

# **Preguntas sobre los procesos de subjetivización en la modernidad argentina: los puentes amorosos de Del Valle Iberlucea.**

Marina Becerra.

Cita:

Marina Becerra (2007). *Preguntas sobre los procesos de subjetivización en la modernidad argentina: los puentes amorosos de Del Valle Iberlucea*. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/440>

## **Preguntas sobre los procesos de subjetivización en la modernidad argentina: los puentes amorosos de Del Valle Iberlucea.**

Marina Becerra

Dra. en Cs. Sociales, Becaria Postdoctoral CONICET con sede en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, FFyL, UBA.

[marinabbecerra@yahoo.com.ar](mailto:marinabbecerra@yahoo.com.ar)

### **Acerca del “espíritu de dominación”**

En este trabajo me interesa reflexionar sobre las relaciones entre el amor – definido desde la Ilustración como “sentimiento opuesto a la razón”- la producción social de los géneros y la ciudadanía. Para ello, presento brevemente los resultados de mi investigación sobre un heterodoxo socialista de principios del siglo XX, “aliado” de la causa femenina, Enrique Del Valle Iberlucea<sup>1</sup>. Con el apoyo del Centro Socialista Femenino y junto a Alicia Moreau, Del Valle promovió múltiples iniciativas culturales tendientes a cuestionar las jerarquías entre los sexos, pero no así las diferencias, que reconoce positivamente:

“no se trata de superioridad o de inferioridad de uno u otro sexo sino de diversidad y equivalencia de ambos. El examen de las condiciones sociales pone mejor en evidencia las únicas verdaderas causas de la inferioridad femenina. La mujer, observa Bebel, fue el primer ser humano que cayó en la esclavitud y esto antes de que existiera la esclavitud misma. Han sido las castas sacerdotal y guerrera las que en todo tiempo y lugar acreditaron la concepción de la inferioridad de la mujer y la necesidad de su sujeción. El cristianismo mismo bien lejos de ennoblecer y de elevar a la mujer, según se cree comúnmente, ha ejercido una influencia funesta en el sentido de su esclavitud, como lo atestigua la fobia feroz contra el sexo femenino de los padres y doctores de la iglesia” (DVI, 1919: 20)

En este pasaje se condensan algunas de las coordenadas con las que Del Valle arma su perspectiva acerca del sometimiento de las mujeres. Por un lado, el problema es abordado en relación a su génesis histórica; por otra parte, aparece su crítica a las posiciones históricas opresivas de la iglesia católica. Por último, retoma esta idea de Stuart Mill acerca de la diversidad sexual, y plantea desde allí que se trata de una diferencia entre equivalentes antes que de jerarquías entre los sexos<sup>2</sup>. Y es precisamente esta forma de concebir la diferencia sexual –en términos de equivalencias- aquello en lo cual Del Valle funda la propuesta de igualdad jurídica entre los sexos. Del Valle desarrolla esta línea de interpretación, llegando incluso a afirmar que la posición histórica de superioridad masculina –de hecho y de derecho- se vincula con cierto “espíritu de dominación” legado hasta el presente desde el derecho romano, transmitido por la civilización cristiana:

“¡Y esta enorme, brutal, irritante e injusta desigualdad jurídica continúa todavía en las legislaciones modernas, porque el espíritu dominador del derecho romano ha llegado hasta nosotros, transmitido por la civilización cristiana!” (DVI, 1914: 240)

Para el socialista, esta figura del “espíritu de dominación” se vincula con cierta posición masculina en la historia:

“¡Todo, en verdad, porque el hombre hace la ley, creyendo, como Aristóteles, que por principio natural existe una diferencia de sexos y que el masculino es superior al femenino, como el esclavo es inferior a su dueño! Mas en un caso como en otro, se trata solo de la violación de la naturaleza humana, y la desigualdad es el resultado, no de la fuerza del derecho, sino del derecho de la fuerza!” (DVI, 1914: 241)

Es llamativo que Del Valle, amante de las metáforas y todo tipo de recursos poéticos, en este punto es literal: no ahorra al lector el impacto de la palabra “violación”. Así, con dureza, establece una relación de equivalencia entre la violencia (y el uso de la fuerza), la dominación masculina, y la ley. En la misma dirección, Del Valle enmarca su campaña a favor del divorcio en la lucha más general por la emancipación de la mujer:

“es necesario levantar, redimir a la mujer, que se encuentra en una condición económica y jurídica que implica una servidumbre legal” (DVI, [1902] 1919: 156)

Aquí, es conveniente subrayar la interpretación de Del Valle: esta servidumbre legal de la mujer -traducción de la servidumbre sexual que el hombre inscribe también en la ley- se vincula con una “falta” del hombre:

“(…) hay que confesarlo, hay que tener el valor de confesarlo, al hombre, pertenezca a la burguesía o al proletariado, le falta la conciencia de que él no es superior a ella, de que según los datos de la antropología y de la psicología, él es un ser diferente pero no superior a la mujer. Es una dolorosa verdad (...) que el hombre ha ejercido siempre esta coerción física y esta coerción moral sobre la mujer (...) Permitidme que haga constar que el hombre, legislador siempre, ha traducido en la ley su predominio y su absolutismo, en todas las épocas y en todos los pueblos.” (DVI, [1902] 1919: 157)

En la perspectiva de Del Valle, es precisamente por esta “falta de conciencia” que el hombre necesita remarcar su superioridad frente a la mujer. Es esta “falta” aquello que ha impulsado al hombre históricamente a ejercer esta “coerción física y moral” sobre la mujer. Y Del Valle denuncia esta inversión -la debilidad convertida en despotismo- como una “confesión” masculina, dirigiéndose a un público mayoritariamente femenino. Así, al analizar esta inversión histórica -de la falta a la dominación masculina- desnuda uno de los mecanismos clásicos de la estructura del discurso autoritario, articulándolo a la iglesia católica:

“La iglesia, que en el Concilio de Macon estuvo discutiendo acerca de si la mujer tenía o no alma, no ha podido hacer nada a favor de la emancipación de la mujer. La iglesia, que en el Concilio de Trento dirimió el divorcio “ad vinculum”, no ha podido hacer nada en pro de la emancipación de la mujer. Pero las tendencias modernas son contrarias al sistema despótico de la legislación romana, al sistema opresivo que la iglesia siguió respecto de la mujer. Las tendencias de los modernos tiempos se dirigen a reducir el poder espiritual a los límites de la conciencia, para consolidar el poder laico, el poder civil, el poder del estado; y éste, por su parte, tiende a suprimir todas las desigualdades que el derecho canónico tomó del derecho romano y transmitió a las modernas sociedades.” (DVI, [1902] 1919: 161)

Del Valle opone así el “sistema despótico y opresivo” que el derecho romano imponía a la mujer, continuado por la Iglesia en el derecho canónico, y afirmado en los códigos civiles del siglo XIX, frente a las tendencias “modernas”, que tienden a consolidar el poder del Estado laico. Evidentemente, en esta oposición entre el “atraso religioso” y la “modernidad laica”, se enfrentan los poderes de la Iglesia y el Estado. Y este enfrentamiento había estado en la base de la organización política y social del país desde el siglo XIX. Si bien el Estado venía avanzando en lo referente al derecho público, desplazando así a su rival, en materia de derecho civil todavía requiere una fuerte batalla, que es el tema que

Del Valle pone bajo la lupa al defender su proyecto de divorcio, y enmarcarlo en el horizonte más general de la emancipación de la mujer. El proyecto de emancipación civil de la mujer, que Del Valle presentó como senador socialista en 1918, fue discutido en el Museo Social Argentino el mismo año. Allí colaboraban intelectuales acreditados que intervenían en la toma de decisiones para las políticas estatales, pues desde ese espacio se canalizaron las aspiraciones de institucionalización de la eugenesia, aplicada a tópicos diversos como las cuestiones inmigratoria, higiénica, agraria y poblacional. Dentro de esta última, se ubicaban los debates sobre los derechos de la mujer. La recepción y discusión del proyecto de un senador socialista, académico y político, en una institución de prestigio intelectual como era el Museo Social Argentino, permite establecer algunas coordenadas respecto de la circulación de ideas liberales radicalizadas en circuitos liberales, en el contexto de ascenso social de las clases medias que accedían masivamente a la educación. En este sentido, vale la pena detenerse en algunas de aquellas discusiones.

El profesor de Derecho Civil, Lamadrid criticaba el proyecto de Del Valle en varios puntos. En particular, el derecho a una indemnización en dinero, a toda mujer soltera o viuda que quedase encinta, así como la acción de reconocimiento de la filiación de su hijo. Lamadrid se opone a la equiparación del hijo natural con el legítimo pues sostiene que si bien no existe inferioridad del natural respecto del legítimo, debe primar “el interés social por sobre el individual”. Aquí se puede percibir la fuerza con la que el discurso jurídico sobre los géneros produce la “corrección” de las relaciones sexuales, determinando la legitimidad o ilegitimidad de un hijo. Este discurso, que privilegia el derecho de familia –en tanto “base de la moral y de la sociedad”- por sobre el derecho individual, marca, a su vez, en qué medida esta determinación sobre lo legítimo/ilegítimo, implica o no un estigma social. A su vez, Lamadrid sostenía que para la “elevación moral del matrimonio” era preciso reprobar las uniones ilegítimas, de las cuales también eran “culpables” las mujeres:

“Sería injusto dar los mismos efectos a las uniones naturales que a los matrimonios celebrados de acuerdo con la ley (...) No podemos olvidar, por más hombres que seamos y por más que seamos causantes muchas veces de la existencia de esos hijos naturales, que la madre natural es mujer culpable.” (1919: 100)

Critica también la forma de acreditación de la paternidad por parte de la madre que solicita anticipo, argumentando que es “peligroso” que eso se haga en juicio verbal y sumario. Esta situación podría dar lugar a “todo género de abusos”:

“En ese juicio se podría incurrir en la injusticia de acreditar la paternidad imputándola a un hombre casado sin que hubiere prueba contradictoria al respecto. Todo género de abusos se cometerían a la sombra de estas disposiciones del proyecto” (1919: 100)

Esquivo, Lamadrid evita el argumento vulgar de la superioridad masculina. En cambio, desde una posición que busca la complicidad de sus congéneres, postula que la mujer es culpable de las uniones ilegítimas -por desear y generar deseo en los hombres-. Desde allí necesita, además, proteger el honor del hombre de familia frente a cualquier “abuso” que pudieran cometer las mujeres. En este imaginario, en efecto la mujer no es ya “inferior”, sino que es más bien temida, pues al ubicarla del lado del deseo, y por ello también de la vida –“la madre

natural es culpable”- queda también investida de un poder que se desea, y que por eso mismo se teme.

Se podría plantear entonces que Lamadrid arma una cadena donde se articulan significantes propios del cristianismo: mujer, deseo, madre, culpa, sacrificio. Esta cadena religiosa permea silenciosamente las creencias no sólo de intelectuales hombres sino también de mujeres –católicas o no- que durante sus vidas intentarán exorcizar esta “culpa” de origen, porque su origen religioso es naturalizado. En ese acto, el deseo fundante es silenciado al ocultar sus fundamentos históricos, estructurando así las vidas privadas sobre un telón de fondo de creencias religiosas naturalizadas. Este habitus, sin embargo, entra en contradicción con los procesos de modernización de las instituciones desde fines del siglo XIX. Por eso, se puede percibir que este debate sobre las políticas orientadas a la regulación de la vida privada está atravesado por estos fantasmas colectivos, es decir, por las imágenes de la mujer que los recorren.

En este escenario, Del Valle relata la historia de la familia argentina, desde la cual intenta reponer la dimensión histórica sobre los roles sexuales. Al historizar las relaciones entre los sexos habla de movimiento, de cambio social y apertura. Así, a través de la desnaturalización de las identidades sexuales, intenta refutar uno de los argumentos más arraigados de la opresión sexual y social. En su perspectiva, la forma en la que una sociedad imagina a la mujer expresa cuán democrática u opresiva es ella misma. Dicho en otros términos, el tipo de relaciones que se establecen entre los sexos, expresa el espíritu democrático -o no- de una sociedad.

### **La educación de los afectos y la ciudadanía**

Asimismo, desde esta particular concepción de las relaciones entre los sexos, la propuesta pedagógica de Del Valle se centra en una “educación de los afectos”. En esta misma dirección, Alicia Moreau sostenía que las escuelas socialistas debían orientarse por una “propuesta amorosa”, frente al discurso educativo hegemónico, más racionalista. Pero la fundación de escuelas propias, impulsada en especial por el grupo de mujeres socialistas y sus aliados masculinos, como Del Valle, no se concebía meramente como una forma *complementaria* de la educación estatal, sino que aparecía también como un gesto frente a las políticas de inclusión estatales, en tanto uno de los puntos de la crítica se vinculaba con la orientación “burguesa y poco práctica” de las escuelas fiscales. En otros términos, se confrontaban con las pedagogías “abstractas” propias de la educación humanista tradicional, que producía ciudadanos masculinos en forma eficaz, los únicos individuos “aptos” para la vida pública, racionales y dueños de sí. De manera que constituían experiencias educativas ideológicamente diferentes: las escuelas socialistas serían instituciones modernas, de orientación *práctica*, a diferencia de las escuelas del Estado. Todavía en 1909 Alicia Moreau defendía esta posición en la Revista que entonces dirigía Del Valle:

“La escuela es, por último, la escuela del Estado, que es la sanción y el sostenimiento del régimen social actual, no puede por lo mismo ir contra sentimientos e ideas que

hacen posible este régimen. Debe, por lo tanto, aplacar el sentimiento de rebeldía, hacer encontrar bueno lo injusto, y justificar las desigualdades sociales (...) Es necesario renovar la escuela (...) Ese sentimiento nuevo [la solidaridad], tal vez hijo del ferrocarril y del telégrafo, centuplica la acción, y cuando él impere, será un hecho el lema de la Escuela Renovada: 'la educación de la infancia no puede ser dejada a la sola influencia del Estado, será una obra armoniosa debida a la acción de todos los que la aman' (Alicia Moreau, en *Revista Socialista Internacional*, 15/02/1909)

En esta formulación aparece el sentimiento de solidaridad, hijo nuevo y bueno de la modernidad capitalista y germen de su propia destrucción, en la perspectiva socialista. Además, ese sentimiento "centuplica la acción", es decir que allí donde existe, se fortalecen los lazos sociales produciendo acciones de mayor potencia, aún siendo hijo de la extrema especialización producida por la división social y sexual del trabajo. Por otra parte, aquellos socialistas interpretaban que la educación estatal tendía a garantizar las necesidades de reproducción social del capitalismo, por lo cual, tendía a "aplar el sentimiento de rebeldía", "justificar las desigualdades sociales", entre otros objetivos. Así, el camino que quedaba consistía en fomentar escuelas socialistas bajo el impulso de la "renovación" escolar, lo cual implicaba, entre otras cosas, que las más importantes de dichas escuelas daban clases al aire libre y tenían una definida orientación práctica. Asimismo, se trató de espacios de experimentación educativa, resonancia de los movimientos internacionales de renovación de la escuela, en tanto los socialistas sostenían que "la educación burguesa y poco práctica de las escuelas fiscales" constituía un obstáculo que debía ser "desterrado" de las escuelas. Así describían este aprendizaje en una de las más prestigiosas escuelas socialistas, la escuela de Morón:

"En las clases de agricultura se ha preparado la tierra, se ha sembrado y cosechado legumbres y flores. De esta manera, dice en su informe la directora "los niños adquieren conocimientos prácticos que dan, por cierto, mejores resultados que toda la teoría que se les inculca en las escuelas (...)" En el taller de costura se han confeccionado vestidos y ropa blanca. Se han realizado varias fiestas en que se ha combinado lo agradable con lo útil. Se han dado varias conferencias sobre la educación geográfica e higiene con proyecciones luminosas por la sra. G. De Coni, Dres. Nicolás Repetto, Pedro Torres (Inspector seccional de la capital), Angel Gimenez (...)" (*La Vanguardia*, 27/05/1905)

La educación práctica se refería a un modo de aprender que se producía en el mismo trabajo, en el hacer cotidiano, vinculado a la producción de futuros ciudadanos socialistas. Y esta forma de aprender era considerada distinta al modo de aprender abstracto, propio de las escuelas estatales. Ese modo "abstracto" que no les serviría a los obreros era el mismo que produciría a ese ciudadano abstracto y racional, modelo masculino que podría participar en la esfera pública por su capacidad de trascender el mundo de lo concreto y de las sensaciones, el mundo del cuerpo. En la combinación de "lo agradable con lo útil" aparece la mezcla, el desorden concreto de la sensación corporal en sus múltiples puentes con la razón. Porque así, desde la más tierna infancia, los futuros ciudadanos democráticos aprenderían en sus propias prácticas pedagógicas –luego políticas– la inigualable fuerza de lo social que se descubre a partir de la cooperación entre diferentes momentos del trabajo. La "escuela renovada" implicaba también que sólo aquellos que "amaran" la educación podrían llevar a cabo semejante tarea,

como escribía Alicia Moreau en 1909. En la misma dirección, tres años antes, planteaba Del Valle:

“La revolución de la cultura transformará las conciencias y los corazones (...) Orientada esa educación en el sentido de desvincular al niño de los errores, de los prejuicios y de los sentimientos que las generaciones humanas han ido transmitiéndose las unas a las otras, conseguiríase trazarle una línea de conducta para cuando fuera hombre (...)” (DVI, [1906] 1931: 199 y 200)

Para Del Valle, la educación consiste entonces en “vaciar” a las nuevas generaciones de los prejuicios y sentimientos de las anteriores. Y para ello, era necesario poner en primer plano la dimensión afectiva:

“El proletariado socialista (...) proclama en todas partes, que es su fundamento la cultura de la inteligencia y la educación de los afectos de los trabajadores (...)” (DVI, [1906] 1931: 202)

Pero además, subrayaba la importancia de la dimensión afectiva en un espacio público –central- como la escuela:

“Esta santa virtud del trabajo, madre de todas las demás, debe enseñarse en la escuela, que no ha de servir solo para instruir el cerebro sino también para cultivar el corazón, pues tanto o más que la instrucción de la inteligencia importa la educación de la voluntad (...)” (DVI, [1905] 1931: 408)

En este sentido, esta propuesta de ciudadanía de DV consistía en la articulación de los principios de división del trabajo, solidaridad, amor y derechos universales - iguales derechos para hombres y mujeres-. Se puede sostener entonces que el grupo de mujeres socialistas, junto a las cuales trabajaba Del Valle defendiendo los derechos femeninos, luchaban por la igualación de los derechos, partiendo de un modelo de ciudadanía pretendidamente universal. Sin embargo, y este punto es quizá menos visible, la defensa de los sentimientos en la esfera pública -en la misma esfera en la cual sus compañeros imaginaban la imparcialidad de la razón- da cuenta de cierto deslizamiento por parte de aquel grupo frente a esta concepción liberal de la división de las esferas pública y privada<sup>3</sup> –división que expresa, reproduciendo, la distinción jerárquica entre los sexos-. Si la esfera pública constituye el espacio de la abstracción, la imparcialidad y la razón, propia de los hombres, la esfera privada representaría el orden de lo privado, de las determinaciones, de lo concreto y de las sensaciones, propia de las mujeres. En esta construcción ideológica, que no supone puentes sino un orden esquemático de identidades estables, está presente la idea de individuo abstracto, racional, dueño de sí –como ejemplo de la ficción liberal del individuo moderno masculino-. En cambio, en la concepción de Del Valle y de aquellas socialistas defensoras de los sentimientos como elementos integrantes de una ciudadanía moderna - fundada en especial en los sentimientos de solidaridad y de amor- esta división público/privado, y por tanto, el ciudadano desapasionado, no era del todo aceptada. Tal es el caso de la “orientación práctica” de la Escuela de Morón, que intenta mezclar sensaciones con razones. Pues la crítica al individuo abstracto se basa en una conceptualización de las relaciones entre individuo, sociedad y política diferente a la anterior. Aquí el individuo aparece corporizado, sexuado. Es decir, el individuo sólo existe en tanto ser social, concreto, situado en determinada trama de relaciones de poder, y deja de ser pensado por fuera de sus determinaciones sociales, incluyendo el sexo. En este sentido si bien no discuten algunas dicotomías básicas que sostienen la distribución desigual de poder entre

hombres y mujeres (como la distinción entre las esferas pública y privada) y adhieren a la extendida -y naturalizada a principios del siglo XX- concepción maternalista de la mujer, y luchan además por la inclusión de las mujeres en la vida pública con iguales derechos que los hombres -los “derechos del ciudadano”-, es esto mismo aquello que en su propia formulación permite cierto deslizamiento del modelo liberal tradicional que produce el ciudadano racional masculino. Porque contra el orden esquemático de identidades estables -de un lado las características femeninas (como los sentimientos), y del otro las masculinas (la razón)- se podría pensar que Del Valle funda su propuesta en los *sentimientos* como articuladores del lazo social. De este modo, armaría puentes que podrían poner en cuestión la idea tradicional de la división entre los sexos en las diferentes esferas. En síntesis, si bien Del Valle y aquel grupo de mujeres socialistas adscribían al modelo universalista de ciudadanía -luchando por principios universales de justicia, sin distinción de género- también es preciso resaltar que no se podrían inscribir en ninguno de los dos ejes que sostienen este modelo: ni en la idea de ciudadano abstracto y racional, ni en la división por sexo de las esferas pública y privada. Se podría sostener entonces que su idea de la ciudadanía intenta avanzar en la brecha abierta por el liberalismo radicalizado que defiende la soberanía del individuo, en la incompleta modernización de la sociedad argentina.

### **Preguntas finales**

Creo que se podrían pensar algunas derivaciones entre esta idea más “blanda” e igualitaria de las relaciones entre los sexos, y la propuesta pedagógica “amorosa” de Del Valle, cuyo eje sería la educación de los afectos. No sé si Del Valle lo hubiese pensado de este modo –no creo-, pero sí puede ser productivo pensarlo hoy, en un momento en el que hay quizás mayor espacio para pensar en términos menos rígidos que hace cien años las relaciones entre los sexos. En este contexto, quisiera retomar algunos ecos de aquella voz masculina de principios del siglo XX, para pensar en procesos de subjetivación alternativos.

En primer lugar, quisiera hacer una aclaración “metodológica”. Creo que liberar las imágenes, de las fuentes históricas, podría ser una forma algo irrespetuosa de ciertos códigos de hacer historia, y quizás, por eso mismo, un camino que intentara deshacer lo que canaliza el sentido, que permitiese la diversidad de interpretaciones, que pudiera tomar de la historia lo que habla en el presente, darle vida, hacerse literatura. Es cierto que lo que hay, inevitablemente, son interpretaciones. Pero ¿cuánta distancia nos animamos a tomar?; ¿cuánto nos hacemos cargo de esa irreductible distancia?. Hace más de treinta años, Barthes decía que en educación, como siempre, no se trata más que de liberación –de las imágenes, de las fantasías-. Y planteaba que en la “sensatez” hay fuertes resistencias a la simbolización, pues habría una agresividad que se dirige contra el símbolo.

En segundo lugar, y en otro plano de análisis, se puede sostener entonces que en los inicios del siglo XX las luchas frente al discurso normalizador de los sexos se vinculaban en gran medida con una lucha en el plano simbólico, orientada en el

sentido de desnaturalizar aquello que ya entonces funcionaba como distribución *natural* entre los sexos en las diferentes esferas. En esta dirección, uno de los caminos que propone Del Valle se vincularía con una educación de los afectos, que al consolidarse, evitaría la transformación de la debilidad en despotismo, esa operación que denuncia Del Valle al analizar la relación entre el cristianismo, el espíritu de dominación y la posición masculina en la historia. En otros términos, si el enemigo más claro es la Iglesia, el discurso estatal educativo que jerarquiza y esencializa las identidades sexuales, también constituye un problema, más sutil, más complejo, contra el cual los liberales radicalizados del Río de la Plata tenían que enfrentarse al proponer proyectos “modernizantes”, que intentaran cuestionar las relaciones existentes entre los sexos.

En este sentido, ¿qué tipo de operaciones serían precisas hoy para pensar formas de resistencia a los esquemas tradicionales de las identidades sexuales? ¿Tiene algún sentido seguir pensando en términos de desnaturalización?. En una de sus conversaciones sobre Auschwitz, Adorno sostenía que siendo el fascismo una cuestión esencialmente social, el sentido que la educación podría tener consistiría precisamente en comprometerse en la autorreflexión crítica, impidiendo que las personas “golpeen hacia fuera sin reflexionar sobre sí mismas”. Tal vez, cierta educación que abriera el juego de la multiplicidad de imágenes podría ir en el sentido de disminuir esa agresividad social que estaría en la base del discurso racionalista –desafectivizado y por ende autoritario- que sigue organizando nuestras prácticas educativas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, Roland (1987) "El discurso de la historia", en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós.
- Durkheim, Emile (1997) *La división del Trabajo Social*, México, Colofón S. A.
- Pateman, Carole (1995) *El contrato sexual*, España, Anthropos.

## Fuentes

- Del Valle Iberlucea, Enrique [1902] (1919) "El divorcio. Sus fundamentos científicos", en Del Valle Iberlucea, Enrique, *El divorcio y la Emancipación civil de la mujer*, Buenos Aires, Empresa Cultura y Civismo, pp. 153 a 207.
- -----[1905] (1931) "Laboremus", en Del Valle Iberlucea, Enrique, *Justicia y Trabajo*, Rosario, editorial La Tierra.
- -----[1906] (1931) "La revolución de la cultura", en Del Valle Iberlucea, Enrique, *Justicia y Trabajo*, Rosario, editorial La Tierra.
- -----(1914) "El esclavo y el mundo antiguo", en *Humanidad Nueva*, Buenos Aires, Tomo 7, pp. 230 a 245.
- -----(1919) *El divorcio y la Emancipación civil de la mujer*, Buenos Aires, Empresa Cultura y Civismo.
- *Revista Socialista Internacional. Publicación mensual de exposición del socialismo científico, crítica social e información del movimiento obrero en ambos mundos*
- *Humanidad Nueva. Revista Socialista Internacional. Publicación racionalista de Sociología, arte, educación, socialismo e información del movimiento obrero internacional.*
- *La Vanguardia.*

---

<sup>1</sup> En las citas, aparece en adelante como DVI.

<sup>2</sup> El problema –también analizado en la misma época por Durkheim y por Saussure, aún cuando Del Valle probablemente desconociera a uno y a otro- se podría resumir en los siguientes interrogantes: ¿cómo es pensada la diferencia? o bien, ¿cómo se construye la comparación? En los inicios del pensamiento sociológico, a principios del siglo XIX, como es el caso de Comte -y más aún en sus derivaciones posteriores (las diversas formas de idealismo)- se puede advertir que parte de un *modelo único de desarrollo* al cual todas las sociedades deberán ajustarse, sustentado en una ley suprahistórica (ley de los tres estadios) donde las diferencias son consideradas carencias frente al modelo deseado. Este modelo, además, es presentado como *objetivo* en su doble sentido: en cuanto a la ilusión referencial del enunciador (Barthes, 1987: 175), y en cuanto al topos al cual tendería naturalmente la Historia. En este sentido, se podría sostener que el fundador del positivismo filosófico establece un modelo jerárquico de desarrollo (si bien el estadio positivo –es decir, científico- incorpora a los estadios anteriores) tan idealista como la filosofía clásica de la cual desea diferenciarse. No es ese, en

---

cambio, el planteo de Durkheim (1997) quien establece una compleja tensión respecto de la cuestión de la diferencia: por un lado, es considerada como el bien máspreciado de las sociedades industriales modernas, ya que [la especialización de funciones derivada de la división del trabajo] es fuente de solidaridad y cohesión. Pero, por otro lado, se plantea un modelo *normal* de desarrollo, frente al cual toda diferencia es considerada una forma patológica [de la división del trabajo] puesto que deja de producir solidaridad.

<sup>3</sup> Por otra parte, la conceptualización de la división entre esferas pública y privada como problema eminentemente político es bastante reciente. Es probable, además, que esta formulación haya sido posible *después* del aumento significativo de igualdad civil, debido precisamente a las luchas de las mujeres en el pasado por la inclusión con iguales derechos que los hombres (Pateman, 1995).