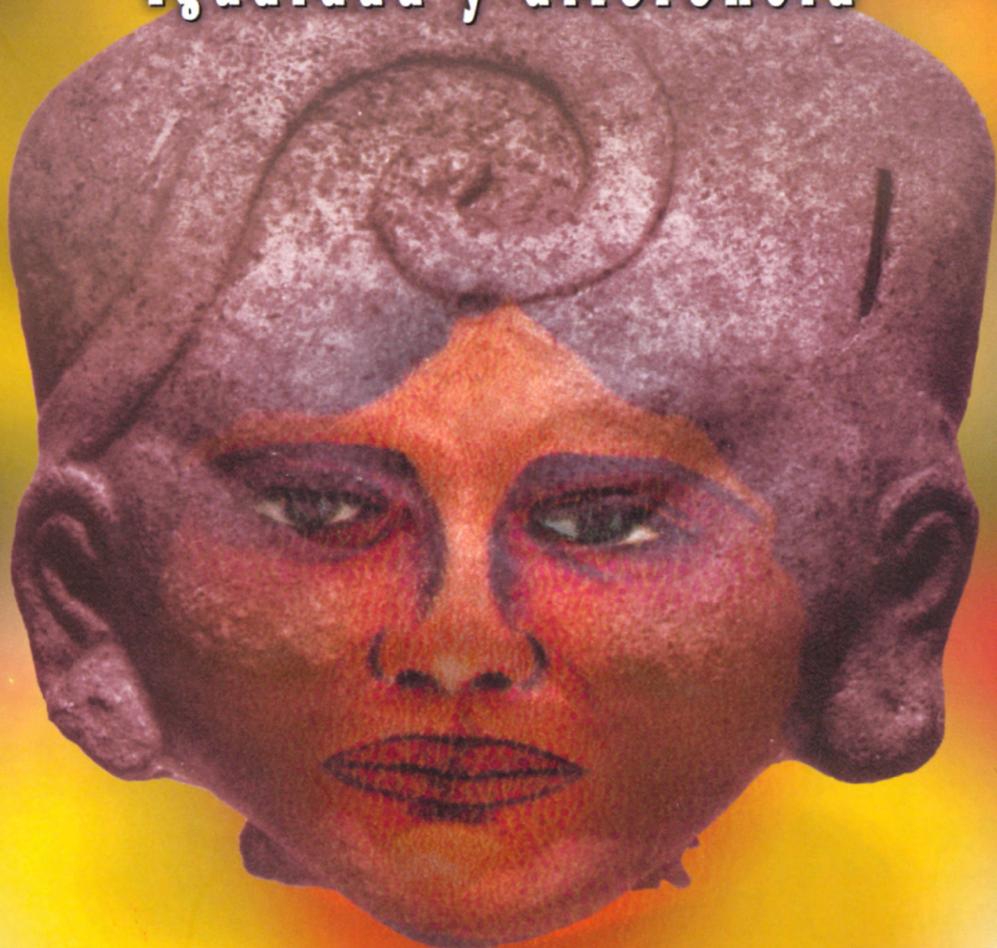


Cèlia Amorós

FEMINISMO

Igualdad y diferencia



COLECCIÓN LIBROS DEL PUEG

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**Feminismo:
igualdad y diferencia**

COLECCIÓN LIBROS DEL PUEG
PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO
COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DR. JUAN RAMÓN DE LA FUENTE

Rector

DRA. OLGA ELIZABETH HANSBERG

Coordinadora de Humanidades

DRA. GRACIELA HIERRO

Directora del PUEG

PUEG

Comité Editorial

GABRIELA CANO

TERESITA DE BARBIERI

MARY GOLDSMITH

RENÉ JIMÉNEZ ORNELAS

MARTA LAMAS

ARACELI MINGO

MARÍA LUISA TARRÉS

LORENIA PARADA-ÁMPUDIA

Coordinadora del Comité Editorial

BERENISE HERNÁNDEZ

Publicaciones

DISEÑO: PABLO RULFO Y ALEXANDRA CORONA/STEGA *DISEÑO*
CUBIERTA: MONTAJE HECHO A PARTIR DE LA IMAGEN DEL ÓLEO
DE ABRAHAM ÁNGEL, 1923, SOBRE UNA CARITA SONRIENTE
DE LA CULTURA TONACA.

Feminismo Igualdad y diferencia

Cèlia Amorós

Prólogo
Marta Lamas



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO, 2001

Por la primera edición:

ESTUDIOS E INVESTIGACIONES LATINOAMERICANAS

E.I.L., 1990, Paraná 777, 4° piso, C.P. 1017

Buenos Aires, Argentina. Bajo el título:

Mujer, participación, cultura política y Estado

Primera edición: 1994

Primera reimpresión: 2001

DR © 2001, Programa Universitario de Estudios de Género

Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

ISBN: 968-36-4001-X

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Prólogo por Marta Lamas • 9

Introducción • 18

I Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de "lo masculino" y "lo femenino" • 21

Planteamiento histórico

- Las sociedades etnológicas
- La polis griega y la definición aristotélica del ciudadano
 - Liberalismo e Ilustración
- Hegel: interpretación de la figura de Antígona. Deber público y deber familiar
- El feminismo: de las reivindicaciones sufragistas a "lo personal es político"

II La experiencia de las mujeres, la teoría feminista y el problema del poder • 53

- La discusión del mito del matriarcado
 - El feminismo de "la diferencia"
 - El feminismo de la igualdad
- Feminismo liberal y feminismo socialista

III Partidos políticos y movimientos sociales • 83

- El feminismo como movimiento social
- Problemas de la articulación política del feminismo
 - Problemas de "el desgraciado matrimonio entre feminismo y marxismo"
- El feminismo como crítica de la política convencional: ¿hacia una redefinición de "lo político"?



PRÓLOGO

Hay que agradecerle a Cèlia Amorós que haya aceptado publicar esta transcripción de un cursillo impartido en Argentina en 1987.¹ Con el lenguaje coloquial propio de una exposición hablada, Amorós hace un recorrido por el pensamiento filosófico y político dando cuenta de los dilemas y propuestas feministas más significativos de los últimos tiempos. El interés del PUEG en publicar este texto nace de su gran valor didáctico, pues Amorós sostiene una concepción rigurosa del anhelo feminista de igualdad, transmitida de manera sencilla, entremezclando, con erudición y jovialidad, dos niveles: la reflexión académica y el comentario político.

En tres conferencias magistrales, Amorós desarrolla su línea argumentativa: a partir de lo público, *donde aparece el individuo como categoría ontológica y política*, las personas se autoinstituyen como sujetos. En el espacio público los sujetos del contrato social se encuentran como *iguales*; las mujeres, relegadas al espacio privado, quedan excluidas. Como en el *espacio privado no hay poder ni jerarquía que repartir*, es un espacio de la *indiscernibilidad*, donde las mujeres se vuelven *idénticas*,² o sea, sustituibles por otra que cumpla esa función femenina. La ubicación de la mujer en el ámbito de lo privado se fundamenta ideológicamente en la dife-

¹ Este volumen se originó en la versión grabada del curso "Mujer y crítica política", realizado en Buenos Aires los días 28, 29 y 30 de julio de 1987, organizado por la Fundación Arturo Illia y la Fundación Plural, con el auspicio de la Presidencia de la Comisión de Familia y Minoridad del Senado de la Nación y el apoyo de la Fundación Friedrich Naumann. Ediciones La Flor lo publicó con una introducción de Haydée Birgin y de Martha I. Rosenberg.

² Ella desarrolla ampliamente esta idea en "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación", en *Arbor*, Madrid, dic. 1987.

rencia sexual: al tener anatomías distintas con funciones reproductivas complementarias, mujeres y hombres también deben tener papeles sociales distintos y complementarios.

Amorós señala que en el discurso político actual es frecuente asociar lo privado a lo femenino, cambiando así la connotación moderna del término —un ámbito íntimo, sustraído a la vida social y a las miradas de todo mundo— y acercarse más a su uso griego: como carencia, como negación. La mujer no es la destinataria de la privacidad, sino que ese espacio de intimidad va a existir para que lo disfrute otro; ella es la responsable, la trabajadora de la privacidad del sujeto público. Al crear las condiciones para que el otro tenga privacidad, la mujer queda como guardiana de la familia, excluida de la vida pública. De ahí que la objeción feminista en relación con la asimilación de la mujer a lo *privado* se refiere no a que tenga privacía, en el sentido liberal moderno, sino a que, en el sentido griego, esté privada de reconocimiento.

Amorós subraya que la conceptualización de la mujer como perteneciente al ámbito de la naturaleza es la razón por la cual no es concebida como sujeto del contrato social. Ella cuestiona el uso que se hace, desde la Ilustración, del concepto de “naturaleza”, que sustituye ideológicamente a la “voluntad divina”. Su pensamiento anti-esencialista³ exclama: “¡los usos de 'lo verdadero' son tan peligrosos!” Como a la mujer supuestamente la requiere la ley de la naturaleza y no la Ley social, se define su deber ético en relación con su función biológica “natural”: la reproducción. Por su capacidad de parir y amamantar, la mujer queda responsabilizada de todo el trabajo familiar, no sólo el relativo al cuidado y atención de la cría. Por eso, una gran reivindicación del feminismo ha sido desmitificar el espacio privado de la familia mostrando tanto las relaciones de poder que lo sostienen —*lo personal es político*— como el trabajo no reconocido que ahí se realiza.⁴ Amorós esboza que para el surgimiento de la mujer como ciudadana, como sujeto político pleno, con derechos y obligaciones en el contrato social, se requiere un doble movimiento: tanto la entrada masiva de las mujeres al ámbito público, como la de los hombres al ámbito privado. Sólo así podrán

³ Bien desarrollado en su *Crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.

⁴ Esto es más que evidente en la falta de valor económico y social que caracteriza el trabajo por definición femenino: el doméstico. Un análisis clásico de esta cuestión se encuentra en Maria Rosa Dalla Costa, *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, México, Siglo XXI Editores, 1975.

empezar, hombres y mujeres, a compartir equitativamente responsabilidades políticas y domésticas, lo que otorgará al concepto de ciudadanía su sentido verdadero: el de la participación de las personas, con indiferencia de su sexo, como ciudadanos iguales.

En la actualidad, mucha de la crítica política feminista apunta a la necesidad de desconstruir (y superar) la dicotomía que establece el género,⁵ para empezar a establecer opciones de vida más flexibles, no arraigadas en estrictos —y anticuados— papeles sociales. El género es la manera en que cada sociedad simboliza la diferencia sexual y fabrica las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres, de lo que es “propio” de cada sexo. El proceso de constitución del género toma forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que reglamentan y condicionan la conducta objetiva y subjetiva de las personas atribuyendo características distintas a cada sexo. La construcción del género está en la base de la división sexual del trabajo, y la oposición privado/público es una invariante estructural que articula las conceptualizaciones ideológicas de lo masculino y lo femenino. Amorós analiza dicha oposición y utiliza la exigencia de la igualdad y el concepto de universalidad como referencia ética para la definición del sujeto: todos los seres humanos son iguales porque son comunes sus estructuras racionales y su intersubjetividad. Amorós plantea que la moralidad de la ley radica en que debe ser válida para todos los sujetos racionales. Esto la conduce al centro del dilema: ¿cómo “igualar” a hombres y mujeres?

Con humor y rigor, Amorós pone en evidencia la concepción vigente de doble moral (las mujeres deben ser más buenas, fieles y castas que los hombres), para concluir que lo más probable es que los hombres, principales detentadores de la universalidad en cuanto sujetos dominantes, *no* acepten el código moral de las mujeres (aunque declaren que es mejor). Ya que los hombres no se van a “igualar”, queda a las mujeres hacer suyo el código masculino. De ahí la congruencia de la lúcida y radical propuesta de Amelia Valcárcel⁶ sobre “el derecho al mal”. La apropiación de las mujeres de la norma masculina (el “derecho al mal”) es ético en tanto instaura que todos los sujetos, hombres y mujeres, son

⁵ Especialmente interesante es la propuesta de Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990.

⁶ Amelia Valcárcel, “El derecho al mal”, *El viejo topo*, sept., 1980.

iguales en tanto responden a la misma ley moral. Amorós lleva esto hasta sus últimas consecuencias: si hombres mediocres y tontos están en posiciones de poder, que haya igualdad quiere decir también que se promoció a las mujeres tontas y mediocres. Si sólo figura la mujer excepcional, ¿qué igualdad es ésa?

El esquema "igualitario" de Amorós también la lleva a desconstruir la mistificación que se hace de las mujeres como esencialmente más buenas y generosas, más cercanas a la naturaleza. Esta idea, característica del feminismo de la diferencia, está en la base de muchas de las dificultades de acción política feminista: las mujeres, como la alternativa "limpia", no se deben "manchar" accediendo al poder, pidiendo cuotas, negociando como los hombres, supuestamente pro-saicos y egoístas. No sólo es irracional concebir a las mujeres como instrumento de salvación para redimir el poder, el Estado y a los hombres, sino algo peor: valida relaciones desiguales. En una sociedad donde las relaciones humanas se rigen por la reciprocidad, la dificultad de las mujeres para pedir (que culturalmente se justifica como "generosidad") es más que sintomática: es funcional de su subordinación. Amorós es contundente: en la medida en que las mujeres damos, debemos tomar a cambio. Ella propone depurar los rasgos de renunciamiento de la subcultura⁷ femenina, y reivindica, como Savater,⁸ el amor propio. Si bien a las mujeres les preocupa no separar su lucha de las del resto de la sociedad, a nadie, más que a las propias mujeres, le interesa llevar a cabo la apremiante tarea ético-política requerida para la emancipación femenina. Por eso Amorós dice que ya que el resto de la sociedad no se ha preocupado demasiado de las mujeres, no pasaría nada si "nos desculpabilizáramos y planteáramos las cosas más recíprocamente".

Para cambiar el actual estado de cosas se requiere *poder*, y el feminismo no sólo no debe tenerle miedo al deseo de poder, sino que debe tener una concepción política más afinada, desde donde desarrollar formas organizativas más eficaces. Hasta ahora la ideología fraterna, la visceralidad y las dinámicas de encapsulamiento (con sus grupos de iniciadas) que operan en el movimiento han sido singularmente ineficaces. Amorós pone el dedo en la llaga al señalar que, al ser lo privado el espa-

⁷ Ella utiliza el término en el sentido de Giulia Adinolfi, "Sobre subculturas femeninas", *mientras tanto*, núm. 2, Barcelona, 1979.

⁸ Fernando Savater, *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid, 1988.

cio de la *indiscernibilidad*, el espectáculo de las mujeres peleando entre sí se vuelve grotesco, pues se trata de *la impotencia compitiendo*. Además, con frecuencia, la política feminista se limita a una búsqueda de alternativas utópicas y simplistas, repletas de declaraciones éticas: “la trampa de la ingenuidad del oprimido es creer que por puro voluntarismo valorativo se cambian sistemas de valores dominantes”. Coincido ampliamente con ella en que si de algo hemos cojeado las feministas ha sido de exceso de utopismo. José Aricó⁹ decía que la utopía es el recurso de los débiles y también que cuando no se sabe cómo salir del paso, se recurre a la utopía. Él señalaba que el exceso de discurso utópico liquida la posibilidad de amar lo posible, y sin algo de adhesión a lo posible, de búsqueda de lo posible, no podemos hacer de la política una dimensión humana. De ahí que el dilema de plantearnos cómo debería ser una sociedad más justa debe combinar la visión utópica de lo que queremos con la actitud reformista de avanzar en lo que se puede lograr concretamente. La argumentación de Amorós está traspasada por la preocupación política de que si hacemos propuestas utópicas, hagámoslas en la dirección correcta, y si son pragmáticas, hagamos que sean viables.

Un paso fundamental para ella es construir espacios de iguales defendiendo los postulados de universalidad. Amorós no se engaña y reconoce que dichos postulados también sirven para encubrir los intereses de un grupo, una clase. Pero eso no le quita su radicalidad a las propuestas de igualdad, en la medida en que, si en verdad son universalizadoras, también pueden volverse contra ese mismo grupo o clase a partir de sus propios planteamientos jurídicos formales. Sólo si se tiene la igualdad como referente se puede explicitar la contradicción entre los planteamientos formales de universalidad y la imposibilidad de su realización. Además si hoy se dan condiciones para que las mujeres transgredan los códigos del género en varios terrenos, es precisamente porque hay una crisis: la subversión ya está sembrada en el discurso dominante que, aunque sea tramposo, tiene, en sus propias premisas, virtualidades emancipatorias susceptibles de ser explotadas.

Amorós, firmemente anclada en el feminismo de la igualdad, da cuenta también de la importancia del feminismo de la diferencia. Aunque a lo largo de su reflexión ha asestado golpes mortales a la concepción esencialista de dicho feminismo, que estructura su discurso y su

⁹ José Aricó, “La utopía es el recurso de los débiles”, *Leviatán*, 46, invierno 1991.

práctica mistificando la diferencia, también es capaz de reconocer que ha resultado positivo para ciertas cuestiones. Para que las mujeres se asuman como un nuevo sujeto colectivo, tienen que incorporar un nuevo principio de identidad —un *nosotras*— que no interiorice el discurso del Otro. En este proceso, el feminismo de la diferencia cumplió una función necesaria y deseable, ya que propició formas de toma de conciencia e identificación, y creó un discurso propio, una nueva “palabra de mujer”.¹⁰

La terca insistencia de Amorós en la igualdad proviene del hecho de que ésta no es un dato en la organización humana, sino que es un ideal ético. Como bien señala Starobinsky,¹¹ la igualdad tiene dos dimensiones, la filosófica y la sociopolítica: se trata de una interrogación filosófica relacionada con la representación que nos hacemos de la naturaleza humana y, al mismo tiempo, implica una reflexión sobre el modelo de sociedad justa que nos proponemos. Para Amorós, la reivindicación de la diferencia sólo puede hacerse desde una plataforma de igualdad. En ese punto se plantea su polémica con el discurso de la posmodernidad, que defiende sólo el derecho a la diferencia, lo que para ella es tanto como reivindicar un derecho a algo que ya es: la diferencia se produce sola, la igualdad hay que construirla.

Tal vez porque esta reflexión suya no es reciente, Amorós no llega a ser tan explícita como Joan W. Scott¹² en que más que reivindicar la diferencia o la igualdad, se trata de buscar formas no esencialistas de plantear la diferencia. El problema de la igualdad entre los sexos es el problema de la desigualdad de las mujeres en relación con los hombres: la *diferencia sexual* se ha traducido en *desigualdad social*. Sin embargo, la diferencia sexual *no* va a desaparecer; ni podemos ignorarla, ni tampoco podemos ponerla siempre por delante, pues puede resultar un freno o una limitación. Todas las diferencias de los grupos subordinados generan ese dilema: ignorar la diferencia lleva a una falsa neutralidad, pero centrarse en ella acentúa el estigma de la diferencia. “Tanto centrarse como ignorar la diferencia corren el riesgo de recrearla. Éste es el

¹⁰ El término, que se utilizó para deslindarse del discurso masculino, empezó a circular entre las feministas francesas, y Annie Leclerc lo concretó como título de un libro.

¹¹ Jean Starobinsky, “Historia natural y literaria de las sensaciones corporales”, en Feher, Michel, Naddaff Ramona y Tazi Nadia (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, t. 2, Taurus, 1990.

¹² Joan W. Scott, “Los usos de la teoría”, *debate feminista*, núm. 5, marzo, 1992.

dilema de la diferencia".¹³ Este dilema resume la contradicción entre las tareas que las feministas nos fijamos para hoy y la visión de la sociedad que queremos construir. ¿Cómo construir una vida democrática, donde la diferencia sexual sea, al mismo tiempo, reconocida y relativizada?

Mientras la diferencia sexual continúe siendo un principio ordenador en nuestra sociedad, hay que cuestionar cómo se usa para marcar la división entre público y privado, pero también cómo se elimina u oculta de la práctica y del discurso políticos. Esto conduce a dos grandes reordenamientos. El primero es la reformulación de la relación entre el ámbito público y el privado, y el segundo es la introducción de la diferencia sexual en la política. Las mujeres no podemos negar nuestra "diferencia", ni podemos renunciar a la igualdad, al menos mientras se refiera a los principios y valores democráticos. Lo que necesitamos, entonces, es una nueva forma de pensar sobre la diferencia y la igualdad, que no obligue a elegir una perspectiva renunciando a la otra.

Para Amorós, el *patriarcado* es un sistema de pactos entre hombres para asegurar su dominio sobre el conjunto de las mujeres. Es interesante ver cómo, de ahí, ella argumenta la necesidad de alianzas entre las mujeres: las mujeres debemos pactar puntualmente, aunque luego podamos discrepar políticamente. Para Amorós, ante la política controlada patriarcalmente, el feminismo está instaurando una nueva forma de hacer política. Tal vez, aunque no lo dice así, Amorós piensa que la novedad radica en describir cómo opera la simbolización de la diferencia sexual en las prácticas, discursos y representaciones sociales, para mostrar así la contradicción entre el valor universal de la igualdad y la realidad sexista. Pero si reconocemos una experiencia de vida sexualmente diferenciada, esto nos obliga a tomar en cuenta la diferencia sexual y cuestiona una toma de posición simplista ante el feminismo de la igualdad o el de la diferencia.

Varias alternativas recientes han intentado conciliar una perspectiva que distinga los dos aspectos donde pesa realmente la diferencia sexual —el de la sexualidad y el de la procreación—, pero sin hacer de la diferencia sexual el principio de formas de ciudadanía radicalmente diferentes para ambos sexos. Defendiendo una ciudadanía igualitaria hay que reconocer que hombres y mujeres ocupan posiciones diferentes en la sociedad, y que esto dificulta a las mujeres el ejercicio de sus derechos ciudadanos. La

¹³ Martha Minow, "Learning to Live with the Dilemma of Difference: Bilingual and Special Education", *Law and Contemporary Problems*, 48, núm. 2, 1984. Citado en Scott.

diferencia de intereses y conductas entre hombres y mujeres no es consecuencia de una esencia enraizada en la biología ni de los papeles impuestos por el género. Lo que ubica a las personas en el orden cultural y político, en los ámbitos privado y público, es la combinación de biología y género más el contexto de la experiencia de vida, con una serie de elementos que van desde circunstancias económicas, culturales y políticas hasta un desarrollo particular de la subjetividad. En ese sentido, reconociendo la ubicación de las mujeres en el tablero social,¹⁴ es posible hacer una argumentación feminista en el sentido de que su posición carece de poder y movilidad.

La preocupación política de Amorós nos hace pensar que sólo un proceso de “igualación” entre los sexos logrará modificar pautas sociales y culturales tan arraigadas. Esto no se consigue sólo mediante decretos ni leyes, aunque es imprescindible tener un marco jurídico para hacer valer las modificaciones necesarias. Serán las transformaciones en la sociedad, el ingreso de más mujeres al trabajo asalariado, el avance de la secularización y la influencia de lo que sucede en el resto del mundo las que, junto con una sistemática labor de crítica cultural, irán moviendo las costumbres, fronteras simbólicas entre lo público y lo privado.

Para Amorós, la conquista en la vida social de posiciones de sujeto con equidad presupone, por parte de las mujeres, no admitir ya la “jerarquía entreverada”. Esto requiere revalorar las relaciones entre mujeres (el *affidamento*,¹⁵ como dicen las italianas). Ahí surge otro problema vinculado con la igualdad: la dificultad de las mujeres para constituir jerarquías mínimamente sanas. Ella insiste en distinguir que una relación igualitaria no borra elementos jerárquicos. Amorós muestra cómo la dinámica de “idénticas” genera vicios y autocomplacencias. Frecuentemente, las mujeres aceptan ciertas cuestiones jerárquicas de los hombres que no están dispuestas a aceptar de las mujeres. Un típico, y trágico, ejemplo de esto ha sido, al menos en América Latina, la dificultad manifiesta para reconocer a líderes potenciales del movimiento feminista, aunque se acepte el liderazgo político de hombres de un partido o grupo político.

A pesar de que el texto tiene ya siete años, su actualidad es notable. Esto, tal vez, no ocurre sólo por los méritos indudables de Amorós, en espe-

¹⁴ Linda Alcoff, “Cultural Feminism versus Poststructuralism”, *Signs*, núm. 13, University of Chicago, 1988.

¹⁵ El *affidamento* es una práctica de relación entre mujeres que deposita la fe y la confianza en la otra. Ver “El *affidamento*”, *debate feminista*, núm. 7, marzo, 1993.

cial su calidad de “ilustrada”, sino también por algo negativo: la poca difusión que se le ha dado al tema en el debate intelectual en México. Lamentablemente, en nuestro país, el feminismo sigue siendo una cuestión de mujeres. Tal vez la enorme riqueza interpretativa y argumental del texto de Amorós sirva para enganchar a algunos de nuestros intelectuales en un debate que, sin duda, está en el centro de la preocupación democrática: la construcción del sujeto.

Para que las mujeres surjan en el escenario político como sujetos, deben constituir su individualidad a partir del reconocimiento de la diferencia sexual y del género. Sólo así, aceptando su diferencia y reivindicando su igualdad como seres humanos, las mujeres podrán superar su situación de *idénticas* y acceder a su condición de sujetos del contrato social, o sea, de ciudadanas. Pero la construcción de un nuevo concepto de ciudadanía debe hacerse a partir de una crítica al esencialismo, pero que reconozca la diferencia sexual, para así lograr desconstruir la lógica cultural del género. Este objetivo no es privativo de las mujeres, sino que atañe también a los hombres, y lleva aparejado un cuestionamiento muy en el sentido que marca Amorós: ¿de qué igualdad (o, si se prefiere, ¿de qué democracia?) estamos hablando?

Además de analizar la construcción del sujeto femenino y de denunciar la manera en que la diferencia sexual discrimina, oprime o vulnera a las *personas* (mujeres y hombres), hoy requerimos perfilar una agenda feminista que inscriba de manera creíble y plausible la aspiración profundamente democrática del feminismo en un proyecto político compartido con los hombres. Esta lectura, aparte de ser una excelente introducción a la problemática política de la construcción del género, resulta un útil y oportuno instrumento para ello, por el provocador e incisivo análisis que hace Amorós. Concibiendo las cuestiones del feminismo como de puro sentido común, aunque produzcan permanentemente perplejidad, ella hace una nueva lectura de la cotidianidad, una lectura con ojos “ilustrados” que conduce a pensar en un accionar político suficientemente aterrizado, pero sin perder de vista el objetivo utópico de la igualdad. En suma, creo que el gran aporte de este texto consiste en mostrar constantemente el vínculo entre ética y política, utilizando como pivote la igualdad/desigualdad entre mujeres y hombres.

MARTA LAMAS

Ciudad de México, octubre de 1994



INTRODUCCIÓN

Me siento sumamente honrada por la decisión que ha tomado el PUEG de reeditar mi libro *Mujer, participación, cultura política y Estado* con el nuevo título de *Feminismo: igualdad y diferencia*. Soy consciente de las limitaciones de estos trabajos, ya que los problemas y debates a que en ellos se hace referencia se encuentran —¡afortunadamente!— en una situación más evolucionada de lo que lo estaban cuando tuve ocasión de tratarlos en el año 1987. Sin embargo —como todo lo que he podido escribir y publicar en mi vida— lo asumo en el bienentendido de que sus eventuales lectoras y lectores lo referirán a su origen y a su contexto: el ciclo de conferencias que fui invitada a dar en Buenos Aires por la Fundación Arturo Illia y la Fundación Plural con el auspicio de la Presidencia de la Comisión de Familia y Minoridad del Senado de la Nación, estando todavía el Partido Radical en el poder. Agradeceré siempre a Haydée Birgin su iniciativa —fue suya la idea de que yo impartiera el curso titulado “Mujer y crítica política”, que luego se plasmó en este libro—, ya que ello me permitió entrar en contacto con un público argentino, en su inmensa mayoría femenino y feminista, tan lúcido como entrañable, con quien tuve ocasión de contrastar algunas de las ideas principales de mi obra *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Trasplantar a un medio cultivado de un país iberoamericano —culturalmente muy orientado hacia Francia, bajo la impronta del psicoanálisis, sobre todo del lacaniano, lo cual, unido a las tremendas circunstancias políticas de “El Proceso”, en cuya estela las heridas todavía sangraban, propiciaba una peculiar tendencia a la psicologización de todos los problemas, especialmente del “tema mujer” o, cuando se iba más lejos, hablando para iniciados-as de “los estudios de género”— lo que había sido gestado en ese peculiar sector del ámbito europeo que es España significó para mí

una verdadera experiencia intelectual y política. Intelectual, porque me llevó a objetivar y explicitar en mayor grado, al hilo de las discusiones, mis propios presupuestos: mi toma de partido por la herencia ilustrada como la adecuada base histórica y teórica para fundamentar y articular un feminismo políticamente vindicativo y éticamente coherente. Política, porque en el humus de un momento de cambio y esperanza —todo hay que decirlo, a veces un tanto desfalleciente, entre la Escala de la impotencia y la Caribdis del voluntarismo— en una cierta estabilización democrática, aún por un camino empedrado de concesiones y renunciaciones, se pudo plantear y debatir el tema de la parcela de poder político que correspondía a las mujeres como un tema no sólo legítimo sino oportuno, sintomático de la deseable transformación social por la que querían apostar algunos sectores progresistas frente a cierto confusionismo populista y la reacción —significativos sectores de la Iglesia incluidos— cómplice con el genocidio.

En ambos aspectos, el teórico y el político, aprendí enormemente de la lucha de las mujeres argentinas: entendí en la Plaza de Mayo, de la mano de muchas de ellas, que los caminos que llevan a la conciencia feminista eran más complejos y sinuosos —si bien no por ello, menos veraces— de lo que yo había pensado a partir de esquemas troquelados desde una experiencia limitada así como desde ideas un tanto apriorísticas.

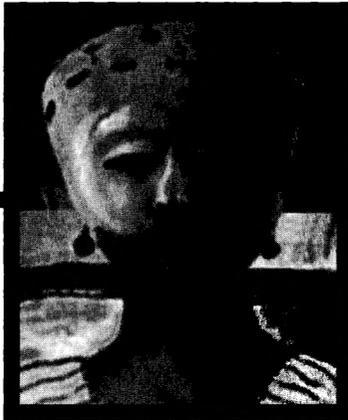
La reedición que se me ofrece del trabajo gestado en las condiciones que he descrito se produce en un contexto político, como lo es el contexto mexicano actual, estimulante e inquietante a la vez. Paradójico. Desde el punto de vista de las mujeres, las indias tuvieron un notable protagonismo en la rebelión de Chiapas, así como fue significativo el llamado “movimiento de las costureras” en México, D.F., en el marco de la respuesta de la sociedad civil al terremoto de 1985. Sin embargo, las mujeres indias, en el nivel de su incipiente conciencia feminista, no pueden sino sentirse desgarradas ante la intransigente actitud ante el aborto de ciertos líderes y mentores religiosos del EZLN. Por otra parte, la posible “colombianización” del país, como se la ha llamado, que podría insinuarse al hilo de los últimos acontecimientos, llevaría consigo una regresión política y social con temibles consecuencias en todos los órdenes, y que afectaría a las mujeres frenando los incipientes pasos para salir de su marginación... Creo por ello que la insistencia en el feminismo como test de democracia y progreso

social que puede encontrarse en mi libro, en la línea en que se inscribieron Harriet Taylor y John Stuart Mill, puede ser pertinente en la actual coyuntura, y la brindo como una base útil —si bien, insisto, limitada— de análisis y discusión.

Sólo me queda, pues, dar las gracias al PUEG por haber promovido esta reedición, a Graciela Hierro como directora del programa y a Marta Lamas por su prólogo, así como a los posibles lectores y lectoras de un trabajo que fue gestado y concebido para fomentar el diálogo entre el feminismo filosófico español y el iberoamericano. Me sentiría satisfecha, pues, si este libro pusiera en marcha ese diálogo teórico —que debería ser paralelo a la colaboración política práctica— y constituyera tan sólo su inicio...

CÈLIA AMORÓS
octubre de 1994

I
Espacio público, espacio privado
y definiciones ideológicas de
“lo masculino” y “lo femenino”





Agradezco a todas las presentes y a todas las instituciones auspiciantes y convocantes comenzando con una cita de Fourier: “El cambio de una época histórica puede determinarse siempre por la actitud de progreso de la mujer ante la libertad, ya que es aquí, en la relación entre la mujer y el hombre, entre el débil y el fuerte, donde con mayor evidencia se acusa la victoria de la naturaleza humana sobre la brutalidad. El grado de emancipación femenina constituye la pauta natural de la emancipación general”.

De este modo, el feminismo es un test de democracia, el feminismo es un test de todo movimiento emancipatorio. Es un parámetro que mide si nos hemos tomado en serio o no una característica que desde la Ilustración tienen los movimientos emancipatorios: la universalidad, hablar en un lenguaje de universalidad. El feminismo desde ese punto de vista es la radicalización de la Ilustración, históricamente es como si fuera la última implicación que se saca de ese lenguaje de la universalidad, de ese programa emancipatorio universal; pero, precisamente por eso, es un test de su propia radicalización, de su verdadera universalidad.

Hoy, fundamentalmente, querría hacer un recorrido histórico —que necesariamente será sesgado, pues pongo en ello mis propios énfasis que, naturalmente, son discutibles— sobre una dicotomía que me parece fundamental para lo que han sido las conceptualizaciones ideológicas de lo masculino y lo femenino, y que puede servir quizás como plataforma para la discusión de los días siguientes sobre corrientes ideológicas internas del feminismo. Para este recorrido histórico he elegido como pivote —tal como he titulado el primer bloque de cuestiones— “lo privado y lo público”. Planteadas así las cosas, puede parecer un tanto anacrónico —como si fuese a proyectar este tema ahistórica-



mente, como si el mismo no hubiese tenido connotaciones muy distintas en cada época con respecto a la actualidad. No en todas las épocas y sociedades lo privado y lo público han tenido las mismas connotaciones que en la actualidad; sin embargo, con todas las salvedades y matices que se pueden hacer con toda pertinencia, estimo —en coincidencia con una antropóloga americana (muerta en un accidente hace dos o tres años), M. Z. Rosaldo, importante teórica de la cultura— que lo privado y lo público constituyen lo que podríamos llamar una *invariante estructural* que articula las sociedades jerarquizando los espacios: el espacio que se adjudica al hombre y el que se adjudica a la mujer. A pesar de sus evidentes diferencias históricas esta distribución tiene unas características recurrentes: las actividades socialmente más valoradas, las que tienen un mayor prestigio, las realizan prácticamente en todas las sociedades conocidas los varones. Puede haber alguna rara excepción, pero son las actividades más valoradas las que configuran o constituyen el espacio de lo público: es el espacio más valorado por ser el del reconocimiento, de lo que se ve, de aquello que está expuesto a la mirada pública, por definición. Es decir, cuando una tarea tiende a hacerse valorar tiende a hacerse pública, tiende a masculinizarse y a *hacerse reconocer*. Los contenidos de estas actividades pueden ser tan distintos y tan paradójicos como los que se ponen de manifiesto —por ejemplo— en los rituales de La Covada. En Asturias y en algunas regiones del Estado español todavía existe la costumbre de que el varón, cuando la mujer está de parto, simule los dolores y movimientos del mismo y vengán las vecinas a darle el caldito y los mimos en lugar de prodigarlos a la parturienta. Le dan a él los parabienes, mientras a la mujer se la deja muchas veces en un segundo lugar, o se le hace poco caso. Esto ocurre en las sociedades donde la reproducción es importante y es valorada. Si la reproducción no es valorada, entonces es cosa de la mujer. Simbólicamente y en contra de los datos más obvios de la biología, el caballero puede simular y recrear simbólicamente el ritual del parto y hacerlo público para provocar de ese modo el reconocimiento y hacerlo valorar. Luego no se trata de que haya unas actividades biológicamente definidas. Por el contrario, hasta en el caso límite de la actividad biológica más obvia como no transportable, hoy por hoy, de un sexo a otro —la maternidad— vemos claramente cómo se produce una redefinición cultural y simbólica cuando se trata de organizar la jerarquización ideológica de los espacios.

El espacio público, al ser el espacio del reconocimiento, es el de los grados de competencia, por lo tanto, del más y del menos... Por el contrario, las actividades que se desarrollan en el espacio privado, las actividades femeninas, son las menos valoradas socialmente, fuere cual fuere su contenido, porque éste puede variar, son las que no se ven ni son objeto de apreciación pública. En el espacio público se contrastan las actividades —desde la competencia deportiva, hasta los narradores vascos, el discurso político, etc.—, pero en el privado no hay forma de discernir los distintos niveles de competencia con ciertos parámetros objetivables. Entre varias excelentes amas de casa, todas ellas son igualmente excelentes, pues no hay manera de objetivarlo, de acuerdo con unos parámetros. Es el espacio —por lo tanto— de la *indiscernibilidad*. Todas pueden ser muy valoradas de puertas adentro, pero es imposible establecer unas pautas homologables que trasciendan esos límites de lo que *no se ve*, es lo que llamo el ámbito de la indiscernibilidad.

El análisis de lo privado y lo público que he expuesto aquí pertenece prácticamente todo a la antropóloga M. Z. Rosaldo, ha sido recogido y reelaborado en una tesis doctoral reciente sobre Feminismo e Ilustración, lo privado y lo público en el pensamiento liberal, cuya autora es Cristina Molina.¹

A partir de aquí se podrían derivar implicaciones políticas y filosóficas importantes. En el espacio de lo privado no se produce lo que en filosofía llamamos el *principio de individuación*. Dentro de lo genérico femenino es como si no se produjera ese principio, como si no se diera un operador distributivo que troquelara individualidades. Si no se produce individuación es por ser ésta lo característico de los espacios públicos, donde cada cual marca su *ubi*, su lugar diferencial, como apropiación de espacios claramente delimitados que configuran, a la vez que son configurados, por diferentes individualidades. La razón es bastante obvia: si lo tematizamos filosóficamente podríamos recurrir a lo que el filósofo racionalista Leibniz llama el *principio de razón suficiente*: para que algo determinado ocurra —dicho así *grosso modo*— tiene que haber una razón suficiente. En este caso, las actividades que se desarrollan en el espacio público suponen el reconocimiento, y éste está íntimamente relacionado con lo que se llama *el poder*. El poder tiene que ser repartido, ha de constituir un pacto, un sistema de relaciones de poder, una red de distribución.

¹ Publicada con el título de *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994.

Dondequiera que haya poder tiene que haber un sistema de pactos, un sistema de difusión dinámica de ese poder. En principio podríamos tenerlo todo todos, pero, como dice Hobbes en el mito de *Leviatán*, sería la guerra de todos contra todos, por lo tanto se produce una apropiación de espacios de poder; esos espacios acotados definen y son definidos por individualidades y, por lo tanto, en el espacio público se produce el principio de individuación como categoría ontológica y como categoría política. Toda teoría acerca de lo real es una proyección de ciertas apuestas del filósofo que, en última instancia, son opciones valorativas políticas. Por lo tanto, el principio de individuación no sólo es un tema ontológico, sino que también es un tema político. El individuo es una categoría ontológica y es también una categoría política. Ontológica en tanto que política, y política en tanto que ontológica. Se produce en el espacio público como espacio de los iguales o pares —que no quiere decir lo mismo que espacio igualitario. Es el espacio de los que se autoinstituyen en *sujetos del contrato social*, donde no todos tienen el poder, pero al menos pueden tenerlo, son percibidos como posibles candidatos o sujetos de poder. Sujetos de relevo, bien sucesorio o genealógico (orden del relevo de las generaciones), y en el orden sincrónico encontramos las tensiones de poder entre los partidos, las clases de diversas esferas: se marcan unas candidaturas, unas relaciones de espacios dinámicos y metaestables; así, metaestablemente, constituyen un *espacio de los iguales*, porque allí todos son individuos, posibles sujetos de poder. No me refiero aquí a otros sentidos que “individuo” tendrá posteriormente, con el cristianismo, por ejemplo. En el nivel de abstracción en el que me estoy moviendo, que será desde luego susceptible de todas las clases de matizaciones históricas, sólo estimo pertinente la relación entre el poder, los genéricos —masculino y femenino— y la individuación. Por el contrario, el espacio privado, en oposición al espacio de los pares o iguales, yo propongo llamarlo el *espacio de las idénticas*, el espacio de la indiscernibilidad, porque es un espacio en el cual no hay nada sustantivo que repartir en cuanto a poder ni en cuanto a prestigio ni en cuanto a reconocimiento, porque son las mujeres las repartidas ya en este espacio. No hay razón suficiente de discernibilidad que produzca individuación. No hay razón para marcar el *ubi* diferencial: éste ya está marcado por la privaticidad de los espacios a que la mujer está adjudicada de una u otra forma, mientras que en el espacio público uno se ha de sellar respecto al otro, y al tercero, que no es yo porque es otro, pero es otro que es como yo.

Desde ese punto de vista podría considerarse el patriarcado como una especie de pacto interclasista, metaestable, por el cual se constituye en patrimonio del genérico de los varones en cuanto se autoinstituyen como sujetos del contrato social ante las mujeres —que son en principio las “pactadas”. Esto, dicho así, es muy esquemático y susceptible de matizaciones y habría que elaborarlo. Pero en principio el patriarcado sería ese pacto —interclasista— por el cual el poder se constituye como patrimonio del genérico de los varones. En ese pacto, por supuesto, los pactantes no están en igualdad de condiciones, pues hay distintas clases y esas diferencias de clases no son ¡ni mucho menos! irrelevantes. Pero cabe recordar, como lo hace de forma muy pertinente Heidi Hartmann, que el salario familiar es un pacto patriarcal interclasista entre varones de clases sociales antagónicas a efectos del control social de la mujer. Prefieren así, los varones-patrones, pactar con otros varones-cabezas de familia para incrementar su sueldo y hacer de ese sueldo un “salario familiar”, y los varones de la clase obrera prefieren ser cabeza de ratón en sus respectivos espacios privados a cambio de esa prebenda, en vez de luchar con sus compañeras de clase en los sindicatos codo a codo; han pactado en este “punto” con los varones de la clase antagónica. En la historia del movimiento obrero, el salario familiar es un pacto patriarcal interclasista, lo que no le quita relevancia a las clases sociales: evidentemente es metaestable, se da en ciertas situaciones límite y, en otros casos, las cosas pueden funcionar de otra manera, pero allí está...

Esta digresión sobre el patriarcado como pacto viene para distinguir este espacio de los iguales del espacio de las idénticas. Las mujeres somos *ideológicamente* el espacio de las idénticas, y en esto la recurrencia ideológica es tal que parece que la historia no hubiera pasado.

Es curioso cómo los varones se representan las querellas entre mujeres bajo el signo, precisamente, de la ridiculidad: una guerra entre mujeres entra siempre en la categoría de lo ridículo aunque tenga una razón de enjundia. Son “cosas de mujeres”, y si ven a dos mujeres “tirándose de los pelos” es un espectáculo grotesco. ¿Por qué? Porque el espectáculo de la *impotencia* compitiendo es lo más grotesco que pueda imaginarse, es un espectáculo como las peleas de gallos, algo hilarante, divertido. Entre los griegos ya aparecía así. Pandora era la madre de “la raza maldita de las mujeres” y esa raza se representaba como algo aparte, como un genérico y dentro del cual no emergía la individualidad. Eso lo vemos permanentemente: las mujeres, en las constelaciones, siempre

somos las Pléyades, siempre somos “las tres Marías”; nadie se imaginaría en el Evangelio los tres Pedros, por ejemplo. El varón va con el nombre propio contrayendo e individualizando así el Nombre del Padre, como dicen los lacanianos, marcando un espacio semántico claramente diferenciado. En la mujer ese espacio es amorfo, el espacio de la constelación difusa, ese espacio de “las 11 000 vírgenes”, por ejemplo. San Atanasio *versus* las 11 000 vírgenes; esas representaciones, siempre de enjambre, son típicas de lo femenino, lo genérico. En los filósofos aparece claramente conceptualizado así; Schopenhauer lo dice: “La mujer es una esencia, no un individuo”, y del mismo modo afirma Hegel: “En la mujer la autoconciencia no llega a evolucionar y a progresar para asumir la forma de la individualidad”, que es la autoconciencia evolucionada: la del varón; la mujer, en cambio, es esencia, es lo genérico, es “lo Mujer”, con mayúscula, lo femenino, según la teoría tradicional del “realismo de los universales” para el cual las esencias son lo ontológicamente importante; lo de peso son los genéricos, y no los individuos. Para los nominalismos, por el contrario, son los individuos lo importante, lo relevante ontológicamente, y las “esencias”, los genéricos, son lo derivado, lo construido: son un constructo que habrá que explicar a partir de los individuos. Para las mujeres el espacio de las idénticas se identifica con el espacio de lo privado porque, en razón de las tareas mismas a las que históricamente se las ha condicionado, al estar en un espacio de no-relevancia están condenadas a la *indiscernibilidad*, no tienen por qué tener un sello propio, no tienen por qué marcar un *ubi* diferencial, susceptible de ser valorado de acuerdo con grados: es, por lo tanto, un espacio de indiferenciación. Es “lo indefinido” *per se*, el genérico por excelencia: la “noche en que todas las gatas son pardas”. Todavía se sigue hablando del “mujerío”... Cuando un caballero tiene una pelea en su gabinete con un político, o cuando entre sus colaboradores hay una pelea entre dos caballeros, eso es importante, le puede quitar el sueño una noche, por ejemplo. Porque si el secretario de cultura y el de economía no se llevan bien, piensa: voy a tener que negociar, ir a comer con él, mediar, templar gaitas, etc.; ahora, como sea la jefa de gabinete de un tinglado y la secretaria quienes tengan un problema, incluso un problema serio que pueda tener bases ideológicas, sería un “quítame esas pajas”: “Moninas, vengan, nenas, tonterías, ¿por qué?, no es para tanto...” Bueno, se acaba de dar en Madrid casos de este tipo, “manos blancas no ofenden” ni se ofenden, uno se bate solamente con losigua-

les, con aquellos a los que se estima; si se trata de “cosas de chicas”, pues, naturalmente, se sigue con el “manos blancas...” La sobreprotección es la forma de no considerar a alguien como un igual, es el trato que no se da en los espacios de la paridad. Son los espacios de la galantería, que es una forma de no paridad; ya decía Kierkegaard: “La galantería es la manera de concebir a la mujer bajo categorías fantásticas”, es el honor que no se le haría, evidentemente, porque no se dejaría. Este filósofo además lo dijo muy bien: “En los hombres lo esencial es lo esencial” y, claro está, el atributo serio de la sustancia se comunica a cada uno de los modos que la determinan de una manera seria, sustantiva, es decir, produciendo la individualidad. En cambio, para las mujeres, como “lo esencial es lo accidental”, la inesencialidad de un genérico, ¿cómo se comunicará a los ejemplares individuales?

Pues como es obvio: indistintamente. Es el genérico en bloque. No hay razón suficiente para preferir a una mujer como individuo respecto de otra, digamos que es algo que no suelen comprender los varones salvo que haya una diferencia de edad entre ambas notable. Se oyen comentarios de que fulano ha dejado a su mujer por otra más joven y es algo que se comprende, porque eso es una razón suficiente, relevante. Si no son cualidades genérico-relevantes sino características individuales lo que justifica la preferencia de una mujer sobre otra, si resulta que son de la misma edad, dejan perplejo al resto del colectivo. ¡Como si el fenómeno no se entendiera, es decir, es como el caso del asno de Buridán que, ante lotes de paja que son prácticamente idénticos, se quedaba paralizado, claro, porque no le determinaba una cosa con mayor razón suficiente que otra! En el mito del Don Juan, lo que ama precisamente este personaje es la femineidad como genérico, tiene que recorrer todos sus ejemplares individuales, el hecho de que “lleve falda” es precisamente el gran acontecimiento; es decir, la individualidad de la mujer es lo irrelevante siempre.

Si lo recorremos desde el espacio del erotismo hasta el espacio de la ideología, hasta el espacio de la política, hasta el de todo tipo de actividades, el espacio de la privacidad es el espacio del no-reconocimiento, el espacio de la indiscernibilidad.

Éste es un sobrevuelo histórico a zancadas notables, vamos a tratar luego de detenernos un poco. Creo que de este modo puede quedar planteada la división entre lo privado y lo público en unos términos no ideológicos, es decir, de modo que se vea claramente que entre lo priva-

do y lo público hay una articulación disimétrica, no es una relación de simetría ni de complementariedad: en una de las categorías se ha puesto siempre *lo valorado* socialmente y en la otra lo *no* —o lo menos— *valorado*, esto es una recurrencia histórica. Por lo tanto, ante cualquier ideologización en términos de simetría, yo remito la carga de la prueba a quien mantenga esa tesis; creo que, por el contrario, lo que sí se puede demostrar es que lo valorado socialmente está en el espacio público y se lo adjudican los varones, y lo no valorado está en el espacio privado y ese espacio se nos adjudica a las mujeres.

Vamos a intentar ver, de una manera un tanto más matizada, estas mismas ideas que he presentado *grosso modo*, en el caso de las sociedades etnológicas. Claro que sociedades etnológicas las hay infinitas: nos limitaremos a tomar algunos ejemplos del antropólogo que mejor conozco, que es Claude Lévi-Strauss, americanista y que trabajó fundamentalmente sobre indígenas en el Brasil central, en el Amazonas. No parece haber ningún contraejemplo en sociedades etnológicas, ni del nivel paleolítico de cazadores recolectores ni del nivel neolítico donde no se dé algún tipo de jerarquización entre espacio público y privado. Existen instituciones tales como “la casa de los hombres” (bororo) que suele estar emplazada en el espacio central del poblado; las cabañas se distribuyen alrededor, en círculo, y justamente ese espacio central es el del poder: en la casa de los hombres ellos administran el poder, las mujeres no tienen acceso a ese lugar. Es más, hay mitos que explican que en el origen esa casa fue de las mujeres, lo que pasaba es que las mujeres armaban mucho follón, descuidaban la cocina y sus hijos, no iban a la fuente por agua, y como todo era un desastre porque se pasaban allí el día tocando los instrumentos y haciendo unos estruendos espantosos, etc., los hombres tuvieron que tomar el relevo, hacerse cargo de la situación, hubo que poner orden, y por eso hasta nuestros días la casa de los hombres está en manos de los ídem, como corresponde. Por eso, cuando vayamos a discutir los mitos del matriarcado veremos que no siempre estos mitos tuvieron un contenido feminista, precisamente muchas veces pueden ser un conjuro de la pretensión del poder poniéndonoslo en el origen, una manera de decir: el poder ya lo tuviste, no lo mereciste y, precisamente por eso, nosotros tuvimos que tomarlo. Yo recuerdo de pequeña cómo en España se explicaba a los niños en ciertos medios burgueses la Guerra Civil: les decían que la ganaron quienes la ganaron porque los ricos habían sabido ser pobres, mientras que los pobres, en cambio, ha-

bían demostrado no saber ser ricos. Era una manera muy notable de explicar la cuestión, pero yo todavía recuerdo esa explicación.

Pues bien, para desechar todo tipo de tentación biologista en cuanto a la explicación de estas divisiones de tareas (la racionalización biologista ha sido recurrente en todas las polémicas feministas, y el pensamiento antifeminista siempre ha recurrido a la idea de que la biología es destino: la sumisión de la mujer viene de los datos de la biología), señalemos que, con respecto a la “división sexual” del trabajo, Claude Lévi-Strauss dice claramente que podría llamarse “prohibición de tareas”. Pues, en realidad, es una prohibición de tareas que los hombres les hacen a las mujeres, prohibición, precisamente, de participar en las tareas de mayor prestigio en esta sociedad: la guerra, la caza mayor, es decir, las actividades que se ritualizan, que se celebran. ¿Son importantes para la comunidad? Sin duda cumplen una función importante, pero importante para la comunidad desde el punto de vista de la subsistencia —como ha visto la antropología, especialmente la antropología feminista—; es la recolección, que garantiza precisamente el sustento cotidiano: la hacen las mujeres todos los días y no se ritualiza, no se celebra; cuando vienen los hombres con el gran mamut entonces hay que celebrar. El problema de la guerra es un problema aparte y demasiado complicado para despa-charlo aquí: limitémonos de momento al asunto de la caza mayor y la recolección. Podemos ver que la importancia de las actividades no necesariamente está en función, como única variable, de su interés para la colectividad. Porque desde el punto de vista de la subsistencia la cotidianidad la asegura la recolección y, sin embargo, no se celebra ritualmente o, al menos, no parece que los antropólogos/as hayan encontrado casos en que se solemnice.

Bueno, se dice: esta prohibición de tareas se hará precisamente por razones biológicas; si así fuera, sería absolutamente redundante. Solamente se prohíbe lo que se puede hacer, lo que no se puede hacer, evidentemente no se prohíbe. ¿Prohibirle a una señora embarazada de ocho meses que vaya a cazar un mamut? No hacen falta especiales tabúes para ello. Se les prohíbe, en cambio, a las mujeres que participen en la pesca, por ejemplo. Hay tabúes muy característicos: a la mujer la pesca le es vedada, con muchas variantes, pero es una situación bastante generalizada. La mujer ha de cuidar del fuego: no debe, por tanto, entrar en el dominio de la pesca. Los ríos están muy cerca de los poblados: razones como la necesidad del amamantamiento, vitales en estas socie-

dades que todavía no conocen la agricultura y no tienen productos elaborados para las criaturas, que se han de nutrir de la leche de la madre durante cuatro o cinco años, como ocurre en todas las sociedades de cazadores recolectores, no son pertinentes aquí. Esas sociedades instalan sus poblados cerca de los ríos y la mujer estaría cerca de las criaturas. Lo mismo que camina con ellas un kilómetro a la espalda, puede sujetar una caña, es algo que podría perfectamente hacer una mujer por cuestiones biológicas, y, sin embargo, sobre la pesca, que es una actividad prestigiada, pesan tabúes tremendos.

El mito de la madre de las enfermedades, que es una especie de versión de la Pandora americana, es precisamente una mujer que se atrevió a transgredir ese tabú de la pesca y destapó la caja de los males. Es decir, hay tabúes sobre la división sexual del trabajo que necesitan una dosis de racionalización ideológica tanto mayor cuanto en menor medida la biología pondría allí el fundamento *in re*; donde la biología lo pone no es necesario dar tantos fundamentos ideológicos a la cuestión. Creo, por lo tanto, que las racionalizaciones biológicas que se han dado son racionalizaciones ideológicas, dicho muy sumariamente. Creo que no resisten tal crítica. Sean cuales fueren los condicionantes que las maternidades hayan podido suponer para la mujer —que siempre son condicionantes redefinidos técnica, histórica y culturalmente—, los tabúes ideológicos que han pesado sobre las actividades que se le han prohibido no guardan correlación con estos límites biológicos.

Después de este recorrido sumario por las sociedades etnológicas, vamos a ver qué ha ocurrido en Grecia. Por lo pronto, ha ocurrido algo muy importante, en el sentido de que se trata de la primera sociedad en la cual se configura una democracia como espacio formalizado de los iguales, como el espacio más amplio de igualdad, la de los ciudadanos ante la ley, que históricamente se había conocido. Con limitaciones, desde luego, que normalmente no se señalan al comentar la definición de ciudadano que se da en la *Política* de Aristóteles: el ciudadano es el varón excelente, algunos lo traducen como “el hombre cabal” (C. García Gual), otros lo traducen como el varón perfecto (A. Moreno). El ciudadano, entonces, según esta definición de Aristóteles, es “el verdadero hombre” (Vegetti), el que realiza por antonomasia, digamos, los atributos del tipo: es varón —frente a mujer—, es griego y no bárbaro, es libre y no esclavo, es adulto y no niño. Son los distintos ciudadanos los que constituyen el ámbito de los iguales y, por lo tanto, el espacio de

la igualdad ante la ley. Este espacio tiene su génesis en el proceso de las Guerras Médicas y en las reformas de las técnicas guerreras, con base en las cuales hubo un momento en que no bastaba con la caballería. Los nobles de la epopeya homérica eran los propietarios de caballos, los de las grandes gestas heroicas, pero cuando hubo que ampliar las bases y se produjo la reforma de la infantería —los hoplitas—, tuvieron que ir a la guerra muchos de los que no tenían caballos, y entonces hubo que darles prebendas políticas a cambio de su participación en la guerra. Hubo que ampliar el espacio del protagonismo social y de lo que era el antiguo círculo de los guerreros, y éste se convirtió luego en el espacio racionalizado de las relaciones políticas, en el ágora. Y el ágora es el espacio de los iguales.

Es curioso, desde este punto de vista, cómo siempre los varones han tenido cierto sentido de los pactos entre varones, siempre han establecido cierta relación de reciprocidad. Si más varones van a la guerra, esto luego se traduce políticamente; en cambio, con las mujeres ocurren cosas curiosas: aparte de ser criadas para todo o secretarias para todo u obreras de fábricas para todo, podremos ser también guerrilleras para todo. Entramos y salimos de las escenas sin que haya registro, sin pedir ni que se nos dé nada a cambio. Las mujeres han participado en guerras de liberación nacional, han formado parte de guerrillas, han sido partisanas sin que exista un registro histórico de ello.

Esto les pasó a las argentinas, a las chilenas: en todos los movimientos de liberación, de resistencia a las dictaduras, la mujer participó y muchas veces no solamente con el objetivo de apoyar a sus hombres, sino por razones más sustantivas. A las mujeres nunca se les debe nada, nunca se constituyen como acreedoras de nada, nunca van a pasar factura por nada, ni se van a traducir políticamente sus prestaciones en nada.

Las mujeres en la historia son como una especie de muro de arena: entran y salen al espacio público sin dejar rastro, borradas las huellas. Con los varones creo que eso no ha ocurrido jamás. Las mujeres somos las únicas que vamos por la vida —circulando o encerradas— por el espacio de las idénticas, donde cualquier cosa es intercambiable por cualquier cosa o por nada, o se paga en especie o ni se sabe qué parámetros funcionan o dejan de funcionar.

Me gusta recordar al respecto un ejemplo de historia de la literatura que es significativo: en la literatura española hay una leyenda medieval que tiene infinitas variantes, y luego la retoma entre otros Zorrilla,

que se llama la “leyenda de la monja fugata”. Es la leyenda de una monja que se fugó del convento. Hay muchas variantes: una vez un galán la raptó, otras es ella quien se escapa; en algunos casos la abandona el galán, en otros es ella, antes, la que se arrepiente. En algunas versiones la monja es madre abadesa, en otras campanera, fregona o la última monja del convento, pero cuando se marcha la sustituye la Virgen María en sus funciones. La Virgen María hace sus veces de tal manera que nadie nota su falta y cuando vuelve la monja, arrepentida de su desliz, se integra de nuevo a sus tareas del convento como si nada, fueren las que fueren: abadesa o labradora, tanto da, la virgen interina la suple lo mismo. ¿Qué tarea femenina no podría ser sustituida por la femineidad por excelencia? En el espacio de la más perfecta indiscernibilidad, cualquier función es sustituible, tenemos hasta Virgen María para todo. Imposible representarnos algo parecido en un convento de hombres... imaginad al Espíritu Santo sustituyendo indistintamente al prófugo libidinoso tanto si era el prior como el último lego. Esto tiene su importancia ideológica y no es algo anecdótico. Borrarnos y nos borran las huellas, las huellas de las huellas... volvemos al reducto de lo privado, y luego, claro está, ¿qué protagonismo histórico vamos a tener si la historia es precisamente la del espacio público, de lo que se ve, de aquello que ha podido verse, y por lo tanto registrarse, grabarse, dejar una memoria y narrarse? De este modo, reconstruir la historia de la mujer como quiere la *Herstory*² tiene problemas metodológicos graves, porque es hacer la historia de un muro de arena.

Volvamos a Grecia. En Grecia se produce algo ideológicamente tan importante como la radicalización por la sofística de las virtualidades emancipatorias que tiene el paradigma de la *isonomía*. Por limitado que sea este paradigma, la democracia griega no lo era de todos los seres humanos, sino del *verdadero hombre*, no obstante, amplió el espacio de los iguales, y todas las ampliaciones del espacio de los iguales al menos abren brechas en las virtualidades universalizantes de los discursos, pues siempre habrá una mente radicalizadora que sacará las implicaciones —podríamos llamar— de “sentido común” de las premisas de esos mismos discursos. Es lo que se produce justamente en todas las ilustraciones, en todos los procesos ilustrados. Cuando hay estos movimientos críticos que ponen las instituciones en cuestión, las contrastan ante la crítica de

² *Herstory*: Historia de ella, juego de palabras con History, his: de él.

la razón y les buscan, por tanto, un orden de fundamentación, este proceso de revisión crítica siempre tiene virtualidades de radicalización, y no es casual que, precisamente, se articule de forma polémica en y con las ilustraciones.

En cuanto la sofística fue un movimiento ilustrado, algunos de los sofistas sacaron las consecuencias más radicales —por decirlo de un modo quizás anacrónico, pero que sirve para entendernos: por la izquierda— de la isonomía; de acuerdo con una distinción muy característica de la sofística: la de aquello que era *por naturaleza* y lo que era *por convención* humana, resultaba que instituciones tales como la esclavitud no encontraban una adecuada justificación racional, no se podían justificar; se acabarían homologando el bárbaro y el griego, no hay mayores diferencias por naturaleza. Ya dirán también los cínicos, que recogerán esa línea de la sofística, que tanto los griegos como los bárbaros comen de manera parecida, tienen necesidades fisiológicas parecidas y son muy semejantes bajo muchos aspectos, representan una radicalización de la isonomía y no iba a ser una excepción el caso de la mujer. Hubo sofistas como Antifón que también hicieron extensivo a la mujer el argumento de que por naturaleza *kata-fisis* no había razones mayores para que la mujer estuviese excluida del espacio de la isonomía. En la comedia de Aristófanes se ridiculizan estas posiciones, y si se ridiculizan es porque había un referente polémico: vendría a ser una especie de Molière³ ridiculizando el movimiento preciosista, nuevo conato de acceso de la mujer a un nuevo espacio de isonomía.

En España se ha publicado un trabajo de una profesora de Ciencias de la Información, Amparo Moreno, sobre la *Política* de Aristóteles; se titula: *La otra "Política" de Aristóteles*.⁴ Desde un punto de vista crítico enfatiza el concepto aristotélico de *oikonomía*, el ámbito de la economía como ese ámbito de privaticidad de cada varón en el que se producen las condiciones de posibilidad de ciudadano griego. Ese espacio de lo privado no tiene fin en sí mismo, se considera que no es autosuficiente, no es autárquico, sino que produce las condiciones para aquel que sí tiene ya autarquía: el ciudadano griego, que es un fin en sí, lleva a su entelequia la vida de la *polis*, que es la forma de vida más excelsa. Lo demás, añadiría yo, se concibe como algo que no está en la categoría de la sus-

³ Recuérdese la obra de Molière, *Les précieuses ridicules*.

⁴ Moreno, Amparo, *La otra "Política" de Aristóteles*, Madrid, Icaria, 1988.

tancia, sino en la categoría del accidente en la ontología, y en la *Política* esta distinción corresponde al *aner agathos*,⁵ y aquel que no es *aner agathos*, sino que está en el espacio que produce las condiciones de posibilidad del *aner agathos*: por una parte el esclavo, en cuanto es el que produce el tipo de trabajos materiales que posibilitan el ocio del ciudadano griego; la mujer, que posibilita la reproducción legítima, y el niño, que está todavía en expectativa generacional. De este modo, Amparo Moreno ha llegado a hablar del “arquetipo viril” y de cómo este arquetipo se solapa con las prerrogativas del genérico humano, produciendo muchas veces confusiones en cuanto al referente de los discursos históricos: es como si hablaran del genérico humano, cuando tienen muchas veces referentes muy precisos que no se solapan con cualesquiera individuos que hayan pertenecido a la especie.

Voy a decir solamente algo muy breve a propósito de lo que ha podido significar desde este punto de vista el cristianismo. La aportación del cristianismo se ha configurado justamente en la confluencia de dos potentes misoginias: por un lado la tradición de la misoginia griega, y por el otro la tradición de la misogonia judía. En la griega la mujer aparecía como la excluida del *logos*, el espacio del *aner agathos*, portador del discurso articulado que intercambia razones; es el discurso del diálogo, y él, el dialogante, el sujeto del diálogo; en el caso de la misogonia judía la mujer es la que está marginada del pacto genealógico entre varones, que es precisamente el esquema conforme al cual se concibe la alianza entre Yahvé y el pueblo elegido, en el cual la mujer es siempre *la pactada*, no entra en danza jamás como sujeto del pacto. Es un pacto patriarcal por excelencia. Y la mujer aparece como lo a-genealógico, frente a la genealogía como algo propio del varón. Es decir, el varón legitima la genealogía según el *logos*, según la palabra, según la ley. La mujer solamente pone la materia de esa genealogía, la generación según la carne, mientras que el varón pone la genealogía propiamente dicha, es decir, la legitimación de este pacto entre varones de renunciaciones sistemáticas a la propia madre, en nombre del nombre del Padre, que a su vez renunció así, en serie, en el pacto genealógico entre los varones. Los varones hacen desde ese punto de vista un pacto sucesorio de renunciaciones sistemáticamente desplazadas entre padres e hijos mediadas por el abuelo como sistema de leyes entre patriarcas. Dentro de esa genealogía la mujer es a-genealógica.

⁵ *Aner agathos*: del griego, varón perfecto.

Es curioso cómo para San Agustín, en la *Ciudad de Dios*, las genealogías buenas, las de los hijos según el Espíritu, los que son *peregrinos*, en la tierra son genealogías donde se nombran a los varones, las mujeres no son nombradas. La mujer sólo es nombrada en las genealogías caínicas (de Caín), cuando cascan (se quiebran) y viene el diluvio: entonces nombran a una mujer, entonces aparece la número once, que es el número malo, el del pecado: rompe la genealogía y viene el diluvio porque ella representa la genealogía según la carne, no según el espíritu. En la tradición griega, por otra parte, la mujer también pone la materia y no la forma. La forma, digamos, es la categoría teleológica, la categoría que da la sustancia, precisamente la categoría importante, la relevante. La mujer pone solamente la materia. En la dicotomía aristotélica, la materia queda del lado de la conceptualización de lo femenino, y la *morfé* de lo masculino.

La mujer en los escritos biológicos de Aristóteles es tipificada como un varón que no ha llegado a su entelequia, se ha quedado a mitad, no ha alcanzado el *telos*, es un varón no logrado, una especie de aborto de varón o de varón abortado, y la genealogía llega a ser generación según el logos hasta en el sentido literal de que Minerva sale toda armada de la cabeza de Zeus. Es decir, es el logos el que asume las funciones reproductoras simbólicas, lo mismo que se hace en La Covada. Es decir, el logos es reproductor y productor.

En cuanto a las funciones de Gea en la *Teogonía* de Hesíodo —Gea viene a ser la diosa madre del Egeo ya muy evolucionada y muy venida a menos— acaba siendo madre de monstruos;⁶ por el contrario se va potenciando cada vez más lo que es la línea genealógica, la línea dinástica que se implanta en el poder, que parte del Caos neutro, y luego, a partir del conflicto de Urano y Cronos, llega hasta la dinastía de Zeus, la dinastía que implanta el orden, la *buena genealogía*, y en el comienzo la castración —pedir turno en el orden del poder, como Cronos, es castrar a Urano— es decir, el pacto genealógico entre los varones.

El cristianismo heredará por ambas partes esta concepción de la mujer como lo a-genealógico. Cuando el cristianismo se heleniza, se trata de depurarlo de todos los elementos judaicos para que pueda ser asumido en el Imperio Romano y, por lo tanto, se depuran de la figura de

⁶ Cfr. Inmaculada Cubero, "Poder sexual o control de la reproducción entre el *mitos* y el *logos*: análisis de los relatos de Hesíodo". Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, 1987.

Cristo todos los componentes étnicos mesiánicos. Al producirse la toma de Jerusalén hay que presentar un Cristo cosmopolita y un reino del espíritu que no es de este mundo, un Cristo sin connotaciones terrenales, digamos políticas; cuando se hace esto, cuando se eliminan los elementos judaizantes, parecería que ello podría favorecer la imagen de la mujer, que serían limados los elementos patriarcales más sobresalientes.

Pero resulta que no ocurre así, pues el cristianismo paulino —que acaba prevaleciendo— hará de éste un ámbito puramente interior, que no es temporal. Este reino del espíritu convierte en irrelevante cualquier trasunto temporal de los postulados religiosos, como para los estoicos ser amo o ser esclavo es irrelevante desde el punto de vista ético. El estoicismo traspone lo que eran determinaciones jurídico-sociales muy precisas a un lenguaje puramente ético-eufemístico, el lenguaje de “ser dueño de las propias pasiones”. Como lo traspone todo el lenguaje puramente ético, y desde el punto de vista no ético es irrelevante ser amo o ser esclavo, da lo mismo transformar o no las instituciones jurídico-sociales. ¿Por qué? Porque el “verdadero señor”, aunque sea esclavo en sus cadenas es el amo de sus pasiones, luego ¿por qué vamos a cambiar la institución de la esclavitud si nos podemos realizar éticamente en una “cosmópolis ideal” constituyendo como indiferentes, no relevantes desde el punto de vista ético, digamos, los trasuntos jurídicos?

El cristianismo, que se empapó en buena dosis de este espíritu helénístico, estoico,⁷ digamos implanta un reino del *puro espíritu*, la salvación “en Cristo”, en el cual hombres y mujeres son iguales, como son iguales el amo y el esclavo, y como es igual todo hijo de vecino; ahora bien, en este reino del puro espíritu es indiferente cualquier transformación en el orden temporal; por lo tanto: mujeres, sed sumisas a vuestros maridos; esclavos, a vuestros amos. Ahora bien, si es indiferente ¿por qué no hacemos lo contrario? Se podría dar la vuelta a ese propio discurso, como hizo Lutero en su día contra los iconoclastas. Dijo muy bien: si las imágenes no representan nada ¿por qué en lugar de destruirlas no las dejáis en paz? También se le podía dar la vuelta desde ese punto de vista al discurso estoico paulino: si efectivamente era igual en el mundo del espíritu ¿por qué no dejan las mujeres de obedecer a sus maridos? Pero no, los discursos estoicos siempre se acaban venciendo de un determina-

⁷ Cfr. el libro de Puente Ojea, G., *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

do lado: la indiferencia entre los dos montones de paja se acaba vendiendo —por supuesto— del lado del peso de lo instituido y de lo real. Aunque en principio en el plano puramente ideológico quede ese margen de ambigüedad, pronto habrá una razón suficiente para que “lo indiferente” se interprete del lado del *statu quo* y, bueno, como eso da igual en el reino de este mundo, ¡total, somos peregrinos! someteos a vuestros maridos, a vuestros amos.

En las sectas gnósticas parece ser que las mujeres ejercían funciones directivas de cierta importancia, pero las dejaron de ejercer en cuanto la Iglesia se convirtió en un aparato de poder; con el edicto de Constantino, la Iglesia constantiniana se convirtió en una institución que hablaba el lenguaje del poder, se jerarquizó, se convirtió en una iglesia episcopal y como se iba ganando terreno como institución de poder, inmediatamente se iba expurgando a las mujeres de cualquier cargo directivo. Cuando no había poder en danza todavía las mujeres ejercían ciertos cargos administrativos; cuando lo hubo, inmediatamente las funciones sacerdotales no pudieron ser ejercidas por las mujeres. Esto hay que tenerlo en cuenta cuando se dice que en las iglesias gnósticas las mujeres eran obispos: ¡no era lo mismo ser obispo en ese momento y serlo después! ¡Bastó que ser obispo fuese otra cosa para que entonces ya no lo fueran las mujeres!

Es decir que, según vayamos de política de tierra quemada a política de tierra ganada, las mujeres toman posiciones o las mujeres pierden posiciones. Con la depuración de elementos judaicos que se hizo en el gnosticismo, como helenización del cristianismo, aparecieron toda una serie de representaciones femeninas y andróginas de la divinidad: fueron expurgadas por la ortodoxia y no beneficiaron para nada ni las posiciones ideológicas ni las político-administrativas de las mujeres en la Iglesia cristiana, y al final, ellas perdieron en el frente judaico y en el frente helenico. Todos los elementos del helenismo que hubiesen sido potencialmente liberadores fueron abortados, se seleccionaron los componentes más misóginos y se reforzaron a su vez con la restauración de elementos judaizantes vetero-testamentarios, por una especie de afinidades electivas en los refuerzos mutuos. Cuando se volvió a la imagen del Dios de Israel para luchar contra los gnosticismos tratando de equilibrar los elementos de helenización del cristianismo, ese mismo Dios de Israel —que, en un principio, las primeras domas helenísticas habían querido expurgar de ciertos elementos patriarcales— volvió por su lado más misógeno, y de todas las representaciones femeninas de la divinidad no quedó ya ni

la del Espíritu Santo. Pues si el Espíritu Santo era femenino en la gnosis y la concepción de Jesús fue virginal, se convirtió en la ortodoxia en el que produce la concepción virginal, en un *principio que fecunda a una virgen*, pero la Virgen aparece ya en un segundo plano: no es una diosa madre sino la Madre de Dios que ha quedado recuperada en el culto mariano. Vemos, por lo tanto, cómo estas dos misoginias, por peculiar combinación histórica que aquí he reconstruido muy *grosso modo*, no hicieron sino reforzarse mutuamente, excluyendo precisamente a las mujeres en un proceso que a lo largo de toda la Edad Media es bien conocido.

Y nos plantamos rápidamente en la Ilustración, ya que vamos a hacer una revisión de lo que son las raíces ilustradas del feminismo. Es una perspectiva histórica cuya reconstrucción es fundamental en orden a toda una serie de polémicas contemporáneas que afectan tanto al feminismo como a la Ilustración; si el feminismo es un test para la Ilustración, ésta es a su vez un parámetro para el feminismo. Cuando en la actualidad se discute tanto si somos ilustrados o posilustrados, si el proyecto ilustrado es un proyecto que tiene asignaturas pendientes y no cumplido o, por el contrario, es un proyecto clausurado y nos encontraríamos en la posmodernidad, no viene mal contrastar en esta polémica el feminismo como producto ilustrado —porque se configura y se articula en las ilustraciones— y ver qué ha pasado con el feminismo dentro del marco de las promesas ilustradas.

¿Ha sido la mujer “aquel sector, precisamente, que las Luces no han querido iluminar”? ¿Sigue siendo la mujer aquel sector que —no obstante— no pueden iluminar más que las Luces? Ya se plantea así la pregunta en la tesis a la que antes hice referencia. Madame de Staël decía precisamente que la Ilustración sólo se cura con más Ilustración, solamente es susceptible de un tratamiento homeopático, es decir, que una vez que se pone en marcha no hay otra manera de pararla que ser críticos e ilustrados con la propia Ilustración. Ser más radicales que y con la propia Ilustración, llevar más lejos el proyecto ilustrado, hacer Ilustración de segundo grado, autocrítica de la propia Ilustración. No se sale de ella ni se hace el ajuste de cuentas rompiendo el nudo porque se forma otro peor: las Luces sólo se curan con más Luces. No podemos salir de la Ilustración sin más, ésta tiene sus asignaturas pendientes, y una dura asignatura pendiente parece ser el feminismo.

Y el feminismo, a su vez, tiene claramente sus raíces en la ideología ilustrada. Las premisas de las vindicaciones feministas están en la

concepción ilustrada del sujeto como un nuevo espacio de universalidad que se abre en principio como espacio de intersubjetividad, sin las limitaciones que en la antigüedad se dieron por el hecho de la institución de la esclavitud. Se plasma la concepción jurídico-formal de las subjetividades, en tanto que tales, como sujeto del contrato social, ya que la sociedad burguesa parte de estos presupuestos y tiene que inaugurar un nuevo espacio de los iguales, un espacio mucho más amplio de protagonismo político, virtualmente universalizador.

Se empezó con espacios más restringidos pero la concepción llevaba su propia dinámica, estaba preñada de implicaciones: extraerlas era una operación prácticamente de sentido común; ya en Descartes se habla de que todos los sujetos son iguales. Por lo tanto, con respecto a la mujer —siguiendo estas argumentaciones— era algo de “sentido común” (*bon sens*) derivar que tendría que ser sujeto del contrato social.

A mí me gusta mucho repetir la frase de Mary Wollstonecraft, una de las primeras ilustradas, autora de *Vindicación de los derechos de la mujer*, que pertenecía al grupo de los radicales ingleses⁸ decía: “El feminismo no es sino una apelación al buen sentido de la humanidad”. Así, es una interpelación simplemente de sentido común: si ustedes hablan de este espacio de subjetividades de iguales, desde los presupuestos de universalidad de su discurso, pues bien, explíquennos por qué nosotras no entramos. La carga de la prueba ya la tienen ustedes, y no al revés. Es curioso, desde este punto de vista, el modo como la mayoría de los “ilustrados” se zafaron con mucha rapidez de estas demandas. En principio, cabría esperar que la Ilustración empezara por reivindicaciones muy tímidas para la mujer al comienzo, y que esas mismas reivindicaciones históricamente, conforme evolucionaba el propio planteamiento ilustrado —constelación bastante compleja, si bien con algunos núcleos ideológicos fundamentales—, se volvieran exigencias cada vez más radicales y más inclusivas para la mujer. Sin embargo, no fue así.

Poullain de la Barre, discípulo de Descartes, escribió en 1673 una obra extraordinaria, tan extraordinaria como desconocida, porque al pobre señor le dio por defender a las mujeres y ha corrido tan triste destino en la historia cual si de mujer se tratara. Encontramos en este autor cantidad de ideas que luego aparecen como rousseaunianas, hasta el tema del estado de naturaleza. Ahora, justamente, las francesas están

⁸ Grupo integrado por Percy Shelley, Guillermo Godwin, Thomas Paine, entre otros.

reivindicando para su santoral a Poullain de la Barre, y es curioso cómo toda una serie de temas rousseauianos se reinterpretan con una claridad meridiana si se leen a contraluz, como si Rousseau estuviera contradiciendo a este discípulo de Descartes. Lo que ocurre es que Rousseau pasó a la historia y Poullain, no; escribió tres libros y, bueno, ahora se está reeditando justamente porque el feminismo lo ha redescubierto e históricamente lo ha reivindicado, y cuando hay una nueva conciencia emergente e investiga retrospectivamente su propia problemática, se constituye en un nuevo sujeto de discurso y de investigación y aparecen cantidad de cosas que históricamente no se consideraron relevantes como tales.

Poullain de la Barre, curiosamente, saca las implicaciones de la lucha cartesiana contra el prejuicio, la tradición y el argumento de autoridad sin escatimarle a la mujer el protagonismo político pleno, en igualdad total, cuando mujeres ilustradas como Mary Wollstonecraft y la propia Madame de Staël no llegan tan lejos. Mary Wollstonecraft reivindica para la mujer la educación —el gran tema ilustrado—, la igualdad de derechos en el terreno de la cultura, polemiza con todas las cretinadas que en este terreno decía Rousseau en *La educación de Sofía* sobre la educación de las niñas, y, bueno, fue una polémica que Rousseau le puso fácil: era una operación del “buen sentido”, efectivamente, del buen sentido ilustrado, de crítica del prejuicio, de crítica del argumento de autoridad. Pero Mary Wollstonecraft no llega a reivindicar en nivel de paridad el protagonismo político para la mujer. Y muchas de las primeras ilustradas no ponen esos énfasis: se limitan a pedir la igualdad con acentos más éticos y más culturalistas; sin embargo, Poullain de la Barre simplemente sacó del cartesianismo una conclusión llena de sentido común: la mente (*l'esprit*) no tiene sexo. Por otra parte, pragmatizó el *cogito* cartesiano, le dio un giro, no ya de “pienso, luego existo” sino de “actúo, luego existo”, y sacó así del programa cartesiano implicaciones sociopolíticas, lo radicalizó por el sesgo más bien pragmático, pues si la mente no tiene sexo, no se ve por qué razón se van a considerar relevantes ciertas diferencias biológicas a efectos de que la mujer esté discriminada.

Por otra parte, la forma como planteó Poullain de la Barre la cuestión fue la muy dieciochesca de la *Quérelle*. Al uso para discutir si eran mejores los antiguos o los modernos, quiénes tenían más méritos, quiénes tenían menos y, además, quiénes iban a juzgar el debate, tomaba

retóricamente la forma jurídica de tribunal: ¿quién es parte, quién es juez y, por lo tanto, quién tendrá la última palabra? El debate sobre *l'égalité des sexes* tomó la forma de la *Quérelle*, y Poullain de la Barre fue el primero que afirmó: “Todo lo que se ha dicho sobre las mujeres lo han dicho los hombres, las mujeres en la historia no han hablado, hay que hablar con las mujeres”. Él era un sociólogo nato, iba por los pueblos hablando con las mujeres; sacerdote católico se hizo protestante, iba interpellando a las mujeres haciendo que éstas contaran sus cosas. Combatía los argumentos de autoridad que el cartesianismo criticaba frente a la razón, frente a la instancia del buen sentido como instancia crítica. Por ejemplo, ante los argumentos misóginos de los Santos Padres del catolicismo decía: “Bueno, en ese tribunal los hombres fueron juez y parte, las mujeres no han hablado”.

Si estos libros hubiesen sido escritos por mujeres, otro gallo cantaría y otras cosas se hubieran registrado. Dicho ahora, parece una verdad de Perogrullo, pero que lo dijera en 1673 el caballero Poullain es algo tan insólito como importante.

Dentro de la misma Ilustración española, el padre B. J. Feijoo (en el discurso xvi de *Teatro crítico y universal*) toma más tarde esta misma formulación (aunque no se sabe si Feijoo leyó a Poullain de la Barre o la tomó de la tónica de la *Quérelle*). Es curioso que con Poullain se encuentran ya explicitadas todas las fórmulas derivadas del cartesianismo para llegar a la igualdad de los sexos. Sin embargo, luego los teóricos ilustrados cada vez van con más regateos, cada vez van introduciendo más “argumentos *ad hoc*” y conceptualizaciones diferenciales para las mujeres, de tal manera que las virtualidades de universalización del discurso ilustrado no recen para ellas. Hay que decir que es un “sujeto” *diferencial* y que, por lo tanto, en todo lo que se dice respecto de los sujetos del contrato social, la mujer no entra como referente.

Aquí hace la Ilustración un juego de conceptos muy peculiar y muy tramposo: el uso ideológico del concepto doble de “naturaleza”. En un sentido clásico y tradicional, el concepto de “naturaleza” se utiliza para conceptualizar aquello que, dentro de la cultura, se quiere oprimir, se quiere controlar, se quiere domesticar: entonces es un fenómeno *natural* que hay que tener a raya, que hay que domar. Los negros son vistos como esas panteras que si no están contenidas en un dique son como un torrente. A estas representaciones de la “naturaleza”, la *cultura superior* las tiene que controlar.

En cambio el concepto ilustrado de *naturaleza* presenta a ésta como paradigma legitimador del deseable orden de las cosas. Para justificar algo se puede hacer una ecuación entre “lo natural” y “lo racional”: esto es así conforme a *naturaleza*. Y cuando se dice de algo que es “conforme a la naturaleza”, viene a sustituir como sanción lo que era la voluntad divina dentro de la sociedad estamental de *l’Ancien Régime*. La sociedad del *laissez faire, laissez passer* es mucho más “conforme a naturaleza” que lo era otro tipo de sociedad que tenía otro tipo de trabas.

En los círculos ilustrados, curiosamente, cuando se conceptualiza a la mujer como naturaleza, no se hace en ese sentido de paradigma legitimador, sino en el sentido tradicional. Cuando Rousseau dice que la mujer es “naturaleza”, lo dice en un sentido ambiguo confiriéndole, por una parte, las virtudes que él adjudica al *estado de naturaleza*, frente al estado de decadencia de la cultura, de lo artificial, etc. La mujer, precisamente por ser la depositaria de esas *virtudes* paradigmáticas, tiene que estar en el espacio privado, tiene que estar controlada por el hombre, tiene que ser domesticada, como se dice claramente en *La Educación de Sofía*. Porque la mujer es además lo “natural” en sentido tradicional. Usa la careta del sentido ilustrado, pero lo que quiere es estar dominada. Ha de ser custodiada justamente por ser guardiana.

Ese uso doble del concepto de naturaleza será recurrente a lo largo de toda la Ilustración. La mujer no será desde el principio concebida como sujeto del contrato social.

Hay un texto de Hobbes muy característico. Dice en el *Leviatán*: “En una república cristiana nadie más que el soberano puede determinar lo que está o lo que no está en la palabra de Dios, como sólo Abraham podía en el seno de su familia. Pues Dios habló sólo con Abraham, y sólo él puede saber lo que Dios dijo e interpretar lo mismo a su familia; por lo tanto los que ocupan el papel de Abraham en una república son los únicos intérpretes de lo que Dios haya hablado. Al celebrar este convenio, Dios habló solamente a Abraham y, por tanto, no pactó con ninguno de su familia o descendencia más que en la medida en que sus voluntades —que constituyen la esencia de todo pacto— estuviesen antes del contrato comprendidas en la voluntad de Abraham, de quien se suponía —por tanto— que tenía poder legítimo para hacerles realizar todo lo que pactó por ellos”. Como en la letra de los tangos que dicen “la pacté porque era mía”, Hobbes viene a decir algo parecido. Aquí aparece tematizado claramente que la legitimidad de todo contrato so-

cial se basa en las voluntades, las voluntades son la esencia de todo pacto. Sin embargo, en el caso de la mujer —que tendría que haberlo legitimado con su voluntad— se supone que delegaba en Abraham como cabeza de familia.

La legitimación del poder patriarcal, por lo tanto, no se mide con el mismo criterio que la legitimidad del poder político. Porque el poder político, como es un contrato en el espacio de los *iguales*, tiene que pactar y, por tanto, hacer explícito su propio pacto, como portadores del logos que es cada uno de ellos. Mientras que la mujer no tiene su propio logos, delega en la voluntad del varón, como portador, y el pacto, por lo tanto, es un pacto entre varones. Esto lo decía Hobbes, moderno pensador ilustrado de la legitimación racional del Estado moderno.

Es curioso, además, que esto se produzca cuando desde la Reforma protestante ha habido una tradición de lo que podríamos llamar *hermenéutica bíblica ilustrada* feminista. De la Reforma protestante y sus postulados del libre examen, las corrientes puritanas sacaron inmediatamente consecuencias para el caso de la mujer: si vamos a abolir la mediación sacerdotal, y todo el principio del libre examen dice que cualquiera puede ejercer la libre interpretación de los textos bíblicos, ¿por qué ha de hacerlo el cabeza de familia? Esta mediación no es más necesaria que la mediación sacerdotal. Las mujeres podemos ser intérpretes, podemos ser profetisas.

Esta conclusión sacaron muchas puritanas inglesas. En los movimientos milenaristas, Guillermina de Bohemia en el siglo XIV también organizaba una iglesia de mujeres y esperaba el milenio para la mujer. Porque dijo: “Jesús había venido para redimir a Adán pero no a Eva, y en la segunda aparición iba a venir a redimir a Eva”. Claro que no les digo a ustedes cómo acabó Guillermina de Bohemia y su milenio de la mujer: en la horca. Efectivamente, este movimiento se produjo, y la tradición hermenéutica bíblica ilustrada también encontró aplicación de sus postulados al caso de la mujer. Sacando las consecuencias de la idea general —como aparece en Spinoza respecto de que a la Biblia no hay que tomarla en sentido literal sino que hay que contemplar los sentidos metafóricos— las ilustradas dirán luego de las puritanas inglesas que aquello de que Eva nació de las costillas de Adán vamos a interpretarlo en sentido igualmente metafórico, porque nosotras también podemos ser intérpretes y no decodificarlo en forma literal.

Sin embargo, los hombres no querían que esta hermenéutica fuera más allá, digamos fuera de los límites que ellos mismos controlaran. Claro, lo que no se quiere es hacer a la mujer intérprete, portadora de logos, o sea portadora de voluntad. Su voluntad es algo ya interpretado y la “legitimidad” de esta operación es algo que se da por hecho. Su voluntad está contenida antes de todo pacto, o sea está *precontenida* en el pacto. En un espacio precívico que requiere la mediación de otro intérprete que no es ella misma, sino el portador del logos que es el sujeto del pacto social entre los diversos intérpretes del logos: los patriarcas y cabezas de familia.

Por lo tanto, en la base de la ideología liberal que se encuentra en una de las franjas más importantes del espectro ilustrado en cuanto a su traducción política —no es por supuesto el único, pero sí históricamente el más característico y en buena medida somos sus herederos—, la mujer no fue concebida como sujeto del contrato social ni como intérprete de su propia voluntad.

Insisto porque muchas veces se nos dice que las feministas somos anacrónicas y no contextualizamos históricamente. No: es decir, se olvida que es al revés. Los textos que afloran tienen como referente polémico vindicaciones feministas ya establecidas. Muchas exclusiones de la mujer son modos de decir en contra y formas de *no decir* el referente polémico que existía ya: lo que ocurre es que se ha borrado. Recuerdo que, a propósito de una interpretación que hice sobre la *Antígona* de Hegel, un colega filósofo dijo que todo eso estaba bien, era muy ingenioso pero anacrónico. ¡Pero anacrónico! ¡Por favor! Hegel escribe cuando ya había detrás un movimiento ilustrado que funciona, también en el caso de la mujer, como su referente polémico y en estas cosas no se sabe lo que se dice si no es en función de ese referente.

Poullain de la Barre pudo decir lo que dijo en 1673 porque ya había una tradición de hermenéutica bíblica ilustrada. La obra de Mary Wollstonecraft (1792) se tradujo a cinco idiomas. Difícilmente pudo ignorar Hegel, buen conocedor de su época a la que trataba de “pensar en conceptos”, figuras como Madame de Staël, ni desconocer el movimiento preciosista francés —cuyos nombres más significativos se están recuperando ahora—: mujeres de una agudeza e ingenio notables, que luego pasaron por ser simplemente anfitrionas de los salones ilustrados porque, digamos, en ese papel social sí se consagraba a la mujer. Ahora bien, si escribía, lo más que podía hacer era darse al género epistolar; pero si ella

llegaba a “hacer pinitos” por su cuenta se suponía, y esto lo dice Rousseau —y no sólo Rousseau—, que era el hombre el que le llevaba la mano y el que escribía por ella. Y esto ocurría sin embargo en pleno siglo XVIII, cuando *la querelle de l'égalité des sexes* era una polémica que tenía ya una situación bastante evolucionada.

En la Ilustración, por lo tanto, la manera de evitar desde el punto de vista ideológico —que es el plano en que yo estoy tratando de moverme— que a la mujer le lleguen en toda su radicalidad las implicaciones de las premisas ilustradas, consistirá en habilitar un espacio, tanto conceptual como ideológico —el espacio privado— y acuñar conceptualidades diferenciales para situar en él a la mujer.

Una vez más, como señaló Cristina Molina, el patriarcado se pone de manifiesto como un poder de asignar espacios: como el espacio público y el privado; y en la ideología liberal se trata de redefinir el espacio de “la virtud” de la mujer en torno a valores tales como la utilidad: la utilidad sirve como argumento a los progresistas como John Stuart Mill para darle a la mujer un cierto margen emancipatorio con base en que sea digna compañera del hombre y agente eficaz de progreso social. El utilitarismo, en este caso, toma un cierto cariz progresista —con sus limitaciones— y sobre todo por obra de su mujer Harriet Taylor Mill. A otros ilustrados, por el contrario, les parece más útil que la mujer siga sujeta en el dominio de lo privado, que siga creando las condiciones para que el varón sea el sujeto del contrato social, y estando en ese espacio precívico donde recibirá nuevas adherencias ideológicas del nuevo concepto de la privacidad como intimidad propia del nuevo orden burgués y la nueva familia burguesa: será el espacio de lo *personal*, de lo *íntimo*, frente al espacio duro, competitivo de las relaciones manchesterianas y mercantiles que, sin embargo, como compensación tendrá ese núcleo irreductible de la idea de la familia nuclear burguesa, cuyo papel de guardiana se le conferirá precisamente a la mujer.

Cuando se habla, por lo tanto, de que a la mujer desde el liberalismo se la confina al ámbito privado, ello no tiene las mismas connotaciones siniestras que tenía “privado” en sentido griego, en que “privado” era privado de derecho, estar *privado* de todo reconocimiento. Privaticidad en el sentido liberal tiene unas connotaciones distintas, asociadas a la idea moderna de individualidad; el precio que cuesta ser individuo, el que tengamos un ámbito, digamos, sustraído a la vida social y a las miradas de todo el mundo, donde no hemos de ponernos máscaras en cierto modo;

el ámbito más personalizado, donde seríamos verdaderamente nosotros mismos. La idea de individualidad ha recogido ya, también, la herencia del cristianismo: toda la apreciación de la subjetivización de la religión y lo que ello ha supuesto en la génesis del sujeto de la modernidad, con la Reforma protestante, etc. Entonces se podría decir: ¿qué hay que objetar cuando lo privado es un valor liberal tan importante y a la mujer se le adjudica el espacio de lo privado?

Toma ahora estas connotaciones positivas en el pensamiento liberal. Bueno, es curioso, porque la mujer, en realidad, no va a ser aquí la destinataria de esa privacidad, no va a ser la sujeta sino la artífice de ese espacio de intimidad para que lo disfrute otro. Es la que tiene que crear las condiciones para que otro tenga privacidad, pero para ella ésa es la tarea que ella misma tiene que realizar como artífice, y una vez más, como medio en un espacio precívico y a-teleológico (que no tiene su fin en sí mismo, de *telos=fin*), en un medio donde, en definitiva, no se nos da nunca la mejor parte.

En la frase del Evangelio respecto de Marta y María, dice Cristo a María —que parecía que entendía el asunto mejor quedándose en la tertulia y oyendo al Maestro La Palabra, mientras Marta ¡dale que te pego! con las cacerolas—: “María, tú has escogido la mejor parte”. A la mujer se le vuelve a negar la mejor parte; se la lleva al ámbito de lo privado para que sea su *medio* y su *artífice*. Porque ese ámbito de lo privado no va a realizar a la mujer como fin en sí sino que la va a destinar, justamente ¡una vez más!, al reino de los medios.

Hay que temer cuando dentro del discurso liberal aparece la palabra “privado”, relacionada con lo femenino: cambian muchas veces sus connotaciones y se vuelve a parecer mucho más al uso griego: se vivía como carencia, como algo que falta, como negación y no como un verdadero ámbito de plenitud. Porque lo privado es una forma adicional de plenitud precisamente para quien hace de eso su plataforma emocional de realización personal en el ámbito en que verdaderamente emerge, que es el del reconocimiento, el de la verdadera intersubjetividad, el espacio público. Pero no puede tener este mismo sentido de plenitud para quien es el lugar del límite y del confinamiento; por tanto no se puede hacer la trampa ideológica de considerar que a la mujer, así, se le está dando “la mejor parte” (al menos, sobre eso habría mucho que discutir). Amelia Valcárcel, en la ponencia que presentó en un congreso de filósofos jóvenes sobre modernidad y posmodernidad, hizo en relación

con el feminismo un algoritmo compositivo combinando las tres ideas de la Revolución Francesa: libertad, fraternidad e igualdad. Combinándolas por pares en vertical y en horizontal puede contrastarse su juego ideológico reconstruyendo así el espectro que puede dar la Ilustración.

Los liberales han dado fundamentalmente énfasis a las combinaciones donde aparecen las ideas de libertad primando sobre fraternidad e igualdad. Si tomamos *grosso modo* los socialismos utópicos, priman las ideas de igualdad y fraternidad sobre las ideas de libertad. Hay otras combinaciones que han tratado de equilibrar igualdad con libertad, o algunas radicalizaciones como la de Babeuf, del Club de los Iguales, han sido radicalizaciones pequeño-burguesas en la línea de Robespierre (dentro del espectro de la Revolución Francesa, no sería el caso de Voltaire, el de la alta burguesía, sino la radicalización pequeño-burguesa).

Serían radicalizaciones más bien por la vía de la igualdad, como el Club de los Iguales, las que más rápidamente fueron aniquiladas, y las pretensiones de radicalización igualitarias que tuvieron implicaciones feministas fueron rápidamente ni tomadas en consideración. Porque el Club de los Iguales de Babeuf al menos todavía se recuerda, pero lo que dijo Poullain de la Barre, eso desapareció en el muro de arena.

Rossana Rossanda recuerda en su libro *Las Otras* que, de las tres ideas básicas de la Revolución Francesa, la históricamente menos evolucionada sigue siendo la idea de igualdad. Si hay asignaturas pendientes en la Ilustración, esa asignatura sigue estando del lado de la igualdad, más que del lado de la libertad. Por su parte, la fraternidad es más complicada, porque la fraternidad si se radicaliza, cierra espacios frente a los otros. Construye espacios de cófrades que son iguales entre ellos, pero, precisamente, a costa de la exclusión de los demás, pueden terminar por constituir grupos sectarios que crean dinámicas sectarias. De los focos ilustrados de la igualdad y libertad, la gran asignatura pendiente de la Ilustración está del lado de la igualdad. Allí fue donde vino “el tío Paco con las rebajas”, rápidamente se escamoteó para la mujer. Si lo que se enfatizaba era la cuestión del sujeto del contrato social, resulta que la mujer no lo era, porque era una voluntad siempre interpretada. Si el paradigma era “la naturaleza”, resultaba sin embargo que la mujer no lo era en el sentido del paradigma ilustrado, sino que era “naturaleza” en el sentido de lo que había que dominar y tener bajo control. Si se trataba de ir contra el prejuicio y contra la autoridad, rápidamente hay entre la Ilustración y el Romanticismo negociaciones muy sutiles, entonces se

dice que sí, en principio, pero que no se puede arramblar con todo a la vez. “Los ilustrados no son ilustrados consigo mismos”, sobre todo en ese punto, y se doblan de reivindicadores de valores tradicionales por ese lado, por el que crea para ellos las propias condiciones de posibilidad de ese ciudadano público que es el sujeto ilustrado.

Yo les iba a hablar algo sobre la interpretación hegeliana de la *Antígona*. Quiero leerles sólo algunos textos, porque esta figura es bastante excepcional y habría que dedicársela especialmente a las Madres de Plaza de Mayo. La interpretación hegeliana del drama de Sófocles —*Antígona* tiene muchas interpretaciones— se puede resumir así desde el punto de vista que aquí nos interesa: frente a la ética ilustrada, que podría considerarse una ética contra el doble código de la moralidad (era una ética de la universalización, tal como se expresó en el imperativo categórico kantiano: “Obra de manera tal que puedas querer que la máxima de tu acción se constituya en Ley universal”, y recoge de esa manera el espíritu de la Ilustración), Hegel vuelve a trasplantar al terreno de la ética, de los derechos y los deberes, la especificidad de la división sexual del trabajo, y a restaurar y fundamentar de nuevo el doble código de moralidad. A la mujer le compete como deber —es sujeto de lo que llama “la ley divina”— la ley familiar que ordena dar sepultura al muerto. La mujer es sujeto de “la eticidad” porque no puede serlo de una forma superior; más evolucionada y más extensa, que es la esfera de lo jurídico y de lo político. La eticidad para Hegel está en el terreno de las *mores*, de las costumbres, de la segunda naturaleza de un pueblo; está más cerca del terreno de la naturaleza que del de la cultura y, por lo tanto, es más propio como terreno de la mujer que del varón, que es el que accede al dominio de la universalidad, al dominio de la *polis*, de la verdadera autoconciencia como ciudadano que emerge al espacio de lo universal.

La mujer, en cuanto objeto de su deber ético, tomará la familia, el deber ético, hacia lo singular. La mujer es “la eterna ironía de la comunidad”, que siempre desvía los fines públicos hacia lo privado. Pretende tomarle el pelo a lo público desviándolo hacia los fines privados; pero la comunidad, al mismo tiempo que produce este principio femenino hostil, se toma constantemente su revancha sobre él, por lo tanto Creonte matará a Antígona. Creonte es quien hace la ley: “Mientras yo viva, no será una mujer quien haga la ley”. Ley del Padre, como dirán los lacanianos. La ley es un significante fálico, es el Nombre del Padre. A la

mujer, por lo tanto, no le compete hacer la ley. A ella sólo la requiere una ley, la Ley de la Naturaleza, “ley divina” se llama el tirón de lo ancestral: tiene que darle sepultura al muerto. Darle sepultura al muerto significa “desposar al pariente con el seno de la tierra”, es decir, así como el hermano introduce a la hermana, al desposarla con el vivo, en el terreno de la cultura (porque si no sería una relación incestuosa sin mediación y la desposa por ello con otro hombre), al ir de la vida a la muerte la mujer hace la operación inversa: desposa al pariente con el seno de la tierra y la muerte no es, así, una muerte incestuosa. No tiene una mala inmediatez con la naturaleza: el muerto no vuelve a las entrañas de la tierra a descomponerse como si fuera una parte orgánica de la naturaleza, sino que mantiene su principio cultural de individuación, conservándolo en sus exequias, con sus ritos fúnebres. Su identificación, como lo que fue el sentido de una vida, de un ser y de un obrar, quien ha de preservarla en su hermano Polinice contra la ley de Creonte es Antígona, y hace así de mediadora y depositaria de la memoria del muerto. La mujer es la que tiene precisamente este terreno; se puede ver claramente, además en su evolución histórica, cómo se ha utilizado el ámbito de lo familiar de un modo que sería inconcebible en la Edad Media.

En los trabajos del historiador francés Phillippe Ariès, que son sumamente sugestivos, sobre la familia, se habla precisamente de esta significación personal del reducto de lo privado en la sociedad burguesa, mientras que en la Edad Media habría como un continuo de vida social. El que los deberes familiares se carguen de esta tensión emocional y de esta eticización —*sit venia verbo*— es propio de la sociedad burguesa, justamente.

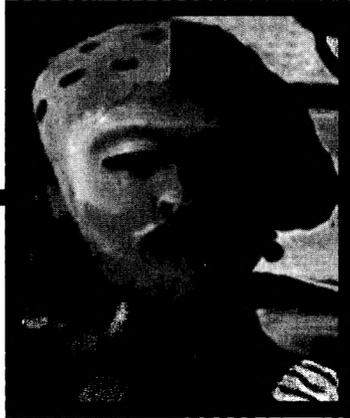
Hay mucho de reinterpretación hegeliana en el drama de Antígona, proyección de categorías que históricamente serán acuñadas posteriormente. El deber ético de la mujer no se orienta hacia lo universal, porque no es una conciencia o un sujeto lo suficientemente evolucionado en tanto que autoconciencia como para ser ciudadana de lo universal. Y a lo más que llega, en su realización suprema y más pura como hermana, es a “presentimientos de la esencia ética” y a heroína trágica. Porque esta concepción unilateral, esta obcecación, esta limitación para lo universal —que al mismo tiempo constituye su excelsitud, claro está— es excelsitud por la que se la condena, porque lo universal tiene que prevalecer sobre lo particular, ha de imponer su ley, por tanto Creonte sancionará a Antígona y, en última instancia, le dará la pena de muerte. La mujer,

pues, no podrá vivir políticamente su dolor, podrá vivir solamente su dolor familiar, como hermana, pero no politizarlo.

La política impone otras leyes y Hegel decreta —*avant la lettre*?— que lo personal no puede ser político; será precisamente la gran reivindicación del feminismo, luego: ¿será posible que lo personal pueda salir a la plaza pública, que lo personal pueda ir al ágora, que lo personal se redefina como algo susceptible de reconocimiento, que pueda surgir en el espacio público, que Antígona no sea condenada a muerte junto a sus muertos, que Antígona sea reconocida, no como figura irónico-trágica del Espíritu, sino en cuanto ciudadana del reino de la igualdad, como figura del ágora, sujeto pleno de derechos del contrato social, llorando políticamente a sus muertos? La eticidad de las Antígonas de Plaza de Mayo, diga Hegel lo que diga, no es un desfile de fines privados: es voluntad general de las dadoras de la vida de constituirse en sus legitimadoras poniendo bajo su propia ley a los dadores de la muerte y arrebatadores del nombre. Si la Mujer es “la eterna ironía de la comunidad”, las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo son la ironía de Hegel.

El problema que se nos plantea a las feministas con Antígona es muy simple: ¿hay que llevarla o no al santoral? ¿Cómo asumimos o dejamos de asumir las propias definiciones patriarcales de Antígona? ¿O haremos de ella, por el contrario, el símbolo de la redefinición de lo personal como político? Esto nos tendría que llevar a politizar a Antígona, a reivindicar y enfatizar en *sus* (son múltiples) figuras su relevancia política, a hacerla llorar políticamente, clamar por vidas identificadas y/o (abuelas/madres) sepulturas nominadas. No como acción ética positiva hacia lo singular, como decía Hegel, que consideraba a la mujer incapaz de ser ciudadana de lo universal, de capacidad de abstracción para llorar al muerto en su dimensión política. Como el poder, pretende confinarla a guardiana de la memoria familiar del muerto. Hegel hace sus afirmaciones después de que Kant había llegado a la formulación más madura de una ética ilustrada, que arrancaría todo fundamento racional para un doble código de moralidad según el sexo para Creonte y para Antígona —y sería el trasunto, en el plano de la ética, de los códigos de la división sexual del trabajo que, como vimos, no era simétrica ni complementaria, sino muy claramente jerarquizada—: el deber del caballero es considerado el deber superior y el de la mujer, por mucha literatura y retórica con que se lo aderece, sigue siendo valorado como socialmente inferior y subordinado.

II
La experiencia de las mujeres,
la teoría feminista
y el problema del poder





Vamos a abordar primeramente la polémica entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia.

El feminismo de la igualdad, en el sentido de lo que veníamos exponiendo ayer, tiene sus raíces en las premisas de la Ilustración y, sobre todo, en el concepto de universalidad: son comunes las estructuras racionales de todos los sujetos humanos, es el concepto de intersubjetividad. Los sujetos tienen algo en común más relevante que sus diferencias: las mismas estructuras racionales en cuanto tales. En ese sentido la ética kantiana le dio su expresión más elaborada a lo que había sido la tendencia de la Ilustración, diferencia de los códigos morales tradicionales, los que habían tenido vigencia en el Antiguo Régimen, la Ilustración supuso la exigencia de universalización en la ética. Es decir, los contenidos de un código moral determinado no se justificaban por sí mismos, por su calidad de contenidos buenos, sino por poder o no someterse a la prueba de la universalización. Por poder o no ser universalizados. En el imperativo categórico de Kant, la bondad moral de una acción consistía en su estar motivada por la buena voluntad, la que queriendo autonormarse sólo por la razón había de querer *eo ipso* que su norma pudiera ser universalizada. El sujeto ilustrado es un sujeto autónomo, se considera a la Ilustración, a las Luces, según Kant como la mayoría de edad del sujeto, el momento en que se emancipaba de las ataduras tradicionales, adquiría autonomía. El sujeto autolegisador, tal como apareció en las constituyentes de la Revolución Francesa, se traduce en clave ética como sujeto moral autónomo, que se da a sí mismo la ley. Y la clave, por lo tanto, de la moralidad de esa ley, su carácter racional, es precisamente la formalidad de que pueda ser universali-

zada, es decir, que se pueda querer que sea válida para todos los sujetos racionales.

El feminismo de la igualdad tiene desde ese punto de vista raíces ilustradas, y en las polémicas actuales se vuelve a tematizar fundamentándose en bases kantianas. Las polémicas sobre ética feminista están profundamente relacionadas con las implicaciones políticas: lo fundamental no es tanto que las mujeres puedan proponer códigos alternativos que se caractericen por especiales excelencias éticas, como que pueda haber normas universalizables. Es más importante acabar con el doble código de moralidad y proponer una universalización en cuanto a los códigos —aunque hubiera que rebajar los contenidos de estos códigos— que mantener el doble código de moralidad. Es decir, la universalidad en sí misma, e independientemente de los contenidos, es buena, es en sí misma un valor, por el hecho de ser norma que afecta a todo sujeto, de que son más los sujetos iguales ante la ley. La universalización misma es una promoción ética de nuevos sujetos y tiene en sí misma por lo tanto un rango político superior.

Este planteamiento es relevante a la hora de las polémicas sobre ética feminista y feminismo de la igualdad *versus* feminismo de la diferencia. En *Matrimonio y moral*, obra de orientación ilustrada, Bertrand Russell se plantea los problemas que lleva consigo la crisis de los antiguos códigos, trata las consecuencias de la nueva moral sexual y de la crisis de la moral victoriana, fundamentalmente la que aún se daba en su contexto. En su necesidad de definirse contra la hipocresía de la moral patriarcal en forma polémica, el feminismo ilustrado era extraordinariamente moralizante, edificante y puritano: no hay más que leer textos de Mary Wollstonecraft y, bueno, son de un puritanismo digno de un convento de monjas clarisas, contra lo que muchas veces cierta retórica contra la imagen del feminismo ha querido hacer ver. Habría que leer toda esa literatura, reivindicar los bellos textos de la literatura sufragista, sin ir más lejos, para poder ver hasta qué punto el feminismo se plantea, digamos, un estándar de moralidad, unos valores de una rigidez verdaderamente notable. Bertrand Russell, desde el punto de vista expuesto, va a abordar este tipo de propuestas y a eximirnos a las mujeres de las excelencias éticas. La universalidad, en términos ilustrados, es un valor y, por lo tanto, la propuesta ilustrada siempre dirá que igualemos. Ahora bien, hay dos

maneras de igualar; si existe un doble código de moralidad se puede igualar al rasero del uno o del otro.

Vamos a suponer que el de las mujeres sea mucho más excelente que el del hombre, y seguramente lo es. Siempre se nos ha dicho eso, y así actuamos: nosotras somos las fieles, las castas, las buenas, las tiernas, las emotivas, las generosas; ellos son los libertinos, los infieles, los competitivos, los agresivos, etc., etc. Muy bien, pero me parece muy improbable que si les proponemos la universalidad a base de que ellos se convirtieran a nuestras excelencias: ser supercastos, supermonógamos, supertiernos, superficiales, etc., etc., estén por la labor de universalizar por ese lado y no creo que pongan mucho empeño en la tarea. Lo más probable es que ¡no se dejen universalizar!, y en la medida en que parece bastante improbable que esto sea así, es evidente que sólo nos queda la opción inversa. Que universalicemos haciendo nuestro el código moral de los hombres.

Una compañera mía, filósofa española de la Universidad de Oviedo —Amelia Valcárcel— tematiza este asunto como el “derecho al mal”. Yo creo que la principal reivindicación de un feminismo que quiera verdaderamente mantener su garra reivindicativa y revolucionaria es luchar por el “derecho al mal”. No tenemos opción ante el hecho de que los varones son los detentadores de la universalidad en cuanto sujetos de la vida social y sujetos dominantes —que, por lo tanto, definen los valores dominantes. Como decía Marx, los valores dominantes de una sociedad son los valores de la clase dominante. Los valores patriarcales, pues, son los valores tal como los instauró el paradigma del dominador, y la única manera de universalizar es apropiarse de la definición misma de universalización que hace el sujeto que se autoconstituye en sujeto universal, y por lo tanto fija, pone el listón, la norma de la universalidad. Por lo tanto, apropiémonos de su norma y universalicemos. No hagamos demasiados remilgos ni objeciones puritanas a sus contenidos, porque la universalidad en sí misma instauro un reino de mayor calidad ética, y el “derecho al mal”, paradójicamente, es bueno. Conseguirá, por lo tanto, en la tierra una mayor dosis de bien. Como Mefistófeles, en el *Fausto* de Goethe, lo consigue paradójicamente, mediante el rodeo del mal. Bueno, creo que éste es un posible planteamiento a discutir, el “derecho al mal”.

El “derecho al mal” surgió en el contexto de los años de discusión en España entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de

la diferencia (78-82), y representaría —según mi opinión— una de las posiciones más lúcidas y más radicales de las consecuencias últimas de un planteamiento feminista ilustrado. Llevado a sus últimas consecuencias, tiene un carácter provocativo y paradójico —y yo creo que muy saludable—, pero es un planteamiento a tener en cuenta como contraposición a discursos cargados de moralina que se dieron en determinados momentos y me parece que no han sido para el feminismo demasiado progresivos ni estimulantes: esos discursos, sobre todo en sus formas más exageradamente autocomplacientes, en torno a la idea de que las mujeres somos portadoras de la esencia femenina y por definición somos tiernas, emotivas, generosas, etc., en fin, que somos portadoras de la paz y del bien, por naturaleza. Claro que no hay manera de saber si lo somos porque no había otro remedio, porque no había más “castañas”, o lo somos de verdad... pero ¿cómo aislar las variables? Nos han puesto toda la vida a cuidar ancianitos y niños, y, aunque sólo fuera por necesidad, había que convertirlo en virtud, porque todo sujeto humano acaba pensando que su vida tiene algún sentido, y entonces hay que pensar que la generosidad es un valor supremo, porque ¡a ver quién si no se hubiese pasado la vida cuidando niños y viejos! y, efectivamente si nos han obligado a hacer ese tipo de “caridad obligatoria”, nosotras nos la apropiamos encima como si fuera nuestra excelencia ética y la reivindicamos ¡eso sería bastante problemático!

Estoy exponiendo aquí un poco exageradamente los dos extremos de la polémica: la malvada Mefistófeles y la excelente cuidadora de ancianitos, caricaturizando un poco los dos extremos a efectos de señalar más nítidamente la contraposición de las dos alternativas en las propuestas del feminismo como ética y sus implicaciones políticas, llevadas en principio al límite. Ahora podremos ver todo el juego que podría dar este punto de la discusión.

Ayer ya traté de introducir el tema de cómo la igualdad es precisamente la gran asignatura pendiente del proyecto ilustrado. Las demás combinaciones del núcleo ideológico ilustrado, como son las de la libertad y la fraternidad, han sido susceptibles de una mayor explotación. Por lo tanto, al hacer el balance crítico de la modernidad, vemos en qué puntos significativos las promesas ilustradas se han realizado en cierta medida y en cuáles, por el contrario, el proyecto ha quedado abortado o sus desarrollos se han vuelto contra los pro-

pios presupuestos ilustrados. Es instructivo someter la Ilustración al test de esta combinatoria, tal como lo propone Valcárcel, para valorar en ella la situación estratégica del feminismo. Las combinaciones libertarias, por ejemplo, encuentran un exponente paradigmático en el marqués de Sade: libertad a costa de igualdad y fraternidad. La libertad como énfasis fundamental, aun con cierta tendencia hacia la igualdad en algún caso posponiendo la fraternidad, se encontraría preponderantemente en los liberalismos. En el caso del leninismo podríamos encontrar un idea de fraternidad obrera que tiende hacia la igualdad y minimiza —como burguesa o formal— la libertad. Los socialismos utópicos enfatizan por su parte la idea de fraternidad. Tras el conato frustrado de Babeuf, y después de las formulaciones de algunos ilustrados e ilustradas, la igualdad ha sido lo que menos rendimiento ha dado del proyecto ilustrado. Contra la igualdad se hacen todo tipo de objeciones, entran grandes miedos a la uniformización, como si fuera a acabar con la cultura, etc. Se hace de ella el compendio de la monotonía, del aburrimiento, de la no creatividad. Esas objeciones son fundamentalmente esteticistas: es como si la igualdad no fuera estética. La belleza está en los contrastes. Como esa dama de la caridad que les decía a los pobres que la vida era como un tapiz maravilloso, que estaba muy bien que hubiera colores, así, muy vivos y otros colores más grises y opacos, pues si no estaban éstos de fondo no destacarían los más brillantes. Claro que el pobre le respondió: “Señora, ¿por qué no se pone usted en el otro color y me saca a mí en el favorecido?” Pero parece que ella no previó el contraargumento y le fue cantando las excelencias del tapiz variopinto. Con la igualdad se han dado ese tipo de pintorescas argumentaciones. Se dice que la conquista es la diferencia; esto es muy curioso ¿no es justo lo que está dado? Se enfatiza que somos diferentes, que los seres humanos tenemos toda clase de diferencias, y se dice a la vez que es por lo que hay que luchar, lo que hay que enfatizar, etcétera.

No deja de ser un tanto paradójico, cuando por lo que hay que hacer mil cabriolas es para lograr la igualdad, dado que la igualdad no parece ser un dato en la organización de la vida humana sino un ideal ético, que se postula sobre la base de una ética de carácter ilustrado. La más progresista, la más avanzada —al menos según mi criterio— que se ha logrado formular en la evolución de la reflexión humana sobre la ética.

Trascendiendo ya lo que es la polémica feminista, curiosamente en todo el lenguaje de la posmodernidad lo que se enfatiza es el *derecho a la diferencia*. El derecho al hecho, lo cual parece una cosa un tanto paradójica, y en la medida en que la diferencia se está reivindicando como derecho, como recordaba Fernando Savater, es precisamente sobre una plataforma de igualdad, como reconocimiento de otro sujeto del cual yo puedo exigir el derecho, y que en esa medida es mi igual y mi par. La idea de igualdad, de lo que verdaderamente cuesta, se subestima, mientras que la diferencia en la vida humana se produce sola: en las lenguas sabemos bien por la lingüística estructural que se desarrollan marcando sus diferencialidades; en el caso de los hermanos, sobre la base de unos mismos —o parecidos— datos, de los mismos padres, de niños que han recibido “la misma educación” luego se suele decir que salen bastante distintos, y a todo el mundo lo deja muy perplejo cómo será posible que unos niños que, teóricamente, se criaron en el mismo medio resulten tan diferentes. Esto se da por razones obvias: justamente, para marcar cada cual su posición diferencial y marcar su propia identidad; en el tipo de combinación de su relación con las figuras parentales, si se quiere decir en términos psicoanalíticos, en el tipo de autoafirmación que han elegido, han tenido ya que desestimar lo que ha hecho el hermano mayor: bueno, todo esto es bien sabido y parece que en la vida y la cultura humanas la diferencia es bastante fácil de conseguir: se produce sola.

En la moda, los productos se pueden uniformizar mucho por un lado, pero por el otro, eso se dobla de oferta diferencial, uno selecciona de acuerdo con su estilo particular. El hecho de que existan grandes almacenes no significa que se hayan uniformizado tanto las cosas, y si todos, como media, vamos mejor vestidos, pues no parece que esto sea tan de lamentar, contra cierto tipo de literatura que siempre, para criticar “la sociedad de masas”, confunde lo que son verdaderamente progresos en la distribución de los bienes con los aspectos que sí serían susceptibles de crítica por razones que nada tienen que ver con un tipo de aristocratismo estetizante bastante barato. Que no sabe además lo que es la diferencia cuando va en serio, es decir, cuando sólo unos se pueden vestir y otros no.

Volviendo a las formas concretas del feminismo: se ha señalado lo que son las virtualidades utópicas de la idea de igualdad. Ya

sería absolutamente utópica, desde luego, y cambiaría la faz del mundo una sociedad absolutamente igualitaria.

Desde luego, si de la noche a la mañana nos despertáramos y nos encontráramos frente a una sociedad absolutamente igualitaria en las relaciones entre los sexos, en las maneras, en las formas de consideración, en los modos de dirigirse al otro, en que el género-sexo no tuviera ningún tipo de relevancia, efectivamente sería una auténtica visión utópica de la sociedad. Sin embargo, esto parece insuficientemente revolucionario o insuficientemente estimulante. Pues algunos/as estiman que las mujeres nos pareceríamos demasiado a los hombres en un caso así, y eso se teme profundamente. Es como si no se tuviera en cuenta que la igualdad lleva ella misma, como en ecología los ecosistemas, su propia dinámica. Bien, se plantea una igualdad en términos absolutamente jurídico-abstractos; pero bueno, a partir de esos términos siempre habrá quien tire del hilo y se preocupe por materializarla, por crear sus condiciones de posibilidad. Tiene “desde ya” sus virtualidades. Se habla en la declaración de los derechos constitucionales de la igualdad de los sexos y se dice que eso no compromete a nada. Bueno, ¿no compromete a nada? Después la vamos a concretar en el terreno del trabajo. Y se dice: no, no se puede hacer concreta si a su vez en la educación resulta que no la hay; vemos que eso tampoco se puede hacer posible si en la familia continúan las discriminaciones y en las imágenes de la TV, y etc., etc. Entonces, el potencial de cambio, crítico y revulsivo, que tiene la idea de igualdad no es tan formal ni tan abstracto; a la hora de analizar sus condiciones de posibilidad resulta que puede llegar a una riqueza de determinaciones y de concreciones y si se quiere de diferenciaciones, y está preñada de virtualidades transformadoras en medida mucho mayor que la postulación de una diferencia que es algo ya dado, parecido a lo de siempre, y se nos quiere “vender” como algo tan maravilloso, tan estupendo, tan excelente, y que plantea no se sabe qué alternativas utópicas, ni muy bien qué luchas se tienen que llevar a cabo por lograrla...

Hay, sin embargo, en mi opinión, otros aspectos bastante más discutibles en lo que podría ser una posición ilustrada de “derecho al mal”, en su crítica al hecho —cierto— de que cualquier grupo ascendente en la historia ha racionalizado la asunción del poder o sus pretensiones de constituirse como clase emergente en base a llevar en sí

mismo un proyecto de subversión de valores. Efectivamente, en la Revolución Francesa se vio muy claro cómo la incipiente sociedad burguesa dobló de un discurso ético racionalizador y legitimador, precisamente, su proyecto de sustituir el sistema de poder que había en el Antiguo Régimen.

En primer lugar, el hecho de que esto históricamente sea así no agota en absoluto la calidad o las virtualidades que lleva consigo ese mismo programa ético. Efectivamente, todos esos postulados de universalidad no servían sino para encubrir los intereses de la burguesía. Pero, desde el momento en que eran postulados universales contenían en sí mismos premisas universalizadoras que luego, en un momento determinado, se podían volver contra la burguesía misma a partir de sus propios planteamientos jurídico-formales. Efectivamente, en muchos momentos el marxismo hizo eso: explicitar cuáles serían los contenidos materiales de posibilidad de los postulados ilustrados y poner de manifiesto la contradicción entre sus planteamientos de universalidad formal y la imposibilidad de su realización. Pero pudo hacerlo así porque los tenía como referentes. Porque su idea de libertad e igualdad se articulaba en el contrato, pero el contrato para el obrero es contratar su fuerza de trabajo, porque no tiene medios de producción y se muere de hambre, etc. La interpelación es superjusta y evidente. Pero el marxismo lo argumentó con base en los propios postulados ilustrados que habían surgido: no discute la calidad de estos valores. También es inevitable —y seguramente deseable— que el grupo ascendente los viva de forma absoluta. Llega a vivirlos desde su propia piel. El grupo ascendente es posible que sea incapaz de tomar distancia respecto a sí mismo y de objetivarlos: los asume acríticamente y los absolutiza. Se podrán relativizar —si se quiere— desde la perspectiva de la sociología del conocimiento, que se plantea el hecho que así ha ocurrido en la historia y puede predecir que al tomar las feministas sus valores como legitimación, no sucederá nada distinto a lo ocurrido con distintas clases o grupos que han luchado por llegar al poder. Siempre van a decir que lucharán contra las injusticias y desigualdades existentes, que van a erradicar el mal del mundo, y luego, claro, viene “el tío Paco con las rebajas” y saldrá lo que Dios quiera, porque así ocurre siempre con cada relevo de poder. Nadie da garantías *a priori* de que va a ir con las manos limpias, ni esas garantías existen. Luego las mujeres, no con mayor razón que

progreso humano moral. Este tipo de propuestas es el contrario de una moralina que pregona unas esencias sobre las cuales se fundarían las supuestas excelencias de las mujeres. Es cierto que hay mujeres excelentes, pero pienso que también hay mujeres que dejan muchísimo que desear en cuanto a calidades éticas y no éticas.

Ahora bien, la opción socialista en su día la hemos hecho, no porque los obreros fuesen buenísimos, sino porque no tenían por qué ser explotados. Sin embargo, en el caso de las mujeres no sé por qué extraña razón parece que tenemos que legitimar nuestra lucha con base en que somos más buenas. A lo mejor, encima, lo somos, pero el oprimido ya tiene bastante con ser oprimido, no tiene la obligación adicional de ser estupendo. Sería muy raro que la opresión produjera toda clase de excelencias éticas. A lo mejor produce algunas, pero produce de todo.

Cuando decimos que las mujeres no tenemos el poder, los varones replican: ¡sí, tontinas, tenéis un poder *sui generis*, sabéis muy bien jugar vuestras cartas! Aunque estéis en el dominio de lo privado y no tengáis la posibilidad de entrar en una candidatura, bueno, mientras seáis jovencitas, monas, etc., podéis ejercer esa influencia oblicua que se ha llamado muchas veces (encima con mayúsculas), el Poder Femenino paralelo. Pero el poder femenino que pueda tener la Sra. Juana o toda señora que ha pasado “la edad de merecer”, incluso las que todavía están en ella, teniendo en cuenta que las relaciones son cada vez menos estables y la oferta femenina cada vez más variopinta, ¡creo que si vamos a conformarnos con esa historia del poder paralelo lo tenemos bastante mal...! Es la manera de invitarnos a seguir ejercitando el mal permitido a nuestro sexo: Rousseau nos invitaba, precisamente, a seguir con las argucias de este tipo. El mal del oprimido, el que se cuele haciendo “la vista gorda” por la puerta de servicio. Y luego se quejan: ¡Dios nos libre de la tiranía de los débiles! —se dice siempre—, ¡de esa tiranía de los chantajes! Para añadir después: ¿pero para qué quieren las mujeres el poder si tienen ese poder matriarcal de toda la vida? O sea, te invitan por un lado a que lo mantegas y, por el otro, doblan ese discurso de grandes quejas de lo que ese poder los tiraniza. Ese poder es una percepción paranoica del pequeño límite de resistencia que ellas oponen al suyo, claro. Entra dentro de las propias reglas de juego, que ellos mismos han puesto, que el oprimido se busque sus trucos. Esos trucos no hacen

sino corromper al oprimido; pues siempre se habla de lo que corrompe el poder, pero parece que se olvidan de que la impotencia corrompe también a su modo.

Los partidos como los grupúsculos cuando pierden unas elecciones, no parece que se conviertan precisamente en la comunión de los santos. Más bien no. Muchas veces toda la tensión y la frustración que esto produce se vuelve contra la propia dinámica del grupo, sea un grupo político o un grupo feminista. En los grupúsculos feministas, la impotencia para los logros de determinados objetivos, para articular proyectos más amplios para tener contrastaciones políticas, muchas veces no ha hecho sino aflorar miserias internas que no han sido precisamente gloriosas. Es inevitable, además, que eso suceda, pese a cierto tipo de mística esencialista con base en la cual se define “lo que debería y lo que no debería suceder en los grupos de mujeres” —diga lo que diga la experiencia general sobre la dinámica de grupos—, y si ocurre contra la definición es por culpa de algunas traidoras a esas excelcitudes éticas que por definición esencialística las mujeres deberíamos encarnar. Estamos reproduciendo el mismo tipo de prácticas que, por desgracia, en el espacio de las idénticas se produce precisamente por el *no poder*. Creo que no hay que confundir los planteamientos éticos con este tipo de moralinas. Pienso que han sido paralizantes para el movimiento feminista y nos han creado un tipo de pensamiento perezoso; y el feminismo lo que no puede es paralizarse: es un reto permanente para la acción que ha de afrontar problemas en el terreno epistemológico, en el terreno ético. Lo tiene que reinventar y cuestionar todo, es una opción de cambio, pero de cambio donde “se hace camino al andar”, donde menos referentes hay dados. Hasta los propios referentes emancipatorios tradicionales —que sirven sin duda, no es que lo tengamos que inventar todo de nuevo— tienen evidentes limitaciones desde el punto de vista feminista: tenemos problemas insólitos desde los primeros balbuceos en la conquista de la igualdad.

Sin embargo, ahora habría que hablar —pues le he echado al feminismo de la diferencia bastante caricatura— de ciertas funciones ideológicas positivas que este feminismo ha cumplido, pues se ha llegado a un momento bastante evolucionado de la polémica y se han limado los términos más ásperos de la discusión.

No creo que la polémica esté superada, pero sí quizás en una situación más distendida: las más radicales defensoras del feminismo

de la igualdad hoy en día hacen ciertas concesiones a los aspectos más válidos del feminismo de la diferencia y viceversa. Salvo los casos más sectarios, las teóricas de la diferencia enfatizan sobre la base del reconocimiento de ciertos principios igualitarios.

El feminismo de la diferencia, con todo su espectro ideológico —yo no puedo aquí especificar los distintos grupos y estoy simplificando—, surgió en buena medida como respuesta a la necesidad de asumir un nuevo sujeto colectivo, un nuevo nosotras, tal como se planteó en el neofeminismo. En el feminismo ilustrado, todavía no se tuvo el respaldo de un movimiento social amplio, interclasista, y aunque las mujeres más lúcidas, como Mary Wollstonecraft, ya decían: “Pido para mi sexo y no sólo para mí”, fue Simone de Beauvoir, precisamente, quien puso una bisagra teórica entre el feminismo ilustrado en su mejor tradición y el anticipo de lo que serán ciertos temas del neofeminismo, cuando la mujer se convierta no sólo en sujeto de vindicación sino haga la crítica de la cultura patriarcal, con una intención sistemática, lo que será propio ya del neofeminismo (del 68, de los setenta). Aunque no se supere el ciclo de las reivindicaciones sufragistas y por tanto de la literatura vindicativa ilustrada. En ese sentido hay un claro paralelo con la necesidad que se produce en todo grupo emergente de asumir un nuevo principio de identidad, de no interiorizar lo que en términos psicoanalíticos se podría llamar “el discurso del oprimido como discurso del Otro”. Para articular una lucha que pretenda dar alternativas más generales tiene que haber cierta autoestima del propio grupo para consigo mismo. Digamos, una nueva forma de “reidentificación”, que no se limita a asumir la propia tópica con la que el opresor nos ha caracterizado. Naturalmente, si existe un auto-odio y una subestimación, por introyección del discurso del otro, el grupo no puede emerger ni su lucha levantar cabeza (como el caso de los negros que hubieron de afirmar *Black is beautiful*). Así también, el feminismo de la diferencia cumplió la función de desinteriorizar el menosprecio del opresor que, por supuesto, era ambiguo, porque podía doblarse de magnificaciones oportunistas cuando convenía. Sin embargo, antes de que se dieran realizaciones emancipatorias era claramente un discurso de inferiorización. Claro, cuando las mujeres ya habían salido a las fábricas, ya no se les podía decir “fregonas”, había que proponerles que fueran “directoras gerentes de su hogar”. Pero esa nueva pleitesía se tuvo cuando las mujeres

ya habían ocupado los puestos de trabajo, y cuando los hombres volvieron de la guerra convenía que los abandonaran de nuevo, como analizó Betty Friedan, generándose así “la mística de la feminidad”.

Se nos echan así nuevos piropos, piropos reciclados y contraculturales, pero todo piropo es ambiguo, venga de “regres” o venga de “progres”, y los piropos de “progres” a veces son bastante peligrosos; son mucho más inocentes los del señor decimonónico, que hoy en día no comprometen a nada.

Esos piropos de “progres” suelen ser: vosotras sois el discurso antiestatal, porque al ser la anomia absoluta, las eternas excluidas del poder, sois “el antipoder” redivivo... No se sabe muy bien qué es eso, ni siquiera lo plantearía así Foucault, que se ocupó muchísimo tiempo del asunto. Todavía no se sabe lo que es. Pero, por lo visto, en el caso de la mujer sí se sabe muy bien lo que es ser la esencia del antipoder. Eso está muy claro.

Foucault decía: no sabemos muy bien qué es el poder y muchas veces es difícil y muy sutil saber quién lo tiene, pero si algo se ve muy claro y sabemos muy bien es quién no lo tiene. Desde luego, que las mujeres no tenemos poder es muy claro. Pero de ahí a que seamos la esencia del antipoder, eso, desde luego confieso que para mí es un galimatías. No sé lo que es. Sin embargo, parece ser una idea clara y distinta cartesianamente considerada para todos aquellos que piensan que las mujeres debemos redimir del Estado, redimir de la guerra, redimir de todos los males del universo, debemos ser instrumento de salvación, las redentoras, instrumentar todas las utopías ajenas habidas y por haber; y bueno, todo eso no sabemos a cambio de qué, no sabemos luego, en el ágape del sujeto revolucionario, a nosotras qué nos toca. Si hablamos de cuota nos dicen ¡qué ordinariez! que, naturalmente, es indigno de nosotras, que somos esa alternativa utópica maravillosa, que nos ponemos a negociar cual si se tratara aquí de hacer pactos. Sacan el látigo, como Cristo contra los mercaderes del Templo, para defendernos, a nosotras mismas, de la tentación de abdicar de lo sagrado que representamos —ellos, lo prosaico, sí pueden comerciar. Pero nosotras, alternativa civilizatoria esencialísticamente concebida, vamos a dar el relevo... no se sabe muy bien cómo.

Yo recuerdo hace ya unos años, en Harich y cierta literatura ecologista, las ruinosas propuestas que se le hacían a “la mujer” en ese sentido: como viene la socialización de la bancarrota, la crisis eco-

lógica, ahora es la vuestra; como habéis sido siempre en lo privado las sabias administradoras, las hormiguitas, sabéis mucho de esto de “las habas contadas”. Encima, tenéis mucha más relación con la naturaleza que nadie, porque ya se sabe que por aquello de parir estáis mucho más cerca de ella. Por tanto la alternativa revolucionaria, en un ecologismo al que nos va a llevar un mundo de absoluta escasez con un programa no precisamente estimulante, claro, se nos ofrece precisamente a nosotras, como se les ofrecía precisamente a los obreros, para su socialización, las empresas deficitarias o en quiebra. Respecto a la fábrica que iba viento en popa, efectivamente, jamás había una propuesta de socialización, en cambio llovían las propuestas generosas... Bueno, pues para la alternativa de un mundo en crisis parece que vienen ese tipo de propuestas generosas, tan generosas como sospechosas así planteadas, sobre todo cuando no se traducen a la hora de negociar cuotas o a la hora de concretar las contrapartidas de nuestra participación en ese sujeto revolucionario; cómo la vamos a cuantificar en términos, vgr., de escaños o de determinadas propuestas; y hablar aquí un lenguaje de iguales, porque, en definitiva, a la hora de la verdad es ése el test de hasta qué punto, por lo menos nosotras mismas, definimos nuestras propias utopías o nuestras propias instancias utópicas dentro de nuestra lucha emancipatoria, en lugar de canalizar decepciones.

¡No digamos nada de toda la gente decepcionada del 68 que empezó a proyectar en las mujeres ese nuevo sujeto revolucionario, cuando el proletariado y los estudiantes los habían defraudado! El proletariado era la negatividad absoluta, porque era la mercancía consciente de sí y del sistema (en *Historia y conciencia de clase*, de Lukács). Era la mercancía autoconsciente, la esencia del capitalismo como *telos* de la historia, y si la mercancía tomando conciencia de sí y como revulsivo del sistema era el proletariado, entonces el proletariado era la negatividad del sistema y, por lo tanto, lo iba a destruir desde sus raíces.

Cuando luego resulta que el proletariado no se comporta como una esencia así concebida —porque nada se comporta así, pues resulta que hay proletariados: hay proletariados nacionales, los proletarios se dividen en sindicatos, la lucha obrera está más o menos evolucionada en un sitio que en otro, se plantea así o asá, en unos sitios se hace la revolución socialista, en otros no se hace—; entonces resulta que,

claro, tal negatividad esencialísticamente concebida no se ve por ninguna parte. Por el contrario, lo que se constaba es que como todo en esta vida, hay que construirlo y “no hay atajo sin trabajo”: el sujeto revolucionario no viene dado por ninguna esencia ni por su negación de la negación, sino que, precisamente, es objeto de una construcción, a base de pactos y a base de trabajo mientras no se invente otra cosa. Y es fácil proyectar en “la mujer” ese nuevo “sujeto revolucionario”: nosotras, como somos la negación del Estado por el hecho de no haber participado en él, claro, sólo somos el margen, la marginalidad absoluta, tenemos en nuestras propias entrañas la negación de todo poder y toda estatalidad. Luego, aunque no se sabe cómo se instrumentará eso, vamos a liberar a los hombres de todo poder, porque somos las no corrompidas y resulta que, justamente sin tomárselo, los vamos a liberar de ese mal de la vida humana que es el poder. Bueno, es un tipo de discurso bastante sospechoso. A mí me recuerda bastante cuando los ricos dicen eso de: “¡Qué bien están los pobres! ¿verdad?, que no tienen los quebraderos de cabeza de los ricos ni que plantearse dónde han de hacer las inversiones. ¡Las cosas de la administración dan tanta lata! En cambio, los pobres son seres sencillos que tienen poco que administrar y la vida más fácil”. Sin embargo, la escasez no ahorra —como ellos pretenden en su mala fe—, precisamente, complicados cálculos.

Muchas veces, cuando los hombres te disuaden de que compitas con ellos, de que vayas a los ministerios, de que quieras participar en los partidos, ocupar cargos académicos, me recuerdan el discurso de los ricos: pero ¿para qué quieres tú eso precisamente si es una lata, si cuando no corrompe, aburre? Todo el mundo hace toda clase de remilgos, pero hay más indios que caballos y yo veo hasta una relación directamente proporcional entre el remilgo y la voracidad, la gente menos remilgada no suele ser luego en la práctica especialmente voraz; sin embargo, como vaya por delante un discurso remilgado, el comportamiento da la sensación de responder a los análisis que hacen los psicoanalistas de la neurosis: el neurótico dice lo contrario de lo que hace —y viceversa—; el discurso es precisamente la negación de la práctica: sus discursos de renuncias se doblan de una voracidad bastante notable en las prácticas. Por tanto, yo creo que en feminismo deberíamos dejarnos de toda la moralina de este tipo de remilgos y decir claramente, sin ambages ni rodeos, que queremos el poder. No hacemos sino aplicar la máxima ilustrada —y cristiana—: no quieras

para los demás lo que no quieras para ti. Muy bien, yo no quiero que se corrompa nadie más que yo ni que cualquier otro. ¿Qué manera hay de que nos corrompamos todos lo menos posible, pues no voy a querer el mal para el otro?

Precisamente, que todos seamos candidatos al poder, al poder público, a la administración colectiva, a tomar las decisiones que efectivamente rigen la vida humana y hacerlo de forma constatable, por ese tipo de canales públicos que existen, que se formalizan en uno de sus aspectos en las instituciones de la política, pero que están en todos los ámbitos de la vida: en la cultura, en las relaciones sociales, en todo. Es decir, que aspiramos a ocupar el espacio público como ciudadanas, no de segunda, sino como ciudadanas que se quieren realizar como tales con todas sus condiciones de posibilidad, y le vamos a perder el miedo y las cautelas a este tipo de moralinas.

El poder corrompe, claro que corrompe, tiene toda una serie de riesgos: efectivamente, es muy complicado estar en el poder y no dejarse hipotecar, y evidentemente cualquier persona que haya participado en política, en sentido amplio —en cualquier orden de cosas o en política académica—, se encuentra con estos problemas; sin embargo, estos problemas no se eluden por no tener poder, no hay tampoco fórmulas mágicas para evitar este tipo de construcciones; en los grupos feministas se administra también algún tipo de poder, se manejan tingladillos y se ejercen algunas formas de poder.

Se publicó hace algunos años un documento, insuficientemente divulgado en el movimiento, un trabajo de una autora americana, Jorcen, que se titulaba “La tiranía de la falta de estructuras”. Seguramente ustedes lo han conocido: en el mismo se veían las consecuencias organizativas, no precisamente deseables ni eficaces de cierto tipo de propuestas de “algo totalmente diferente”. Lo absolutamente diferente a cualquier tipo de organización es la no organización, es decir, el grupo amorfo.

Existen así grupos “sin estructuras” porque cualquier tipo de estructuración se estimaba que reproducía las estructuras patriarcales y, por lo tanto, iban a ser grupos amorfos y puramente asamblearios donde no habría ninguna hegemonía y serían absolutamente igualitarios en ese sentido. Luego ocurría que las cosas no eran así y, por razones evidentes de la dinámica de grupos y al ser grupos pequeños, el peso específico de la personalidad, o bien más brillante, o bien por su

posición social u otras relaciones (porque las mujeres que están en grupos feministas, a su vez están inmersas en otras relaciones, según los medios en que se movían, con quién estaban casadas, qué amistades tenían, de qué familia eran, si eran más ricas o más pobres, si estaban vinculadas a un grupo que tenía más fotocopiadoras o menos, si tenían una casa más grande donde se podían hacer las reuniones o un piso pequeñito donde no se podían reunir jamás), no cabe duda de que todo esto da unas diferencias de poder notabilísimas. Es indudable que las que tenían la casa más grande eran candidatas a controlar el grupo en medida mayor que aquellas que tenían un apartamentito donde la gente no se reunía jamás, y esto no es así porque la que posee el piso más grande tuviera una conducta maquiavélica: podía ser una persona encantadora y sin mayores codicias ni mayores ansias manipuladoras. Simplemente, era la que se enteraba siempre, la que no perdía ripio al estar en todas las reuniones de todo lo que se decía, todo pasaba por ella, la información es poder, y efectivamente ponía el pisito y controlaba todas las decisiones que se tomaban en el movimiento aun sin quererlo, y así entraba por la ventana lo que no se quería dejar entrar por la puerta. Por no querer aceptar “estructuras patriarcales” venían por otro lado tiranías informales de poder mucho más infernales, mucho más incontrolables. Porque es verdad que la inercia del poder y la poltrona son terribles, y no seré yo quien las minimice.

Lo que ha ocurrido con el secretario general del Partido Comunista Español, Santiago Carrillo, ha sido realmente dramático. No se trata de minimizar lo que son las inercias de las poltronas, pero efectivamente, nada en la vida humana sale por puro conjuro ni por mero voluntarismo: las alternativas se construyen ensayándolas. Muy bien: no minimicemos las formas patriarcales, y lo que la experiencia ha puesto de manifiesto en estas formas organizativas como no deseable podía tratar de corregirse, vamos a tratar de corregirlas, de ensayar algunas formas alternativas en algún aspecto, pero intentar la alternativa radical a partir de cero, contra las experiencias de la dinámica de grupos de toda la historia de la humanidad hasta nuestros días, y pensar que el feminismo va a construir mágicamente esa alternativa es un voluntarismo, una ingenuidad o un no querer saber que le ha hecho mucho daño al movimiento. Lo ha hecho caer en muchos de los puntos que, precisamente, trataba de evitar, sin

tener los expedientes de control y los correctivos que la experiencia multiseccular del poder en alguna medida se ha dado.

Echar a un secretario general es algo que en todos los partidos es posible aunque cueste mucho, pero en un momento dado se echa a Carrillo y se pone a Gerardo Iglesias y eso, en definitiva, sale por la televisión, el público en cierta medida se entera, se puede objetivar, se puede verbalizar y es en último término más objetivable que el problema del pisito. Pues en el problema del pisito la discusión suele degenerar en términos bastante sutiles e indeseables: "claro, yo era la que ponía el piso", "y se creía por eso con derecho a manejar". Se mide todo con parámetros públicamente inmanejables y se acaban deteriorando las relaciones personales en una medida, incluso si cabe, mayor. Porque es posible que los enemigos políticos lleguen a decirse auténticas ferocidades, pero de las escisiones de los movimientos feministas no han salido armonías preestablecidas. Las feministas le tenemos que perder el miedo a lo público, lo público es muy sano. Queremos ir al espacio público con todas sus consecuencias, y no vamos a ocultar que en los grupos feministas han ocurrido ciertas cosas por determinadas razones ni que se han cometido errores porque en un momento dado pensamos que serían adecuadas ciertas alternativas. Pero, al mismo tiempo, de la experiencia se aprende y se toma nota, y dentro del feminismo hay un proceso crítico y reflexivo permanente para aprender de los errores, que es una de las cosas más excelentes que hay en la vida humana, la capacidad de aprender de los propios errores y de ensayar fórmulas nuevas a partir de ahí.

Muchos grupos siguen empeñados en su tipo de fórmulas "no" organizativas a pesar de que los límites parecen estar bastante contrastados, pagando por ello muchas hipotecas, pero piensan que en todo caso mayor precio tendrían otras formas alternativas de organizarse. Hay sectores del movimiento que discrepan, la polémica dista mucho de estar liquidada, pero como digo se encuentra en una situación mucho más evolucionada. La polémica feminismo de la diferencia-feminismo de la igualdad tiene consecuencias en todos los niveles. Es en cierto nivel una polémica ética muy abstracta; nos remite nada menos que a ética ilustrada frente a éticas de la diferencia posmodernas, etc., pero luego, en sus propuestas organizativas estratégicas o tácticas, tiene claramente sus implicaciones.

No hay que olvidar que este discurso de la diferencia cumplió unas funciones ideológicas en sentido análogo al “black is beautiful” que, efectivamente, propiciaron por parte de las mujeres unas formas de comunicación y de toma de conciencia, de tratar de dar una verbalización a experiencias comunes de opresiones respecto a las cuales las mujeres no tenían un lenguaje en el que comunicarse.

A través de lo que proliferó durante aquellos años de los grupos de concientización se cumplió la función de dar a la mujer un discurso propio, de ir creando eso que se llamaba la “palabra de mujer”, de tratar de darle una formulación teorizable a sus relatos, de promover un poco la anécdota a la categoría. Lo que era vivido como anécdota en cada caso individual, se buscaba una forma de categorizarlo y encontrar por lo tanto un modo de darle al movimiento una articulación, un lenguaje común. Yo creo que se puede hacer en conjunto de esta fase, en la medida en que fue una fase necesaria, un balance positivo, estimulante y deseable. Yo no sé si alguna vez se hará un estudio en profundidad de las mujeres y sus experiencias en el feminismo entre las muchas cosas que están sin hacer, y será posible saber hasta qué punto las mujeres valoran efectivamente lo que fue su paso por estos grupos de concientización. Sin embargo, lo que sí aparecía claro es que estos grupos de concientización no podían pasarse de rosca, como los grifos. Si a partir de un determinado momento no evolucionaban, entraban en una dinámica de “o crece o muere” y, o bien se proyectaban ya hacia otros objetivos o, si tocaban techo, a partir de ese momento entraban en una dinámica regresiva: era un sino casi fatal; bueno, por lo demás parece ser el sino de todo grupúsculo. En los casos más inofensivos acababan evolucionando hacia tertulias y, como no tenían mayores pretensiones, podían ser más o menos agradables. Si no cuajaban vínculos de amistad y tampoco había cosas que hacer juntas, pues, al final, los apremios de la vida profesional o de otras opciones los acababan disolviendo. En los casos no inofensivos se entraba en dinámicas de esas que llamamos en España en argot “un rollo malo”: dinámicas de *encapsulamiento* que nunca han sido saludables del grupúsculo, y había que encontrar a partir de ese momento una proyección hacia programas que incluyeran a más mujeres, porque, a su vez este tipo de grupos encapsulados crean círculos viciosos por sus mismas características: acababan teniendo un tipo de semántica muy interna que va acuñando unos guiños, unos

tics (como en todo grupúsculo), unos idiolectos muy peculiares que, precisamente, espantaban a las mujeres. Eso se ha podido ver con cierta perspectiva histórica, como tantas cosas, y es de lamentar que en un principio se alejaran las mujeres de esos grupos, no porque no fuéramos acogedoras con ellas sino, simplemente, por ese mismo carácter cenacular que los grupos podían revestir, como de grupos de iniciadas, y que sólo era percibido como tal desde fuera, como los tics de familia o como los parecidos de familia, que al que está inmerso dentro de ella le es imposible siquiera percibirlos. Precisamente por esa misma razón los grupos o tenían que sufrir cambios estructurales o estaban destinados a no poder crecer, al menos en España, que fue lo que ocurrió a partir de la dinámica de “la transición” con estos grupos: no dieron más juego, tuvieron que derivar en formas organizativas diferentes.

Parece que muchas veces se olvida que es el logro de ciertas cuotas de igualdad lo que es condición de posibilidad de cualquier discurso de la diferencia. Si es posible que hoy en día las mujeres reivindicuemos una manera de hacer historia con una diferente metodología, una manera de hacer filosofía con otro enfoque, una manera hasta de concebir la política de otro modo, todas estas alternativas son posibles a partir de cuotas mínimas de acceso a la universidad, de acceso al saber, a los propios trucos del saber patriarcal y a sus propias técnicas, a sus bases legitimadoras y, una vez más, aquí no hay ningún tipo de atajo, como muchas mujeres a veces parecen creerlo, como si con un simple conocimiento superficial o ahorrándose el esfuerzo de la competencia se pudieran dar alternativas serias. La ironía respecto a un saber es una actitud sofisticada y elaboradora que requiere muchos rodeos. No es, precisamente, nada inmediato poder tomar distancia histórica respecto a un tipo de saber muy acuñado: requiere sus resabios. Si no, el tipo de críticas que se hacen son absolutamente simplistas: son críticas que vuelven a descubrir mediterráneos, que vuelven a inventar lo que ya está inventado. Hegel decía que el camino del espíritu es el rodeo. Hacen falta buenas dosis de apropiación de discursos que, efectivamente, tienen sesgos patriarcales. No creo, sin embargo, que se agoten en eso, hay que ir acuñando criterios para definir cuáles son los sesgos patriarcales y distinguirlos de lo que puede ser patrimonio colectivo de la experiencia de la humanidad, si es que la crítica cultural feminista quiere aprovechar la

experiencia histórica y no dar palos de ciego. En la revolución cultural china se destruían los pianos de cola porque eran un producto burgués: es una reacción muy explicable por parte del oprimido; los tejedores de Lyon en unos primeros tiempos destruían las máquinas en Lyon: era la forma desesperada de luchar en la impotencia. Pero nosotras ¿qué criterios selectivos deberemos adoptar si esos criterios no se decantan? Para saber lo que son los sesgos específicos de un discurso hay que conocer ese discurso un poco si no se corre el riesgo de asumirlo acríticamente y no ver absolutamente nada o, por el contrario, no ver lo que en un discurso haya, no obstante su sexismo, de válido —aunque sea por sus virtualidades universalizadoras.

Yo creo que es una crítica bastante facilona, por ejemplo, la crítica de lo griego, que está de moda en ciertos ámbitos. No digo que no se tenga que criticar a los griegos, no es ésa la cuestión, la democracia de los griegos era una democracia de los hombres, una democracia para el arquetipo —como diría Amparo Moreno— viril, que excluía a las mujeres. Efectivamente, nos excluía, pero si se la compara con el despotismo oriental, ¿qué duda cabe que el modelo de la *isonomía* tenía interesantes virtualidades ideológicas! Lo que pasa es que luego no había otras condiciones históricas de posibilidad... Tenía unas virtualidades ideológicas y críticas que, rápidamente, hubo quien las vio, los sofistas, sin ir más lejos.

Quiero decir que los discursos dominantes, aunque sean tramposos, no todos son iguales. Los hay que tienen, en sus propias premisas, virtualidades emancipatorias susceptibles de ser explotadas contra el propio dominador. Kant, si se quiere, es un legitimador de la burguesía; bueno, pues sí, pero por supuesto eso no agota a Kant en absoluto. Seguimos dialogando con Kant en cuanto de problemática ética se trata, y después de más de un siglo de marxismo, Kant aún es un referente (y yo no digo que ahora haya que ser kantiano, ni mucho menos) fundamental acerca de problemas de ética, y si no que lo diga la escuela de Frankfurt. Después de que la ética ilustrada, en algunos sectores simplistas del marxismo, se interpretaba como un producto burgués, como una especie de precipitado de intereses de clase, ha llovido mucho desde eso, y, no obstante, volvemos a Kant. Hemos de tener criterios para saber lo que son en Kant sesgos de interés burgués y tenemos que saber también —lo que se señala menos— cuáles son sus sesgos patriarcales.

Sin embargo, hay algo en el kantismo en lo cual nos tenemos que apoyar, aunque sea a título de premisa para hacer que la universalidad sea tomada en serio. Pero si la universalidad ni siquiera la tenemos como postulado ni referente, ¿desde qué plataformas emancipatorias hubieran las mujeres articulado sus propios discursos sobre alternativas diferenciales? Me pregunto por qué se tomó como paradigma en su día, con sus limitaciones y contradicciones, la *isonomía* griega y los discursos ilustrados, no otros. Los del *Ancien Régime*, desde luego, ¡para nada! ¿Volver a la sociedad estamental? Ahí la mujer no tenía ni argumentos. Y creo que eso hay que recordarlo frente a ciertos simplismos de discursos posmodernos que parecen olvidar que si es verdad que Occidente ha sido sumamente incoherente con sus propios presupuestos, y en nombre de los valores ilustrados se han hecho destrozos coloniales y toda clase de atrocidades, ¡vaya si se han hecho!, los seguimos percibiendo como atrocidades éticas desde el punto de vista de los propios valores ilustrados. Luego no podemos renunciar a ellos, como parte de nuestra propia herencia cultural. Debemos ser críticos y radicalizarlos, lo que supone una forma de apropiación. Las mujeres, desde ese punto de vista, estamos integradas en la cultura de la humanidad, no somos de pronto otra especie, vamos, al menos eso se tendría que probar, ¿verdad? Al biologismo de otras épocas, que no es precisamente cuestión de explotarlo desde el punto de vista feminista, ya le hubiera gustado probarlo, y nunca ha podido. A pesar de que se decían todo tipo de cosas, que no podíamos pensar o no estábamos capacitadas para la abstracción o para lo que fuese. Si somos una parte —la mitad— de la especie, hemos de buscar unos puntos de equilibrio —porque todo lo constructivo tiene sus puntos de equilibrio— entre aquello que se debe criticar de la cultura patriarcal y lo que tenemos que asumir. Porque, independientemente de sus sesgos patriarcales es, en definitiva, cultura humana. Y en la cultura humana, aunque desde la posición de oprimidas, hemos participado, y es una cultura humana en la cual, *no por ser patriarcal todo vale lo mismo*.

En discusiones de este tipo, acerca de si habría que reivindicar la diferencia, o reivindicar —por el contrario— una sociedad de individuos, siempre se puede contraargumentar, claro, que también “el individuo” es una categoría patriarcal. Efectivamente, todo está acuñado desde una cultura patriarcal. Desde ese punto de vista es claro que las mujeres, o planteamos la negatividad desde el cero absoluto,

o ¿a qué nos acogemos?, ¿asumiremos las definiciones patriarcales de la diferencia, tal como históricamente han sido acuñadas? Hemos de establecer criterios para saber, de todo lo que se ha producido ideológica y teóricamente, qué podemos y qué no podemos asumir. Pero hay un hilo conductor: las posibilidades emancipatorias para las mujeres, las chances que nos da cada marco conceptual de ser más iguales y más libres, con sus traducciones prácticas, es decir, *poder hacer más cosas*.

Esta polémica recuerda un poco los debates de antaño sobre si el método hipotético deductivo, por ejemplo, era común a una ciencia burguesa y a una ciencia proletaria. Para algunos, no ya los presupuestos ideológicos, sino el hecho mismo de lanzar una hipótesis y luego tratar de contrastarla en sus implicaciones, sería una excrecencia de los propios intereses de la clase burguesa. Parece demostrado que el método hipotético deductivo le sirve perfectamente al proletariado, y cumple muy bien sus funciones. Pero la polémica tuvo que evolucionar para distinguir la paja del trigo y llegar a acuñar sus propios criterios. En el feminismo creo que en buena medida va a ocurrir otro tanto.

En cuanto a los feminismos de la diferencia, habría que buscar una forma, diría yo, *no esencialista* de plantear la cuestión. Hay que buscar posiciones no esencialistas, pues las posiciones esencialistas en esta cuestión en última instancia remiten al biologismo —y el biologismo ha sido el enemigo del feminismo—, pues no podrían remitir a otra cosa. ¿Qué fundamento *in re* tendrían si no? La única manera sensata de plantearlo sería considerar que hay elementos de diferencia, producto de la subcultura femenina.

Giulia Adinolfi, que murió hace unos años y era una mujer bien lúcida, escribió algunas cosas muy agudas sobre la subcultura femenina. Dentro de la subcultura femenina habría, precisamente, que separar la paja del trigo, pues, efectivamente, en casa del oprimido se produce de todo. La experiencia de opresión en los negros ha producido cosas como el jazz, que todos apreciamos, y elabora y expresa una experiencia de opresión. El ser humano se caracteriza —abogamos por un optimismo antropológico— porque hasta en la opresión es capaz de trascender y elaborar los datos más brutales de su experiencia, y construir a partir de ahí productos estéticos y también ¿por qué no? éticos, que efectivamente son susceptibles de uni-

versalización, de ser integrados al patrimonio común humano. Desde ese punto de vista, se puede perfectamente reivindicar elementos de la subcultura femenina, digamos que pese a tener su génesis histórica en la opresión, su caldo de cultivo en la propia marginalidad de la mujer, más tarde pueden sufrir la prueba de contraste de la universalización. Si bien no hay que hacer especial literatura autocomplaciente sobre ello, por muy producto de la opresión que sea, las mujeres no podríamos negar que hemos desarrollado una cierta actitud ante la vida de no reducirlo todo a la dimensión negociadora, cierta capacidad de conceder un mayor margen a la incondicionalidad que, si lo sabemos administrar de una manera equilibrada, puede ser progresivo y creativo para el género, y si no lo sabemos administrar de una manera adecuada puede ser nuestra ruina. Creo que para las mujeres es ruinoso y malo no saber pactar, no saber negociar. Porque las relaciones humanas se rigen por la reciprocidad, y quien no sabe pedir la parte que a la recíproca le corresponde es puramente masoquista; no es que sea generosa, es puramente masoquista. Creo que hay criterios entre las personas razonables para distinguir un comportamiento generoso de otro masoquista. Podríamos llegar a ciertos puntos de equilibrio, sin renunciar a algunos signos de identidad producidos en esta tradición de subcultura femenina que pueden contrastarse con la prueba de la universalidad y existen al lado de otros que deberían ser radicalmente depurados. Los primeros se pueden incorporar al acervo de la cultura humana, en combinación equilibrada, desde luego, con otros aspectos que sin concesiones debemos, de forma todo lo agresiva que sea preciso, reivindicar. Reivindicar para la mujer la capacidad de pacto es lo más revolucionario que se puede reivindicar, porque la mujer siempre ha sido el objeto en el pacto patriarcal entre los varones —objeto de intercambio, mediadora del guiño simbólico entre varones. En este pacto ellos se colocan como sujetos.

En las estructuras de parentesco de sociedades etnológicas, como bien lo decía Lévi-Strauss, la mujer es la que circula: los varones son los dadores y tomadores de mujeres, son los administradores de esa mediación de alianza entre ellos que es la mujer. De este modo, si la mujer reivindica la capacidad de ser sujeto para pactar, ello significa algo en sí mismo revolucionario. Queremos construir espacios de iguales, es decir, pactar nosotras y entre nosotras. Construyamos,

pues, el espacio de lo discernible, reivindicamos el principio de individuación. Si sabemos lo que damos, sabemos lo que valemos: nos autoestimaremos con parámetros objetivos, sin discursos autocomplacientes que muchas veces se pueden doblar de masoquismo. Sabemos lo que damos y, por tanto, lo que debemos tomar a cambio. Es una propuesta de reciprocidad.

Los feminismos de la diferencia —volviendo a relacionar el tema con el de la modernidad y la posmodernidad— han tenido un tinte siempre bastante parecido a las propuestas del período helenístico. A lo que se han llamado éticas de urgencia o de apremio en períodos de crisis, en que se necesitan expedientes vitales un tanto sumarios. Cuando ciertos proyectos de transformación política y social no parecen ofrecer condiciones objetivas de posibilidad se ofrecen repliegues, o bien al jardín de Epicuro, o bien a la *cosmópolis* ideal de los estoicos (el estoico no transforma la *polis*, lo que va a hacer es doblar el espacio efectivo de la *polis*, que no controla ni se siente en condiciones para controlar, de un espacio ideológico, puramente ideal, poblado de valores éticos).

El feminismo de la diferencia muchas veces parece que ha reunido toda la gama del cuadro helenístico. ¿Será porque nuestra época tiene algunos rasgos bastante afines? Se vuelve a reivindicar esos valores de la privaticidad, el jardín de Epicuro, los placeres inmediatos —frente a los ajetreos de la vida política—, ciertas formas de hedonismo. Hasta de cinismo, como el de Diógenes, el del barril, el “perro”.

Apareció un artículo en *Temps Modernes* que reivindicaba a la madre loba: proponía que nuestro comportamiento fuera lo más parecido posible a la madre loba, precisamente como un paradigma de subversión antipatriarcal. Ante una forma de vivir la maternidad mediada por los esquemas del patriarcado, un modelo puramente animal, el mimetizar puramente los comportamientos de la naturaleza, los comportamientos de los mamíferos, sería un revulsivo contra la cultura patriarcal. En ciertos ámbitos feministas se ha vuelto, pues, a buscar salidas históricamente viejas. Cuando se quiere presentar una alternativa a la madre patriarcal (como muy bien dice Victoria Sau, debemos construir a la madre, pues no sabemos cómo es, la que conocemos está teñida del modelo patriarcal), se vuelve al caso de los mamíferos, a la naturaleza, a la alternativa cínica, a la reivindicación de las necesidades naturales, a la madre loba. Podemos sin duda

entender el fenómeno histórico, pero tomar a la loba como modelo de nuestras actuaciones, además de parecer poco viable se nos resiste bastante a la crítica racional. Creo que serían alternativas presuntamente utópicas, simplistas e ingenuas. Pero, desde este punto de vista, creo que los más peligrosos serían los feminismos estoicos, porque caen en una profunda trampa. La trampa de la ingenuidad del oprimido de creer que por puro voluntarismo valorativo se cambian los sistemas de valores dominantes. El voluntarismo valorativo emplea la definición estipulativa, es decir: yo convengo o estipulo que, en el lenguaje convenido, a una cosa que se llama “a” la voy a llamar “b”, a esto que se llama “papá”, yo decido llamarlo “popa”, etc., pero esta práctica, al final, puede convertirse en un idiolecto. Podemos querer que se llame “popa”, pero se va a seguir llamando “papá”.

Con los valores dominantes ocurre exactamente igual. Se va a reconocer como valioso lo que ha sido reconocido históricamente como valioso, aunque las mujeres ahora decidan que lo valioso es lavar ollas o platos. Porque las mujeres decimos que “lo que nosotras hacemos es igualmente valioso”. No, *no es igualmente valioso*, no lo es porque no está así socialmente reconocido, y por mucho que queramos, por pura definición estipulativa de la alternativa de valores del oprimido, efectivamente, en la realidad, no se cambian las cosas. Si queremos cambiar el lenguaje e inventar idiolectos o lo que se quiera, estamos como cualquiera en nuestro derecho de hacerlo ¡faltaría más!; si nos queremos consolar haciendo pollos al horno por todas las frustraciones que tenemos en la vida social, pensando que hacer pollos al horno es la esencia misma de la realización y la creatividad, como dicen ciertas revistas y asumen ciertas feministas, naturalmente, estás en tu derecho; ahora bien, tienes que saber que así no se transforman las cosas. Ese discurso se recupera perfectísimamente. Es como si dijéramos que, como la vaca que tengo es valiosa para mí, no tengo por qué contrastarla según las leyes de cambio: la tengo por tal para mí y listo. Yo he decidido que vale diez dólares y me pagan un austral. Perfecto, puedo hacer con ella lo que quiera, ponerla en un museo, etc., pero como pretendo venderla y que me paguen los diez dólares que yo digo que vale, si en el mercado no los vale, pues tendré que acogerme a esas leyes del mercado. A menos que *tenga poder para implementar el nuevo paradigma de valores*, y poder es, entre otras cosas, poder *valorar*. Valora el que puede, no el que sufre las va-

loraciones del otro. Porque los valores están adheridos a las prácticas y a las jerarquías de las prácticas que se imponen en la vida social. Por lo tanto, para imponer un paradigma alternativo de valores —en el caso de que se tenga— hay que tener poder para hacerlo, de lo contrario se queda en idiolecto o en un discurso autocomplaciente o como lo queramos llamar. Pero los reconocimientos sociales, lo que se seguirá considerando público, privado, etc., más o menos valioso, serán las estimaciones sociales vigentes.

Ahora que se está recuperando y revisando la historia se dice: bueno, la historia sería así desde el punto de vista de los valores dominantes, pero ahora la interpretamos al revés. Ahora lo decidimos las mujeres, y si lo homologamos todo y decimos que cuanto se ha hecho es igualmente importante, construimos una nueva versión de la historia. Ya tenemos la solución: cambiar la escala de valores e invertir el discurso oficial en la medida en que ha sido el discurso del poder. Ahora afirmamos que lo que vale, por el contrario, es haber dado la vida, etc. Los otros valores no valen, pues, en definitiva, los han implantado los que tenían el poder. Claro, pero justamente ése es el problema, un problema complejo y que habría que debatir: si hubiéramos tenido el poder las mujeres, ¿habríamos implantado un sistema de valores distinto, o, como planteaba Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, las mujeres no hemos tenido el poder por no haber tenido un sistema propio y trascendente de valores? Podemos correr el riesgo de reescribir nuestra historia para nuestro propio uso, quizás rescatemos Atlántidas sumergidas... pero no habría que olvidar que más que una historia de la mujer hay una historia del patriarcado y, al final, no se sabe qué quiere decir “lo femenino”. Viene a pasar un poco como en los congresos de filosofía, donde siempre acaba definiéndose la filosofía como “lo que hacen los filósofos”. Y si nos apuran, vamos a decir que “femenino” es lo que hacemos las mujeres en una sociedad patriarcal que nos oprime. ¿Qué hacemos? Un poco de todo. Tratamos de hacer de todo, a veces batallando, a veces siendo cómplices, a veces masoquistas, o resistiendo bajo múltiples formas; es decir, que sale cualquier cosa menos una definición unívoca de lo femenino. Por eso, cambiar estipulativamente los valores y decretar en la impotencia que todo sea al revés no parece una operación muy satisfactoria, ni desde el punto de vista epistemológico, ni como posibilidad de cambiar el mundo. Es la misma trampa

estoica de *redefinir* al “verdadero” señor y al “verdadero” esclavo, y decir: “No, los verdaderos valores los hemos tenido nosotras, pues si bien no nos han dejado hacer lo que (según ellos) es lo importante, nosotras decimos que lo verdaderamente importante es lo que nosotras hacemos. Pues hemos sido las dadoras de vida, las defensoras de la paz...” ¿Defensoras de la paz? Quizás: yo lo único que sé positivamente es que ¡no nos han dejado ir a la guerra! ¡Yo no sé qué hubiera pasado si nos hubiesen dado una metralleta, todavía no lo sé! En todo caso, es lo que llaman los lógicos un “condicional contrafáctico”, algo así como ¿qué hubiera pasado si la Tierra hubiera sido cuadrada y no redonda? La premisa no se da y, entonces, no dice nada, ni a favor ni en contra, de nuestra excelencia ética... No hagamos, por tanto, un pacifismo femenino blandengue, sino un feminismo pacifista serio. Serio y, por tanto, problemático, que no prejuzgue que las mujeres tenemos la “esencia de la paz”. Porque eso no es asumir una *opción* acerca de la especie: arriesgar la vida para trascenderla —pues así se constituye la vida como valor en el mito del patriarcado— o promover la trascendencia de la vida humana como valor, impidiendo mediante una práctica consciente que se pueda correr el riesgo de matar...

Si somos pacifistas seámoslo como sujetos de opciones, y no como objeto de definiciones: no nos dejemos hacer la esencia de la paz ni la esencia de nada. Si las mujeres participamos en la política, si participamos más en la cultura, etc., bueno, entonces habría un mundo más universalizado. Y en esa medida, y aunque sea una ética mínima, es ya —en algún sentido— una ética universal.

En el tercer encuentro trataremos el feminismo como movimiento social y los problemas de la articulación política del feminismo.

III
Partidos políticos y
movimientos sociales





El feminismo para muchos es un movimiento social, y lo tratan en forma un tanto independiente de su tradición ilustrada. Como tal movimiento, habría aparecido bastante después de la Segunda Guerra Mundial, como una respuesta al nuevo sistema hegemónico entonces implantado.⁹ Como todos los movimientos sociales, el feminismo responde también en buena medida a la crisis de los partidos políticos en su capacidad de núcleos de síntesis para vertebrar las aspiraciones y las distintas alternativas para los cambios de la sociedad. En el marxismo tradicional, como es bien sabido, las clases sociales son las que pueden dar alternativas globales para la organización de la sociedad, de acuerdo con sus intereses de clase. Hoy, sin embargo, parece que los partidos ya no traducen —al menos en la forma concebida por la ortodoxia marxista— estos intereses, y se producen ciertos movimientos, muchas veces tipo cajón de sastre, con demandas un tanto diluidas, que van logrando cada vez articulaciones teóricas y programas prácticos más elaborados.

Chantal Mouffe, en una ponencia que presentó en Madrid en unas jornadas sobre Feminismo Socialista (si no recuerdo mal en 1982), planteó una reorientación de la práctica feminista desde una conceptualización de los movimientos sociales, tratando de superar la vieja polémica —que tuvo su auge en los años setenta— de la articulación entre el capitalismo y el patriarcado. Según esta teórica, los términos de la polémica estaban viciados. En muchos casos, las feministas han tratado de legitimar su lucha ante los sectores de izquierda y

⁹ Cfr. los trabajos de Chantal Mouffe, entre otros, "Clase obrera, hegemonía y sociedad", en *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, México, Siglo XXI, 1986.

ante los partidos marxistas, fundamentando esta legitimación en una especie de armonía preestablecida entre capitalismo y patriarcado, en la cual el patriarcado sería un sistema que reforzaría *per se* al capitalismo y, desde ese punto de vista, la lucha antipatriarcal tendría de forma directa efectos de corrosión del capitalismo; de ese modo se lograba la alianza o el beneplácito de los partidos de la clase obrera. Como este feminismo —amplios sectores del neofeminismo, como es sabido— estuvo vinculado tanto a partidos socialistas como a partidos de la nueva izquierda, trató de legitimar así su lucha.

Chantal Mouffe plantea con lucidez que no existe ninguna armonía preestablecida ni ningún *fundamento in re* para pensar que entre capitalismo y patriarcado exista ninguna vinculación ontológica o esencialísticamente concebida. El capitalismo —como parece que lo ha probado la experiencia histórica— es una especie de gran cabeza de Medusa, un fenómeno proteico capaz de fagocitar las cosas más inverosímiles, y jamás se hubiera podido prever, quizás, esta capacidad, por lo que no se puede pronosticar *a priori* una incompatibilidad entre capitalismo y feminismo si no es simplemente por definición. Porque, evidentemente, de la definición de capitalismo y de la de patriarcado,¹⁰ por más amplia que se haga, no se deriva ninguna incompatibilidad conceptual, ninguna incompatibilidad analítica; el capitalismo podría —y en un principio no se ve por qué no— reproducir la fuerza de trabajo de una manera alternativa a la privatización del trabajo doméstico, como en muchísimos otros aspectos ha podido coexistir con otro tipo de cambios sociales.

De esta manera, no se puede concebir de un modo esencial la articulación de una lucha entre capitalismo y patriarcado; a algunos les parecería como si la lucha feminista quedara así un tanto desasistida, como si volviese a ser sospechosa de “feminismo burgués” porque no estaría inserta en la lucha de todos los explotados y los oprimidos como un sector más. La legitimación de la lucha feminista por la incardinación del patriarcado en el capitalismo es replanteada por Chantal Mouffe en el contexto de la articulación de un nuevo sujeto revolucionario, entendida como peculiar ensamblaje entre las distintas “posiciones de sujeto” que tienen los individuos en la sociedad, que tomaría cuerpo en los nuevos movimientos sociales. Parece

¹⁰ Chantal Mouffe prefiere hablar de sistemas de género-sexo.

como si, ante la crisis del sujeto tradicional, concebido sobre el modelo de las clases sociales, siendo el sujeto revolucionario por excelencia el proletariado, “el sujeto” se pulverizara y, por el contrario, estos movimientos sociales se configuraran en torno a nuevos ejes de conflicto y antagonismo que ya no pasan por una sola columna vertebral de la sociedad. En las sociedades complejas de capitalismo muy desarrollado, los ejes de antagonismo proliferarían, y no habría ningún eje que tuviera un privilegio ontológico capaz de articular un sujeto revolucionario a la antigua usanza, sino que ese nuevo sujeto revolucionario habría de ser el producto de una construcción teórica y una lucha política que articulara las distintas posiciones de sujeto que tienen los individuos en la sociedad y sus respectivas demandas.

Según esta autora, no se vería ninguna razón esencial *a priori* por la cual, en la mujer, su posición de sujeto como mujer tuviera que primar sobre la relevancia de cualquier otra posición de sujeto que pudiera asumir en relación con otros ejes de antagonismo que la afectan: por ejemplo en cuanto obrera o en tanto que amenazada por una posible guerra nuclear o una eventual catástrofe ecológica. En principio, el que se le dé mayor o menor énfasis a una de esas posiciones de sujeto —según Chantal Mouffe— dependería fundamentalmente de los discursos existentes, de la capacidad de una lucha política para aglutinar.

Si bien me parece muy lúcido por parte de esta autora el haber desprovisto de carácter intrínseco la relación entre el capitalismo y el patriarcado, planteamiento que empantanaba los debates en casuísticas interminables, estimo que minimiza el feminismo al considerarlo como un movimiento social entre otros. Pues el feminismo, como hemos podido ver, parte de haberse constituido sobre unas nuevas bases sociales; como movimiento tenía ya su propia tradición emancipatoria; hay que volver a recordar sus raíces ilustradas que llevarán al sufragismo como traducción política de una lucha que tiene toda una tradición y una literatura, y que rastreando en la historia se remonta a la propia sofística como Ilustración. Y en cuanto al rango respectivo de la posición de sujeto mujer *qua* mujer, dado que afecta desde el punto de vista extensional nada menos que al 50 por ciento de la especie, lo cual vuelve un poco pintoresco buscar como alternativa a la alianza de marxismo y feminismo, la alianza de mujeres y “marginalia” diversa: ecologistas, ¡pacifistas!, homosexuales y “gente

de mal vivir”, sin que tengamos nada —al contrario— contra los márgenes, estimamos que diluye la entidad de algo que no es precisamente “marginal”. Porque no puede ser marginal lo que directamente concierne al 50 por ciento de la población y tiene raíces históricas que se remontan mucho más allá de la emergencia de los nuevos movimientos sociales.

Desde ese punto de vista, son interesantes ciertos planteamientos radicales como los que ha recogido y elaborado la española Victoria Sau en esas mismas jornadas de Feminismo Socialista, un poco como respuesta a esa minimización de feminismo considerado algo así como un mero movimiento social y, por el contrario, propone darle la vuelta a lo que han sido las conceptualizaciones tradicionales del problema de la opresión o la explotación de la mujer.

Al buscar una teoría fundamentadora de la práctica feminista, las mujeres siempre nos hemos obsesionado pensando en nuestra opresión, explotación o como se la haya querido analizar por analogía con diversas formas de la opresión de unos hombres por otros. Entonces, se han buscado fundamentaciones: al concepto de opresión enfatizando el aspecto del poder, si el análisis se ha hecho en términos de explotación, había de resultar que nos extraían una plusvalía, en términos de marginación, había que pensar por analogía con otros movimientos... Estas analogías han dado un juego analítico bastante problemático y limitado. Se propone —por tanto— dar vuelta los términos de la cuestión y partir de la hipótesis de si no será por el contrario la situación de *inferioridad* —forma canónica de toda opresión—, que en todas las sociedades conocidas hizo el colectivo de los hombres a las mujeres, una forma de explicación justificatoria.

Victoria Sau recuerda que toda forma de poder tiene sus mecanismos para borrar sus propias huellas, aparecer como ya emergente, legitimado y constituido, y olvidar su propia génesis. Por ello, su reconstrucción tiene la forma de lo que llaman los arqueólogos un palimpsesto: una serie de capas superpuestas, de tal manera que una remite a la otra, la otra a la otra y así sucesivamente, de tal modo que no se sabe nunca si existe una última capa. Toda la teoría nietzscheana y foucaultiana del poder parece que remite a ese modelo geológico y arqueológico, y pone especial énfasis en el mecanismo de la amnesia.

¿No será que toda dominación del hombre por el hombre ha borrado sus huellas, como para desorientar con respecto a cuál fue el

arquetipo, el prototipo en su propia génesis? De tal manera que “la feminización” podría constituirse de acuerdo con una metodología estructuralista, en una especie de matriz de transformaciones mediante un algoritmo tal que se podrían reconstruir las distintas formas históricas de opresión, inferiorización y marginación “del hombre por el hombre” retro trayéndolas a esa matriz original, en lugar de empeñarse en el mecanismo contrario: conceptualizar la opresión de la mujer por analogías con la explotación del hombre por el hombre. Dice Victoria Sau, en este sentido, que sigue sin embargo pareciendo más fácil —incluso para los propios “feminizados”, sobre todo para ellos, lo que no deja de ser significativo— analizar la situación de la mujer tomando como referencia los pueblos colonizados o los grupos de color estigmatizados, que viceversa. Parece más alcanzable que desaparezcan los esclavos, que no haya siervos, que haya una sociedad sin clases, que no existan los imperios y todos los individuos sean iguales ante la ley, que no que las mujeres sean ellas mismas, dueñas de su destino, madres y no madres libres, personas con nombre, sujetos, en vez de objetos, del contrato social.

Bueno, cuando se conquista cualquier país o región, lo primero que se hace es cambiarle de nombre; la mujer por el matrimonio toma el nombre del marido, los hijos reciben el nombre del padre, el nombre del padre es el sello del reconocimiento legitimador. El poder patriarcal tiene la capacidad de monopolizar el reconocimiento discriminatorio, de identificar y separar lo legítimo e ilegítimo, el legítimo y el bastardo. El patriarcado, desde ese punto de vista, se constituye como un poder de clasificación y discriminación entre los propios varones: aquellos a los que se reconoce como reconocedores y los que no son reconocidos como reconocedores. Desde ese punto de vista, el patriarcado es instaurador de jerarquías entre los propios varones; por su propia naturaleza instaura el poder de reconocimiento y el reconocimiento como poder; todo reconocimiento es una forma de situar en un *a priori* jerárquico, de echar un pulso simbólico; se reconoce clasificando, organizando en rangos. Desde ese punto de vista, Foucault dirá que siempre se ha enfatizado en el poder su capacidad represora, pero lo que lo caracteriza es precisamente su capacidad *constitutiva*, en este caso, de construir espacios, de determinar los ejes de relevancia.

Precisamente por eso resulta difícil pensar el poder y pensar desde fuera del poder, pues éste se encarga de promover los discursos

que lo legitiman y, por debajo de su mismo discurso, de construir lo relevante y lo irrelevante. Curiosamente, también un antropólogo como Claude Lévi-Strauss, ha dicho significativamente en un texto de sus *Mitológicas*: “Parece que todo ocurre como si, en una sumisión mítica de las mujeres a su dominio, los hombres hubieran entrevisto, como por primera vez pero de una manera aún simbólica, el principio que les permitirá resolver los problemas planteados por el número a la vida en sociedad. Como si subordinando un sexo al otro hubieran trazado el esbozo de soluciones reales, pero todavía inconcebibles e impracticables para ellos, que consisten, como la esclavitud, en la sumisión del hombre al dominio de otros hombres”.

El interés de este tipo de planteamiento podría consistir quizás en poner unas bases para que las polémicas entre la izquierda tradicional y el feminismo radical dejaran de ser diálogos de sordos. Es decir: a la izquierda tradicional habría que ponerle el feminismo como test de contrastación, en lugar de ser las mujeres las que, por el contrario, siempre tengamos la carga de la prueba. Por una vez, tratar de invertir los términos.

Quizá si, por una vez —y no parece una hipótesis tan descabellada— se invirtieran los términos y se pudiera ver en “la feminización” la forma canónica de toda opresión del hombre por el hombre, la izquierda tradicional reconocería en el feminismo la forma radical de impugnación de toda explotación, de toda opresión, de todo poder (de todo poder no repartido, porque poder repartido no es dominio). Por otra parte, al feminismo, el hecho de luchar contra el prototipo de toda opresión no lo legitima mayormente para encapsular su lucha en una absoluta unilateralidad y desentenderse del resto de los problemas sociales, entre otras razones porque son problemas también nuestros, en cuanto ocupamos en la sociedad otras posiciones de sujeto. Con todo, qué duda cabe de que para las mujeres su posición de sujeto en cuanto tales constituye un “principio de articulación de la subjetividad” —como diría Mouffe— potente, no por razones ontológicas, pero sí por su capacidad catalizadora y vertebradora de discursos y prácticas eficaces. El feminismo habrá de determinar de ese modo a partir de sus intereses sustantivos sus alianzas, y no articularse sin criterio en amalgamas de marginalia, ni hipotecar en un rango de segunda su lucha a la lucha obrera, ni su teoría —como teoría feminista— al marxismo, del modo en que se ha venido haciendo.

Pasaremos a ver ahora los avatares del “desgraciado matrimonio entre feminismo y marxismo”. El planteamiento es de Heidi Hartmann en un artículo del 80 (creo), y a partir de ahí ha proliferado bastante literatura en torno a la reconstrucción de las malhadadas peripecias de este “matrimonio”. ¿Por qué estima Heidi Hartmann que las feministas se sienten estafadas, como si hubiesen hecho un negocio ruinoso en esta alianza con el marxismo? El marxismo y el feminismo se han casado de la manera en que lo definen los términos del derecho consuetudinario inglés: el hombre y la mujer son una sola cosa por el matrimonio, y esa sola cosa es el hombre. En este caso, marxismo y feminismo son una sola cosa y esa sola cosa parece que viene a ser el marxismo. A la alianza teórica ruinoso parece entonces que ha seguido la práctica..., a las relaciones teóricas desiguales han correspondido —como no podía ser de otro modo— relaciones políticas desiguales entre feminismo y marxismo. Siempre ha sido postergada toda lucha de la mujer; como las cosas de las mujeres son lo menos importante, siempre ha habido otras prioridades, y se la ha redefinido o se han tenido que dar razones espurias para su legitimación.

Es pertinente distinguir aquí aquello que concierne al genérico “mujer” de lo que son cuestiones feministas: la palabra “feminista” tiene una tradición muy venerable, muy presentable en sociedad y, en fin, creo que hay que perder todo prejuicio contra la palabra feminista; los que ponen nombre a las cosas tienen el poder de ridiculizar, y siempre que se hable de “ismos” se presta a ello; pero si se habla de marxismo, de socialismo, ¿por qué no se puede marcar con un término que tiene una tradición ilustre e ilustrada, por qué no se puede llamar así a lo que ha sido la lucha por la emancipación de la mujer, distinguiéndola de las cuestiones genéricas de las mujeres? Por supuesto que hay una relación entre una cosa y otra, pero no se identifican: el feminismo es precisamente la lucha por la emancipación de la mujer. Claro, no todo planteamiento de cuestiones de mujeres es, sin más, feminista, como señala pertinentemente Heidi Hartmann. Un análisis que se limite a establecer la relación de la mujer con el capitalismo o con el capital trata la cuestión de la mujer, pero no trata la cuestión feminista.

Las cuestiones feministas tratan específicamente las relaciones de poder entre opresores y oprimidas, y el porqué de la desigualdad

sexual en cuanto siempre tiene una especificidad que no se diluye en la tradición marxista.

Efectivamente, las categorías del marxismo no fueron pensadas para conceptualizar esa relación desigual. El marxismo es fundamentalmente una teoría de la explotación, de los modos de producción y del cambio social, y se encontraba en una situación teórica más evolucionada en cierto modo que el feminismo. Pero, así como ciertas abstracciones del marxismo han aparecido legitimadas, ciertas abstracciones feministas, por el contrario, siempre parecen unilateralidades y obcecaciones. El propio Marx, cuando escribió *El Capital* —su referente era un capitalismo decimonónico—, sabía que estaba construyendo un modelo analítico que no se correspondía con las sociedades capitalistas de su época, no digamos nada de las actuales, que son mucho más variopintas, más complejas y más evolucionadas. Sin embargo, el concepto “capitalismo” como modelo analítico y, desde ese punto de vista, la abstracción marxista va por la Academia —en los medios académicos en que el marxismo está legitimado, claro—, pero en principio donde se lo tolera es una abstracción legitimada. Sin embargo, abstracciones como el “patriarcado”, parece que justamente se descalifican por el hecho de ser abstracciones. Claro que en todas las ciencias sociales, cantidad de modelos, etc. se basan en abstracciones: es imposible pensar sin abstracciones. Lo concreto, por mucho que se reivindique, se construye a través de muchas reconstrucciones abstractas.

Efectivamente, pues, hay abstracciones feministas para la conceptualización de la opresión que son más o menos afortunadas —luego las discutiremos— pero que en cuanto abstracciones, tales como “sistema género-sexo” o “patriarcado”, tienen tantos títulos de legitimidad como puede tener el “capitalismo”, porque tampoco con el modelo analítico de Marx explicamos el funcionamiento de una sociedad capitalista en un país latinoamericano, por ejemplo.

Pero, justamente, el marxismo ha primado siempre y ha subsumido la cuestión de la mujer en el problema de la explotación del hombre por el hombre y de las clases sociales. Se subestimó la importancia de las relaciones patriarcales, lo que quizá desde esa perspectiva histórica era difícilmente evitable.

Se supuso, por tanto, que el capitalismo tenía la suficiente potencia para socavar las bases de la opresión de la mujer porque, al lle-

varla al mercado de trabajo, la autoridad de los cabezas de familia se iba a ver profundamente minada. El hecho de que la mujer trabajara fuera del hogar acabaría con su dependencia dentro y fuera del mismo automáticamente. Como —según la tónica del análisis engelsiano, que es bastante conocida— la subordinación estaba en función de los mecanismos de la herencia y de la propiedad privada, anulados éstos quedaría suprimida. Poco menos que “muerto el perro, se acabó la rabia”.

En cuanto desapareciera aquel problema, inmediatamente una sociedad socialista sería una sociedad no patriarcal. Y el problema específico del patriarcado jamás se contempló. Se daba ya por hecha la capacidad de erosión del patriarcado por el capitalismo y, en cuanto a la liberación por el socialismo, prácticamente se la veía como automática. Lo que nunca se hizo (solamente algo, en este sentido, por parte de Rosa Luxemburgo) fue un análisis de la *discriminación en la explotación* y de la *explotación de la discriminación*, que son los dos movimientos por los que capitalismo y patriarcado, en un primer nivel y *grosso modo*, puede decirse que se combinan.

En principio, efectivamente, el capitalismo es un sistema de explotación, pero no tendría por qué ser, *qua* capitalismo, un sistema de explotación discriminatorio. Una vez que implanta algo tan abstracto como lo son las relaciones mercantiles de cambio y la extracción de la plusvalía o, como diría el filósofo francés Deleuze, una “axiomática de las cantidades abstractas”, en lugar de códigos cualitativos, todo se reduce a lo cuantitativo, al valor de cambio y a la abstracción de la forma mercancía. En cuanto instaura una “axiomática de las cantidades abstractas” en principio podríamos decir que *qua* capitalismo es unisexo. La lógica del beneficio: explota bien y no mires a quién. Le daría exactamente lo mismo explotar pakistaníes que explotar blancos, negros, mujeres, chinos o niños. Bueno, esa indiscrimination se pudo ver claramente en la primera fase del capitalismo: su poca vocación discriminatoria de diferencias cualitativas de ningún orden arremetía con su lógica mercantil abstracta sin especiales mecanismos discriminatorios en la explotación. Luego, explicar dentro de la explotación los mecanismos discriminatorios requiere otro tipo de análisis. Y, por otro lado, la explotación, a su vez, de la discriminación implica que haya ya en la sociedad discriminaciones, que haya un patriarcado establecido como hay un racismo instalado.

Todo eso el capitalismo, efectivamente, no lo inventa, pero, una vez que existe, su lógica explotadora ahondará y redefinirá esas mismas situaciones de discriminación. Claro que nada de esto estaba previsto en el análisis marxista. Solamente Rosa Luxemburgo habló, en este sentido, de que existía alguna relación entre la explotación y la discriminación. Pero en fin, Rosa Luxemburgo no se preocupó en especial de teorizar sobre esa cuestión: es una gran teórica marxista, pero no se dedicó a teorizar sobre feminismo; sin embargo, prestó alguna atención a este problema. No obstante, el marxismo no forjó sus categorías para pensar la explotación o la opresión de la mujer *qua* mujer, evidentemente.

Los teóricos marxistas, no ya los clásicos sino los de la nueva izquierda y de la escuela de “la crítica de la vida cotidiana”, han tratado de integrar, más bien, la situación de la mujer en sus análisis del capitalismo y la vida cotidiana dentro del programa de la transformación de esta última.

Como “lo de la mujer” en sí no es precisamente lo importante, sólo cuando se vuelva la atención a la vida cotidiana, que es “lo suyo”, cobra relevancia: en el contexto de hacer “la revolución de la vida cotidiana”. Zaretsky, por ejemplo, considera que es el capitalismo lo que ha creado la división entre el trabajo asalariado y el trabajo doméstico. Así, se vuelve la atención hacia el trabajo doméstico de la mujer (pero porque ya había puesto el dedo en la llaga el feminismo, claro; para el marxismo no era su obsesión central).

Las mujeres, dentro del feminismo, nos hemos preocupado mucho por “la contradicción principal”. Bastante más, desde luego, de lo que la contradicción principal se ha preocupado por nosotras; o sea que ha sido un amor poco correspondido, bastante masoquista como tantas otras cosas.

Zaretsky es uno de los pocos que se ha preocupado por la cuestión, pero para imputarlo todo al capital. Según este autor ha sido el capital lo que ha creado la separación entre el trabajo asalariado y el trabajo doméstico, y así ha producido la apariencia, y una especie de epifenómeno superestructural, de que la mujer trabaja para el hombre en el hogar cuando, en realidad, está trabajando para el capital, y por tanto, como el trabajo para el hombre en el hogar es un mero epifenómeno, habrá que reducirlo al verdadero nivel de su realidad: el hecho de que trabaja para el capital aunque no lo parezca.

Lo importante, por lo tanto, es que se propone, desde ese punto de vista, una reorientación del movimiento feminista: que a la mujer se le caigan las escamas de los ojos respecto de esa apariencia y la contemple con lentes analíticos que la reconduzcan hacia la verdadera realidad; el caso es que hombres y mujeres luchen juntos o por separado, pero para converger por la vía rápida, para reunir las esferas pública y privada, porque, evidentemente, ni a las unas ni a los otros les conviene esa división. Se trata de que se reúnan las dos esferas desgarradas de la vida; el proletario en el trabajo asalariado y la mujer en el trabajo de la casa.

Lo que no se explica nunca, aun *suponiendo* que el capitalismo, como recuerda Heidi Hartmann, hubiera llevado consigo, por su propia lógica, la división entre la esfera de la producción y la esfera de la reproducción, sería porque unas están en un sitio y los otros están en el otro. Pues, aunque se admita que la lógica misma de la explotación capitalista requiere y produce dos espacios, el quiénes ocupan uno y quiénes ocupan otro no encuentra ninguna razón que lo explique en la propia mecánica del capitalismo. Como tuvimos ocasión de discutir, entre ambas esferas nunca hay simetría ni complementariedad, sino jerarquía y disimetría: siempre tiene las prerrogativas, el puesto de trabajo mejor o menos malo, la hegemonía, en última instancia, aunque sea en el nivel más miserable, una hegemonía diferencial, el trabajo público y no el privado, o lo que está en las relaciones de mercado respecto de lo que queda en el ámbito de las componentes privadas.

El problema, por tanto, ya no es luchar por el socialismo —todos estamos de acuerdo en luchar por el socialismo—, sino si hombres y mujeres luchamos por el mismo socialismo. Porque el debate, como es natural, que se está reconstruyendo aquí es el debate del feminismo socialista.

El feminismo liberal tiene otro tipo de problemas, como el célebre síndrome de la *super-woman*, que tenía que ser la perfecta profesional, más una perfecta ama de casa, etc. En cuanto a la problemática del feminismo liberal —si bien toda problemática de las mujeres tiene cosas en común— el marco teórico de sus debates y de sus prácticas tenía como supuestos otros puntos de referencia. Pero, en lo que concierne a los hombres y las mujeres que están “de acuerdo” en luchar por el socialismo, es importante que clarifiquen *qué socialismo*

quieren construir. Pues de determinados análisis que se hacen de la propia situación de la mujer pueden surgir, por ejemplo, propuestas como el salario del ama de casa, vgr., a partir de análisis como el de la italiana Dalla Costa, o de presupuestos como los de la francesa Christine Delphy.

Yo no sé si existen aquí propuestas para el salario del ama de casa; en España lo propone el Partido Feminista de Lidia Falcón en una línea que teóricamente se ha basado en los análisis de Christine Delphy. Por su parte, Dalla Costa propone el salario para el ama de casa sobre la base de analizar en términos económicos la relación del trabajo doméstico con el capital, y piensa que si las mujeres orientaran de otro modo su control del trabajo doméstico colectivizándolo, pidiendo un salario para colectivizarlo y organizar ellas mismas el control de esa colectivización, tendrían entonces un enorme poder subversivo. El título del trabajo de Dalla Costa es característico: *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. Desde centros de cooperativización del trabajo doméstico por parte de todas las mujeres que reivindicarían un salario, ellas mismas podrían organizar —uniendo todas sus salarios, hipotéticamente— sus propias condiciones de trabajo y controlarlas.

Aquí yo creo que podemos hacer un *excursus*, quizá para situar un poco el sentido de esta polémica. La paradoja del salario del ama de casa es la paradoja de querer cambiar el sentido de los valores estipulativamente, es decir, querer tratar voluntarísticamente *como si* perteneciera al ámbito de las relaciones mercantiles lo que responde a la lógica de otros códigos y, dando la vuelta a la relación causa-consecuencia, considerar que desde el momento en que ese trabajo se pague es como si estuviera en la lógica de las relaciones mercantiles. Dicho de otro modo, el trabajo doméstico no se remunera salarialmente porque no es reconocido socialmente, es decir, no es público, y no al revés.

Otra objeción ideológica que se haría desde el feminismo sería que la percepción del salario refuerza a la mujer en su propio papel de ama de casa y en consecuencia la propia división sexual del trabajo, y desde ese punto de vista no es precisamente revolucionario.

Otra objeción que se le podría hacer es que viene a ser una especie de reformismo utópico, porque, claro, puestos a pedir cosas que no parecen tener resolución inmediata, pidamos las que tengan un sentido más claramente emancipatorio, por ejemplo, cuotas de pues-

tos de trabajo para la mujer. Claro que en plena crisis del estado del bienestar, pedir el sueldo del ama de casa sobre todo si se trata de que lo pague el Estado parece inviable, y desde el punto de vista de su contenido la propuesta, encima, es reformista; luego, puestos a hacer propuestas utópicas, hagámoslas en la dirección correcta y, si hacemos propuestas pragmáticas, hagamos las que sean viables. Acumular los inconvenientes de ambas sin ninguna de las ventajas no parece, quizá, lo más razonable.

Pero el verdadero problema teórico sería cómo se valora en términos de salario justamente lo que, por definición, se produce al margen de la lógica de las relaciones mercantiles. Se dice que el trabajo doméstico, en cuanto que reproduce la fuerza de trabajo, tiene una relación con la lógica mercantil pero, claro, a todo aquello que es condición de posibilidad para otra cosa no necesariamente se le pueden aplicar las mismas categorías analíticas que son pertinentes en el ámbito para el cual aquello es condición de posibilidad.

Como dicen los filósofos analíticos anglosajones —que para estas cosas siempre tienen ejemplos muy expresivos— sería como decirle a alguien: “Deletréame las sílabas que componen esta palabra”. La palabra se compone de sílabas, efectivamente, pero es evidente que las sílabas, a su vez, por definición, no se pueden deletrear. Es verdad que el trabajo doméstico reproduce la fuerza de trabajo y, en esa medida, tiene relación y es condición de posibilidad de la reposición de la fuerza de trabajo incluida en el circuito de las relaciones mercantiles. Pero, precisamente por eso, no se regula según la lógica mercantil. Entonces, ¿cómo valorar en términos de retribución salarial lo que está por definición fuera de esa lógica? y ¿con qué criterios?

Hay entonces que mercantilizar el trabajo doméstico introduciendo en el hogar y en las relaciones del hogar la relación salarial. Entonces, desde ese punto de vista, como recordaba en un documento que teníamos en los años del “Frente de Liberación de la Mujer” la socióloga Fini Rubio, no se trata tanto de pedir que el salario del ama de casa tenga una retribución, como de una modificación de la forma en que la retribución se percibe. Porque, evidentemente, una retribución tiene desde el momento en que el ama de casa recibe mantenimiento, vivienda, alojamiento, gastos de bolsillo, etc., que varían mucho según las clases sociales, según la idiosincrasia del marido, la de la propia ama de casa y toda una serie de circunstancias.

Por otra parte, habría que ver y homologar cómo se define este trabajo y qué comprende, si incluye ciertos servicios simbólicos y de representación que en ciertas clases sociales hace la mujer para el hombre, cómo se homogeneizarían las peripecias de la señora Juana para economizar a fin de mes con el gasto de energías que le puede suponer el buscar “el modelillo” a la mujer de la clase dominante para una cena de gala que está relacionada con la promoción de su marido. ¡Con qué parámetros, en términos económicos, podríamos homogeneizar en ese cajón de sastre! Eso ya sería de por sí bastante complicado.

Y luego, en cuanto a la remuneración, hay que tener en cuenta que tampoco está a cargo del trabajo doméstico de las mujeres la reproducción *completa* de la fuerza de trabajo; hay otros factores que entran también en danza: los trabajadores reponen sus energías en las cantinas, en los bares y a través de otras formas reproducen en parte su fuerza de trabajo. Habría que aislar pues, en su peso específico, los distintos componentes. Por no decir nada de las propuestas de remuneración de la función biológica de la reproducción, porque, claro, ¿cómo se valora un hijo? Me parece entrar en la lógica de las relaciones mercantiles por una puerta un poco siniestra. Pero, bueno, insistamos en que lo que se pide no es tanto un pago sino una modificación de la forma en que la retribución se percibe. Es decir, implantar la relación salarial en el ámbito doméstico, lo que implica unos parámetros objetivables, de acuerdo con la lógica de las relaciones mercantiles. Pero si cambia la forma de la relación salarial introducida en el ámbito doméstico y teniendo en cuenta que el sistema capitalista no se modifica por ello, inmediatamente se tendrá que modificar el contenido mismo de este tipo de trabajo. Y, claro, el trabajo en el hogar se tendrá que ver sometido rápidamente a la propia lógica capitalista, que es una lógica de obtención de beneficio.

Entonces, habría que intensificar el ritmo de trabajo, y por lógica elemental del rendimiento capitalista, concentrar los medios de producción, concentrar a las asalariadas. Es decir, que nos encontraríamos en una situación bastante parecida a lo que sería la socialización de las tareas domésticas. Luego vendría la segunda parte de la cuestión: ¿quién va a pagar ese trabajo? Esto tiene una relación directa con el problema del centro de imputación de la ganancia. ¿Quién se lleva el excedente suponiendo que ese excedente se pueda identifi-

car y fijar en términos marxistas, es decir, como el *surplus* entre el valor de los productos y servicios que la mujer produce y la reproducción de su propia fuerza de trabajo como mercancía?

Habría que demostrar que hay un excedente en todos los casos, producido por el genérico mujer *qua* mujer. Sería un tanto complicado ver caso por caso o por grupos sociales si, entre lo que la mujer consume y los servicios que produce, hay excedente o plusvalor. Hablamos en el sentido marxista, claro, porque muchas veces se usan términos por analogía, como cuando se dice que la mujer está explotada en su sexualidad, o que está explotada su imagen, o en un sentido general, que el ama de casa está sobrecargada, etc. En sentido cotidiano, amplio, sin duda vale. Pero, claro, cuando se dice explotada en el sentido técnico marxista, explotación significa extracción de una plusvalía, lo que supone apropiación por parte de alguien de una diferencia, mensurable y determinada por parámetros de la lógica del intercambio de equivalentes, entre la reproducción de la fuerza de trabajo femenina como valor de uso y el valor de cambio de lo que produce. Y el trabajo doméstico, justamente, no tiene valor de cambio. No es que no tenga valor de cambio si se produce en el mercado, pero ahí está el *quid*: justamente, no se produce en el mercado, se produce dentro del ámbito mismo de las relaciones familiares. Con todo, aun suponiendo que ese excedente se estimara con precisión, a su vez hay que determinar también quién requisa ese sobretrabajo; la respuesta más inmediata parece ser: el marido. Si es el marido, podrían hacerse dos cosas: o bien que ajuste sus cuentas cada obrera con su marido *qua* patrono, o que se hiciese una especie de caja de maridos y determinaran ellos ese excedente de genérico a genérico a genérico, lo cual parece bastante difícil de implementar.

Pero, en general, los grupos que hacen las propuestas del salario al ama de casa no están porque sean los maridos quienes paguen, porque, claro, tendría que verse caso por caso o hacer un fondo conjunto y arbitrar un convenio para pagar a las mujeres *qua* genérico. La otra posibilidad es que lo pague el Estado. Claro, si lo paga el Estado da la casualidad de que los impuestos no los pagan las clases más pudientes, sino que todos los sistemas impositivos conocidos van a parar a las clases trabajadoras o a las clases medias o pequeñas burguesías, y en las clases medias, a los que tienen el sueldo más controlable, es decir, los funcionarios, etc., como es bien sabido. Con lo

cual los que pagan impuestos y no son los más potentes económicamente serían quienes tendrían que apechugar con el coste de la reproducción de la fuerza de trabajo, lo cual parece paradójico y no muy equitativo. Entonces, claro, habría que concluir: le corresponde pagar a la clase que contrata la fuerza de trabajo como mercancía y la tiene ya lista para su uso. La clase que compra ese producto, que pague todos los factores de su producción.

Claro, en ese caso tendrían que ser las empresas que contratan a los maridos y a los hijos de las amas de casa que reproducen esa fuerza de trabajo. Y, en consecuencia, el ama de casa se tendría que convertir en una asalariada más de esa empresa. Claro, si el ama de casa se convirtiera en una asalariada más de la empresa que contrata a su marido y a sus hijos, lo razonable sería que esa empresa estimara la rentabilidad y decidiera a lo mejor que no le es rentable “matar pulgas a cañonazos”: que se prepare una comida en cada hogar doméstico, que se tenga una lavadora y un lavaplatos y no sé cuántos aparatos en cada hogar; organizaría grandes concentraciones de todos los obreros y las mujeres de los obreros, para que hicieran en cadena las tareas domésticas en tal lugar, y concentraría a las trabajadoras según la lógica del beneficio. Con lo cual nos encontramos que, con salario o sin salario, se viene a parar a lo mismo: a la *socialización de las tareas domésticas*. Entonces, que la propuesta sea la socialización de las tareas domésticas pero sin especificación sexual. Pues de aquel modo nos encontraríamos con una socialización de las tareas domésticas no controlada por las propias mujeres, sino por las empresas.

No se ve cómo con eso se iba a dar el golpe de gracia al capitalismo, ni cómo las mujeres controlarían las condiciones de trabajo sino que, como cualquier trabajador, tendrían que ir a trabajar al lugar en que fijara los medios de producción la empresa en cuestión; y, por otra parte, las mujeres se verían encapsuladas en la división del trabajo de siempre, en tareas tradicionalmente femeninas pero hechas en el mercado y según la lógica del mercado, con lo cual parece que, se la agarre por donde se la agarre, la propuesta del salario al ama de casa no hace sino reforzar de forma paradójica y un tanto rocambolesca la propia situación de opresión de la mujer.

Curiosamente, lo del salario del ama de casa viene de los vicios y del marco teórico que les ha impuesto a las feministas el empeñarse en pensar con categorías marxistas *todas las formas de la opresión de*

la mujer. Y en el caso del trabajo doméstico se han tenido que mimetizar todos estos elementos analíticos y, haciendo un uso del razonamiento por analogía un tanto peculiar, parecería que la protesta contra la adjudicación unilateral a las mujeres del trabajo doméstico no se legitimará diciendo que es fastidioso, que es oprimente o lo que sea, sino que hay que *conceptualizarlo como que produce plusvalor*. Es decir, que esa especie de obsesión legitimadora por las teorizaciones de la izquierda tradicional, en este caso por las teorizaciones marxistas, ha llevado a veces a planteamientos un tanto bizarros.

Lo más válido e interesante, sin embargo, de estos planteamientos feministas —pues lo del salario al ama de casa ha sido también consigna no precisamente feminista de algún sector de la derecha— ha sido el intento de darle de este modo una conciencia a la mujer de la importancia social de su trabajo. Es decir, que si les pagan su trabajo, inmediatamente las mujeres aceptarán su importancia social y ganarán autoestima y reconocimiento. Pero, claro, eso remite un poco a lo que decíamos antes acerca de la definición estipulativa del oprimido: cuando tú no puedes cambiar las cosas, ni te dejan hacer lo importante, decides que lo importante es lo que tú haces. Nos consolamos diciéndonos que lo que hemos hecho las mujeres en la historia no se considera importante porque ellos deciden qué es lo importante. Ahora bien, ésa es precisamente la cuestión. Con cambiar el lenguaje, el referente de “lo importante”, usted hará uso de su derecho a decir y a valorar lo que quiera, pero con eso no cambia lo que socialmente connota la importancia. Quien decide qué es importante es quien tiene el poder, y si no tienes el poder no haces lo importante ni lo que haces se te reconoce como importante, con lo cual volvemos a la misma paradoja de las definiciones estipulativas: su capacidad de implantar nuevas convenciones no depende de nuestro voluntarismo sino de quién las proponga y las use.

Después de pasar revista a todas estas teorizaciones se plantea, una vez más, cómo conceptualizar el trabajo doméstico con unas categorías más adecuadas. Hay quienes piensan que si no le sacamos la plusvalía al asunto, el patriarcado pierde su base material y se ideologiza, y si solamente es un sistema ideológico, entonces está en las nubes, pero si está en las nubes y no tiene un centro de imputación, ¿cómo luchamos contra él? Parece que se nos escapa y se nos vuelve un fantasma insalvable. Todo esto viene del vicio de tener que

pensar “lo material” con esas categorías marxistas. En fin, lo material tiene un sentido bastante más amplio, bastante más general; y, en último caso, si el patriarcado no tuviera base material tampoco pasaría nada: ¿no es razón suficiente el que sea un sistema de opresión, aunque su base material no se pueda conceptualizar en los términos marxistas tradicionales, para que se luche contra él con toda legitimidad?

En el tema del salario al ama de casa, como hemos señalado, justamente han coincidido las propuestas feministas —no en cuanto al sentido pero sí al contenido— con propuestas de las mujeres de la derecha, la propuesta en España, al menos la de la sección femenina de la Falange fue el salario al ama de casa; en los últimos años del franquismo se planteó la propuesta en la revista *Telva*, que es del Opus Dei: era una forma para que la mujer, sin otras reivindicaciones, se identificara con su papel tradicional tomando a la vez conciencia de su importancia social. Claro que en un caso tiene una función claramente conservadora y de reforzamiento, mientras en el otro se quiere que esa toma de conciencia de la mujer en cuanto a su importancia sea un factor emancipatorio.

Ahora bien, si hacemos el balance de este tipo de propuestas, al menos en el caso español, que es el que mejor conozco, curiosamente el discurso del partido de Lidia Falcón no parece prender en las amas de casa. Cabría esperar que ese tipo de discurso, dirigido a una base tan amplia (otros mensajes feministas tienen limitaciones por sus destinatarias, por el tipo de discurso, de planteamiento, formas organizativas, etc.), que a través de la radio y la prensa se difunde bastante bien y tiene una líder bastante vibrante, muy luchadora, como lo es Lidia Falcón, y con capacidad organizativa —es decir, que se pueden aislar las demás variables que podrían interferir—, no ha logrado sin embargo grandes manifestaciones de amas de casa ni fuertes presiones reivindicativas. Ello parece indicar que su función, al menos para la toma de conciencia de las mujeres por esa vía, tampoco parece ser demasiado eficaz.

Lo más interesante que se ha producido desde el punto de vista de este tipo de análisis, y sin embargo ha solido pasar desapercibido, es el estudio del consumo diferencial en las familias. Ahí sí que hay aspectos muy claros de la base material del patriarcado en cuanto que traduce relaciones de poder y son bastante cuantificables.

Hay trabajos, desde este punto de vista, muy agudos de Christine Delphy donde se pone de manifiesto cómo muchas de las prohibiciones que se le han hecho a la mujer, vgr., ciertas prohibiciones de consumo, tienen un sentido claramente económico que se ha querido hacer pasar por ideológico, por ejemplo, lo muy feo que es ver a una mujer en sociedad borracha; bueno, en el hombre no es que sea algo particularmente estético, pero la borrachera del caballero es, socialmente, en ciertos contextos por supuesto, absolutamente tolerada, en algunos casos hasta previsible. Ahora, en general, hay una mayor permisividad para la mujer, pero tradicionalmente una mujer borracha era un espectáculo deplorable que tenía una sanción social muy fuerte. Hoy en día, como digo, en algunos círculos más evolucionados se mira con mayor permisividad, pero de todos modos se suele ver con mucha mayor severidad una borrachera femenina o que una mujer no sepa medir o controlar su forma de beber que en el caso del caballero. Efectivamente el alcohol es un producto de lujo, un producto que cuesta dinero; la mujer sólo lo toma a hurtadillas. Son célebres los estudios sobre el alcoholismo femenino clandestino: cómo la mujer tiene que acceder a la alacena, al aparador, cuando no la ve nadie, cuando se han ido los chicos a la escuela y el marido, para servirse la copita. Muy típico es también el caso de las mucamas que se tomaban el anisito a escondidas: cuando volvía la señora las encontraba que volaban...

Ciertos productos corrientes, como las patatas, que en condiciones normales no hay ninguna discriminación con respecto a ellas en el consumo familiar, parece que, cuando por alguna razón ha habido carestías se ha podido constatar que las amas de casa las reservan para los hombres. Bueno, en las sociedades rurales todo esto se ve con bastante mayor claridad: el trozo de más enjundia de la carne, el trozo bueno, se supone que es para el que tiene que invertir más energías y aporta el jornal más importante; pero, a lo mejor, la mujer trabaja en el campo exactamente igual y luego en la casa, y no obstante es para el caballero para quien se reserva el mejor bocado.

Siempre se han dado explicaciones de estos fenómenos en términos ideológicos, como si se tratara de mimos que le debería el ama de casa a su marido, o se han esgrimido razones ideológicas o estéticas de la sanción social; sin embargo, es una manera de marcar los rangos y el estatus desde el punto de vista económico. Hoy en día hay

un mercado destinado precisamente al consumo de los jóvenes, pero tradicionalmente, en las sociedades rurales, estaba discriminado el consumo de la juventud; por lo menos en España, en ciertos lugares se decía, como en Galicia, “cuando seas padre comerás huevos”, antes no; o bien los jóvenes no tomaban “el pan pringao” —se decía así en Extremadura— pues se accedía al pan “pringao” cuando se accedía al estatuto del adulto, antes se tomaba el pan a palo seco.

El caso es que en los enfoques del marxismo se ha minimizado la cuestión, y si el marxismo tradicional siempre se ha fijado en el papel de la mujer en el trabajo productivo, los análisis marxistas recientes, por el contrario, se han olvidado de lo que hace la mujer en el trabajo productivo y de que en el trabajo productivo la mujer tiene los peores puestos de trabajo, es decir que hay discriminación en la explotación. Por lo tanto, el que la mujer tenga inferioridad de condiciones en el mercado de trabajo, efectivamente, la empuja a su vez al trabajo doméstico; la mujer acaba haciendo a veces mejor negocio, al menos no tan malo, si tiene unas condiciones mínimamente aceptables para realizar el trabajo doméstico que teniendo una situación discriminada en el mercado de trabajo. Sin embargo, los análisis marxistas no han atendido precisamente esta interacción; han sido unilaterales y han estudiado ora en el trabajo doméstico ora en abstracto la relación de la mujer con el capitalismo y las relaciones de producción. De este dualismo metodológico muchas veces se ha concluido, como en el caso de Lourdes Benería —autora de trabajos interesantes y valiosos sobre economía sumergida—, que el concepto de “patriarcado” no es útil analíticamente porque *in re*, digamos, en las cosas mismas, todo está unido.

Efectivamente, la situación de la mujer está determinada a la vez por el capitalismo y el patriarcado; en la economía sumergida está determinada por ambas cosas, y en esa medida, el dualismo metodológico no sería útil. Y por otra parte, argumenta, a ese dualismo metodológico en la teoría, corresponde en la práctica el aislamiento de la lucha de las mujeres de las demás luchas sociales. Este argumento yo creo que es falaz, porque, justamente, la cabeza y la conceptualización están para distinguir —cuando las distinciones, analíticamente, tienen su sentido— lo que en la realidad está unido.

Las ciencias sociales, aunque en la sociedad está unido todo, constituyen, sin embargo, su propio campo de objetos, hacen sus pro-



pios constructos teóricos y separan, efectúan sus propios recortes analíticos con base en las diferentes formalidades del objeto del conocimiento. Las disciplinas se separan precisamente por eso, porque la complejidad misma de lo que está unido *in re* obliga a la metodología a buscar todo tipo de dispositivos y artefactos conceptuales para ver luego las articulaciones y reconstruir la cosa misma: se llega a la síntesis por medio del análisis. Y en cuanto a la obsesión masoquista de las mujeres por si vamos a separar nuestras luchas de las del resto de la sociedad, cuando el resto de la sociedad no se ha preocupado demasiado de las nuestras, no pasaría nada si nos desculpabilizáramos y planteáramos las cosas a la recíproca.

Resumiendo, lo que no explica nunca la teoría marxista del “ejército de reserva” es quiénes van a ocupar determinados puestos. En estas condiciones, los dualismos metodológicos como el de Juliet Mitchell han optado por “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, o sea, hacer del patriarcado la superestructura, o el sistema ideológico, y del capitalismo, por el contrario, la infraestructura, sin ver cómo se integran los sistemas totales, cómo el patriarcado tiene efectos sistemáticos tanto en la infraestructura como en la superestructura. El problema no se puede resolver según la lógica, althusseriana en su día, de habilitar dos estructuras distintas, sino que el patriarcado tiene diferentes instancias sistemáticas y el capitalismo también, tanto en la economía como en la ideología. No se puede decir: el patriarcado opera en la ideología y el capitalismo en la infraestructura; es un expediente simplista, a pesar de la validez de ciertas aportaciones, sugerentes y lúcidas, de la autora de *Psicoanálisis y feminismo*.

Por su parte al feminismo radical, como el de Shulamith Firestone, el reproche que se le podría hacer con cierta justicia es la arbitrariedad de algunas de sus abstracciones feministas. Para hacer abstracciones hay que saber de qué se hace abstracción: el problema de las abstracciones no es hacerlas, sino no ser consciente de que se hacen, ni a efectos de qué, ni para qué son pertinentes. Mientras lo sepamos no hay ningún problema con las abstracciones, ni nos manejaríamos sin ellas. Pero el problema del tipo de construcciones de Shulamith Firestone son, por ejemplo, atribuciones como las que ella hace del “modo tecnológico” a los varones y del “modo estético” a las mujeres. La mujer sería estética y el varón, tecnológico. Por una parte,

ella toma aquí una serie de temas característicos de la Escuela de Frankfurt de la crítica de la razón tecnológica, de la crítica de la razón instrumental y las reacuña en clave antipatriarcal. Pero su conceptualización es un tanto sumaria, porque decir, por ejemplo, que el varón griego pertenece al “modo tecnológico” es no entender la idea griega de *techné*, y resulta sin duda un tanto pintoresco: el ciudadano griego sería quizás más afín a su caracterización del modo estético atribuido intemporalmente a la mujer.

Con razón señala Heidi Hartmann que la interacción entre capitalismo y patriarcado se da también en la ideología porque, efectivamente, a la hora de definir tanto lo femenino como lo masculino, lo masculino se apropia de las características socialmente valoradas por la ideología del modo de producción dominante. De este modo se dice siempre, se dé o no el rasgo en la idiosincrasia del individuo, que los hombres son competitivos, individualistas, etc., porque son al mismo tiempo las cualidades que el modo de producción adjudicaría a la clase dominante. Como esa clase se autoatribuye como sus analogados supremos precisamente aquellos individuos que en el sistema jerarquizado de género-sexo están en la posición superior, de las mujeres se dice que son menos competitivas, y ello se atribuye entonces a características biológicas.

En general se le ha podido reprochar al feminismo radical un cierto exceso de psicologización y de falta de perspectiva histórica, psicologización que en algunos casos ha llegado a ser un tanto paralizante y peligrosa. Por ejemplo, una idea tan profundamente revolucionaria como la de “lo personal es político” de Kate Millett —la primera teórica del patriarcado en un sentido fuerte como sistema de poder— se ha llegado a deslizar semánticamente en un sentido, digamos, descafeinado dándole la vuelta e interpretando “lo personal es político” como lo *político es personal*, con lo cual se acaba diciendo una cosa completamente distinta. Porque si lo político es personal, entonces yo me organizo mi propia *cosmópolis* ideal en mi casa y ésa será mi “verdadera” forma de hacer política; lo decido así por definición estipulativa, y que la política convencional siga haciendo lo que quiera porque no es lo relevante.

Las mujeres inauguramos un espacio ético-político ideal paralelo: el de nuestra *cosmópolis* ideal, y ahí administramos en nuestras dimensiones lo personal, que es político. Efectivamente, qué duda

cabe de que ésa es una opción. Ahora bien, si esta opción se hace, lo que hay que saber muy claramente es que eso no transforma en absoluto las cosas. Efectivamente, el patriarcado puede estar absolutamente encantado, porque así no se va a negociar sistemas de cuotas, no se va a pedir en los partidos cierta ubicación en puestos de responsabilidad para las mujeres, no se va a exigir verdaderamente la participación política ni se van a alterar las relaciones de poder entre hombres y mujeres. ¿Que de ese modo hacemos “la verdadera” política?

Bueno, ya estamos con las redefiniciones en términos de “lo verdadero” como hacían los estoicos con “el verdadero amo” y “el verdadero esclavo”. Estos usos de lo verdadero son tan peligrosos como cuando se llamaba la “verdadera democracia” al franquismo en España; cuando se dice “la verdadera”, mal asunto, la democracia todos sabemos lo que es, “la verdadera democracia” es una cosa bastante más eufemística o al menos lo era en aquel contexto. Me imagino que ustedes tienen experiencias análogas de eufemismos, no sé exactamente si contruidos a base de anteponer al uso normal de los términos con que se quiere polemizar el “verdadero tal”. El verdadero amo y el verdadero esclavo, decían los estoicos cuando querían redefinir en términos puramente éticos las situaciones jurídico-sociales del amo o del esclavo. El “verdadero señorío” es el señorío de las pasiones; sí, muy bien, pero tú en las cadenas, ya que no se trata en absoluto de modificar las situaciones reales. Por lo tanto, la necesidad analítica del concepto de patriarcado parece que se corresponde con la de enfatizar la especificidad de la lucha feminista: la tarea ético-política más apremiante es aquella que nadie va a hacer por una y para la propia emancipación de la mujer; las mujeres son insustituibles.

Las mujeres han invertido muchas energías en las luchas de los negros, el feminismo ilustrado americano está vinculado históricamente al abolicionismo, las mujeres participan en la lucha pacifista, así como en cantidad de luchas propias y ajenas. Sin embargo, jamás hemos negociado nuestra parte; ni las guerrilleras ni las que han estado en la resistencia dicen: señores, nuestra participación se paga, se paga además muy legítimamente; jamás pasamos factura de nada, consideramos eso un rasgo femenino de generosidad, si bien se parece más al masoquismo que a otra cosa. En fin, que “cada palo aguante su vela”, aunque seamos solidarias de todos los palos.

El feminismo es en última instancia una ética en el sentido de que cambiar las relaciones de poder entre hombres y mujeres implica tener la clave, apuntar al arquetipo mismo de la opresión y de la subordinación bajo un poder. Desde ese punto de vista puede constituirse en instancia reguladora de lo que tiene que ser la cohesión totalizadora de todo proyecto emancipatorio, pero no precisamente porque haya una unión sustancial entre capitalismo y patriarcado, sino porque para toda lucha liberadora el feminismo constituye el test de su universalidad, de la universalidad en su nivel más radical, sólo podemos hablar de universalidad en serio cuando entramos nosotras en la universalidad, hasta entonces la universalidad se puede decir que vale para la parcialidad. Un test de universalidad es un test de seriedad de todo proyecto emancipatorio, de seriedad ética que tiene, evidentemente, sus trasuntos políticos. Porque justamente, el feminismo como ética es todo lo contrario del feminismo como moralina y como eticismo. El eticismo, en ese sentido, es lo contrario de la ética; cuando de todo se hace ética entonces nada es ética, la ética tiene su lugar muy preciso, y justo cuando está donde debe estar es asunto sumamente serio. No todos los problemas son éticos, ahora bien, aquellos que lo son no se dejan tratar de otra manera.

Yo no sé si ustedes han observado en la vida cotidiana a las personas que de todo hacen un problema ético, a mí, desde luego, me horrorizan porque luego suelen ser bastante inmorales. Las que invocan la ética en vano, a propósito de todas las trivialidades habidas y por haber, se saltan la ética en las cuestiones verdaderamente relevantes, las que son realmente éticas. Buscar eufemismos para todos los términos y referentes políticos, disfrazarlos de ética es un eticismo que no hace sino esquivar la verdadera transformación de la sociedad, redefinir valores estipulativamente, eticizar el discurso político y, en última instancia, condenar todo tipo de acción emancipatoria a la impotencia.

Pero volvamos al concepto de patriarcado. Por mucho que se le puedan hacer críticas a su uso ahistórico, por mucho que se haya de tener en cuenta que es un sistema de plasticidad y elasticidad notable, es susceptible de ser identificado y analíticamente aislado, y mantenemos por nuestra parte su pertinencia teórica así como su utilidad operativa y práctica. Heidi Hartmann lo caracteriza fundamentalmente como sistema de interdependencia jerárquica entre los hombres que les permite dominar a las mujeres.

El patriarcado es un sistema jerárquico, pero tal que establece conjuntos de relaciones de los hombres entre sí que están en función de asegurar su dominio sobre el conjunto de las mujeres. Habría que analizar cómo funciona este sistema de pactos, pues los pactos tienen distintos grados de cohesión, de laxitud, son pactos (estoy yendo más allá del análisis de Heidi Hartmann) metaestables, pueden asumir o no formas institucionales, tener una cierta explicitación social o ser simplemente guiños simbólicos. Se interiorizan en sus sujetos como rasgos de carácter o signos de identidad por los cuales yo me reconozco en mi semejante y excluyo al otro: pueden ser pactos meramente simbólicos o con trasuntos materiales o de diferentes tipos. Pero en último término, evidentemente, es un sistema de pactos entre los varones que históricamente se puede ejemplificar.

Heidi Hartmann da algunas ejemplificaciones, a mí se me ocurrirían algunas otras: en el feudalismo, por ejemplo, es bastante obvio que la institución del “derecho de pernada” pone de manifiesto un pacto entre el señor y el vasallo en el cual hace de mediadora la mujer del vasallo (mediadora simbólica del pacto simbólico: “yo te la doy”). Los hombres se constituyen en “dadores” y “tomadores” de mujeres y, mediante el control del acceso sexual a las mujeres, los varones que tienen la hegemonía crean clientelas de dependencia. El acceso a la sexualidad de los otros varones es así controlada diferencialmente, distinguiendo de ese modo aliados y adversarios, los que están más en gracia con el señor de los que lo están menos.

En la Edad Media, según el análisis que hace el historiador francés Georges Duby, el amor cortés se podría considerar como una especie de pacto entre los *iuvenes* y los *seniores* (pacto generacional). Las generaciones jóvenes han de estar de meritorias, puesto que no hay suficientes castillos para jefes de casas nobles y se hace una política matrimonial malthusiana para mantener el control de los linajes. Se difiere, pues, su acceso sexual a las mujeres —al menos el institucionalizado— hasta bastante tarde, y los *iuvenes* se verán obligados en los torneos a andar “galleando” ante la dama, la mujer del padre en la cual se desplaza la gloria del Señor y que viene a ser de ese modo el objeto de transacción simbólica; podríamos decir, de desplazamiento metonímico que se convierte en metáfora, precisamente, de una relación entre varones caracterizada por una tensión generacional.

En el caso de la institución estatal en los patriarcados se puede constatar históricamente una ampliación de sus bases de clientela por parte de los nuevos dirigentes que, a cambio de la cesión de ciertos recursos tribales, amplían el estatuto de cabezas de familia a más varones o refuerzan todavía más el ya existente. Así pues, las características mismas de las relaciones de los varones entre sí están determinadas por su forma de dominar a las mujeres, como se ve muy claramente en las sociedades islámicas, donde existe entre ellos un tipo de relación al menos simbólicamente homosexual: el patriarcado, en el límite, es homosexual, los hombres invaden los espacios públicos, las mujeres (es un caso límite) son lo invisible, están controladas en el espacio privado y los hombres van cogidos de la mano por la calle. Es el espacio de la homofilia absoluta, mientras las mujeres están discriminadas. También en Grecia la manera de relacionarse entre sí los varones está en buena medida en función del control de las mujeres: la ampliación del espacio del protagonismo cívico —y sobre todo la colonización— no dejó de pagarse también al precio de ciertas resacas de misoginia. La misoginia griega es clara muestra de que entre las emancipaciones no existe armonía preestablecida; si bien, como hemos visto, la idea de isonomía tenía virtualidades emancipatorias cuyas implicaciones sacaron algunos, por otra parte concertó un pacto entre los varones libres por el cual ellos se constituían en el espacio público al cual las mujeres no tenían acceso.

Y en el capitalismo, como lo acabamos de recordar al hilo de los análisis de Heidi Hartmann, es claro que no se explican ciertos fenómenos de la situación de la mujer sin el concepto que prefiero llamar patriarcado. (Algunas autoras, como Gayle Rubin, se refieren al sistema de género-sexo como sistema de redefinición y de producción social del género a partir de la realidad biológica del sexo. El concepto de género correspondería así a la diferencia social y cultural producida a partir de la base de la diferenciación sexual, materia prima que suministraría la biología. La redefinición se opera a través de toda una serie de dispositivos que canalizan a su vez las propias necesidades sexuales. Toda sociedad tiene una serie de artefactos o dispositivos para construir géneros a partir del sexo.)

A mí me parece preferible, no obstante, la palabra patriarcado en la medida en que marca claramente que la relación género-sexo es asimétrica. El concepto de género-sexo teóricamente no prejuzga la

hegemonía de un sexo sobre el otro. Pero creo que no es útil y complica innecesariamente las cosas y tendríamos que decir: hay sistemas de género-sexo que son patriarcales, sistemas de género-sexo que no son patriarcales. Quizás este último supuesto se pudiera aplicar a algunas sociedades matrilineales, pues matriarcales en el sentido tradicional no parece que se hayan encontrado. Pero en fin, no vamos a introducir ahora el complejo debate antropológico.

Para resumir pues: las estructuras sociales del patriarcado —de acuerdo con la hipótesis de Heidi Hartmann— son teóricamente identificables; por muy entreveradas que estén con las relaciones de producción tienen efectos diferenciales susceptibles de ser reconstruidos, aislados y analizados; a su vez, estos efectos son sistemáticos, se refuerzan unos a otros y actúan tanto en la economía como en la ideología, como en todo tipo de signos y de dinámica de reconocimiento social en las relaciones de poder.

Entonces, recapitulando, nos podríamos preguntar hasta qué punto el feminismo es una redefinición de la política, y si tiene que justificar o no una práctica política en función de un proyecto de redefinición radical de la política.

Carmen Martínez Ten, en España, recogió datos muy importantes acerca de cómo lo que normalmente aleja a las mujeres de la política es que el espacio de la política es percibido como el de la gran abstracción, está muy lejos de las motivaciones de las mujeres, de sus intereses inmediatos, les aparece como fuera de su control, distante, sin ninguna mediación con el mundo en que ellas viven. Desde ese punto de vista parece difícil motivar a las mujeres para que se incorporen a la política solamente con el argumento ilustrado (totalmente pertinente por lo demás) de que al universalizar el acceso al poder se transforman ya por ello mismo las relaciones de poder. Es un argumento potente lógicamente, es potente también éticamente: efectivamente, ya sería bueno el hecho de que fuéramos más iguales, por principio, parece que es algo susceptible de valoración positiva.

En mi país lo ha llegado a decir un liberal como Senillosa: el igualar quiere decir igualar todo, es decir, que no se promocionen sólo las mujeres especialmente competentes, sino las mediocres y las regulares; que haya igualdad quiere decir que en un consejo de administración estén por lo menos tantas mujeres tontas como hombres tontos, porque si resulta que sólo figura la excepcional, ¿qué igualdad es

ésa? En los partidos políticos y en la Academia reza lo mismo, es decir, si ellos están en posiciones de poder, los listísimos, los mediocres y los tontos, pues estemos nosotras en las mismas posiciones: las listísimas, las mediocres y las tontas. Evidentemente, las que salen de la media pueden acabar situándose si la coyuntura astral las favorece. Todo sistema de poder siempre le hace un lugar al becario desclasado; es más: eso lo legitima. Efectivamente, siempre hay algunos hijos de obreros que van a la universidad, siempre hay un negro que se sienta a la mesa de los blancos y sirve para lucir en sociedad diciendo cuán demócratas somos. Pero el caso es buscar la igualdad donde hay que buscarla, en la media aritmética, es decir, que pasen por los mismos puntos las curvas de Gaos de ambos genéricos. Es algo, por otro lado, de sentido común, tan de sentido común que mucha gente no había caído en la cuenta.

Es curioso lo que pasa con tantas cosas del feminismo: son de puro sentido común —contra presuntas obviedades— y a la vez producen permanentemente la perplejidad.

En el caso de los partidos, muchas veces cuando se va a reclamar el sistema de cuotas se dice que eso precisamente iría contra el principio darwiniano de la selección de los mejores o de las mejores, y entonces las mujeres accederíamos a los cargos de forma un tanto paternalista, no por nuestra competencia sino por ser mujeres. Pero claro, a esto se podría contraargumentar: todos sabemos bien que los partidos políticos no son precisamente maquinarias para promocionar en gran escala estrellas ni líderes; al contrario, son máquinas más bien de fabricar mediocres, por razones funcionales bastante obvias. Si no hubiera filtros para que los partidos políticos primaran, más bien, la fidelidad de militante “currante” de años, que no plantea problemas, sobre el brillante objetor crítico de las ideas del líder ya consolidado, la mecánica de los partidos sería bastante más difícil, es decir, los aparatos de partido como tales son posibles gracias a mucho “currante” mediocre.

Yo no he conocido ningún partido político que sea productor de brillantísimas personalidades, teóricos de primera línea ni líderes supercreativos; quien lo conozca que me lo diga; normalmente, donde hay dos estrellas uno consolida su hegemonía y el otro se va a otro lado, o llegan a un pacto por el que harán un tándem y se dividirán los papeles pero, desde luego, no seleccionan darwinianamente a los

mejores, como cualquier sociólogo político sabe muy bien. En el caso de las mujeres, que no se nos diga pues que el sistema de cuotas iba a deteriorar la calidad media de los cargos en sus diferentes niveles. Además, la única alternativa a ello cuando se dan filtros estructurales de marginación y disuasión son casos como Margaret Thatcher. Evidentemente no hay por qué hacerle más críticas a Margaret Thatcher que a cualquier político conservador, pero, efectivamente, el objetivo no es igualar a base de excepciones que, justamente por serlo, están siempre necesitadas de mayor legitimación que los varones, pues están más de precario, como en el borde de la silla y han de demostrar más que nadie que tienen perfectamente asumidos los valores del grupo que las ha promocionado, porque para eso las ha promocionado, y le deben esa fidelidad, es claro que eso solamente se contrarresta creando espacios de mujeres y, por tanto, negociando de pactos entre señoras a pactos entre caballeros.

Bueno, las noruegas lo han entendido muy bien: nos contaba Berit Ås, cuando vino a la Fundación Pablo Iglesias, a Madrid, que las mujeres habían conseguido más participación en los partidos políticos constituyendo entre ellas una especie de mafia por la que acordaron, en cada uno de sus partidos, decir que el partido vecino iba a meter x mujeres en sus listas. Entonces, las conservadoras les decían a sus compañeros conservadores “pues me han dicho que los socialistas van a meter a no sé cuántas”, y las socialistas hacían lo mismo.

La democracia representativa no produce por ella misma la representación de una sociedad de individuos haciendo abstracción del sistema género-sexo, porque si representara a una sociedad de individuos, la variable sexo sería aleatoria; evidentemente, eso no es así, luego no es representativa de una sociedad de individuos. Y si no lo es en el orden del ser, como eso parece una exigencia ética elemental, que lo sea en el orden del deber ser requiere la mediación de un tipo de práctica consciente y elaborada, decidida y orientada teleológicamente a producir ese efecto. Pienso que ése es un tipo de argumento que se debe manejar, y en ese sentido se debería presionar.

A veces pecamos un poco de feminismo hiperreflexivo, y tan malo es el exceso de inmediatez como el crear una situación de hiperreflexión permanente: sólo nos lanzaríamos a actuar con garantías *a priori* de que vamos a hacer una política diferente, de modo diferente, con todo diferente, etc. No hay garantías *a priori* de nada. Un

cualquier caso, la diferencia no se puede tematizar de forma directa, es tan difícil como en el caso de los caballeros hacerse el nudo de la corbata conscientemente, o proponerse hacer un discurso brillante: basta que uno se lo proponga para que se bloquee. Ese tipo de objetivos, cuando se dirige la atención a ellos no se logran jamás. Son esas cosas que sólo se pueden querer lateralmente, nunca directamente. Ser diferente *a priori* es como el “mensaje paradójico” del que hablan algunos psiquiatras, por ejemplo, “ sea usted espontáneo”. ¿Cómo se puede ser espontáneo? La espontaneidad no se puede producir reflexivamente, sólo se puede dar como efecto lateral de otros comportamientos, pero no proponiéndosela como tal. Hay que proponerse como objetivos, objetivos directos, y la reflexión se dará *a posteriori* por añadidura. El feminismo no puede avanzar torciéndose el cuello. Rossana Rossanda hablaba de un estrabismo del feminismo, una visión estrábica, es decir, disociada, que está constantemente mirando las cosas que ha de hacer, a la vez que si las está haciendo de forma diferente. Pueden surgir efectos paralizantes del propio planteamiento.



DEBATE

— **L**o interesante sería bajar del nivel filosófico al campo de lo político. Las mujeres tenemos que luchar como mujeres y también, en lo económico-social, las mujeres tenemos que ubicarnos, no sabemos cómo ubicarnos, si como mujeres, como obreras, amas de casa, religiosas. Yo creo que hay distintos niveles para la mujer, y saber en qué campo está uno, porque si no es un todo caótico. Es decir, en esa hermandad noruega de las mujeres hay un campo común que las une independientemente del campo económico-social.

C. A.— Usted le atribuye, a ver si le he entendido bien, a una especie de subcultura femenina muy evolucionada el hecho de que se pueda producir ese entendimiento interpartidario entre las mujeres.

— No, un campo sería el campo de la cultura, esa historia que hace a la problemática de la mujer, y otro sería el campo de lo social, que son dos niveles. No es lo mismo el campo de lo sociológico que el campo de lo filosófico. Es decir, el campo de lo político sería el campo de lo económico-social. En ese caso el marxismo es claro, cuando se habla de la explotación de la mujer o el obrero, creo que el problema no es la mujer o el obrero o el negro. Yo creo que son campos distintos, porque el racismo, el ser mujer, el ser negro entran en el campo de la cultura, el otro entra en el campo de lo económico-social. Tratar de unir esos dos campos.

C. A.— Es que yo creo que ese tipo de categorizaciones ideológicas, raciales y de género-sexo a su vez tienen también efectos económicos. No son categorías culturales solamente. Si a un negro lo explotan más que a un blanco en un mismo estrato social, es porque —al haberse hecho del ser negro una categoría cultural— tiene efectos económicos. Le toca un puesto de trabajo peor.

— Yo creo que hay que redefinir lo político, que es lo que hablabas, y cuál es el rol de la mujer en esa redefinición. Sería la propuesta nueva de la mujer en la crítica de lo político.

C. A.— El hecho, por una parte, de que se transformen las relaciones de poder entre el hombre y la mujer es ya una redefinición radical de la política. Porque, justamente, la política se ha configurado como abstracción por parte de los que fijan los espacios, que son los que abstraen. Abstraer en su sentido originario es *quitar de para poner en*; es decir, fijar espacios. Si la política está controlada patriarcalmente, es el espacio de los varones solamente. El hecho de que la mujer haga sus propias idas y venidas, decida qué hay que abstraer y qué no hay que abstraer y que entonces diga “lo personal es político”; por lo tanto, hay que hacer la abstracción de otra manera, es decir, hay que llevar contenidos de la vida “privada” y hacerlos públicos, y nosotras somos agentes de nuestra propia abstracción, llevamos de un sitio a otro, vehiculamos contenidos nuevos. Entonces, efectivamente, lo personal se politiza, no al revés, no se hace lo político personal, sino que se hace de verdad lo personal político. Se preguntaba Rossana Rossanda, en otro sentido más bien, si las mujeres no aportarían la crítica de la política del mismo modo que el proletariado había aportado la crítica de la economía política. Ahora, la crítica de la política por parte de las mujeres yo no creo que se haga desde una definición de las mujeres como antipoder; bueno, traté de argumentar por qué no creía que era así, sino precisamente como una redefinición del trasiego entre los espacios, que es precisamente lo más revolucionario que tiene una participación de la mujer en política, como grupos de iguales en términos de igualdad, no como fisuras o cuñas que ciertas mujeres puedan poner a título “individual” (aunque tampoco está mal eso y no hay por qué descalificarlo), pero como objetivo supone una redefinición misma de quién tiene el poder de adjudicar espacios. Claro, quien tiene poder es quien ordena los espacios, quien constituye; si la mujer participa en ese poder, toma su parte en ese poder, redefine el trasiego mismo entre los espacios, ya que ha sido víctima de la abstracción de la política y no se han llevado a la política muchas cosas que a ella le afectaban, las puede hacer visibles, pero yendo ella al espacio público, no decidiendo que son importantes desde el privado, porque ahí no te iluminan, ahí no se van a ver. Hay que ir al espacio donde se ve. Pero la mujer misma redefine, la mujer misma organiza

las abstracciones. Es decir, la crítica de la política como abstracción no creo que suponga una “concreción” mal definida, porque no hay nada que se defina de forma más abstracta que la concreción; échese uno a temblar como le oiga decir a alguien que le va a contar a ustedes las excelencias de “la totalidad concreta”. Estamos perdidos. No he oído cosas más abstractas que cuando se cantaban las excelencias de la totalidad concreta. Es que jamás hay un análisis concreto con todos esos preámbulos. Lo concreto no está en ningún lado, no lo tenemos ni las mujeres ni los hombres: hay distintas abstracciones y distintos sistemas de pertinencias y de relevancias. Entonces no se puede hacer una crítica abstracta de la política como abstracción; hay que decir: nosotras tenemos otras formas de abstraer, de traer y llevar desde los distintos espacios. Seleccionamos otros ámbitos de relevancias y definimos las relevancias llevando al espacio público lo que ellos habían decidido que era “privado”, porque ellos son los que han controlado la división de los espacios desde el espacio importante, desde el espacio político y desde el espacio público. No sé si ahora quizá me he explicado.

Como dice Simone de Beauvoir, el sujeto nunca se puede vivir a sí mismo completamente como objeto, por mucho que sea hecho objeto por el otro.

La conciencia de la mujer ha sido siempre y sigue siendo una conciencia oblicua, porque se tiene que vivir como sujeto interiorizando la designación que el otro le hace como objeto y tratando a su vez de trascenderla, puesto que —en definitiva— es sujeto, evidentemente. La conquista en la vida social de posiciones de sujeto presupone por parte de las mujeres *no admitir ya la jerarquía entreverada*.

La sociobiología nos enseña que las hembras de los mamíferos no constituyen sus propias jerarquías sino que se acoplan a las jerarquías que constituyen los machos, y se reajustan además, de forma casi automática, a los cambios de las jerarquías masculinas. Las mujeres no hemos instituido jamás nuestros propios rangos ni nuestras propias jerarquías sino de forma adjetiva, en función de que somos *mujeres de*, etc., pero no tenemos rango sustantivo, porque no hemos organizado “espacios de iguales”, de paridad entre nosotras, con nuestros propios sistemas de rangos.

Entonces, nuestro ir emergiendo laboriosamente, a medias y como se puede, a posiciones de sujeto tendría que instrumentarse

creando precisamente jerarquías entre mujeres en el mejor sentido, es decir, reconociéndonos unas a otras los méritos sustantivos, siendo más objetivas, independientemente de nuestras reacciones viscerales, teniendo cada vez mayor capacidad de objetivar, de desarrollar el sentido de nuestra autoestima como genérico a través del mutuo reconocimiento.

Organizar nuestras propias jerarquías de modo sustantivo es, desde un punto de vista feminista, revolucionario, si es que se concibe el feminismo como un test de hominización y hemos de despegar ético-culturalmente de las hembras de los primates. La mujeres deberían su reconocimiento a las mujeres de más edad que tienen unos méritos objetivos, por ejemplo, en el modo y la forma en que estarían dispuestas a tributárselo, quizás acriticamente, a los varones que se encontraran en análoga situación y rango. Por ejemplo, se ha planteado entre militantes del mismo grupo feminista un problema como el siguiente: una chica de veintitantos años, estudiante y que por la difícil situación del mercado de trabajo en el país vasco está como empleada del hogar porque no encuentra otra cosa, y está prestando entonces determinados servicios en casa de otra militante feminista del mismo grado, que resulta ser catedrática de instituto, tiene tres hijos y es como veintitantos años mayor que ella. Bueno, esta chica que, *si se tratara de un caballero*, le parecería lo más natural del mundo prestarle sus servicios sin ningún tipo de crítica, acaba siendo absolutamente incompatible con la otra porque le parece que una militante feminista no debería utilizar los servicios de una mujer. Sin que, por otra parte, ella pudiera objetar ningún tipo de trato inadecuado por parte de la otra militante. Aducía simplemente que la otra no tenía derecho a su ayuda doméstica. Al mismo tiempo, ella necesitaba un puesto de trabajo, y por el hecho de que no la contratara tampoco iba a cambiar la situación general de las relaciones laborales, pero le parecía que, dadas las convicciones feministas de la otra, era algo vergonzoso el hecho de que ella se dejara prestar determinados servicios domésticos: una mujer veintitantos años mayor que ella, profesionalizada, con tres hijos, es decir, que no parece claro por qué tendría que haber ningún tipo de desdoro en el hecho de que la empleara una compañera de militancia, teniendo en cuenta que no hay alternativa de socialización de las tareas domésticas y que el trato era todo lo igualitario que se podría pedir; en fin, descontando todo eso,

la misma mujer más joven, que reconocería perfectamente los méritos de un caballero en esa situación y no se sentiría humillada ni venida a menos por el hecho de ser su empleada del hogar por un tiempo determinado, sin embargo con una militante de su grupo crea unos problemas verdaderamente insolubles. Yo lo atribuyo al hecho de no saber las mujeres constituir jerarquías mínimamente sanas, porque para una mujer que tiene cuarenta años, que toda su vida ha trabajado, que tiene tres hijos y que da seis horas de clase en un instituto, prepara sus clases, y encima es una militante que va a dar charlas por ahí, es decir, que trabaja al día doce horas, no parece ningún desdoro que esta persona más joven que tiene sus tardes libres trabaje cuatro horas en su casa. No obstante, toda la retórica del izquierdismo más barato se utilizaba *precisamente* en esa situación.

Yo creo que eso es grave, que hace falta una pedagogía orientada a corregir ese tipo de actitudes, no la ideología de la *Sorority* que me parece un misticismo inadecuado, sino una sana relación igualitaria en un sentido que puede incluir elementos jerárquicos, porque en toda sociedad humana hay elementos jerárquicos.

O. Hammar— A mí me interesaría que analizáramos un poco la mujer en el sindicalismo, yo creo que ahí hay un aspecto bastante interesante en cuanto a la puja de poder y la contradicción. Creo que ahí es mayor que en los partidos políticos. Me interesaría conocer tu opinión y en especial la experiencia en España.

C. A.— El sindicalismo no es un tema que yo conozca demasiado. He ido algunas veces a Comisiones Obreras a dar algunas charlas, he tenido algunos intercambios, pero no es medio en el que yo me muevo, me muevo en medios académicos y no soy una experta en temas sindicales. Pero, por lo que conozco de la historia sindical y lo que he hablado con mujeres de la Secretaría de la Mujer de Comisiones Obreras (Comisiones Obreras era el sindicato que promovió el Partido Comunista, fundamentalmente, y UGT es el del PSOE), los sindicatos, precisamente, son uno de los “huesos más duros de roer” para las mujeres. Históricamente ello tiene sus razones, pues la clase obrera se dividió por sexos en la manera de protegerse. La protección del grupo la administraron los varones en principio; ellos decidieron que entre sí se protegían en los sindicatos y que protegían a las mujeres a través de leyes laborales, que la protección de la mujer se hacía a través de este tipo de expediente especializado que, naturalmente, era ambiguo.

Todos sabemos qué pasa con las leyes protectoras de la mujer, menos horas, menos riesgos, pero efectivamente nulas capacidades de promoción.

El problema está relacionado también con la célebre historia del pacto interclasista del “salario familiar”: los varones obreros, como no sólo hay capitalismo sino que existe el patriarcado, resulta que prefieren tener a las mujeres en su casa a su servicio personal a tenerlas como competidoras en el mercado de trabajo. Por lo tanto, siempre se ha considerado que la mujer en los sindicatos no está nunca de entrada en su “lugar natural”: está a contrapelo de la voluntad de los varones en la práctica sindical. No obstante, en países donde la lucha obrera femenina tiene una tradición fuerte, las mujeres han tomado algunas posiciones.

En España hay algunas líderes importantes, pero son mujeres tremendamente desgarradas, tienen que hacer triple jornada laboral, porque a un varón —si tiene un mínimo de competencia y aprende— lo promueven con bastante rapidez a cargos superiores en el sindicato y lo liberan. Que eso le ocurra a una mujer es bastante menos común, con lo cual no tiene el tipo de cargo sindical que se ejerce sin seguir compatibilizándolo con la jornada de trabajo; normalmente tampoco es eximida de otras cargas en su casa, ir a las reuniones para ella es más problemático, con lo cual tiene menos posibilidades de promoción en el propio sindicato. Se quejaban estas mujeres de que para ellas la tarea sindical representaba la triple jornada laboral. Y si encima eran feministas y querían darle un enfoque feminista, desde la Secretaría de la Mujer o sin institución, a la propia guerra que llevaban en el sindicato, eso presupone relaciones con otras mujeres, reuniones adicionales, etc., es decir, ya no la tercera, la cuarta jornada laboral. Claro, los *body's* que resisten esto, evidentemente, son pocos, y no es de extrañar que las mujeres en los sindicatos tengan una vida muy dura, muy difícil, muy a contrapelo, y las líderes sindicales, aunque desde luego las hay, son un caso raro. No te puedo decir más que esto.

— Feminismo y prostitución, ¿qué sabes de eso?

C. A.— El tema es muy complicado, está en un momento de debate. Tenemos una especialista sobre la cuestión de la prostitución, Raquel Osborne, que es socióloga de la desviación. Desde luego, por lo que yo conozco, es la única persona en España que ha trabajado el tema en serio.



El Instituto de la Mujer adoptó una posición ideológica un tanto expeditiva: nada de legalización ni regulación laboral porque eso no es un trabajo, y sería sancionar precisamente como tal algo degradante para la mujer, justamente lo que —ideológicamente— no habría que hacer nunca.

No obstante, esa posición parece que ha sido rebatida: no hay condiciones en absoluto para erradicar la prostitución y, dado que las propias prostitutas quieren su legalización, sería cuestión más bien de encarar la situación de otro modo, en la línea en que van las cosas en otros países de la CEE. Es un debate que he seguido de sobrevuelo, pero yo no he trabajado el tema de la prostitución.

El Ayuntamiento de Madrid ha organizado una jornada de debate sobre la prostitución con presencia de las posiciones del Instituto de la Mujer y de ciertos sectores del movimiento feminista, porque el movimiento está dividido al respecto, y desde luego no hay una situación demasiado evolucionada ni de información ni de discusión. Digamos que las posiciones son más bien viscerales o ideológicas inmediatas de decir “no, no, porque eso sería reforzar...”, pero sin considerar realmente las dimensiones del problema.

Es sintomático que la gente que trabaja el tema no esté de acuerdo en despacharlo por el expediente ideológico, sino que quiera ponderar el tipo de medidas efectivas, tanto profilácticas como de seguridad social, que mejorarían las condiciones de “trabajo”. Plantear el tema de una manera más realista y que no dejara tan desasistido a ese gremio fomentando su toma de conciencia como *grupo*.

— Plantea el tema de las jerarquías.

C. A.— Yo creo que es innovador en sí mismo y revolucionario el que haya un reconocimiento de una mujer por otra por razones sustantivas. Es decir, normalmente una mujer que ha servido a otra mujer lo ha hecho en función de que era la señora de un patrono o de un amo. Es decir, le ha prestado sus servicios a un hombre. El hecho de que esa jerarquía de reconocimiento se haga con base en una razón objetivable en buena medida, entre mujeres, a mí me parece éticamente innovador, aunque sólo sea porque abre un espacio de universalización para que las mujeres dejemos de tener jerarquías adjetivas.

— Creo que el ejemplo del trabajo no es el ejemplo más feliz para tratar el tema de las jerarquías.

C. A.— No, claro, es que justamente te pongo el ejemplo más espinoso, donde se entrecruza con las variables de la situación real. Efectivamente, si yo te pongo una situación donde las mujeres se puedan relacionar entre sí en una especie de cosmópolis ideal, al margen de las determinaciones concretas de la realidad social para las cuales no tienen alternativas, claro, te puedo poner ejemplos preciosos. Te pongo uno que es real como la vida misma, que surge en los grupos feministas, y vamos a ver qué pasa con eso.

Yo creo que habría cierta analogía, efectivamente, con lo que ocurre, por ejemplo, en el caso en que sean del PC el señor y su chofer. He conocido casos, sin embargo, en que era muy distinto. Es verdad que el que trabaja para una persona en una situación definida socialmente como de subordinación está tomándole el pulso de su consecuencia con su ideología a la persona del mismo grupo de militancia para la cual trabaja. Y, efectivamente, el chofer del PC del señor que también es del PC seguramente le aprieta los tornillos a su patrono como no lo haría con un señor de derecha, desde luego. Sin embargo, en el caso del chofer hay un tipo de crítica de coherencia, pero en el caso de esta mujer se trata de que, por ser mujer, debería hacerse ella misma el trabajo doméstico. Es la variable no igualitaria respecto a lo que yo sé que le concedería a un hombre. Y el cambio de esta variable a mí me parece un cambio pertinente.

El interclasismo feminista sería una conquista, es decir, si por lo menos fuéramos capaces de hacer pactos paralelos a los pactos patriarcales interclasistas que hacen los varones, ya se habría ganado mucho...

En el ejemplo que he puesto creo que se da una variable relevante: esta mujer estaba en el mercado de trabajo como trabajadora doméstica, digamos circunstancialmente, es el tipo de estudiante que en una situación más normal del mercado de trabajo encontraría otro empleo, es decir que en su caso podían haber otros elementos de racionalización en juego, pues no era una chica que venía del pueblo, que no sabía hacer otra cosa, sin embargo le costará entrar en el mercado de trabajo en condiciones normales.

En situaciones en que hay un factor de clase fuerte —la que ha pasado hambre, humillaciones, etc.— ahí hay un problema peliagudo. No se puede minimizar: ahí no hay retórica feminista que, efectivamente, salve ese problema.

El feminismo socialista nunca lo ha resuelto quizás porque es insoluble planteado así. Efectivamente, el tipo de retórica, el tipo de mensaje idóneo para hacer feminismo con mujeres de una clase social es muy distinto del de otra, y hay que contar con que siempre habrá mujeres lúcidas en los sectores del feminismo liberal, aunque entiendo que una posición feminista autoesclarecida y radicalizada suele llevar a posiciones de desclasamiento. Si se pudiera resolver así en todos los casos, si hubiera un discurso feminista socialista tan potente que llevara al feminismo liberal a ese terreno, el problema desaparecería, pero, claro, no va a llegar nunca al feminismo liberal en bloque. Producirá más conversiones individuales cuanto más potente sea el discurso feminista-socialista, lo cual depende de la potencia, no sólo ya del discurso feminista, sino del socialista también.

Desde luego sería perfecto si la potencia combinada de ambos discursos lograra efectivamente que el feminismo liberal, que tiene una dinámica de contradicciones propias, evolucionara radicalizándose, como escribió en un artículo muy lúcido —que probablemente muchas de ustedes conocerán— Z. Eisestein: “El futuro radical del feminismo liberal”. Todo feminismo liberal coherente, según la autora, tiene virtualidades radicalizadoras; en fin, yo creo que un feminismo ilustrado coherente, con sus límites de clase y todo, tiene virtualidades universalizadoras susceptibles de trascenderlos. Pero, claro, eso se actualiza o no se actualiza, no se produce por milagro, si hay factores y discursos potentes y atractivos lo polarizarán, y entonces ese tipo de interclasismo se irá al espacio socialista. Pero todo depende de ese discurso, de esa teoría y de esa práctica, no de recetas mágicas.

Debemos hacer *abstracciones a efectos de*, como los hombres. El varón, como que ha tenido el poder, es un maestro de la abstracción porque sabe dónde colocar cada cosa y fijar espacios. El que ha tenido poder sobre las mujeres toda la vida sabe muy bien apañárselas con la mujer, con la amante, con la coyuntural, con “la otra”. ¿Por qué? Porque se pone esto aquí, aquello allá, según proceda o convenga. Se tiene una capacidad analítica tremenda, la capacidad analítica va unida al ejercicio de poder que uno ha tenido, según el ámbito en el que lo haya invertido. Quien no ha tenido nunca el tipo de vida más compleja que lleva consigo el ejercicio del poder es de una torpeza tremenda a la hora de manejarse con abstracciones y adjudicaciones de espacios. No desarrolla el sentido de las pertinencias.

¿Seremos las mujeres incapaces de pactar en una cosa y a efectos de, sabiendo que no hace falta a efectos de muchas otras? En los pactos entre caballeros, a efectos del “salario familiar”, estaba muy claro que era a esos efectos y por lo demás seguirían en la arena de la lucha de clases como toda la vida. Efectivamente, se trata de que la capacidad de abstracción feminista sea potente y de saber que las mismas mujeres que hoy estamos pactando en ese terreno, a lo mejor nos tiramos los trastos a la cabeza en discusiones partidarias luego de la campaña electoral, a no ser que se produzca el milagro de que todas estemos en el mismo partido. Pero ese hábito de saber que pactamos a efectos de, sobre unas bases potentes, debe llevar a disociar eso del posible conflicto que, luego, nuestros intereses de clase o cualquier otro nos pueda plantear.

Yo creo que se ha dicho algo muy interesante respecto de esa tradición, digamos, de no verbalización de ese tipo de conflictos que se dan en el espacio de lo privado, lo cual les da ese mayor carácter de visceralidad. Pero creo que eso, justamente, tiene que ver —no sé si me expliqué bien— con lo que yo llamaría “espacio de las idénticas”, es resabio típico del espacio de las idénticas. El espacio en el que se considera que en la otra yo no tengo por qué discernir, es decir, más bien la subsumo dentro de la ideología del grupo y, bueno, pues es mi hermana; es la ideología organicista fraternal la que ahí está funcionando y no es verbalizada, lo cual le daría precisamente esa visceralidad. Pero, claro, resolver el conflicto desde el plano privado lo veo insoluble, en sí mismo y aisladamente no tiene los elementos de su propia resolución.

Lo que no se debe hacer es plantear todos los objetivos a la vez en las luchas de las mujeres, es decir, que algunos, como tantos problemas en la vida, se van realizando por añadidura, a veces lateralmente, el plantearse otros como objetivos; en fin, eso depende de cada caso concreto, pero a veces no se puede *tematizar* todos los objetivos a la vez. Hay que hacer ciertas economías y a veces ir trampeando por un problema, claro, también de energías.

— Creo que hay tres cosas que me gustaría unir, hay cosas que dice Ana María Fernández en “La construcción de una nueva subjetividad” acerca de las jerarquías entre las mujeres y de los pactos entre las mujeres, y yo pensaba en la necesidad que expresabas de que debíamos llevar lo privado a lo público porque si es una abstracción que

esta desvalorizada e invisible, cómo llevar lo privado a lo público; yo pensaba que un hilo conductor para llevar lo privado a lo público — y el que en alguna medida está al alcance individual— es la tarea de redistribuir las tareas domésticas dentro de la familia, porque las tareas domésticas dentro de la familia implican tiempo de trabajo y tenemos que ver tiempo de trabajo *versus* tiempo libre, que es uno de los bienes más escasos. Entonces, pensaba que la necesidad de redistribuir las tareas domésticas dentro del hogar puede ser altamente re-
vulsiva en el sentido de trasladar lo privado a lo público, en el sentido de que los que tienen que hacerse cargo del tiempo de trabajo doméstico en el hogar tienen menos tiempo para dedicarse a lo público y, correspondientemente, los que se sacan algunas horas de trabajo doméstico de encima tienen un poco más de tiempo para ir al sindicato. Pensaba en lo peligroso de ese ejemplo: que otras mujeres se hagan cargo de la tarea doméstica como una forma de correa de transmisión por la cual quedamos condenadas al estigma del trabajo doméstico.

C.A.— Sí, sí, estoy completamente de acuerdo. La redistribución de las tareas domésticas es un asunto político y que por la política tiene que pasar, en lugar de plantear el salario para el ama de casa, por ejemplo. Como es *obvio*, no se trata de desplazar al conflicto entre mujeres ese asunto. Pero se da el caso de mujeres separadas, etc.; es decir, lo primero es que se distribuyan esas tareas, no se plantea como alternativa general que tengamos que hacerlo todo las mujeres. Yo he puesto ese caso más bien por suscitar el problema en *esa dimensión específica*. Pero resolverlo en términos generales desplazándolo a las mujeres es evidente que no sería jamás una propuesta.

Feminismo. Igualdad y diferencia,
editado por el Programa Universitario
de Estudios de Género, UNAM
se terminó de imprimir en enero de 2001.
La reimpresión consta de 1000 ejemplares
impresos en papel cultural de 60 kg
y en cartulina couché de 139.6 kg

Este libro surgió de un curso que la autora impartió en Buenos Aires, Argentina, en 1987. Dueña de una sólida formación académica y de un fértil trabajo intelectual, Cèlia Amorós se ocupa aquí de la participación política de las mujeres y la redefinición del espacio político que tal participación conlleva, combinando la erudición con el humor y la reflexión teórica con el ingenio. Desde la filosofía, y la tradición ilustrada, pero también desde la etnología y la historia, considera críticamente la distinción tradicional entre el espacio público y el privado, y la adjudicación de varones y mujeres a los mismos. Después analiza los problemas del “feminismo de la igualdad”, de corte universalista e ilustrado, y el “feminismo de la diferencia”, debate que la conduce a analizar el feminismo como movimiento social. Este último, que se ha insertado en la tradición y en el contexto de otras luchas libertadoras, ha de buscar su propia identidad y sus alianzas. Así, su tarea deberá ser la apropiación y radicalización de los discursos patriarcales con virtualidades emancipatorias para que las mujeres accedan a la individualización, al espacio público del reconocimiento y el poder, y dejen atrás su estatus de inferioridad, su impotencia e indiferenciación. ¿Subversión de la política? Sí, pues el movimiento feminista cuestiona nuevas modalidades de trasiego entre ambos. Con esta obra el feminismo queda ubicado entre los grandes temas contemporáneos, y de él ha de dar cuenta hoy todo pensamiento político.

