

La *Declaración de los sentimientos* de 1848. Ciudadanía, afecto y rebelión



Cecilia Macón

Facultad de Filosofía y Letras- Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido en enero de 2017; aceptado en mayo de 2017.

Resumen

El 20 de Julio de 1848 se proclamó en la localidad norteamericana de Seneca Falls la *Declaration of Sentiments* en demanda del voto femenino. Se trata ciertamente de un momento fundacional del feminismo como movimiento colectivo emancipatorio sostenido en gran medida en argumentos incluidos en la Declaración de la Independencia de 1776 y en los efectos de ese texto sobre el movimiento abolicionista. El objetivo central de este trabajo consiste en dar cuenta del concepto de ciudadanía contenido, tanto en la declaración misma, como en el modo en que ayudó a figurar el movimiento feminista al ser interpretada en tanto su momento de origen. Entiendo que si nos aproximamos a esta cuestión desde los desarrollos más recientes de la teoría de los afectos podremos definir un concepto de ciudadanía feminista específico capaz de iluminar el rol político del movimiento.

Palabras clave

afecto
suffragismo
feminismo
historia
ciudadanía

The *Declaration of Sentiments* of 1848. Citizenship, affect and rebellion

Abstract

On 20 July 1848 the *Declaration of Sentiments* was proclaimed in the American town of Seneca Falls in demand of the women's right to vote. This was a distinctive foundational moment for feminism as a collective emancipatory movement, mostly based on the arguments included in the Declaration of Independence of 1776 and on its impact in the abolitionist movement. The main objective of this article is to assess the relevance of the concept of citizenship included, not only in the declaration itself, but also and in the way that such concept helped molding the feminist movement in terms of its interpretation of this foundational moment. It is our understanding that, in approaching this question from the perspective of the most recent developments of the theory of affect, we will be able to define a specific concept of feminist citizenship capable of revealing the innovative political role of such movement.

Keywords

affect
suffragism
feminism
history
citizenship

1. La realización de esta investigación fue posible gracias a haber sido recibida como Visiting Scholar en el Department of Cultural and Social Analysis de la New York University en 2017. Deseo agradecer muy especialmente a Carolyn Dinshaw que aceptó orientar allí mi trabajo así como a las bibliotecarias de la universidad y las de la New York Public Library. Un agradecimiento especial también a Laura Cucchi quien, no solo hizo sugerencias bibliográficas clave, sino que además me alentó en la hibridez de este artículo. Colaboraron también de distintas maneras: Daniela Losiggio, Ana Leonor Romero y Graciela Vidiella.

I. Introducción¹

Esta es una rebelión como el mundo no ha visto jamás.

Elizabeth Cady Stanton

Entre el 19 y el 20 de Julio de 1848 en la localidad norteamericana de Seneca Falls del estado de Nueva York se reunió un grupo de mujeres y hombres para discutir los argumentos destinados a exigir la emancipación civil pero también política de las mujeres, es decir centralmente, el sufragio femenino. Tras días de discusión –tanto sobre la demanda en sí como alrededor de los argumentos que debían ser desplegados y la representatividad de cada uno de los presentes- la proclamación de la llamada *Declaration of Sentiments* (DS) se constituyó en un momento fundacional del feminismo como movimiento colectivo emancipatorio. Sostenidos en gran medida en principios incluidos en la *Declaración de la Independencia* (DI) de 1776 y en los efectos de ese texto sobre el movimiento abolicionista, los argumentos allí presentados dejan a la luz un momento clave en la consitución de la idea de ciudadanía generada en gran medida alrededor de los debates sobre la emancipación política producida lo largo del siglo XIX.

El objetivo central de este trabajo consiste en dar cuenta del concepto de ciudadanía contenido, tanto en la declaración misma, como en el modo en que ayudó a figurar el movimiento feminista al ser interpretada como uno de sus momentos fundacionales clave. Entiendo que si nos aproximamos a esta cuestión desde los desarrollos más recientes de la teoría de los afectos podremos definir un concepto de “ciudadanía feminista” específico capaz de iluminar el rol político del movimiento de mujeres y algunos de sus rasgos más originales. Esto implica ciertamente prestar atención, por ejemplo, al papel de la fantasía como deseo en su rol central a la hora de definir el horizonte de la movilización política (Scott 2011: 19) pero también atender al pedido de Joan Scott de reescribir la historia del feminismo como una circulación de pasiones críticas Scott (2011: 33). Entiendo aquí que una de las características clave del movimiento feminista consistió, no solo en otorgar un rol central a tales pasiones críticas a la hora del activismo y la reflexión –algo que comparte con otras tradiciones políticas-, sino centralmente, en advertir la necesidad de refigurar el orden de lo afectivo² a la hora de definir una estrategia política exitosa.

Recordemos que el feminismo, no solo nace en el contexto de la democracia liberal (Scott 2011:35), sino que además se basa, como en la declaración que nos ocupa, en principios impregnados por el socialismo utópico y, en el caso norteamericano, en tradiciones religiosas críticas como el cuaquerismo. Así, el éxito de los reclamos del primer feminismo implicó el diseño de una serie de estrategias originales que distaron de limitarse a reproducir argumentos de cada una de estas corrientes. Se trató, como veremos a continuación, de un despliegue heterodoxo de principios articulados a través de un marco sostenido en el desafío a determinada configuración de las emociones.

Será central entonces para este artículo hacer foco en los modos de circulación de la refiguración del papel de las emociones en el agenciamiento político y la constitución de la ciudadanía en tanto una característica propia del movimiento desde su fundación. Me ocuparé de analizar esta cuestión a la luz del modo en que, entiendo, el feminismo puso en jaque la estructura del sentir patriarcal exhibiendo en su activismo y en sus argumentos teóricos una comprensión acabada de la potencia política del orden afectivo.³ Por “estructura del sentir” me refiero aquí al ya clásico concepto desplegado por Raymond Williams (Williams 1977: 157) para dar cuenta de la matriz emocional de la experiencia histórica de una época en tanto, justamente, sentimientos.

2. Utilizo aquí indistintamente las nociones de “emoción” y “afecto”. Soy consciente de las diferencias conceptuales que conlleva cada una de estas palabras, pero se trata de distinciones que no alteran el eje central de este proyecto. Es necesario sin embargo aclarar que ciertas definiciones ya clásicas –Hardt, Massumi, Gould- entienden que mientras los afectos son supuestamente desestructurados, auténticos y pre- lingüísticos, las emociones son la expresión de tales afectos atravesados por la dimensión cultural (Macón, 2013). Esta distinción terminológica –que implica importantes desafíos metodológicos- no resulta siempre trasladada a la discusión de los debates específicos. De todos modos, a pesar de ciertas dificultades que entiendo insalvables para acceder a esa supuesta esfera de autenticidad, rescato ciertas características de la dimensión entendida como afectiva tales como el desafío a ciertos dualismos, su performatividad, su labilidad y el carácter colectivo.

3. Para un análisis de los argumentos de Mary Wollstonecraft, véase Macón (2017)

Considero entonces iluminador reflexionar sobre los momentos fundacionales del feminismo en términos de un proceso de “desestructura del sentir” destinado a denunciar y desarmar el orden patriarcal –que asocia a la matriz femenina a la sentimentalidad- y legitimar y construir uno nuevo, donde se desplieguen para las mujeres afectos más estrictamente políticos como la ira, el hartazgo o la indignación.

Tal como ha señalado Pierre Rosanvallon en su reconstrucción de la historia de la conquista del sufragio universal en Francia, es evidente que hoy el principio de la igualdad política resulta incuestionable. Afirmar que “todos los individuos, cualesquiera que sean, tienen un peso idéntico en la decisión y la legitimación política se ha convertido para nosotros en un hecho evidente” Rosanvallon (1999: 9). Efectivamente, el sufragio universal es la piedra angular de todo el sistema político, pero esta unanimidad es reciente. De carácter esencialmente liberal la noción de igualdad contrasta con la de hermandad, de herencia socialista. No se trata, según insiste acertadamente Rosanvallon, de una mera igualdad formal (Rosanvallon 1999: 11), sino que la igualdad política resulta inaugural en el camino a establecer una relación inédita entre los seres humanos. Entender el cuerpo social como una comunidad de prójimos (Rosanvallon 1999: 12) que afirma una totalidad sin exclusiones –en nuestro caso, a través de la denuncia de la exclusión de las mujeres- implica una nueva conformación de lo colectivo, y no un mero formalismo. Se trata además, tanto de la instauración de un nuevo régimen político como de la celebración mítica de una sociedad de iguales (Rosanvallon 1999:10). En palabras de Rosanvallon, “el derecho al sufragio produce la propia sociedad” (Rosanvallon 1999:13). Tal como veremos a continuación, el caso del sufragismo implica desplegar el reclamo, tanto a partir del argumento liberal de igualdad entre los seres humanos, como del camino establecido por el socialismo donde la relación es de hermandad⁴ –cercana a la de “sororidad” en la terminología feminista contemporánea⁵- más que de igualdad.⁶ Como veremos, la producción de una ciudadanía y de una sociedad feministas a través del cuestionamiento explícito de la estructura del sentir patriarcal implicó la presentación de una esfera afectiva capaz de atender tanto al camino de la igualdad como el de la hermandad.

Así como gran parte de los argumentos contra el sufragio femenino descansaron en la adjudicación a las mujeres de una sentimentalidad que implica una emocionalidad exacerbada y una razón limitada – como es el caso de Diderot y su *Sur les femmes* (1772)-, lo cierto es que las versiones más exitosas del movimiento sufragista, el norteamericano y el británico, lograron, a través de su cuestionamiento hacia modos patriarcales de adjudicar ciertas emociones a las mujeres, articular pragmáticamente líneas de discusión diversas. Es teniendo en cuenta esta particularidad del movimiento feminista anglosajón que el presente artículo está dedicado a su momento fundacional.

En *Seneca Falls* no sólo se delinearon argumentos a favor de la emancipación política y civil de las mujeres –algo que ya se había desarrollado con anterioridad-, sino que centralmente se definió al sufragismo como un movimiento colectivo destinado a instaurar una nueva idea de ciudadanía. Se trata de la primera reunión de mujeres en búsqueda de un objetivo que remite exclusivamente a sus propios intereses. Y lo hace desplegando una matriz particular para evaluar y ejecutar el rol de los afectos en lo público.

Recordemos que en los últimos años el estudio de la dimensión afectiva ha tomado un nuevo impulso, muy particularmente en lo que hace a los estudios de género. Sea en el ámbito de la filosofía, la teoría social o la historiografía esto ha implicado la instalación de un arco importante de problemáticas tales como la reconceptualización de la idea de “agencia” o el modo en que se reconstruyen las emociones. Si bien gran parte de estos debates conceptuales se produjeron en el marco de las teorías de género correspondientes a su tercera ola, lo cierto es que la reconstrucción de los orígenes del

4. Según se analiza más adelante en este mismo trabajo, la noción de “hermandad” tiene sin dudas también una raíz religiosa.

5. La noción de “sororidad” introducida a partir de la segunda ola del feminismo en tanto hermandad o pacto político entre mujeres, se deriva de la palabra latina *soror* –hermana- en contraste con *frater* –hermano- que genera la idea de fraternidad.

6. Es importante señalar que el argumento de Rosanvallon tiene por objetivo explicar las razones por las cuales el sufragismo anglosajón fue extremadamente más eficaz que el francés. De acuerdo a su análisis el feminismo galo se desarrolló a través de argumentos superpuestos y poco prácticos que le restaron organicidad a reclamos que se sostenían en ideas abstractas (Rosanvallon 1999: 361). Las anglosajonas, en cambio, insistieron en mostrar a las mujeres como pertenecientes a una clase (Rosanvallon 1999: 372).

feminismo en tanto modo de reconfiguración de la lógica de lo público no ha prestado atención suficiente a la dimensión afectiva en tanto matriz esencial en la lucha contra el patriarcado. Es allí, creo, donde se define una noción de la ciudadanía específica del feminismo que recorre el argumento central de este texto. Entiendo aquí por “ciudadanía”, no solo el clásico “derecho a tener derechos” presentado por Marshall en 1949, sino también su conformación en tres planos (Cohen 1999 y Carens 2000): el estrictamente legal –derechos políticos como el derecho a elegir y ser elegidos, pero también los derechos civiles y los sociales-, el relativo a la participación política en términos de agentes políticos y, en tercer lugar, la membresía en una comunidad política como fuente de identidad–entendida en términos de la auto-imagen que se otorgan los grupos-. (Kymlicka 2000) Las disputas sobre la noción de ciudadanía no son por cierto meramente filosóficas (Nosetto 2009: 77 y ss.), sino que forman parte también –como en el caso que nos ocupa- de la acción política en sí misma.

La convención de Seneca Falls puso en funcionamiento argumentos donde el enlace de esta tercera dimensión con las otras dos deja a la luz que no se trata de reclamar un derecho meramente formal sino la conformación de nuevos agentes políticos que necesitan la construcción de una auto-imagen. Y es allí, tal como argumentaré, que el análisis de este momento fundacional del movimiento de mujeres en términos de la impugnación de una estructura del sentir patriarcal permite esbozar características propias para la ciudadanía feminista. Allí queda en evidencia además que el recurso a la dimensión afectiva –y el cuestionamiento del *statu quo* por el modo en que se legitima sobre un determinado orden afectivo binario presentado como natural- estaba presente ya en los primeros momentos del feminismo conformando parte de su originalidad y de los motivos de su pervivencia y logros.

Recordemos aquí que la narrativa clásica establecida en relación al papel de las emociones en el despliegue del feminismo (Mendus 2000 y Prokhovnik 1999) señala que los feminismos de la primera y segunda ola⁷ 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 y los afectos en la lucha política.

Las reconstrucciones de la historia del feminismo suelen afirmar que es su tercera ola la que nos encuentra finalmente atentos al papel de los afectos en la constitución de la subjetividad y el activismo (Hemmings 2011: 10 y ss.). Es otro lugar común asegurar que la primera y la segunda olas del feminismo así como sus instancias germinales se sostuvieron en argumentar la necesidad de hacer a un lado las emociones para lograr la emancipación de las mujeres a través de la exigencia de su reconocimiento como seres racionales y, por ello, merecedoras de los mismos derechos que los hombres. El objetivo secundario de este artículo consiste en revisar esta última afirmación mostrando el modo en que efectivamente desde sus inicios el feminismo se ocupó de impugnar modos tradicionales de lo afectivo tendientes a legitimar la opresión pero que a la vez resignificó esa esfera para transformarla en central en su concepción de lo que debe ser la ciudadanía. Es importante visualizar la historia del feminismo como una operación que busca objetar el modo en que se construyó emocionalmente la legitimación de los mecanismos opresivos, y no como una estrategia meramente refractaria decidida a rechazar el rol de lo afectivo en la política. Este tipo de perspectiva obliga a realizar un análisis de los conceptos desplegados en las luchas feministas bajo matrices propias. En este sentido es central recordar que, en términos de Joan Wallach Scott: “una historia feminista que toma por seguros la inevitabilidad del progreso, la autonomía de los agentes individuales y la necesidad

7. Victoria Hesford ha analizado en detalle el modo en que, contrariamente a lo que se suele suponer, la segunda ola del feminismo también desplegó un tipo de activismo y de teoría que introdujo sus propios cuestionamientos al orden afectivo patriarcal (Hesford 2013).

de elegir entre igualdad y diferencia reproduce sin cuestionarlos los términos del discurso ideológico dentro del cual se inscribe” (Scott 1996: 2). Es por ello que la historia de los orígenes del feminismo debe ser encarada evitando patrones establecidos como el del progreso en la historia del propio movimiento –tal como el que supone que la integración de la esfera emocional es reciente-, pero también introduciendo variables generalmente no tenidas en cuenta para la evaluación del modo en que fue cuestionada la noción patriarcal de ciudadanía. Es necesario entonces definir una reconstrucción que busque estrategias distintas de las de la perspectiva historiográfica establecida⁸. No se trata aquí meramente de objetar la naturaleza progresiva de la historia que el feminismo gestó para sí mismo, sino además de indagar en el papel de los afectos dentro de la formulación de la agencia en tanto capacidad de acción en el marco de la conformación del sufragismo como exigencia de ciudadanía para las mujeres. Y es allí entonces donde la dimensión emocional cumple un rol clave: las supuestas debilidades femeninas son el resultado de mecanismos opresivos desplegados por los hombres a través de la imposición de cierta emocionalidad definida como femenina dedicada a debilitarlas alejándolas así del acceso al pensamiento racional. Como veremos a continuación, lo que intenta hacer el feminismo asociado al sufragismo es impulsar la transformación de la llamada esfera afectiva y hasta visceral (Wilson 2015: 3) a la hora de exigir ser reconocidas como ciudadanas. Los escritos de Emilie Pankhurst, Olympe de Gouges, Voltarine de Cleyre, Anne- Joseph Terwagne o las campañas por la Temperancia desplegadas sobre todo en Estados Unidos dan cuenta sin dudas de estas características donde muchos de los argumentos desplegados están asociados a despegar, como se señaló más arriba, el supuesto vínculo de las mujeres con la sentimentalidad para visibilizar su impulso político en términos de otros afectos más nítidamente políticos como la indignación, la ira o el hartazgo. En el caso que nos ocupa veremos que se trata de cuestionar la estructura del sentir patriarcal, no solo rechazando la “sentimentalidad”⁹ asociada a las mujeres o recuperando afectos denostados como la ira, sino también apelando a afectos tenidos por menores¹⁰ como la desilusión y el arrepentimiento.

Al respecto es central recordar el análisis que Lynn Hunt despliega en relación al rol de la imaginación en la gestación de derechos en tanto “torrentes de emoción” (Hunt 2009), al señalar que “la existencia de los derechos humanos depende tanto de las emociones como de la razón” (Hunt 2010: 25) y es esa conjunción la que los tornó evidentes hasta el día de hoy (Hunt 2010: 30). Agrego aquí: no se trata meramente de recuperar esa esfera, sino también de introducir una matriz capaz de dislocar el orden patriarcal sobre los afectos. Es esa línea de investigación la que estoy proponiendo continuar aquí en relación a un momento fundacional como la *DS*.

Al día de hoy las evaluaciones disponibles dedicadas a los inicios del sufragismo han señalado que la construcción de los estados nacionales y del orden liberal trazaron una distinción entre espacio público y privado, una demarcación que reforzó el principio de la división sexual del trabajo que relegaba a la mujer a su supuesta misión “natural” (Palermo 2012). Se ha señalado acertadamente también que el movimiento estuvo fundamentalmente sostenido en premisas ilustradas y liberales con abundantes alusiones a los argumentos desplegados por Stuart Mill y Mary Wollstonecraft (Valcárcel 2001: 23).

En las palabras en que ha sido planteada la cuestión por Dora Barrancos se trató de ejercer una ciudadanía crítica feminista que interpreta la consigna de la “universalidad de la ciudadanía” en términos que, si bien continúan ciertas premisas fundacionales del liberalismo –aún por parte de feministas que no podrían ser descriptas como liberales-, buscan romper con ciertos presupuestos del liberalismo más estricto, en particular el cuestionamiento a su concepción abstracta de la idea de “ciudadanía” para introducir una dimensión impregnada por el orden afectivo como en la propia

8. Hay ciertamente en los señalamientos sobre el tema argumentos para sostener la narrativa progresiva de la historia del feminismo: una evolución conceptual que pretende culminar en la sofisticación actual; aquello que va desde la obturación del rol político de las emociones sostenida en la necesidad de objetar la opresión patriarcal hasta la sofisticación de una teoría de género que –se alega– complejiza finalmente la dimensión afectiva. Tal como ha señalado Claire Hemmings en su estudio crítico sobre las narrativas de la historia del feminismo la narrativa del progreso se ha sostenido en una pretensión de avance orientado hacia la proclama de los beneficios de la desestabilización (Hemmings 2011: 4) en tanto superación de un esencialismo anacrónico (Hemmings 2011:38). Una narrativa que por cierto –como todas las de matriz progresiva– se asienta en el alivio al encarnar un supuesto presente sofisticado.

9. Por “sentimentalidad” me refiero aquí, en términos de Lauren Berlant, al modo en que la constitución de la intimidad de las mujeres se sostiene en conexiones afectivas definidas en términos de “cultura femenina”. La construcción del “sentirse mujer” – en tanto el establecimiento de su sentido de pertenencia a partir de lo que sienten hace que las mujeres actúen de forma convencional (Berlant 2008: 25 y ss.).

10. El rol político de los llamados afectos comunes o menores ha sido analizado por Katherine Stewart (2007: 3) en términos de afectos que son “sentimientos públicos que comienzan y terminan en circulación amplia, pero que son el material del que están hechas las vidas íntimas. (...) son inmanentes, obtusos, erráticos”.

DS. Resulta importante recordar que las denuncias del feminismo del siglo XX hacia las nociones de ciudadanía establecidas, se centraron justamente en reclamar la necesidad de diseñar una noción de ciudadanía situada (Pateman 1999: 93). Como veremos en estas páginas el reclamo del movimiento de mujeres fue el de un pleno derecho a la ciudadanía bajo una estrategia que implicó un desafío temprano a los límites estrictos entre lo público y lo privado pero a la vez un uso insistente de argumentos liberales y otros de corte heterodoxo otorgando un rol central al orden emocional.

Es decir que el argumento central aquí es la defensa de la igualdad en términos liberales pero atendiendo a la necesidad de sacar a la luz un orden emocional alternativo capaz de otorgarle a la noción de ciudadanía características propias. Amelia Valcárcel ha dado cuenta del impacto de la *DS* más allá de las fronteras del mundo anglosajón señalando además, en una formulación ya clásica, que “el feminismo es un hijo no deseado de la Ilustración” (Valcárcel 2001: 31). Justamente, este punto de vista junto a premisas como las de Scott y Hunt obligan a revisar la constitución de un momento original como el que se produjo en Seneca Falls en 1848 teniendo en cuenta el particular papel que cumple la dimensión afectiva.

II. 20 de julio de 1848

En julio de 1848 300 hombres y mujeres se reunieron en la localidad de Seneca Falls, en esos años una ciudad de importancia en la costa este de Estados Unidos. Se trataba de discutir la opresión femenina reclamando la emancipación civil y política de las mujeres. Tras un debate que distó de ser sencillo, cien de ellos firmaron la declaración final. Se trató de la primera vez que esos reclamos se expresaban de manera autónoma y colectiva. Allí se enlazaron –como veremos más adelante– principios asociados al abolicionismo y al ala reformista del cuaquerismo, al liberalismo y la socialismo utópico. En las palabras de las actas que registraron el encuentro, se trató de: “una convención para discutir la condición social, civil y religiosa de las mujeres”.

A lo largo de esos días de julio de 1848 el consenso original centrado en reclamos como el derecho a la propiedad se quebró a la hora de incorporar la exigencia del voto femenino a la declaración. Algunas y algunos participantes –sobre todo los de origen cuáquero que representaban un cuarto de los presentes– señalaron que la superioridad moral de las mujeres sería diezmada al intervenir en la política partisana. Sin embargo, la moción por incluir el derecho al sufragio –que es por lo que la reunión sería recordada centralmente– primó. Si bien el primer día solo deliberaron mujeres y el segundo se incorporó a los hombres, se alcanzó un consenso: la “degradación” de las mujeres debía ser abolida.

Tras una larga discusión sobre si los hombres presentes tenían derecho a votar el contenido de la declaración, el texto fue firmado por 68 mujeres y 32 varones pero en hojas separadas. La convención se produce en el mismo año que la *Education Convention* de Filadelfia presidida por Horace Mann y que las revoluciones europeas, pero también en un período que, como el jacksoniano, estuvo marcado por rebeliones atravesadas por el utilitarismo, el sectarismo radical, el romanticismo y el trascendentalismo (Vetter 2017: 3). Entre los participantes más activos estuvo Frederick Douglas,¹¹ líder afroamericano clave del movimiento abolicionista, dejando a la vista el modo en que se complementaron –al menos en esos años– las dos causas. Si la participación femenina en el abolicionismo había desafiado el rol establecido para las mujeres, los argumentos sufragistas fueron en gran parte marcados por los desplegados por el movimiento anti-esclavista. Así como Douglass utilizó la idea de los derechos naturales para reclamar derechos iguales para los esclavos y creó un liberalismo de derechos de corte anarquista (Vetter 2017: 9) usualmente conocido como

11. Es importante recordar que si bien la *DS* es un texto colectivo, los dos autores principales fueron Douglass y Cady Stanton.

“non-governmentalism” (Vetter 2017: 159), también se ocupó de advertir en la Convención que las sufragistas debían comenzar respondiendo a la misma pregunta que se les hacía a quienes abogaban por el fin de la esclavitud: ¿pueden las mujeres estar seguras si son libres? (Gordon 2007: 47). Sin lugar a dudas, tal como a lo largo del proceso abolicionista, el sufragismo norteamericano, tomó como punto de partida de sus reclamos los ejes centrales de la *DI* de 1776 en todas sus consecuencias, un texto que excede a la presentación de argumentos destinados a cumplir un objetivo puntual para ser esencialmente doctrinario. Tal como señaló Susan Anthony años más tarde: las limitaciones a la participación política de las mujeres no hacían más que falsear promesas de la Revolución tal como los principios de autogobierno, justicia e igualdad.

“Sostenemos como evidentes estas verdades: que los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”. Este segundo párrafo de la *DI* de 1776, seguramente el más conocido, condensa el germen de gran parte de las discusiones políticas norteamericanas desplegadas a lo largo del siglo XIX. Si bien, más allá de sus evidentes efectos políticos inmediatos, su influencia doctrinaria tuvo que esperar unos años para volverse efectiva, lo hizo justamente en primer lugar de la mano del movimiento abolicionista, el espacio de formación política de varias de las participantes de la Convención de Seneca Falls.

Tal como ha señalado David Armitage la *DI* funda un género hasta entonces inexistente (Armitage 2007: 13) diciendo mucho más de lo estrictamente necesario a la hora de declarar la independencia de las trece colonias con respecto al Imperio Británico. Es la confianza en el poder performativo de la palabra aquello que funda el corazón de este nuevo género. Ya en ese párrafo queda condensada además la certeza de que no es posible tener libertad sin igualdad (Allen 2014: 21). Se trata de la invocación de derechos naturales e inalienables –la referencia a la figura divina expresa justamente ese orden natural–, en el marco de un texto que equilibra cierto optimismo por el futuro con marcas de pesimismo al preguntarse por qué no hay más revoluciones (Allen 2014: 194). Es la tiranía que se reitera a lo largo de la historia de la opresión del Imperio hacia las colonias la que legitima el derecho a la rebelión como central y natural.

Según las lecturas más clásicas las fuentes centrales del texto de la *DI* deben encontrarse en la *Declaración de Derechos de Inglaterra* de 1689 y, centralmente en el *Segundo Tratado del Gobierno Civil* de John Locke. Circulan también abundantes discusiones sobre el papel de las lecturas del jurista suizo Jean-Jacques Burlamaqui a la hora de otorgarle un papel central a la felicidad y no a la propiedad como en el caso de Locke. El historiador David Armitage (Armitage 2007: 39), por su parte, ha sostenido que la Declaración resultó fuertemente influida por *El derecho de las naciones* de Emer de Vattel, destacando así que el argumento central estuvo dedicado a expresar soberanía jurídica internacional de los Estados Unidos. Sin embargo, es importante notar que la referencia a la necesidad de que se garantice la “búsqueda de la felicidad” atraviesa gran parte de las discusiones que involucraron a los llamados Padres Fundadores. Se trata de una noción de felicidad que, aún inspirada por los debates clásicos, a lo largo de la discusión ilustrada había adquirido una dimensión cívica que devino clave (Darnton 1995: 45). Tal como ha señalado Rynbrandt (2016, 16), la idea de felicidad aquí introducida implica tres aspectos: en tanto emoción positiva o placer, como plenitud o logro de los deseos, pero también, y sustancialmente, como virtud cívica. Es en este sentido que resulta importante aclarar que la noción de “felicidad” introducida en la *DI* supone centralmente la prosperidad y el bienestar públicos que deben ser buscados en el futuro, nunca en el pasado (Winterer 2016: 4). En tanto objetivo clave de la Ilustración –al que se accede, no por revelación, sino por la razón–, la felicidad “no era entonces entendida como un estado emocional individual asociado al cumplimiento de objetivos o el bienestar individual, sino en

términos sociales” (Winterer 2016: 3). Lo opuesto a aquello que John Adams solía llamar “felicidad social” no era entonces la pena (Winterer 2016: 3), sino la anarquía y la tiranía. Se trata entonces de una felicidad a la que no se accede de manera individual sino que necesita de la dimensión colectiva. El camino hacia este objetivo –que, en la terminología contemporánea, implica asociar felicidad con bienestar– nunca se logra en forma aislada (Rynbrandt 2016: 24). ¿Cómo asegurar la felicidad pública entonces con amplios sectores excluidos como los esclavos –y las mujeres–?

Se torna evidente aquí que el recurso a la igualdad como un derecho natural de los “hombres” resultó clave en el debate sobre la abolición de la esclavitud: en tanto los derechos especificados no hacían mención a la raza de los ciudadanos, la esclavitud contradecía tanto su letra como su espíritu. En este contexto gran parte de los debates sobre la igualdad de las mujeres implicó así cuestionamientos a la interpretación literal del “hombre” como sujeto de esos derechos. Los derechos a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, se transforman de este modo en reclamos que obligan a exigir derechos como a la propiedad, la educación y a elegir y ser elegidas.

Como veremos en las líneas siguientes el texto discutido en Seneca Falls y gran parte de los lineamientos políticos que generó la declaración firmada allí toman como punto de partida el espíritu y la letra de la *DI*, pero despliegan argumentos y objetivos propios. Esta especificidad está vinculada al cabal entendimiento que el feminismo tuvo desde sus orígenes de la necesidad de cuestionar el orden emocional patriarcal a la hora de lograr sus objetivos.

La convención de 1848, que fue la primera reunión pública de mujeres destinada a exigir sus derechos, resultó modelo para varias convenciones locales hasta la realización de la primera a nivel nacional organizada en 1850 en Worcester, Massachusetts por Lucy Stone (Kerber 1977: 26). En las sucesivas convenciones el movimiento fue ampliando la demanda de derechos, cuestionando no solo la opresión denunciada en los primeros documentos, sino también estereotipos cotidianos como la ropa femenina tradicional o preceptos vinculados a la maternidad.

Parafaseando la *DI*, la *DS* señala que la verdad tenida como autoevidente es que “todos los hombres y las mujeres fueron creados iguales”. El orden natural y divino ha sido violentado por los hombres al oprimir a las mujeres: “las leyes de la naturaleza y de Dios facultan a las mujeres, y la humanidad y los hombres se ocuparon de alterar ese orden”. Esa igualdad en derechos necesariamente resulta –según el argumento del texto– en iguales capacidades y responsabilidades. En los términos de la denuncia que constituye el argumento central, las mujeres han sido “degradadas”, es decir vulneradas en su humanidad.

Ese derecho natural equitativo de mujeres y hombres consiste en el acceso a la felicidad: “es una ley de la naturaleza coeva con la humanidad que el gran precepto de la naturaleza es que todos los hombres deben buscar su felicidad propia, verdadera y sustancial (...)”. Como en la *DI* la búsqueda de la felicidad es aquí reclamada como un derecho que exige la demolición de las leyes y las costumbres que legitiman la opresión humana. Se trata entonces, en los términos del texto, de una felicidad propia –no impuesta–, verdadera –o auténtica– y sustancial –no meramente banal-. Recordemos aquí que la idea de “búsqueda de felicidad” –central como se señaló más arriba en el párrafo más recordado de la *DI* de 1776 y en la *DS* de 1848– implica un rol activo de los ciudadanos en la construcción de esa proyección hacia el futuro y reclama su fuerte participación en lo público.

Desde el pensamiento feminista Mary Wollstonecraft ya había advertido que las reflexiones ilustradas sobre la felicidad obligaban a señalar, no solo que la virtud privada

puede ser el cemento de la felicidad pública - donde justicia, beneficencia y prudencia (Rynbrandt 2016: 22) forman parte de tal afección feliz-, sino que además la felicidad pública solo será posible en un contexto de igualdad y justicia que implica alterar las leyes. Según Wollstonecraft, se trata de una felicidad asociada al cumplimiento de los apetitos, pero también del reclamo de la instalación de la virtud a través de la finalización de la sumisión a la que son sometidas las mujeres. Y es esta presentación de la felicidad pública en tanto un objetivo que solo será alcanzado si se finaliza con el sometimiento femenino la que está en juego aquí.

De acuerdo al texto de la *DS* la tiranía ejercida por los hombres hacia las mujeres se sostiene en una “promesa de obediencia hacia el marido como la del esclavo hacia su amo” imponiendo menores salarios, trabajos menos prestigiosos y mal remunerados, falta de acceso a la educación, extinción de derechos civiles de las mujeres casadas, etc. El tratamiento del hombre hacia la mujer es descrito así en términos de una tiranía que transforma además a las mujeres en niños.

En un pasaje clave se señala, el hombre “ha creado un sentimiento público falso al otorgar códigos de moral diferenciados para hombres y mujeres, por los cuales los delitos morales que excluyen a las mujeres de la sociedad son, no solo tolerados, sino también minimizados en el caso de los hombres”. Es decir que el orden de la sentimentalidad ha formado parte de la legitimación del sometimiento. A la vez, “se ha logrado así destruir la confianza de las mujeres en sus propios poderes, destruir su autorespeto, volviéndolas dispuestas a llevar una vida dependiente y abyecta”. Es decir, se ha socavado su identidad como aspecto central de su ciudadanía.

Así como la opresión fue sostenida gracias al establecimiento de una moral legitimada a través de un orden emocional, también la rebelión exige la puesta en juego de un orden emocional alternativo: “Tal ha sido el sufrimiento paciente de las mujeres bajo este gobierno de los hombres, que ahora la necesidad las constriñe a demandar un tratamiento equitativo para el que están facultadas”. Es la ruptura de esa paciencia a través de la rebelión generada por el sufrimiento, pero también, como veremos, por otras emociones no tan evidentes.

Las resoluciones establecidas en la última parte del texto no omiten operaciones retóricas que muchos han adjudicado a la pluma de Cady Stanton, frecuentemente atenta a la ironía: “la objeción de falta de delicadeza y comportamiento apropiado, que se suele endilgar a las mujeres cuando se dirigen a una audiencia pública llega a disgusto de parte de aquellos que estimulan, con su participación, la aparición de las mujeres en el escenario, en conciertos o en el circo” (Cady Stanton 1922: 453).

Así, la *DS* misma es crítica del doble estándar en la aceptación de diferentes códigos de moral para hombres y mujeres donde estas últimas debían actuarse como modelos de virtud. La virtud está asociada centralmente a la moderación en las emociones y el respeto de las normas establecidas por el orden patriarcal. Pero también a la moderación que lleva a la invisibilización de la dimensión política de sus problemas, un elemento que obtura el despliegue de su autodeterminación y autonomía.

El paso adicional clave que da la *DS* está referido a su objeción al orden emocional patriarcal: “la virtud, la delicadeza y el refinamiento de comportamiento también deben ser demandados a los hombres, no meramente a las mujeres y las mismas transgresiones deben ser atendidas con igual severidad para hombres y mujeres”. Es decir, que las mujeres no solo debían hacerse cargo de cierto rango emocional entendido como político –ira, indignación, insatisfacción, etc.–, sino que los hombres debían asumir su propia sentimentalidad y su ocultada delicadeza de espíritu.

En el marco de las discusiones relativas a la necesidad de incluir la demanda por el sufragio, una de las frases más debatidas a lo largo de los años posteriores a la firma de la *DS* fue la última frase de su preámbulo: “La historia de la humanidad es una historia de heridas repetidas y usurpaciones del hombre hacia la mujer, con el objeto de establecer una tiranía absoluta sobre ella”. Este lenguaje fue ciertamente tomado directamente de la *DI*, sustituyendo “Rey Jorge” por “hombre” y “colonos” por “mujer”. Queda en evidencia así la responsabilidad personal directa de los hombres por los daños cometidos a las mujeres en el día a día (Mc Millen 2008: 67) y el orden político de esa tiranía cometida tanto en lo estrictamente público como en el espacio privado.

La presentación de la declaración en términos de “*sentiments*” requiere sin dudas de una aclaración destinada a desgranar el papel de la dimensión emocional de la política contemplada en los inicios del movimiento feminista. A lo largo del siglo XIX la noción de “*sentiment*” fue utilizada frecuentemente en el ámbito del debate público como camino para expresar una toma de posición u opinión. De hecho, el documento fundador de la American Anti-Slavery Society presentado en 1833 y escrito centralmente por William Garrison fue la *Declaration of Sentiments of the American Anti-Slavery Society* (McMillen (2008: 66) y en 1850 se promulga en Boston la *Declaration of Sentiments of Coloured Citizens*. De acuerdo al Diccionario Webster publicado en Nueva York en 1828 “*sentiment*” es, además de emoción, afecto o sentimiento, “un pensamiento impulsado por una pasión o sentimiento”. Es también, se señala, un concepto que implica la expresión de una opinión formada por la “deliberación”. No se trataba por cierto de la única palabra disponible para dar cuenta de la toma de posición de la reunión. Su elección implicaba hacerse cargo del papel de los sentimientos –que en el mismo diccionario refiere también en tanto emociones o afectos- en la lucha política- a la hora de definir deseos o fantasías políticas en términos de la expresión de sentimientos o deseos de derechos. En este sentido es importante recordar que la noción de “*emotion*” –si bien había sido incorporada al vocabulario del inglés cotidiano un siglo antes- comienza a ser centro de debate teórico hacia la segunda mitad del siglo XIX. Hasta entonces *sentiment, feeling, passion* o *affect* eran las palabras más usadas a la hora de desplegar un análisis conceptual (Dixon 2012: 339). Así, en un momento de ebullición política donde las tomas de posición y opiniones se reconocían como atravesadas por los afectos a la hora de pensarse como intervención pública y no mera enunciación, las mujeres reunidas en Seneca Falls decidieron optar por describir sus reclamos en esos términos urgentes y necesarios de “sentimientos de derechos”. Es ciertamente esa urgencia que rechaza cualquier tipo de espera del orden de la negociación –de hecho, la utilización de la noción de *sentiments* refiere a cierta urgencia de justicia- la que está en juego aquí.

Lucy Stone dió un par de años después uno de los discursos más citados dentro de esta discusión. Se trata de palabras que ayudan a iluminar cuál es el tipo de afectos que entran en juego aquí. A los críticos que llamaban a las mujeres reformistas “unas pocas mujeres desilusionadas”, respondió: “desde los años más tempranos que alcanza mi memoria, he sido una mujer desilusionada. En la educación, en el matrimonio, en la religión, en todo. La desilusión es mucho de lo que constituye el ser mujer. El trabajo de mi vida será entonces profundizar esa desilusión en el corazón de todas las mujeres hasta que ninguna lo tolere más” (McMillen 2008: 92). La apelación a la desilusión como motor de la acción política transformadora dista por cierto de ser convencional. Implica apelar a un sentimiento tenido por íntimo, casi apolítico, para señalar la ilusión fantasmal sostenida en la sentimentalidad impuesta a las mujeres. Es la denuncia de la falsedad y la necesidad de que esa ilusión opresora se disuelva para así construir un movimiento colectivo eficaz. Así como la esperanza supone algo de inesperado, de impensado, de dislocado¹², la ilusión implica aquí la fijeza de una

12. Para un análisis del rol político de la esperanza en tensión con el optimismo, véase: Macón (2017: 22 y ss.).

promesa falsa que merece ser derrumbada; romper una fantasía para encarar la política de manera concreta. Se trata entonces de disolver la certeza impuesta a la futura bajo la forma de la ilusión para así construir una expectativa que solo será posible en tanto se atente contra tal ilusión.

III. Igualdad y hermandad

Si bien Stone y Douglass cumplieron papeles centrales en la convención existe un consenso en que las dos figuras líderes de la convocatoria fueron Elizabeth Cady Stanton y Lucrecia Mott; la primera una abolicionista de origen liberal, la segunda, una ministra cuáquera disidente también embarcada en la lucha contra la esclavitud. La diversidad de sus orígenes y de posturas doctrinarias permite entender el modo en que la tradición religiosa y la liberal se articularon para generar un movimiento filosóficamente específico, marcado ciertamente por la retórica antiesclavista, pero que fue capaz de representar el modo en que principios doctrinarios diferentes y hasta en tensión se articularon para aunar los reclamos otorgando un papel central a las emociones.

III.1

Elizabeth Cady Stanton, hija y esposa de activistas abolicionistas (Gornij 1977), tenía una sólida formación en derecho ya que, aunque no había podido realizar estudios formales en el campo, trabajó varios años como asistente de su padre abogado. Enmarcada en la tradición liberal no dudó en años posteriores en objetar el rol de las religiones en la opresión femenina y en realizar una dura crítica a la institución del matrimonio denunciando también las violaciones sistemáticas producidas a su interior. Su posición también resultó fuertemente cuestionada por elitista (Mitchell 2007) y, fundamentalmente, por sus comentarios de carácter racista a partir del momento en que se autorizó el sufragio de los afroamericanos cuando el de las mujeres aún estaba prohibido.

Autora de la monumental *History of Woman Suffrage* de *Solitude of Self* se ocupó de detallar, no solo la historia de la que fue protagonista hasta su muerte en 1902, sino también de desplegar los argumentos centrales del movimiento junto a Susan Anthony –incorporada poco más tarde a la causa– y de construir el mito fundacional de *Seneca Falls*. Sus argumentos igualitaristas encuentran en las referencias a la dimensión afectiva algo más que mecanismos retóricos. Tal como señalaron uno de sus discursos más difundidos: “con la degradación de las mujeres, los fundamentos mismos de la vida están envenenados en su origen” (Cady Stanton 1922: 92).

Fuerte enemiga de la misoginia cristiana (Vetter 2017: 144), Cady señaló reiteradamente que uno de los problemas que obtura la emancipación femenina es la falla en la *sympathy* de los hombres hacia las mujeres, un camino filosófico que, como veremos más adelante, comparte con otras activistas. Y es justamente apelando a lo que llamó “equilibrio entre razón y emoción” (Vetter 2017: 181) que desplegó argumentos que otorgan un rol central a la *sympathy* en el movimiento de mujeres.

Stanton fue ciertamente una pensadora y activista de raigambre liberal, pero desplegó también argumentos que atienden a la necesidad de cuestionar el orden afectivo. Así como afirmó en 1860: “Aquí está vuestro templo dedicado a la libertad, a los derechos humanos, a aquellos que sostuvieron la gloriosa declaración ‘todos los hombres son creados iguales’” (Cady Stanton 1922: 223), en una de sus intervenciones más recordadas en Seneca Falls señaló: “el torrente de mi descontento se ha ido acumulando largamente con tal vehemencia que la indignación que me conmovió profundamente a mí y al resto del grupo, me impulsa a hacer y desafiar cualquier cosa”. Es decir que, al justificar sus intervenciones señala que el motor de la acción política –cuyo horizonte es la igualdad y la libertad– es la indignación (Lerner 2009: 41 y McMillen 2008: 63).

Reconstruyamos brevemente algunos de los fragmentos donde más claramente expone su marca liberal al narrar la historia de la lucha de las mujeres por el sufragio. Así, en tanto liberal afirmó en 1879: “El sufragio es un derecho natural. El derecho al autogobierno, a la autoprotección, el derecho a defenderse y a la propiedad, a asegurar la vida la libertad, y la felicidad” (Cady Stanton 1922: 655). El argumento central planteado por Stanton queda de alguna manera sintetizado también en estas palabras escritas en 1854:

somos personas, ciudadanas nativas, nacidas libres, propietarias, pagamos impuestos y aún así se nos niega el derecho al voto. Nos sostenemos a nosotras mismas, y, en parte también, sus escuelas, universidades, iglesias, cárceles, asilos, el ejército, la marina, la totalidad de la maquinaria de la civilización (Cady Stanton 1922: 433)

y “en una verdadera democracia cada ciudadano tiene un voto” (Cady Stanton 1922: 535). Hay aquí, como en otros párrafos de Cady Stanton, un desplazamiento del uso de la palabra “hombre” a la de “ciudadano” –central en el movimiento antiesclavista y lateral en la *DI*-. No se trataba por cierto de un giro novedoso, pero la neutralidad de la palabra “ciudadano” así el rol central que cumple en el pensamiento liberal del que se sentía parte volvía plenamente eficaz su argumento a favor de la igualdad. Es en este sentido que, por ejemplo, la marca de Harriet Taylor Mill –sostenida en un liberalismo que cuestiona los límites establecidos entre lo público y lo privado– resultó central en la discusión de Seneca Falls. Lo fue al punto que tres años después y en simultáneo con su edición británica se publicó la versión norteamericana del texto central de Harriet Taylor Mill, *The Enfranchisement of Women*, para que fuera difundido en forma masiva dentro y fuera del movimiento.

En esta senda universalista, es evidente que, a lo largo de las miles de páginas que dejó escritas, Stanton no teme utilizar tampoco la palabra “humanidad”, clave en el discurso independentista. Aún así siempre entendió la diferencia de género como históricamente situada y en tanto capaz de fluir más allá de los límites legales y consuetudinarios. Su rechazo al esencialismo se basaba en la certeza de que su cuestionamiento era una condición de posibilidad para la acción de las mujeres a la hora de desafiar condiciones que se pretendían inalterables.

La objeción de Stanton al matrimonio (DuBois 2007: 12) por su papel en la subordinación de las mujeres incluye una crítica económica a la institución matrimonial –la exigencia del derecho a la propiedad de las mujeres casadas era central en su activismo–, pero implica también, en sus palabras, preguntarse “qué puede haber de sagrado en el altar de la familia”, –una institución marcada por la violencia, el desenfreno, y el exceso– que ha oprimido siempre a los inocentes y los débiles (1860).

A la hora de indagar en su apelación a las emociones, resulta evidente que no se trata meramente de un giro retórico, sino de un elemento clave en su estrategia política: “En esta hora oscura de pena, los burdos secuaces del derecho se refugian en sus corazones de piedra y, en el nombre de la justicia, indignan todo sentido del derecho, se burlan de lo sagrado del amor humano, y con familiaridad fría proceden a ubicar valores monetarios sobre su antiguo sillón”. No solo la ira y la indignación son motores de la acción política, sino que la indiferencia y la frialdad de los hombres conforman razones de la injusticia. En *The Degradation of Disfranchisement* (1901) Stanton no temió señalar que la ira debía ser la respuesta ante el fracaso del movimiento:

la enajenación de nuestro derecho a votar es la última sombra persistente del antiguo espíritu de castas que siempre ha dividido a la humanidad en clases superiores e inferiores –algunas incluso debajo de ciertos animales que eran

considerados nuestros favoritos en armonía con el cielo -. Uno no puede contemplar estas distinciones revulsivas dentro de la humanidad sin estupor y repugnancia (Cady Stanton 1922: 345).

Tal como ha señalado Caine (Caine 2007: 132), una de las marcas centrales de los argumentos de Cady Stanton debe ser encontrada en sus lecturas de Mary Wollstonecraft. Su invocación explícita a la necesidad de combinar razón y emoción en la lucha política repite el modo en que la filósofa inglesa evaluó la revolución feminista como una estrategia destinada a cuestionar el sistema doméstico y el político a través de la objeción al modo en que se define a las mujeres en términos de delicadeza sentimental. Justamente es la herencia ilustrada, pero también la romántica de Wollstonecraft, la que llevó a Cady a defender la idea de “amor libre” (McMillen 2008: 33) y el papel de los sentimientos en la política en los párrafos centrales de *Solitude of Self*. Pero, Cady Stanton va más allá de la reforma social y política para comprometerse en un sueño utópico (Caine 2007: 144) de transformación total de la relación entre los sexos sostenido en la apelación a la matriz afectiva. Es en esa dimensión –presente en Wollstonecraft, pero no en Stuart Mill– donde Cady Stanton enmarcada como Wollstonecraft en un liberalismo radical, fue capaz de invocar también a la depresión en tanto motor político: “Todas las distinciones en la sociedad son deprimentes y agraviantes para las clases obligadas al ostracismo” (Cady Stanton 1922: 315). Una depresión que se transforma en acción gracias a “la marcha y la batalla enmarcada en una carrera sostenida en los instintos de libertad” (Cady Stanton (1922: 320). Es el instinto casi visceral el que impulsa la acción emancipatoria que se figura como tal gracias al papel político de la depresión en tanto modo clave de la autoconciencia o autoimagen.

La apelación a un arco afectivo como el de la depresión¹³ no implica claramente aquí un retiro del mundo sino un marco para abordarlo desde un cuestionamiento radical de los mecanismos establecidos. Sentirse mal –culpa, desesperación, vergüenza, depresión– puede ser de hecho parte del inicio de la acción política sin que esto implique la necesidad de su superación. Pero lo que Stanton está señalando aquí en relación a la depresión es su productividad política en sí misma, no como punto de partida para un futuro venturoso. Efectivamente, no solo se trata aquí de un gesto que buscarecordar que “las experiencias traumáticas de rechazo y humillación están conectadas con la construcción de identidades” (Cady Stanton 1922: 320), sino además de expulsar la idea de una naturaleza privada del sufrimiento (Love 2009: 54) como la asociada a la depresión. Es que este arco afectivo puede resultar capaz de generar movimientos creativos, corazón de la agencia, desde donde establecer la acción (Cvetkovich 2012: 21). Así, a través de los argumentos de Cady Stanton se hace a un lado la estigmatización de los llamados sentimientos negativos para revisar las concepciones estandarizadas del activismo político y social. Este gesto de la activista norteamericana implica apelar a una esfera tenida por propia del orden doméstico donde fueron confinadas las mujeres para señalar la politicidad de esa esfera afectiva –donde la depresión femenina es clave– y así señalarla como punto de partida para ejecutar una reforma radical. En tren de construir otro orden, se trata de partir de lo que se experimenta cotidianamente como resultado de la degradación patriarcal.

III.2

El origen social y doctrinario de Lucrecia Mott era claramente diferente al de Cady Scanton. Ministra cuaquera, formada también políticamente en las luchas del abolicionismo norteamericano, impulsó los reclamos por la igualdad femenina centrandos sus argumentos a la imposibilidad de que la ley humana violente la de carácter divino donde ha quedado asentada la exigencia de igualdad entre hombres y mujeres. Si bien Cady había integrado activamente junto a su familia a varias demandas abolicionistas, Mott, veinte años mayor, había participado de la American Anti-Slavery

13. En este sentido resultan centrales los trabajos de Jonathan Flatley (2008) y Ann Cvetkovich (2012). Es en esos textos donde se encuentran los argumentos centrales para analizar la depresión como un orden afectivo.

Society desde su fundación en 1833 y de la Philadelphia Female Anti Slavery Society. Su lucha contra la esclavitud enmarcada en una doctrina religiosa rebelde centrada en la igualdad ante los ojos de Dios de todos los humanos fue un espacio de formación clave. Recordemos que el movimiento cuáquero— formalmente denominado *The Religious Society of Friends*— sostenido en la creencia de que Dios habita cada persona —fue la primera organización religiosa en repudiar activamente la esclavitud al punto de evitar la adquisición de productos que, como el azúcar y el algodón, fueran resultado de esa explotación. De hecho, la conexión entre el cuaquerismo y los reclamos de las mujeres resulta transparente ya en las posiciones de Margaret Fell, una de las cofundadoras del movimiento, quien en 1666 redactó *Womens Speaking Justified* (Vetter 2017:136) donde insiste en la importancia de la igualdad y del libre examen.

Sin embargo, es importante aclarar que Mott pertenecía un sector rebelde del cuaquerismo predominantemente rural conocido como los *Hicksites* por haber sido fundado por Elias Hicks. Hacia 1827 la ortodoxia cuáquera inglesa decidió hacer a un lado la tradición libre pensadora que había definido el movimiento. A cambio, se impusieron reglas más estrictas que limitaban la equidad espiritual, la creencia en la revelación en tanto personal y la libre interpretación de la Biblia, estableciendo a cambio una jerarquía hasta ese momento impensada (Green 1981: 146).

La marca que dejó este cuaquerismo disidente en el sufragismo no se limitó a Estados Unidos. Así, es importante recordar, por ejemplo (O'Donnell 2001, 38) que en el Langham Place Circle de Londres — asociado al *Women's Journal* (1858- 1864)—, establecido en 1858 y reconocido como el primer espacio colectivo de las feministas británicas, tuvieron un lugar protagónico líderes cuáqueras. Pero se trataba también de activistas vinculadas al sector disidente que prácticamente había perdido la batalla con el ala conservadora establecida como mayoritaria a partir de 1827.

Las tradiciones que los *Hicksites* —agrupados en la New York Congregationalist Friends— buscaban mantener eran ciertas características antidogmáticas que implicaban, entre otras cosas, un desafío a las distinciones tradicionales de género como la defensa de la educación mixta y la participación masculina en el orden de lo doméstico. En el marco de una educación religiosa estricta repudiaban el uso mismo de la palabra “obedecer” y sostenían la necesidad de ejercer una ciudadanía activa (Vetter 2017:10).

Si bien Mott no objetaba la jerarquía de género (Vetter 2017: 11) —y allí surgieron varios de sus enfrentamientos con Cady Stanton y más tarde con Susan Anthony— su visión radicalmente antidogmática de entender la política constituyó el corazón de sus intervenciones públicas. Influida también por Wollstonecraft —quien a su vez refiere con admiración al modo en que las mujeres cuáqueras de su época lograban trascender los estereotipos de la domesticidad (Howell 1993: 282)—, Mott se reconocía pacifista y objetaba cualquier pretensión de carácter anarquista como la que encarnaban algunos abolicionistas. Así, veía la lucha por los derechos de las mujeres como un contexto humanitario que incluía el abolicionismo, el pacifismo, la temperancia y la reforma religiosa (Vetter 2017: 146) en una estrategia política sostenida en el repudio a cualquier dogmatismo. De todos modos, la heterodoxia de las fuentes de Mott se torna prístina en un hecho puntual bastante difundido: una de sus frases más citadas, “Verdad para la autoridad, no autoridad para la verdad” (Vetter 2017: 151), resulta ser un fragmento escrito por Thomas Hobbes.

La mayor parte de los textos que se conservan de Mott son discursos presentados en reuniones públicas abolicionistas o feministas. Allí se distinguen dos ejes en relación al tema de este artículo: la insistencia en que la razón está del lado de las mujeres —hay cuidadosos argumentos, en muchos casos sostenidos en pasajes de la Biblia— y que lo que moviliza a las mujeres es, más que la indignación, el arrepentimiento, un

sentimiento que, según ella, la impulsa a participar de la discusión sobre los derechos de las mujeres. Es, de algún modo, el afecto que genera el despliegue de otros más reconocidamente políticos. Tal como desarrolla en uno de sus textos más famosos, *Discourse on Woman* pronunciado en 1849: hay que evitar la exaltación, pero tener en cuenta que la “degradación” a la que ha sido sometida la mujer debe ser revertida de la mano del arrepentimiento de todos los ciudadanos. Es decir que el arrepentimiento es motor político tanto para las víctimas de la degradación como para sus perpetradores. Resulta aquí clave entonces evaluar la dimensión política y transformadora del arrepentimiento –un sentimiento con fuertes marcas religiosas- a la manera en que es evocado por Mott en éste y otros fragmentos. Tal como ha reconstruido recientemente Brian Price, el arrepentimiento resulta una emoción política en tanto implica la evocación de algo que podríamos haber hecho de manera diferente (Price 2017: 5) ante los ojos de los demás. Siendo que supone un sentimiento de desposesión, no contiene una imagen de cómo debería ser el futuro (Price 2017: 5), pero “es transformadora (...) en tanto implica preguntarse por la propia subjetividad como responsable de haber cometido un error” (Price 2017: 5). “El arrepentimiento –dice Price- es la experiencia que tenemos de ser compelidos por el mundo y también, a veces, de errar ese mundo, reconociendo a tiempo que los mundos están hechos y que en ese sentido resultan incognoscibles en sus primeros principios” (2017: 9). El “arrepentimiento es así el registro afectivo del yo” (Price 2017: 10). No se trata de una emoción correctiva que nos lleve del mal hacia el bien, sino que marca la decisión y distintividad del pensamiento en sí mismo, sus límites y la potencialidad de una alternativa que es solo una posibilidad y no conocimiento (Price 2017: 18). Así, “el arrepentimiento nos permite entender nuestra relación con las instituciones que ocupamos y –lo que es más importante- las que deseamos ocupar” (Price 2017: 24). Siendo que el arrepentimiento constituye el “registro afectivo del pensarse” (Price 2017: 133) permite desarrollar nuestras capacidades para la virtud (Price 2017: 32). Si los afectos –en particular los religiosos- son modos de enlazar los cuerpos con sistemas de poder (Schaefer 2015: 17), Mott encuentra en este afecto central para la religión un modo de generar un sistema de poder alternativo. Es el punto de partida para la compulsión a la acción (Schaefer 2015: 92) que deja a la luz el papel de esta dimensión en la constitución del movimiento y no la mera pasividad de la introspección. Deviene así una de las tantas maneras de entender que un afecto asociado a la esfera íntima debe ser considerado en su papel arrollador para generar otros afectos (Schaefer 2015: 119).

Mott apela a esta dimensión transformativa y autoconciente del arrepentimiento en tanto emoción y la enlaza con ciertas características afectivas supuestamente propias de las mujeres que, con frecuencia, son utilizadas para degradarlas. Aquí se trata incorporar al arrepentimiento en su faz política ejecutando un gesto clave: cuestionar el modo en que la estructura del sentir patriarcal prefirió interpretarla como parte de actos privados y utilizarla para la opresión sacando a la luz su dimensión transformadora tanto en el papel que corresponde a las mujeres como el que toca a los hombres.

No se trata solo entonces de evitar la ira –Mott cita con espanto más de una vez hechos de la Revolución Francesa-, sino además ciertos estereotipos emocionales asociados a las mujeres: “La novela sentimental y enfermiza y el romance pernicioso” (...) están siendo felizmente reemplazados por el deseo de las mujeres de ser educadas en materias como la Filosofía, es decir por un acceso a la educación que garantiza el ejercicio de una posición antidogmática. Es que para Mott el dogmatismo religioso y la superstición eran obstáculos para las mujeres (Green 1981: 152) porque “la condición de la mujer establecida por las costumbres no es natural ni está en el orden divino” (Green 1981: 152). En los términos de un discurso pronunciado en 1856: “Dios creó iguales al hombre y la mujer. Por lo tanto, la desigualdad entre hombres y mujeres es un pecado” (McMillen 2008: 23). Tal como ha señalado Green (Green 1981: 157), la *DS* es racionalista, ilustrada y secular en sus resoluciones, pero en los argumentos Mott

—como Cady Stanton— agrega a la discusión otra dimensión: si Dios nos hizo iguales y es un pecado violentar ese mandato, los lazos conformadores de una comunidad se tornan centrales. La falta de interés inicial de Mott por impulsar el sufragio femenino y otros derechos que llamaba “externos” durante la reunión en Seneca Falls estaba vinculada a la necesidad de no diluir su objetivo central: la autoimagen de las mujeres (Green 1981: 154). El acceso a derechos no solo tenía valor en sí, sino que además era una manera de construirse a sí mismas como ciudadanas activas, sujetos de la propia lucha en la que se embarcaban. Esa exigencia de impulsar la autoimagen o autoestima de las mujeres implica sin dudas apelar al orgullo como modo de empoderamiento capaz de barrer con la degradación impuesta por los hombres (Bacon 1986).

Según Mott, denunciar la “degradación” a la que han sido sometidas las mujeres implica sostener con firmeza que la ley divina no puede ser violentada por la humana, pero que está en los humanos realizar las reformas necesarias para evitar el puro recurso a la autoridad de las costumbres. Es que la mala interpretación de la religión fue, según Mott, responsable de esa “degradación” de las mujeres a las que se le ha impuesto una pérdida de lo humano, de aquello que los humanos tenemos en común. Se trata de un argumento religioso e igualitarista donde la idea de autonomía resulta fundamental y donde los individuos se asocian voluntaria y equitativamente, pero también atendiendo a una hermandad —o “sororidad”¹⁴— marcada por el orden afectivo. Así, el antidogmatismo —entendido como la no aceptación pasiva de doctrinas— es tan fundamental en Mott (Vetter 2017:159) como la denuncia de la opresión impuesta por autoridades patriarcales (Vetter 2017: 165). Se trata además de encarar reformas que solo pueden ser alcanzadas por vía del ejercicio de una ciudadanía activa impulsada por un examen heterodoxo de los afectos involucrados.

14. Véase al respecto, nota 4.

En las actas de la reunión de Seneca Falls, Mott es descripta como “el espíritu movilizador de la ocasión”. Renuente en un principio a incorporar a la agenda la exigencia del sufragio femenino —la política le parecía un espacio contaminado por instituciones como la esclavitud—, finalmente lo acepta en tanto lo reconoce como derivado de la exigencia divina de igualdad que hermana a los individuos.

Recordemos que, si bien la *DI* es básicamente una apelación a los derechos naturales, muchos han asegurado que el recurso a la figura de la creación es meramente retórico. Sin embargo, en la tradición incorporada por los cuáqueros disidentes de la mano de Mott, la dimensión religiosa es sustancial y perfila un rol especial para las emociones que excede la apelación al orden religioso para dejar en evidencia la heterogeneidad del movimiento.

El papel de las feministas cuáqueras —Mott, entre ellas— supuso también incorporar la lógica de la hermandad entre mujeres, algo que no está presente en esos años en los discursos de activistas sin raíces religiosas como es el caso de Cady Stanton. Es importante evocar aquí que los cuáqueros ponían en primer lugar la lógica de la amistad —su denominación oficial era, insisto, *Religious Society of Friends*— y la hermandad. Así es como en el discurso de 1849, al denunciar la “sujeción de las mujeres” en términos de la exigencia de libertad ante la parálisis y la esclavitud ejecutada por los hombres, señala Mott: “cuando tu vida está unida con otros, se encamina hacia una hermandad que pervivirá a los intereses terrenales”. Ese es el camino, señala, para abrirse a la esperanza.

Este elemento es sumamente relevante para mi tesis ya que muestra que la *DS* está atravesada por argumentos de igualdad —seculares como los de Cady Stanton, religiosos como los de Mott—, pero también por el establecimiento de lazos comunes entre pares al estilo de la hermandad o la amistad evocada por Rosanvallon para describir la tradición socialista en contraste con la liberal.

Este rasgo deviene prístino si evocamos el rol de Mott y otras activistas cuáqueras a la hora de conformar el movimiento de la Temperancia como parte de los reclamos sustanciales de las mujeres. Recordemos que ante la evidencia de que las mujeres solían ser víctimas de la violencia masculina por culpa de la ingesta de alcohol de los hombres muchas pasaron a formar parte de este movimiento donde, organizaciones como la *Women's Christian Temperance Union* lideraron acciones de gran visibilidad en el espacio público destinadas a imponer la prohibición de la venta de bebidas alcohólicas, finalmente lograda en 1920. Es importante señalar que, más allá del juicio que se pueda poner en juego hoy sobre la prohibición que rigió hasta 1933, durante décadas el movimiento de la Temperancia convocó a miles de mujeres a un activismo radical invadiendo de manera violenta espacios masculinos como los *saloons*. Iniciado en la década de 1820 se trató de un movimiento del que participaron muchas sufragistas –no exclusivamente las de origen cristiano– que sirvió como entrenamiento para la oratoria, pero también para la acción concreta en términos, por ejemplo, del sostenimiento de largos bloqueos a negocios donde se vendía alcohol (Dannenbaum 1981: 240) o de la invasión de lugares de reunión masculina en los que estaba prohibido el ingreso de las mujeres. Me interesa destacar aquí que este modo de participación ciudadana de las mujeres estableció de manera eficaz y concreta el lazo de hermandad en la ejecución de lo que ellas mismas llamaban “resistencia”. Cantos y rezos colectivos acompañaban esa irrupción sistemática que violentaba cualquier modo previo de participación femenina en el espacio público y que tuvo dos hitos clave: la *Women's Temperance Convention* en 1852 y, entre 1873-75, la *Woman's Crusade*.

De corte claramente conservador en sus orígenes y lejos de ser estrictamente feminista (Kotef 2009: 499), la participación de las mujeres en el movimiento de la temperancia acercó a muchas al sufragismo al advertir que los cambios que impulsaban solo serían posibles si las mujeres podían votar y ser elegidas (Dannenbaum 1981: 245). Paradójicamente, además, al incluir entre sus reclamos cuestiones sociales como el cuidado infantil, se fueron acercando a las demandas vinculadas a la clase obrera, marcando así también el perfil doctrinario del anarquismo norteamericano en su relación con el feminismo.

“Imagínense ser esposas de borrachos. Sus cuerpos emiten el olor al tabaco y al ron, su aliento es repulsivo y no pueden controlar las pasiones, impulsos, gestos, en suma, sus cuerpos”, dice Cady Stanton (Kotef 2009: 501) en un argumento presentado, no solo a favor de la temperancia, sino también en tanto denuncia de la violencia doméstica, la injusticia de los tratos de divorcio y la institución matrimonial en sí misma. Son los “apetitos animales” de los hombres los que deben ser contrarrestados a través de la virtud, no los de las mujeres. Pero no se trata de una virtud entendida según los cánones tradicionales de la sentimentalidad adjudicada a las mujeres, sino de una moderación de las pasiones patriarcales exacerbadas por el alcohol a través del combate encarnado en el activismo femenino.

En una carta a Susan Anthony, Cady Stanton le advierte (Gornnijn 2007: 122) que debe tener cuidado en no dejar que el elemento conservador de la temperancia tome control del movimiento: “no son reales reformistas”, le dice. De hecho, la crítica de Cady Stanton al matrimonio combina matrices liberales, socialistas y del movimiento por la temperancia (DuBois 2007: 86). Sin embargo, esta advertencia no impidió que las demandas de la temperancia fueran incorporadas al sufragismo, como del sufragismo a la temperancia y de allí a otras exigencias del movimiento de mujeres.

Curiosamente, en un giro que muestra la heterodoxia del movimiento, hacia la década de 1880 (Nelson 2015: 3) varias líderes de la *Women's Christian Temperance Union*, como Frances Willard, desplazaron sus intereses hacia un análisis del problema del alcohol y la pobreza en términos clasistas. Así es como en el marco del movimiento de mujeres

norteamericano del siglo XIX la lógica de la hermandad propia de la temperancia, se traslada hacia un orden estrictamente político donde comienzan a cruzarse los lazos de clase con los de género por vía de los afectos. También un espacio político y analítico desde donde ejecutar una noción de ciudadanía propia.

IV. Ciudadanía, feminismo y emociones

El recorrido histórico-conceptual dedicado al espacio del activismo generado en el marco de la reunión de Seneca Falls en las secciones anteriores permite discutir en este último tramo el modo en que el arco afectivo puesto en juego en este momento fundacional del feminismo se ocupó de alterar la “estructura del sentir patriarcal” asociada al estereotipo de la “sentimentalidad femenina” embarcada en justificar la opresión. Es importante aclarar que no nos referimos a lo que efectivamente sentían esas mujeres, sino al modo político en que se ponen en funcionamiento las emociones para lograr objetivos específicos y conformar una ciudadanía feminista atenta a sus derechos y a su identidad como colectivo. Y es allí donde se constituye una ciudadanía no abstracta como la señalada por Dora Barrancos en las primeras líneas de este trabajo. Justamente, el movimiento de mujeres ya desde sus inicios, no sólo hizo foco en la falsedad de las pretensiones universalistas de la idea liberal de ciudadanía (Barrancos 2011: 23), sino que además generó estrategias conceptuales complejas asociadas a su activismo destinadas a señalar en qué consiste esa espesura de lo concreto que el orden patriarcal negó a la idea de ciudadanía.

Entiendo aquí que el movimiento enmarcado en la *DS* desmonta la estructura del sentir patriarcal a través de un doble movimiento descrito en las secciones previas:

- a. las pasiones incontroladas corresponden a los hombres, y no ya a las mujeres
- b. emociones asociadas a la sentimentalidad y pasividad femeninas –depresión, desilusión, arrepentimiento- devienen profundamente políticas y capaces de encarar la movilización de la acción colectiva.

Si el primer elemento quedó en evidencia en la relación entre el surgimiento del movimiento de mujeres y la Temperancia, el segundo se torna prístino en los discursos de las protagonistas de esos días como la apelación a la desilusión en Stone, al arrepentimiento en Mott y a la depresión por parte de Cady Stanton. A la hora de reclamar la ciudadanía no se trata entonces solo de señalar la racionalidad de las mujeres, sino también las pasiones incontrolables que mueven a los varones y la politización de lapretendida “sentimentalidad femenina” –es decir, su más radical objeción-.

Ahora bien, me gustaría desarrollar otro ejeseñalado en la sección anterior que resulta clave a la hora de dar cuenta de modo en que se constituye la ciudadanía feminista atravesada por el cuestionamiento al orden patriarcal a través de una nueva figuración de las emociones. Me refiero al modo en que se expresa el papel de la hermandad, algo que de acuerdo al contraste presentado en las palabras de Rosanvallon resumidas en la primera sección de este trabajo, corresponde a la tradición vinculada al socialismo y no ya al liberalismo. Y es a través de una trama múltiple y compleja donde se cruzan elementos religiosos disidentes y otros estrictamente políticos como la marca que sobre los orígenes del movimiento de mujeres dejó el socialismo utópico, que se construye esta dimensión.

Recordemos aquí que Robert Owen fue una influencia sustancial en las etapas tempranas del sufragismo norteamericano, muy particularmente en el caso de Frances Wright, la reformista inglesa trasladada a Estados Unidos en 1818 que desarrolló un marco

doctrinario importante a la hora de enlazar los reclamos de las mujeres con otro tipo de demandas y que marcó el activismo cuáquero de manera determinante. La lógica de la comuna inspiró a Wright a pensar una comunidad postabolucionista centrada en la igualdad pero también a terminar con problemas como la subordinación en el marco del matrimonio y la falta de oportunidades educativas de las mujeres (Vetter 2017: 33). Si bien en sus desarrollos –fundamentales para el pensamiento de las hermanas Grimké– se cruzan también marcas de la Ilustración Escocesa y el utilitarismo, la institución destinada a mitigar desigualdades de género, raza y clase es para Wright la comuna. Fundadora de la *Nashoba Commune* en Tennessee, una comunidad utópica destinada a preparar a los esclavos para la emancipación, proyectó la “emancipación humana” en tanto la conformación de comunidades que mantenían una referencia arcádica de corte claramente romántico. Su rechazo a las verdades abstractas (Vetter 2017: 67) se enlaza con la constante referencia a un proyecto socialista sostenido en los principios igualitaristas de la *DI*, pero también en insistentes referencias al rol político de la compasión.

La fuerte influencia de Robert Owen sobre Wright implica sostener que la naturaleza humana está notoriamente influida por condiciones sociales y que solo será posible modificar esas circunstancias mediante la hermandad entre los seres humanos. El pensamiento y activismo de Wright marcaron fuertemente a activistas cuáqueras por el sufragio femenino tal como es el caso de Sarah Grimké. Aún cuando Owen sostuvo un discurso vorazmente crítico de la religión, lo cierto es que su idea de “comunidad” reaparece en muchos discursos de activistas mujeres en esos años, aún las de origen religioso como las hermanas Grimké.¹⁵ Es allí, en esa idea de hermandad socialista, donde los reclamos de las sufragistas no pueden dejar de establecer alianzas con otros de carácter social y hasta clasista como en el caso de Willard. De hecho, esta lógica de la hermandad humana también está presente en muchas de las lecturas que Stanton dedica a Comte y su idea de religión de la humanidad (Kerber 1977: 118).

Sin embargo, en el caso de las activistas involucradas en la *DS* sexta lógica de la hermandad se interseca con cierto vocabulario propio de la Ilustración Escocesa –leída casi siempre a la luz de las reflexiones de Mary Wollstonecraft–, muy particularmente Adam Smith y su concepto de *sympathy*, clave en los argumentos abolicionistas.

Y es allí donde el uso de la noción de “*sympathy*” tal como es desarrollada por Adam Smith se torna central. No solo se trató de la integración a la discusión por intermedio de la lectura de Mary Wollstonecraft –como en los casos de Mott y Cady Stanton–, sino también de manera directa en, por ejemplo, el debate que sobre esta cuestión puntual y su rol político en el movimiento establecen Angelina Grimké y Catherine Bleecher (Vetter 2017: 107). Se trata justamente de discutir el rol crítico que debe tener el movimiento a la hora de dar cuenta de la tensión entre razón y emoción en términos de la *sympathy* de Adam Smith –en particular en relación a su vínculo con la *synteresis* como complementario de la razón en la revisión constante de decisiones humanas– (Vetter 2017: 132).

Basada en el rol jugado por la imaginación –definida por su habilidad para hacer conexiones entre elementos–, Adam Smith desarrolla el concepto de *sympathy*, en tanto sentimiento de la vida moral que permite imaginar qué sienten los otros. En sus palabras, “como no tenemos experiencia inmediata de lo que sienten otros hombres, no podemos hacernos idea alguna del modo en que son afectados, pero concibiendo lo que nosotros sentiríamos en esa situación” (Smith 2002: 15) ese problema se sortea. Y agrega: “cualquiera sea la pasión que surge ante un objeto en la persona principalmente afectada, una emoción análoga surge, ante el pensamiento de esa situación, en el pecho de cualquier espectador atento” (Smith 2002: 15). Algunas de las consecuencias políticas de esta perspectiva implican otorgarle un lugar a la piedad

15. Las *Letters on the Equality of the Sexes* publicadas por Sarah Grimké en 1838 fueron ciertamente un antecedente importante para la reunión de Seneca Falls.

y la compasión a la hora de establecer lazos humanos. De hecho –y esto es central para nuestro punto- Smith conecta *sympathy* con justicia, desde su punto de vista la más central de las virtudes sociales.

Se trata además de imaginar el modo en que un espectador juzgará nuestro propio comportamiento. De hecho, el mayor acto de creatividad de la imaginación, señala Smith, es el del espectador imparcial de la humanidad que refleja la capacidad de crear orden y predictibilidad en la formación de la motivación y elección de la acción (Smith 2002: 38).

Si la existencia de la *sympathy* nos hace preocupar por otros es porque “la práctica de ponernos nosotros en lugar de otros, o imaginar como nos sentimos, tiene consecuencias sobre como imaginamos el modo en que los otros se sienten sobre nosotros, creando así armonía. También porque para Smith los sentimientos constituyen el origen de toda acción (Smith 2002: 22) y no meramente algo que se padece. La justicia es aquí un sentido internalizado de juego justo (Solomon 1990: 23) que constituye el pilar de la sociedad. Por lo tanto, la justicia no consiste meramente en evitar causar daño al otro, sino que es una pasión sostenida en la *sympathy*. Es, de algún modo, la compasión de sentir que el otro está cerca a través de la expresión de sentimientos por los demás. La imaginación –y por lo tanto la justicia- no son vistas como un mundo alternativo, sino en tanto recreaciones de sentimientos reales a través de los supuestos ojos de los otros. Por lo tanto, la imaginación –y así, la justicia- no existen en un mundo alternativo o en la expresión de nuevos principios, sino en la recreación de los sentimientos concretos y reales a través de los ojos de los otros.

Así como Wright expresó reiteradamente su rechazo a las abstracciones para presentar verdades morales (Vetter 2017: 67)–a la manera del señalamiento de Harriet Martineau sobre la existencia de principios morales inmutables (Vetter 2017: 78) y el dialogo conceptual de las sufragistas con los trascendentalistas como Thoreau (Vetter 2017: 38) – generando una reivindicación de la experiencia política concreta, el recurso a la *sympathy* de Smith descrita en esos términos les permitió establecer un lazo conceptual con la justicia y la acción –originada entonces en los sentimientos-, no solo con la conformación de una comunidad. En todo caso, una comunidad injusta sobre la que es necesario intervenir activamente.

Recordemos que en el texto de la *DS* se despliega una lista de sujeciones que señalan al hombre como sujeto opresor y donde además se proporciona una enunciación de demandas concretas para las víctimas mujeres de esa misma sujeción. Pero esa clara distinción entre víctimas y victimarios hace además uso argumentativo de la lógica de la hermandad, no en términos de una dimensión utópica a futuro, sino como un origen capaz de potenciar demandas. Así es como señala el texto de la *DS* que el hecho de que “el hombre deba perseguir su propia verdad y su felicidad sustancial” atraviesa el globo, en todos los países y todos los tiempos, y que “ninguna ley humana es enteramente válida si es contraria a esto”. Es decir que hay una hermandad originaria pero imaginada que es la que legitima los reclamos de las mujeres reunidas en Seneca Falls. Está en las decisiones de hombres y mujeres asegurar la participación igualitaria en todos los ámbitos para refrendar el mandato de la *sympathy*. El éxito de la causa rebelde depende entonces de recuperar ese sentimiento común originario que, lejos de la abstracción señala su carnadura en el rol complejo, tensionado y por fuera de los estereotipos patricarcales de las propias emociones.

Ahora bien, siguiendo aquella descripción de Lynn Hunt sobre la relación entre emociones y razones a la hora de reclamar derechos y tornar las demandas evidentes, los inicios del movimiento de mujeres exhiben aquí un tipo de ejecución particular. La insistencia en que los sentimientos no son inmutables, sino histórica y

contingentemente contruidos (Vetter 2017: 79) y en que la hermandad sostenida en la *sympathy* conlleva demandas de justicia implica dar un contenido específico al mandato extraído de la *DI* de que el deseo humano central es el de felicidad (Vetter 2017: 79). Así, la lógica de la hermandad sumada a la de la igualdad en los reclamos de las fundadoras del sufragismo norteamericano y el modo en que la *sympathy* es incorporada como una experiencia concreta y no en tanto algo imaginado –como aún sucede en Smith (Vetter 2017: 80) –, supone agregar elementos nuevos a la idea de felicidad pública señalada más arriba como propia de las marcas filosóficas de la *DI* sobre la *DS*. Implica centralmente otorgar una dimensión donde el lazo que se establece está sostenido en características concretas de los sujetos como, por ejemplo, su género y el despliegue de afectos que se entienden contingentes. Supone además definir un camino que, lejos de la ingenuidad, es capaz de asumir el rol de emociones como la desilusión, la depresión o el arrepentimiento en tanto motores permanentes de rebelión. Este último movimiento ayuda a evitar las objeciones de ingenuidad y de la futuridad de promesas diferidas,¹⁶ muchas veces adjudicada a la idea de felicidad. Surge aquí la posibilidad de pensar esa “búsqueda de la felicidad” –que es, más que mero contenido ideal, una acción común– como una fórmula que dista de ser universal pasando a estar marcada por “sentimientos de derechos” diferentes para hombres y mujeres. Implica también colaborar en una versión en tensión de los diferentes afectos que conforman ciudadanía y diluir la posibilidad de definirla en tanto abstracta. Supone atender así a su fragilidad – y hay allí tal vez una marca trascendentalista– y su contingencia. Estos rasgos revierten la posibilidad de que el horizonte de felicidad se presente entonces como inmutable y ahistórico. Por el contrario, habilita la insatisfacción permanente ante la posibilidad de que el contenido de la felicidad cambie, entre otras cosas, para hombres y mujeres de manera diferenciada. Si la felicidad implica llevar una vida humana completa que permite el florecimiento humano (Nussbaum 2001: 32), pero también señalar el rol de vínculos como la amistad en términos de relaciones mutuas a la manera de la hermandad–presente en la idea aristotélica de *eudaimonia* (Nussbaum 2001: 32) – las demandas de justicia están asociadas al reconocimiento de que las exigencias son históricas y situadas, algo que ha mantenido vital al movimiento de mujeres desde entonces.

16. Al respecto, véase un brillante análisis en Ahmed (2010: 11 y ss.)

La idea abstracta de ciudadanía es aquí puesta en jaque entonces a través, no solo de una trama conceptual donde el liberalismo se cruza con los rasgos románticos en Wollstonecraft, el socialismo de Owen o con el comteanismo enarbolado por Cady Stanton, para presentar una idea de felicidad marcada por la lógica de la hermandad, sino centralmente con la integración heterodoxa de la dimensión afectiva a la política como modo de irrumpir sobre ella alterándola para siempre. Es el aspecto vinculado a la construcción de subjetividades no abstractas dentro de la categoría de ciudadanía el que entra en juego acá entonces de la mano de una disrupción planteada por la *DS* en 1848.

Entiendo aquí que el movimiento de mujeres –muy particularmente en estas primeras etapas– tuvo como característica objetar – a veces de manera directa, otras de modo transversal– ciertos presupuestos de abstracción del liberalismo¹⁷ muy particularmente a través de la operación que he descrito aquí en términos de “desestructura de sentimientos”. En este tramo final me interesa insistir en que el rol otorgado a las emociones de acuerdo a lo reconstruido en las páginas anteriores implicó generar una noción de felicidad alternativa, más densa, menos abstracta y menos universal que la planteada por gran parte del liberalismo en su reclamo de derechos, marcando así una noción de ciudadanía específica que no por ello reniega de sus raíces liberales.

17. En este sentido difiero con la interpretación de Kotef (2009: 495 y ss.).

El reclamo por el sufragio femenino no fue entonces un reclamo meramente legal –en términos de uno de los aspectos de la idea de ciudadanía–, sino uno estrechamente asociado al aspecto identitario del concepto de ciudadanía donde la dimensión afectiva –como motor de la acción y también como su objetivo– resultó clave.

Susan Wolfson ha señalado con agudeza que tanto a lo largo del Romanticismo como en el marco de la Revolución Francesa y parte de sus efectos, la escritura femenina constituyó una revolución en el lenguaje (Wolfson 2006: xvi) capaz de poner en jaque un arco importante de distinciones, entre ellas las de género (Wolfson 2006: 288). Es la capacidad para discutir la dimensión natural de esas distinciones de género frecuentemente sostenidas en una estructura de sentimientos patriarcal la que se puso en juego en esos años. Así, aún antes de que sus protagonistas comiencen a describirlo en tanto “feminismo”, la capacidad del movimiento de mujeres para desplegar tácticas creativas en la arena de la práctica política (Ziarek 2008: 22) es resultado –y no causa– de haber advertido que de lo que se trataba era de alterar el orden emocional establecido para siempre.

Bibliografía

- » Ahmed, S. (2010). *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press.
- » Allen, D. (2014). *Our Declaration. A Reading of the Declaration of Independence in Defense of Equality*. Nueva York: WW. Norton & Company.
- » Armitage, D. (2007). *The Declaration of Independence. A Global History*. Cambridge: Harvard University Press.
- » Bacon, M. H. (1986). *Mothers of Feminism: The Story of Quaker Women in America*. San Francisco: Harper and Row.
- » Barrancos, D. (2011). Género y ciudadanía en la Argentina. *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, *XLI*, (1-2), 23-39.
- » Barrancos, D. (2014). Participación política y luchas por el sufragio en Argentina (1900-1947). *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, *11*, (1).
- » Berlant, L. (2008). *The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*. Durham, NC: Duke University Press.
- » Cady Stanton, E. et al. (1922). *History of Woman Suffrage* Cambridge: Harvard University Press.
- » Caine, B. (2007). Elizabeth Cady Stanton, John Stuart Mill, and the Nature of Feminist Thought. En DuBois, E. C. y Cándida Smith, R. (Eds.). *Elizabeth Cady Stanton, Feminist as Thinker. A Reader in Documents and Essays*. Nueva York: NYU Press.
- » Carens, J. (2000). *Culture, Citizenship, and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford: Oxford University Press.
- » Cohen, J. (1999). Changing Paradigms of Citizenship and the Exclusiveness of the Demos, *International Sociology*, *14* (3), 245-268.
- » Cvetkovitch, A. (2012). *Depression: A Public Feeling*. Durham: Duke University Press.
- » Darnton, R. (1995). The Pursuit of Happiness. *The Wilson Quarterly*, *19* (4), 42-52.
- » Dannenbaum, J. (1981). The Origins of Temperance Activism and Militancy among American Women. *Journal of Social History*, *15*, (2), 235-252.
- » Dixon, T. (2012). Emotion: The History of a Keyword in Crisis. *Emotion Review* *4*, (4), 338-344.
- » DuBois, E. C. (2007). The Pivot of the Marriage Relation: Stanton's Analysis of Women's Subordination in Marriage. En DuBois, E. C. y Cándida Smith, R. (Eds.). *Elizabeth Cady Stanton, Feminist as Thinker. A Reader in Documents and Essays*. Nueva York: NYU Press.
- » Ferguson, R. (1994). *The American Enlightenment. 175-1820*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Flatley, J. (2008). *Affective Mapping*. Cambridge: Harvard University Press.
- » Gordon, A. D. (2007). Stanton and the Right to Vote: On Account of Race or Sex. En DuBois, E. C. y Cándida Smith, R. (Eds.). *Elizabeth Cady Stanton, Feminist as Thinker. A Reader in Documents and Essays*. Nueva York: NYU Press.
- » Gornij V. (2007). Elizabeth Cady Stanton. The Long View. En DuBois, E. C. y Cán-

- dida Smith, R. (Eds.). *Elizabeth Cady Stanton, Feminist as Thinker. A Reader in Documents and Essays*. Nueva York: NYU Press.
- » Greene, D. (1981). Quaker Feminism: The Case of Lucretia Mott. *Pennsylvania History: A Journal of Mid-Atlantic Studies*, 48 (2), 143-154.
 - » Hemmings, C. (2011). *Why Stories Matter*. Durham: Duke University Press.
 - » Hesford, V. (2013). *Feeling Women's Liberation*. Durham: Duke University Press.
 - » Howell Michaelsson, P. (1993). Religious Bases of Eighteenth-Century Feminism. Mary Wollstonecraft and the Quakers. *Women's Studies*, 22, 281-295.
 - » Hunt, L. (2009). *La invención de los derechos humanos*. Trad.: Jordi Beltrán Ferrer. Buenos Aires: Tusquets.
 - » Kerber, L. (1977). From the declaration of independence to the declaration of sentiments: the legal status of women in the early republic 1776-1848. *Human Rights*, 6 (2), 115-124.
 - » Kotef, H. (2009). On Abstractness: First Wave Liberal Feminism and the Construction of the Abstract Woman, *Feminist Studies* 35, (3), 495-523.
 - » Kymlicka, W. (2000). Citizenship in an Era of Globalization: A Commentary on Held. En Shapiro, I. y Hacker-Cordon, C. (Eds.). *Democracy's Edges* (pp. 112-127). London/New York: Cambridge University Press.
 - » Lerner, G. (2009). *Living with History / Making Social Change*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
 - » Love, H. (2009). *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge: Harvard University Press.
 - » Macón, C. (2013). *Sentimus ergo sumus*: el surgimiento del "giro afectivo" y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*. II (6), 1-32.
 - » Macón, C. (2017, a). Esperanza *contra natura* o de los pasados *queer* como desafío en el presente. *El banquete de los dioses*, 6.
 - » Macón, C. (2017b). Ansiedad, indignación y felicidad para la emancipación: el camino de Mary Wollstonecraft. En Losiggio, D. y Macón, C. (Eds.) *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*. Madrid: Miño y Dávila.
 - » Mendus, S. (2000). *Feminism and Emotion. Readings in Moral and Political Theory*. Londres: MacMillan Press.
 - » Mitchell, M. (2007). Lower Orders, Racial Hierarchies, and Rights Rhetoric: Evolutionary Echoes in Elizabeth Cady Stanton's Thought during the Late 1860's. En DuBois, E. C. y Cándida Smith, R. (Eds.). *Elizabeth Cady Stanton, Feminist as Thinker. A Reader in Documents and Essays*. Nueva York: NYU Press.
 - » McMillen, S. G. (2008). *Seneca Falls and the Origins of the Women's Rights Movement*. Oxford: Oxford University Press.
 - » Marsh, M. S. (1978). The Anarchist-Feminist Response to the "Woman Question" in Late Nineteenth-Century America. *American Quarterly*, 30 (4), 533-547. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
 - » Moses, C. G. (2012). "What's in a Name": On Writing the History of Feminism, *Feminist Studies* 38(3), 757-779.
 - » Nelson, L. K. (2015). *The Geographical and Historical Determinants of Second-Wave Feminist Politics Northwestern University*. Ponencia presentada en el Annual Mee-

ting of the American Sociological Association.

- » Nosetto, L. (2009). Variaciones latinoamericanas en torno al concepto de ciudadanía. *Factótum* 6, 77-97.
- » Nussbaum, M. (2001). *The Upheavals of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » O'Donnell, E. A. (2001). On Behalf of All Women Trying to be Better than They Are: Feminism and Quakerism in the Nineteenth Century: The case of Anna Deborah Richardson. *Quaker Studies*. 6/1, 37-58.
- » Palermo, S. (2011). Sufragio femenino y ciudadanía política en la Argentina, 1912-1947. En: Barry, C. (comp.). *Sufragio Femenino. Prácticas y debates políticos, religiosos, culturales en Argentina y América Latina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Tres de Febrero.
- » Pateman, C. (1999). *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge: Polity Press.
- » Price, B. (2017). *A Theory of Regret*. Durham: Duke University Press.
- » Prokhovnik, R. (1999). *Rational Woman, A Feminist Critique*, Londres y Nueva York: Routledge.
- » Rosanvallon, P. (1999). *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*. México: Instituto Mora.
- » Rynbrandt, R. (2016). *The Pursuit of Happiness*. Ponencia presentada el 25 de marzo en la Western Political Science Association 2016. Annual Conference: San Diego, CA.
- » Schaefer, D. O. (2015). *Religious Affects. Animality, Evolution and Power*. Durham: Duke University Press.
- » Scott, J. (1996). *Only Paradoxes to Offer*. Cambridge: Harvard University Press.
- » Scott, J. (1999). *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- » Scott, J. (2011). *The Fantasy of Feminist History*. Durham: Duke University Press.
- » Smith, A. (2002). *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Solomon, R. C. (1990). *A Passion for Justice. Emotions and the Origins of the Social Contract*. Menlo Park y Nueva York: Addison-Wesley Publishing.
- » Stewart, K. (2007). *Ordinary Affects*. Durham: Duke University Press.
- » Tetrault, L. (2014). *The Myth of Seneca Falls. Memory and the Women's Suffrage Movement. 1848-1898*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- » Valcárcel, A. (2001). *La memoria colectiva y los retos del feminismo*. Santiago de Chile: CEPAL. Disponible en: <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/0/7220/lcl1507e.pdf>, acceso el 3 de abril de 2017.
- » Vetter, L. P. (2017). *The Political Thought of America's Founding Feminists*. Nueva York: NYU Press.
- » Vidiella, G. (2011). La pregunta por la felicidad. En Guarligia, O. y Vidiella, G. *Breviario de Ética*. Buenos Aires: Edhasa.
- » Wilson, E. (2015). *Gut Feminism*. Durham: Duke University Press.
- » Winterer, C. (2016). *American Enlightenment. Pursuing Happiness in the Age of*

Reason New Haven y Londres: Yale University Press.

- » Wolfson, S. J. (2006). *Borderlines. The Shiftings of Gender in British Romanticism*. Stanford: Stanford University Press.
- » Williams, R. (1977). Estructura del sentir. En *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Península.
- » Ziarek, E. P. (2008). Right to Vote or Right to Revolt? Arendt and the British Suffrage Militancy. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 19 (3), 1-27.

Fuentes

- » Mott, L. (1849). *Discourse on Woman*. Presentado en *The Assembly buildings*, 17 de diciembre de 1849. Transcripción fonográfica, revisada por la autora. En: Library of Congress: HQ 1423 M9 Author Title Imprint LIBRARY OF CONGRESS 00001901242
- » *Miller NAWSA Suffrage Scrapbooks*, 1897-1911. En: Library of Congress. Recuperado de <https://memory.loc.gov/ammem/collections/suffrage/millerscrapbooks/>
- » *Proceedings and Declaration of Sentiments*. Report of the Woman's Rights Convention, realizada el 19 y 20 de Julio de 1848 en Seneca Falls, New York. En: Library of Congress. <https://www.loc.gov/resource/rbcmil.scrp4006702/>
- » *The proceedings of the Woman's Rights Convention*, realizada en West Chester, Pa., 2 y 3 de junio de 1852. Philadelphia: Merrihew and Thompson, Printers, no. 7 Carter's Alley. Recuperado de Library of Congress. <http://www.loc.gov/resource/rbnawsa.n2880>
- » *American Dictionary of the English Language. The Webster Dictionary*. Recuperado de: www.websterdictionary1928.com