sociales con el fin de pensar en un concepto de justicia social que agrega estas dos dimensiones, permitiendo así la teorización de la cultura en el capitalismo contemporáneo"³⁹.

Honneth promueve un diálogo con Taylor⁴⁰ y en ese sentido, comprende el reconocimiento como una forma de buena vida, pues la integridad humana estaría dependiente

³⁷ Traducción libre (Idem: 109)

³⁸ (Idem: 109)

³⁹ Traducción libre (MATTOS, 2004:149)

⁴⁰ Charles Taylor es un reconocido autor por su producción de la teoría sobre el reconocimiento. Según él, un "não reconhecimento ou o falso reconhecimento pode ser uma forma de opressão, aprisionando sujeito em um modo de ser falso, distorcido e reduzido. Além da simples falta de respeito, isso pode infligir uma grave ferida, submetendo as

de la autorización o del reconocimiento de las demás personas, es decir, "la negación de reconocimiento es perjudicial porque impide que a las personas tengan una visión positiva de sí mismos - una vista que se adquiere intersubjetivamente"⁴¹. Así, tanto uno como otro asimilan la falta de reconocimiento cómo una identidad fragmentada y cómo eso puede causar un déficit de reconocimiento a la subjetividad humana. Por lo tanto, los autores observaron que el incumplimiento de los aspectos éticos, puede constituir una especie de barrera para los individuos hacia el auto respeto. Ya Fraser, al proponer el modelo de *status*, se diferencia de ambos autores sobre el reconocimiento, porque para ella, esa sería una cuestión relacionada con la injusticia, ya que "el no reconocimiento es erróneo, puesto que es una forma de subordinación institucionalizada - y por tanto una grave violación de la justicia"⁴².

Las ventajas de la comprensión de reconocimiento como una cuestión de justicia, estaría a recurrir a una norma deontológico que permita a la justificación de las reclamaciones por reconocimiento como moralmente relacionados, sin una concepción universalmente compartida con respecto a la buena vida⁴³.

La representación de las dimensiones de la justicia social en Nancy Fraser se presentará como una posibilidad de trascender ciertas cuestiones relacionadas con el género. El proyecto desarrollado por la autora sugiere un entramado de las tres dimensiones del paradigma de la justicia social, lo que sería la redistribución, reconocimiento y representación (FRASER, 2007a), que se puede ver como una oportunidad para poner en evidencia la exclusión causada como consecuencia de identidad específica, y lo que la promoción de la justicia implicaría superar la subordinación social de la devaluación cultural y marginación económica. Por lo tanto, para la autora, "la teoría de la justicia debe convertirse en tres dimensiones, con la incorporación de la dimensión política de representación al lado de la dimensión económica de la distribución y la dimensión cultural del reconocimiento"⁴⁴.

El enfrentamiento entre la autora y Gilligan, dará a través de la justificación de los derechos de la mujer mediante una ética específica a las mujeres por una supuesta visión de mundo propio a ellas, cuya propensión estaría por ser cuidadoras ya que sus experiencias de vida siempre estan

peçoas aos danos resultantes do ódio por si próprias. O devido reconhecimento não é meramente uma cortesia, mas uma necessidade humana vital" (TAYLOR, 1994: 25)

⁴¹ (HONNETH, 1992: 189)

⁴² Traducción libre (FRASER, 2007a: 112)

⁴³ (Idem: 113)

⁴⁴ Traducción libre (FRASER, 2009: 17)

centradas a los otros. Por el contrario, de Gilligan, Fraser evita esta ética específica al pensar en la cuestión de reconocimiento por lo carácter esencializante que se presupone en la dimensión femenina según la autora diferencialista. Pues, las minorías serían "falsamente" reconocidos, pues han negado su condición de interlocutores sociales completos y estarían impedidos de participar plenamente en las decisiones de la vida social, como consecuencia de modelos institucionalizados de valoración cultural que establecen a alguien como indigno de respeto y estima, el resultado de la injusticia social, ya que según Fraser (2007a) el reconocimiento consiste en una cuestión de justicia.

Por fin, se puede concluir que según la teoría de justicia de Nancy Fraser, el peronismo clásico no cumplió medidas que efectuasen una acción transgresora a los roles femeninos socialmente naturalizados pues, justificaba la presencia de las mujeres en la esfera política a partir de un discurso esencialista que hizo una promoción de la extensión del espacio doméstico al público. En ese movimiento, Evita Perón se tornó ícono de un ideal de femineidad a ser seguido por las mujeres argentinas en que, aunque ella desarrollase actividades a partir de un espacio de decisiones políticas mantuvo una sacralidad proveniente de su moralidad femenina y sus acciones basadas en una ética del cuidado con el Otro, convirtiéndose en un "ángel tutelar" de toda la población y en especial, de las mujeres⁴⁵.

Esta investigación buscó problematizar la cuestión inicial que era intentar descubrir si habría contradicciones en el discurso peronista referente a los derechos de las mujeres y se eso, posiblemente, tenía proporcionado una tensión con el movimiento feminista en Argentina en lo periodo analizado. Lo que llamamos de contradicciones hace referencia a una acción dirigida de política esencialista que no cuestiona las posibles rupturas y dominios dentro de una lógica de la mayoría en el nombre de una estabilidad. Por fin, hay una continuación de la reproducción de la lógica de estructura ya existente y sin haber una oportunidad de impugnarla.

Sobre el discurso peronista, el punto central de una análisis de género, se evidencia en un fomento de la femineidad acentuada al exigir de las mujeres posturas de benevolencia como contribución al Estado a través de una participación a las directrices femeninas como en la Escuela de Enfermeras, en el Hogar de Tránsito, en la Fundación de Ayuda Social y otras instituciones donde ejercerían actividades relacionadas al cuidado y demás acciones esperadas a los roles maternos. Y la maternalidad extendida de los hogares al Estado estaría justificado por

⁴⁵ (BIANCHI; SANCHÍS, 1988b: 157)

un discurso fundamentado en la ética del cuidado, en que hay una naturalización a las mujeres en llevar los principios Morales y la virtud de sensibilidad a un espacio muy racionalista y desmoralizado cómo el espacio público.

En ese sentido, acerca del discurso de aprobación de la Ley 13.010, segundo Fraser cuando se intenta lograr una política de equidad entre los géneros, es necesario promover una paridad de participación y que no ocurre si justificase los derechos en una identidad femenina con base en una mirada específica de mundo, o sea, en una concepción de bien que sea específica a las mujeres. Al otro lado, Carol Gilligan apunta que las experiencias vividas de las mujeres serían naturalizadas a siempre direccionaren al otro, tornándose responsables por el celo y bien estar, lo que resultaría en una ética del cuidado.

Sintéticamente, es posible afirmar que a partir de una mirada fundamentada en los textos de Nancy Fraser que a medida en que Evita evoca la Patria cómo un gran hogar, evocará una mística femenina sin cuestionar los tradicionales roles de género designados cultural y históricamente. Mientras, reiteraba una visión de mundo que sería específica a las mujeres y adquirida con la experiencia de los lares. Después de la aprobación de la ley de derechos políticos, aunque estuviesen presentes en la esfera pública, seguirían ejerciendo la función de madres y celo, pero ahora no sólo en el espacio privado con su familia, sino también, cómo responsables por la población en cuanto ciudadanas. Por eso, la justificativa peronista de 1946 sobre del sufragio femenino no puede ser considerado una conquista feminista en términos fraseanos. Ya que el movimiento feminista en general, aunque sea heterogéneo, defiende la emancipación de las mujeres, la libertad de acción en la esfera pública a partir de una crítica sobre la sumisión femenina en las sociedades patriarcales, tanto en lo ámbito privado cómo en lo público.

Todavía, es necesario recordar que aunque la política de maternalidade extendida fuese el fundamento central del discurso peronista a las mujeres, a lo largo del gobierno de Perón entre 1946 hasta 1952, ocurrió un mayor cuestionamiento sobre las políticas direccionadas a los derechos femeninos en el país. Así, la figura de María Eva Duarte de Perón trasciende la esfera doméstica y se hace muy fuerte en el espacio público, donde irá desarrollar un personaje responsable por la Nación argentina, tornándose una madre de todos. Al mismo tiempo que

estimula el debate sobre los derechos de las mujeres que en otras épocas estaban ocultos por una estructura tradicionalmente conservadora⁴⁶.

Bibliografía

AUAD, D. “Educação para a democracia e co-educação: apontamentos a partir da categoria de gênero”. In: Revista USP, São Paulo, n. 56, pág. 136-143, dezembro/fevereiro, 2002-2003.

BARRY, C. *Sufragio Femenino: Prácticas y debates políticos, religiosos y culturales en Argentina y América*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2011.

BEAUVOIR, S. *Moral da Ambigüidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

BIANCHI, S.; SANCHÍS, N. *El Partido Peronista Femenino: Primera parte*. Buenos Aires: Centro Editor de America Latina, 1988a.

_____. *El Partido Peronista Femenino: Segunda parte*. Buenos Aires: Centro Editor de America Latina, 1988b.

BIROLI, F. “Autonomia, opressão e identidades: a ressignificação da experiência na teoria política feminista”. In: Revista de Estudos Feministas, Florianópolis, 21(1): 424, janeiro-abril/2013, pág. 81-104.

BORDAGARAY, M. “Las anarquistas argentinas y el voto femenino, 1946-1951”. In: BARRY, C. (org.) *Sufragio Femenino: Prácticas y debates políticos, religiosos y culturales en Argentina y América*. Buenos Aires: Eduntref, pág. 199-222, 2011.

FRASER, N. “Reconhecimento sem Ética?”. In: Lua Nova, São Paulo, 70: 101-138, 2007a.
_____. *Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação*. In: Revista de Estudos Feministas, Florianópolis, 15(2): 240, maio-agosto, pág. 291-307, 2007b.

_____. *Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado*. In: Lua Nova. São Paulo, n.77, pág. 11-39, 2009.

GILLIGAN, C. *Uma voz diferente: Psicologia da Diferença entre Homens e Mulheres da Infância à Vida Adulta*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1982. Tradução: Nathanael C. Caixeiro.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 1992.

⁴⁶ “[...] es incontestable que durante el peronismo las mujeres accedieron a un variado abanico de posibilidades de intervención pública que, lejos de la reclusión hogareña de otrora, las lanzaba a la arena política, laboral, social, entre otras, y no sólo como reflejo de las políticas peronistas sino también como parte de un proceso de más larga data”. (BORDARAGAY, 2011: 204)

MATOS, M.; CYPRIANO, B. *Críticas feministas, epistemologia e as teorias da justiça social: em busca de uma teoria crítico-emancipatória de gênero*. In: "Para onde vai a Teoria Social Contemporânea?" 32º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Caxambu, 27 a 31 out. 2008.

MATTOS, P. *O reconhecimento, entre a Justiça e a Identidade*. In: Lua Nova, n. 63, pág. 143-161, 2004.

NAVARRO, M. *Evita*. Buenos Aires: Ed. Corregidor, 1981.

PERÓN, E. *Eva Perón, Yo Evita: Habla a las Mujeres*. Buenos Aires: CS Ediciones, 1996.

_____. *La Razón de Mi Vida*. Buenos Aires: CS Ediciones, 1995.

_____. (s/d) *Textos y discursos de Evita*. Colección Cuadernos de la Memoria. Acceso: 18 mar. 2013. Disponível em: <www.elortiba.org>

SANTOS, E. *Las Mujeres Peronistas*. Buenos Aires: Centro Editor de America Latina, 1983.

TAYLOR, Charles. *The politics of recognition*. In: TAYLOR, Charles. "Multiculturalism: examining the politics of recognition". Ed. Amy Gutmann. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.

VALOBRA, A. *Del Hogar a las Urnas. Recorridos de la ciudadanía política femenina argentina. 1946-1955*. Rosario: Prohistoria, 2010.

_____. *La Fundación Eva Perón y las Mujeres: entre la provocación y la inclusión*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.