

**Elena Beltrán
Virginia Maquieira (eds.)
Silvina Álvarez
Cristina Sánchez**

Feminismos

Debates teóricos contemporáneos

**Ciencias Sociales
Alianza Editorial**

Feminismos

Debates teóricos contemporáneos

**Elena Beltrán y
Virginia Maquieira (eds.),
Silvina Álvarez
y Cristina Sánchez**

Feminismos

Debates teóricos contemporáneos

Alianza Editorial

Primera edición: 2001

Segunda reimpresión: 2008

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

O Elena Beltrán Pedreira, Virginia Maquieira D'Angelo, Silvina Álvarez, Cristina Sánchez Muñoz, 2001

© Alianza Editorial, S.A., Madrid, 2001, 2005, 2008

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-206-8706-3

Depósito legal: M. 29.756-2008

Fotocomposición e impresión: EFCA, S. A.

Parque Industrial «Las Monjas»

28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)

Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE ALIANZA EDITORIAL,
ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:

alianzaeditorial@anaya.es

Introducción, <i>Elena Beltrány Virginia Maquieira</i>	9
1. Genealogía de la vindicación, <i>Cristina Sánchez Muñoz</i>	17
1. Modernidad y ciudadanía: el debate ilustrado.....	17
1.1 Los orígenes ilustrados de la vindicación igualitarista.....	17
1.2 Las mujeres como objeto de la reflexión filosófica. De la subordinación natural a la exclusión política.....	20
1.3 La Ilustración consecuente.....	25
1.4 Las mujeres como sujetos de la praxis política: la vindicación de derechos	29
1.5 El destino de las mujeres: la demanda de la individualidad.....	32
2. El pluralismo teórico: la diversidad del sufragismo.....	35
2.1 Los orígenes en Estados Unidos: distintas fuerzas políticas e intelectuales.	35
2.2 La apelación al universalismo ético.....	39
2.2.1 El abolicionismo.....	40
2.2.2 La <i>Declaración de Sentimientos de Séneca Falls</i> (1848): la acción colectiva.....	43
2.2.3 Las fisuras del universalismo: la voz de las mujeres negras.....	46
2.3 El discurso de la excelencia de las mujeres: los movimientos de templanza.....	48
2.4 El liberalismo utilitarista.....	51
2.5 El marxismo. Las mujeres trabajadoras.....	56
2.6 Estrategias de lucha: la internacionalización y el activismo sufragista.....	64
2.7 La explicación de la opresión: Simone de Beauvoir.....	67
Notas.....	70
Bibliografía.....	71

Feminismos. Debates teóricos contemporáneos

2. Feminismo liberal, radical y socialista, <i>Cristina Sánchez Muñoz, Elena Beltrán Pedreira y Silvina Alvarez</i>	75
Introducción.....	75
Notas.....	77
1. Los movimientos de liberación de la mujer. Lo personal es político.....	77
1.1 Buscando la independencia.....	77
1.2 Los grupos de autoconciencia: de la experiencia a la teoría.....	80
1.3 Actuaciones y limitaciones.....	83
Notas.....	85
Bibliografía.....	85
2. Feminismo liberal.....	86
2.1 El feminismo liberal.....	86
2.1.1 Libertad e igualdad: su interpretación en clave feminista.....	88
2.2 La mística de la feminidad: el problema que no tiene nombre.....	89
2.2.1 Las críticas a <i>La mística de la feminidad</i>	92
2.3 El papel del Estado en las reivindicaciones feministas.....	93
2.3.1 Igualdad de oportunidades: la búsqueda de leyes favorables.....	96
2.3.2 La legitimidad constitucional.....	98
2.3.3 Sobre Derecho antidiscriminatorio.....	100
Notas.....	102
Bibliografía.....	102
3. Feminismo radical.....	104
3.1 La denuncia de la opresión.....	104
3.2 Patriarcado y política sexual.....	107
3.3 Determinismo biológico, reproducción y psicoanálisis.....	109
3.4 El legado del feminismo radical.....	111
Notas.....	113
Bibliografía.....	114
4. Feminismo socialista.....	115
4.1 Definiendo objetivos.....	115
4.2 Con Marx y Contra Marx.....	117
4.3 El trabajo doméstico.....	119
4.4 Las teorías del doble sistema.....	120
Notas.....	124
Bibliografía.....	124
3. Género, diferencia y desigualdad, <i>Virginia Maquieira D'Angelo</i>	127
Introducción.....	127
1. Biología, cultura y desigualdad.....	129
1.1 Determinismo biológico y comportamiento humano.....	130
1.2 Los modelos animales como espejo de la realidad social.....	135
2. ¿En el origen existió el matriarcado?.....	137
2.1 El matriarcado en su versión idealista.....	140
2.2 La versión materialista.....	141
2.3 La crítica antropológica en el siglo xx.....	142
3. Mundos domésticos y mundos públicos.....	145
3.1 Orientaciones domésticas y orientaciones públicas.....	147
3.2 La construcción de las categorías conceptuales.....	149

3.3	Críticas a la dicotomía doméstico/público.....	153
4.	El género como campo de conocimiento.....	159
4.1	La distinción entre sexo y género.....	159
4.2	El término «género»: dificultades y posibilidades gramaticales.....	163
4.3	Los componentes del género.....	167
5.	Género, sexo y sexualidad.....	173
5.1	La sexualidad como espacio teórico y político.....	173
5.2	El género también construye el sexo.....	177
5.3	El género en las sexualidades.....	180
	Notas.....	184
	Bibliografía.....	184
4.	Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad, <i>Elena Beltrán Pedreira</i>	191
	Introducción.....	191
1.	Universalismo y feminismo.....	193
1.1	¿Abstracción es lo mismo que idealización?.....	193
1.2	Universalismo <i>sustitucionalista</i> y universalismo <i>interactivo</i>	195
1.3	La imparcialidad o los afectos. La justicia o el cuidado.....	197
1.4	Los derechos morales.....	200
2.	La reconstrucción de lo político: la revisión del contractualismo.....	201
2.1	<i>El contrato sexual</i> : una interpretación radical del contrato social.....	202
2.2	Desacuerdos y alternativas.....	204
3.	Los problemas de la esfera privada: la irrelevancia pública de lo doméstico....	207
3.1	La justicia y la vida doméstica.....	207
3.2	Variaciones sobre la familia.....	210
4.	Los problemas de la esfera pública: ciudadanía y Estado de bienestar.....	212
4.1	Sobre el Estado de bienestar.....	213
4.2	Los atributos de la ciudadanía en los estados de bienestar.....	216
4.3	Las concepciones feministas de la ciudadanía.....	217
5.	La lucha por el reconocimiento. Identidades y representación democrática.....	219
5.1	Igualdad y/o reconocimiento.....	219
5.2	¿Las mujeres como grupo diferenciado?.....	222
5.3	Democracia y representación política.....	225
6.	Feminismo y Derecho: algunos debates en torno a la teoría jurídica y al contenido de las leyes.....	229
6.1	Los intentos de construir una teoría jurídica feminista.....	230
6.2	La acción afirmativa, el trato preferente y la discriminación inversa.....	231
6.3	Críticas, descalificaciones y prejuicios.....	234
	Notas.....	237
	Bibliografía.....	237
5.	Diferencia y teoría feminista, <i>Silvina Alvarez</i>	243
	Introducción: del feminismo radical al feminismo cultural.....	243
1.	Psicología femenina, pensamiento maternal y disposición para el cuidado.....	247
1.1	La reformulación de la psicología femenina.....	247
1.2	El pensamiento maternal.....	250
1.3	La disposición para el cuidado.....	251

2. El feminismo postmoderno.....	253
2.1 Características generales.....	253
2.2 El feminismo francés de la diferencia.....	256
2.2.1 La ambigüedad de la metáfora.....	258
2.3 Otras versiones de la diferencia.....	262
3. La diferencia y las mujeres como grupo.....	264
3.1 La crítica al esencialismo.....	266
3.2 La cultura como valor.....	268
3.3 Rasgos comunes y perspectivas particulares.....	271
3.3.1 El feminismo lesbiano.....	273
3.3.2 El feminismo negro.....	275
4. Repensar la diferencia. Hacia un feminismo inclusivo y plural.....	278
Notas.....	283
Bibliografía.....	283

Introducción

Elena Beltrán
Virginia Maquieira

El desarrollo de los estudios feministas y la amplísima bibliografía existente dificultan el acceso a estos temas de aquellas personas que se acercan a ellos por primera vez. El objetivo de este trabajo es facilitar esa primera aproximación intentando sistematizar un conocimiento que supone un saber acumulado en trescientos años de historia y cuya genealogía se remonta a la Ilustración. Poco a poco este conocimiento se ha ido desarrollando en el ámbito académico de todos los países, de manera que las reticencias iniciales de ciertos sectores han ido dejando paso a la necesidad de saber qué es la teoría feminista y qué debates encierra.

Las ya numerosas publicaciones aparecidas en nuestro país sobre feminismo indican que se han producido en nuestra sociedad algunos cambios significativos. Por una parte supone constatar que existe una demanda creciente en el mundo universitario de bibliografía clarificadora de la complejidad y extensión de algunos de los problemas del feminismo teórico. Esta demanda se plantea como consecuencia de las asignaturas obligatorias vertebradas en torno al pensamiento feminista y la perspectiva de género, que se han ido implantando en los nuevos planes de estudio. Por otra parte las exigencias de justicia de una sociedad democrática hacen necesario inaugurar nuevas prácticas sociales encaminadas al logro de la igualdad entre hombres y mujeres. Estas nuevas formas de actuar requieren nuevos modos de pensar, así como contar con un conocimiento riguroso de los modos en que se produce y reproduce la desigualdad. Estas circunstancias han retroalimentado la necesidad de abrir nuevos caminos en la investigación feminista dentro y fuera de la academia.

Ambos aspectos son la manifestación de un proceso iniciado hace ya varias décadas en el ámbito internacional y con cierto retraso en nuestra sociedad, aunque tal retraso no significa que este proceso sea menos fecundo en la actualidad en cuanto a la producción teórica. Los cambios no hubiesen sido posibles sin la capacidad emancipadora del feminismo como movimiento social de transformación de las relaciones entre hombres y mujeres y del impacto que todo ello supuso en la producción del conocimiento.

Toda esta energía crítica y renovadora se plasmó en la creación de seminarios de estudios y centros académicos que adoptaron la denominación de «estudios de la mujer», «estudios feministas» o «de género» y que con el tiempo se han ido convirtiendo en institutos de investigación en diversas universidades del Estado español. La excelente investigación realizada por Pilar Bailarín, María Teresa Gallego e Isabel Martínez Benlloch, *Los estudios de las Mujeres en las Universidades españolas 1975-1991. Libro blanco* (1995), así como su actualización correspondiente al período 1992-1996 (Ortiz Gómez, 1998), constituyen una fuente bibliográfica fundamental para entender la labor pionera de destacadas investigadoras en la creación de esos espacios de saber, así como lo que ha supuesto la incorporación y renovación de esta perspectiva crítica en la elaboración del conocimiento en nuestras universidades y el proceso de expansión territorial de dichos núcleos de investigación y la implantación de asignaturas en los planes de estudio.

A pesar de estos avances, la situación sigue siendo desequilibrada, ya que abrir nuevas vías de investigación no es tarea sencilla, porque, como ha señalado María Ángeles Duran, las dificultades son de dos tipos. Unas derivan de las dificultades intrínsecas al proceso de conocimiento. Otras surgen de las condiciones extrínsecas al proceso de conocimiento, es decir, las derivadas del orden social y de las relaciones de poder instaladas y respetadas en el modo social de organización de la ciencia. Así entiende esta autora que «cada modo de ver las cosas es una amenaza para la preeminencia del "modo" anterior de verlas, cada iniciativa radicalmente novedosa de enfrentarse a la visión de las cosas (más aún si las cosas constituyen globalmente el mundo) destapa todo tipo de temores entre quienes se creen sustentadores de la única visión del mundo o de la única ideología científica admisible» (1987:18).

Por ello la relevancia de las aportaciones feministas no se corresponde a menudo con el reconocimiento institucional que reciben. No es aventurado afirmar que en esta resistencia a otorgar relevancia entran en juego las relaciones de poder presentes en la comunidad científica. Desde esta perspectiva es muy importante la aportación de Teresa del Valle en la identificación de cuatro estrategias o mecanismos de invisibilización de la investigación feminista; así: *usurpación*, que supone usurpar saberes y dotarlos de reformulaciones que no permiten identificar la idea original; *devaluación*, o la inclinación a devaluar los logros indicando que hay un aspecto reivindicati-

vo que resta valor a su contenido científico; *silenciamiento*, mecanismo por el cual se tiene conocimiento de que existe dicho saber o saberes pero no se les da la entidad debida y por consiguiente quedan excluidos del saber general; *lapsus genealógico*, que cometen aquellas personas que ignorando todo aquello que se ha realizado comienzan a hablar de la mujer, de las mujeres y del género sin situarlo críticamente en la tradición en que se enmarca, la cual ha sido precisamente obra de las mujeres (del Valle, 1994:16). Como es obvio, este tipo de críticas no supone defender que sólo pueden hablar de feminismo las mujeres, sino constatar que estos cambios suscitan tanto interés como celos y prevenciones. Una situación que, de todos modos, ha sido y es variable según las trayectorias y tradiciones de las diversas disciplinas.

Otra cuestión importante a resaltar es que, desde una posición que proclame la validez y equivalencia de los diversos paradigmas existentes, la teoría feminista sería un enfoque más que se suma a otros en el concierto de los saberes. Sin embargo es importante destacar, como hace Celia Amorós, que la pretensión de la teoría feminista desde sus orígenes ilustrados es poner de relieve las tensiones y contradicciones que las vindicaciones feministas suscitan en los enfoques teóricos supuestamente universalistas y al tiempo capaces de distorsionar la percepción de lo que atañe a la mitad de la especie humana. El feminismo es capaz de percibir las «trampas» de ciertos discursos, y, en este sentido, el feminismo no es una alternativa teórica más, sino que actúa como conciencia crítica resaltando las tensiones y contradicciones que encierran dichos discursos. Estas contradicciones se hacen patentes cuando se enfrentan a las vindicaciones emancipatorias del discurso feminista (Amorós, 1997:142).

Uno de los factores clave en el avance del conocimiento en estos años y en el aprendizaje de nuevas formas de formular el saber reside en el carácter interdisciplinar de los estudios feministas que ha propiciado un cuestionamiento a la crítica de la construcción social del conocimiento en disciplinas estancas y ha posibilitado una experiencia innovadora en el conocimiento de la complejidad de la vida social. En este sentido estas investigaciones son un espacio teórico privilegiado en una universidad que en ocasiones critica la artificialidad de las fronteras disciplinares pero que sin embargo las refuerza día a día en sus prácticas institucionales. Este diálogo entre saberes ha sumado creatividad al proceso de renovación de las distintas disciplinas que hoy se plasma en una ingente bibliografía especializada que abarca una enorme variedad temática y de enfoques teóricos.

Este libro se divide en cinco capítulos que recorren los temas más relevantes de la teoría feminista. Uno de los objetivos principales de ésta ha sido y es la recuperación de una memoria histórica colectiva. Tener presente la genealogía de la que venimos nos ha permitido recuperar una tradición de pensamiento que tiene como eje fundamental la construcción de un proyecto emancipatorio en el que se inscriben las demandas que comienzan en

la modernidad y que continúan hasta nuestros días. En este sentido, en el capítulo 1 Cristina Sánchez analiza la continuidad de unos ejes teóricos argumentales que aparecen a lo largo del desarrollo y la evolución de la teoría feminista.

Afirmar el origen ilustrado de la teoría feminista supone por nuestra parte insistir en la idea de igualdad como horizonte normativo y ético del feminismo. Éste se ubica en los planteamientos de la modernidad, al hilo de los debates sobre la ciudadanía. En este sentido, Amelia Valcárcel nos recuerda la importancia de esa vindicación ilustrada, a la que los estudios feministas anglosajones no han dado la importancia debida, proponiendo esta autora, en consecuencia, un cambio de terminología: la denominada primera ola del feminismo ya no sería el sufragismo —como indica la bibliografía anglosajona—, sino que la vindicación ilustrada correspondería en realidad a esa primera oleada de argumentación y activismo feminista (Valcárcel, 2000). El desarrollo de los distintos discursos utilizados por las teóricas durante la Ilustración y el siglo xix nos muestra cómo no sólo van a reclamar unos derechos, sino que también van a exponer las demandas de individualidad, la exigencia de ser reconocidas como sujetos autónomos y racionales que pueden ser dueñas de su propio destino. En ocasiones estas demandas irán de la mano de la emancipación de otros colectivos, como es el caso de los esclavos negros y de la clase trabajadora. Pero en no pocas ocasiones se vislumbrará la necesidad de tener «una habitación propia», no sólo como espacio vital, sino también teórico. Al hilo entonces de las distintas teorías —universalista, liberal, marxista, etc.— se irán entretejiendo las cuestiones que prefiguran ya los grandes temas del feminismo del siglo xx: la identidad de las mujeres, la percepción de la diferencia o la sexualidad. En este sentido, uno de los objetivos del capítulo 1 es mostrar el pluralismo teórico que desde sus orígenes encontramos en la teoría feminista, razón por la cual el término «feminismo» no podemos utilizarlo en singular, sino en plural.

En relación con el feminismo de los años sesenta y setenta se presenta el capítulo 2, que trata de clarificar lo que se esconde bajo los rótulos que hicieron fortuna en aquella época. En este capítulo, *Feminismo liberal, radical y socialista*, se recogen los orígenes del desarrollo actual de la teoría feminista y las denominaciones que hasta momentos recientes han sido aceptadas y utilizadas por la propia teoría feminista. Estas denominaciones han ido cayendo en desuso a medida que la teoría feminista se consolidaba y adquiría una entidad propia. Esto no quiere decir que sus huellas hayan desaparecido de las propuestas actuales, en las cuales no es difícil encontrar los conceptos y las categorías que en esos momentos se acuñaron. Destaca en este capítulo el origen y la estrecha vinculación existente entre teoría y praxis feminista.

En el conjunto de las organizaciones políticas y de los movimientos sociales de esos años destacan los grupos de autoconciencia de mujeres, que

formaron el denominado «movimiento de liberación de la mujer». Cristina Sánchez analiza las características de estos grupos, destacando el hecho de que sacaran a la luz las cuestiones que afectaban a la vida cotidiana de las mujeres, formuladas bajo el eslogan «lo personal es político». La experiencia de las mujeres empezó así a considerarse la base de las investigaciones feministas. Por otro lado, las actuaciones políticas de los grupos, independizados de las organizaciones tradicionales de izquierda, pondrían en práctica un modelo interno de democracia participativa que visibilizaba otras formas de entender la política.

Elena Beltrán, al hablar del feminismo liberal, desarrolla la aportación de Betty Friedan como desencadenante de la revitalización de un feminismo que había perdido su fuerza a partir de la obtención del derecho al sufragio. Friedan, al plantear una serie de cuestiones y buscar explicaciones a situaciones que afectan de modo peculiar a las mujeres, asienta un punto de partida para la eclosión en los años setenta de las reivindicaciones de igualdad con una fuerte carga legalista, puesto que esta autora ve en la abolición de las leyes desiguales un objetivo prioritario a partir del cual se pueden plantear las restantes demandas de igualdad.

En el apartado dedicado al feminismo radical Silvina Álvarez analiza los planteamientos teóricos de autoras como Kate Millet y Shulamith Firestone señalando la fuerza reivindicativa de sus trabajos. La denuncia de la opresión y la subordinación en que se encuentran las mujeres es el tema central en torno al cual se componen las primeras explicaciones sobre el patriarcado. La variedad de temas que lanza el feminismo radical será el semillero del que se nutrirán muchas corrientes del feminismo de las décadas siguientes.

Finalmente, Cristina Sánchez explica los objetivos del denominado «feminismo socialista». Éste se proponía aplicar la teoría marxista de la explotación al análisis sobre la situación de las mujeres. Sin embargo, para ello tuvieron que ir más allá de Marx en sus análisis, ya que los análisis de los clásicos del marxismo resultaban insuficientes. Las teóricas socialistas, en este sentido, pusieron en primer plano temas que el marxismo había ignorado, tales como el trabajo doméstico y la unión de patriarcado y capitalismo como causa de la subordinación de las mujeres. Entre los conceptos que desarrollaron caben destacar el del «modo de producción doméstico» y el de las teorías «del doble sistema» como representativas de este tipo de feminismo.

Una de las innovaciones de la teoría feminista en las últimas décadas ha sido la consolidación de la categoría género como herramienta de análisis para comprender los procesos de desigualdad entre hombres y mujeres. Con el concepto género se alude a la construcción sociocultural de lo masculino y lo femenino y sus consecuencias en la organización social. La crítica feminista del conocimiento antropológico hizo cristalizar muy tempranamente en esta disciplina los análisis de género. Si buscamos el porqué

de este hecho probablemente la respuesta venga dada por la importancia que la antropología otorga a la construcción cultural de las diferencias y por el entrenamiento crítico que tiene esta ciencia para detectar las relaciones de poder que se ponen en juego en los modelos de representación de la alteridad.

En el capítulo 3 *Género, diferencia y desigualdad*, Virginia Maquieira desarrolla una doble perspectiva: por una parte se analizan críticamente algunos modelos teóricos que han contribuido a invisibilizar la desigualdad operando, a su vez, como poderosos argumentos legitimadores, y, por otra, se establecen ciertas bases metodológicas que hacen del género un instrumento útil para el estudio de la realidad social. En el desarrollo del capítulo se clarifican, desde un punto de vista antropológico, conceptos que aparecen de manera recurrente en la teoría feminista tales como: androcentrismo, etnocentrismo, matriarcado, sistema de sexo/género. Se analiza también el propio concepto de género y su relación con la idea de sexo y sexualidad.

La emergencia de estos conceptos y los debates en torno a ellos nos remiten a una serie de dicotomías entre las que destacamos: naturaleza/cultura, individuo/sociedad, doméstico/público, hogar/trabajo; dicotomías que tienen gran arraigo en la historia del pensamiento occidental y que han servido de base en la justificación de unas relaciones de género desiguales. Por este motivo las elaboraciones feministas han planteado importantes desafíos y redefiniciones a las mismas a la vez que siguen siendo objeto de importantes controversias en la actualidad.

En este capítulo, finalmente, se defiende la necesidad de profundizar en las bases metodológicas del género como categoría de análisis estableciendo para ello una serie de componentes susceptibles de ser operacionalizados en la investigación. Este intento parte de la convicción de que el género es un instrumento necesario para seguir alumbrando áreas de estudio todavía invisibilizadas y para analizar los persistentes procesos de construcción de las relaciones de desigualdad. Asimismo la categoría de género se plantea como la herramienta necesaria para entender la ineludible relación existente entre epistemología y política que caracteriza a la teoría feminista.

El tema de la igualdad sigue siendo el tema central del discurso feminista; las vicisitudes de la teorización de esta idea, así como los recientes debates de la teoría feminista y las teorías de justicia contemporáneas, ponen de relieve que dista mucho de estar agotada la discusión y el diálogo. En los primeros momentos del feminismo se trata de destacar la exclusión de las mujeres en las teorías éticas y políticas, su desaparición en aras de una abstracción que pretende presentarnos unos seres sin cuerpo ni identidad para así tratar de construir unas teorías que pretenden ser válidas para todas las personas. Desde el feminismo en muchos casos se rechaza esta abstracción, pero en otros casos se defiende la necesidad de abstraer para teorizar; sin embargo se aclara que abstraer no es lo mismo que idealizar, y que cuando se abstraen ciertas características de la realidad no hay que tener

en cuenta únicamente las características que son más comunes a los varones, ya que en realidad lo que sucede cuando esto ocurre es que se desvirtúa la abstracción y se teoriza excluyendo efectivamente a la mitad de la humanidad.

Es importante, pues, recorrer la literatura contemporánea sobre justicia y hacerlo desde la perspectiva del pensamiento feminista para ver qué falta o qué sobra desde esta perspectiva con el fin de configurar una idea de justicia no asentada en un sustrato de género o, dicho de otro modo, una idea de justicia no construida de manera que sean las características de los varones las que den las pautas sobre las que se han de asentar los principios de convivencia de las sociedades democráticas. En el texto del capítulo 4 se presenta de un modo breve lo que pretende ser un mapa representativo de autoras y problemas que en la reciente literatura sobre igualdad han aportado argumentos al diálogo sobre la justicia; no es un mapa borgiano capaz de reproducir los detalles hasta tal punto que reproduce exactamente la realidad y su tamaño, sino que es un mapa en ocasiones esquemático y en ocasiones con una escala mayor. Este diálogo ya no pretende, o al menos ya no en la misma medida que en el pasado, quedar al margen de las corrientes de pensamiento dominantes, sino que más bien se busca un enriquecimiento de las diferentes posiciones en una interacción que afortunadamente es cada vez más activa y que conduce a resultados más fructíferos que los monólogos del pasado, en los que la ignorancia desde las teorías dominantes hacia las aportaciones del feminismo se pueden calificar como clamorosas.

La noción de diferencia no es una idea nueva en la filosofía. La percepción de la otra persona, la alteridad, con lo que ella conlleva de reconocimiento y pluralidad, está presente de manera implícita en toda reflexión sobre la persona, sus acciones y sus relaciones en sociedad. Tampoco es una idea nueva en la teoría feminista: las mujeres han sido señaladas por los varones como diferentes, y las mujeres han sido conscientes de esta diferencia. Lo que sí se presenta como una nueva manifestación del feminismo es la gran cantidad de trabajos teóricos que desde finales de los años setenta hasta hoy han insistido en la vinculación de las mujeres con una visión particular, a veces renovadora o transgresora del conocimiento tradicional. Numerosas perspectivas se han apoyado en la relación entre feminismo y diferencia. Desde los trabajos realizados en el terreno de la teoría psicoanalítica, pasando por las filósofas deconstructivistas, hasta las manifestaciones teóricas de las mujeres negras o de las mujeres lesbianas, la noción de diferencia cobra una gama de significados con énfasis variados.

En el capítulo 5 Silvina Alvarez presenta algunas referencias que se han considerado relevantes para comprender lo que podríamos llamar el mapa de los feminismos de la diferencia. La tarea de ordenar las distintas manifestaciones de lo que en términos muy generales llamamos feminismo de la diferencia no puede ser emprendida sin reconocer la complejidad y multiplicidad de perspectivas que han surgido bajo este título. En muchos casos

nos encontraremos que bajo el apelativo de diferencia se definen problemas muy distintos. Así, la diferencia de las mujeres consideradas como un grupo cuyo denominador común está en la maternidad o en la disposición para el cuidado, por ejemplo, nada tiene que ver con la diferencia atomista, desintegradora de categorías, que propone la postmodernidad.

Esta pluralidad de teorías de la diferencia sugiere que cualquier clasificación debe tomarse más como un instrumento de trabajo que como un esquema completo y cerrado. Tal es el sentido de la propuesta que aquí se presenta. Confiamos así en que el contenido explicativo y crítico de cada uno de los epígrafes analizados proporcione a las lectoras y lectores algunas herramientas para la comprensión y sirva para la reflexión sobre el alcance de la polifacética «diferencia» en la teoría feminista.

La complejidad de la teoría feminista hace difícil y a la vez necesaria la tarea que aquí nos proponemos teniendo en cuenta, como se verá a lo largo de este libro, que el feminismo es plural. La diversidad en sus planteamientos es una característica de la teoría feminista; por tanto el contenido de estas páginas no pretende dar cuenta de toda su enorme variedad teórica y temática. No obstante, este libro intenta poner a disposición de las personas interesadas en el tema algunos enfoques y problemas y recoger una bibliografía que les pueda servir de orientación para la tarea investigadora.

Bibliografía

- Amorós, Celia (1997): *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra.
- Bailarín, Pilar, María Teresa Gallego e Isabel Martínez (1995): *Los Estudios de las Mujeres en las universidades españolas 1975-1991, Libro blanco*, Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales/Instituto de la Mujer.
- Del Valle, Teresa (1995): «Identidad, memoria y juegos de poder», *Deva*, marzo 95, n°2, pp. 14-21.
- Duran, M^a Angeles (dir.) (1988): *De puertas adentro*, Madrid, Ministerio de Cultura/Instituto de la Mujer.
- Ortiz Gómez, Teresa (1998): *Actualización del Libro Blanco de las Mujeres en las Universidades Españolas 1992-1995*, Granada, CD-Rom.
- Ortiz, Teresa, Johanna Birriel y Vicenta Marín (1998): *Universidad y feminismo en España. Bibliografía de estudios de las mujeres (1992-1996)*, Granada, Colección Feminae, Universidad de Granada.
- Valcárcel, Amelia (2000): «La memoria colectiva y los retos del feminismo», en A. Valcárcel, M. Dolors Renau y Rosalía Romero (eds.), *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI*, Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer, Colección Hypathia, n°1.

1. Genealogía de la vindicación

Cristina Sánchez Muñoz

1. Modernidad y ciudadanía: el debate ilustrado

1.1 Los orígenes ilustrados de la vindicación igualitarista

Todos los grandes paradigmas teóricos presentan un momento fundacional, una genealogía propia. Y la teoría feminista no es menos. Su origen teórico lo encontramos en la Ilustración, en el momento histórico en el que se vindica la individualidad, la autonomía de los sujetos y los derechos. En este sentido, Norberto Bobbio califica el período ilustrado como «el tiempo de los derechos». Sin embargo, ese tiempo se escribió en masculino, pues las mujeres quedarían excluidas del proyecto ilustrado. En consecuencia, las ilustradas reivindicarán la inclusión de las mujeres en los principios universalistas que la Ilustración mantenía: la universalidad de la razón, la emancipación de los prejuicios, la aplicación del principio de igualdad y la idea de progreso. Por tanto, el feminismo, en sus orígenes, es un fenómeno netamente ilustrado, es un hijo del Siglo de la Razón, pero como bien señala Amelia Valcárcel resultará ser un hijo no deseado (Valcárcel, 1997:53 y *as.*). Serán esas hijas espurias, como Olympe de Gouges o Mary Wollstonecraft, las que reivindicarán las potencialidades emancipadoras de la Ilustración que les eran negadas al conjunto de las mujeres.

La adscripción genealógica del feminismo al Siglo de las Luces no quiere decir, sin embargo, que antes de ese momento no se plantearan discursos en favor de la igualdad. Celia Amorós introduce en este sentido una perti-

nente aclaración al respecto, distinguiendo entre dos tipos de discursos sobre las mujeres: uno sería el que denomina *memorial de agravios*, y otro el discurso de la *vindicación* (Amorós, 1997:56). En el primero de ellos, el tipo de relatos que se inscriben en él recogen las quejas de las mujeres ante su situación social, pero no cuestionan la asimetría de poder entre hombres y mujeres ni se siguen de esos agravios una proclama igualitarista o un proyecto alternativo. En este género narrativo se incluiría la obra de la italiana Christine de Pizan (1364-1430) *La ciudad de las damas*. En ella contesta a Jean de Meun y sus aportaciones al *Román de la Rose*, convirtiéndose en una de las primeras manifestaciones del debate conocido como la *querelle des femmes* que recorrería Europa desde el siglo xv hasta el xviii y que incluiría a autoras como Laura Terracina, Lucrezia Marinella, Marie de Gournay o la española María de Zayas (Otero, 1992:97; Anderson y Zinsser, 1991:114 y ss.). Al igual que otros grandes escritores renacentistas, De Pizan diseña una utopía centrada en una ciudad en la que las mujeres agraviadas ejercen su autoridad. Pero como señala Amorós, la autora habla en nombre de las mujeres excelentes, esto es, virtuosas y que aceptan las leyes estamentales (Amorós, 1997:67 y ss.).

No es por tanto este discurso de agravios y quejas el que dará lugar a la construcción de un ideal programático emancipatorio, sino que éste vendrá de la mano del discurso de la vindicación. En este sentido hemos de resaltar, de nuevo con Amorós, la unión de vindicación e igualdad: «la noción de igualdad genera vindicaciones en la medida misma en que toda vindicación apela a la idea de igualdad» (Amorós, 1997:71). En ese discurso de la vindicación de raíz ilustrada es necesario incluir como precursor al filósofo cartesiano Polain de la Barre, que, aunque se inscribe en la filosofía barroca, por sus ideas merece ser considerado un adelantado del discurso ilustrado (Amorós, 1997:109 y ss.). En 1673 este autor publica la obra *De l'égalité des deux sexes*, y en 1674 *Traite de l'éducation des dames*. En ellas aplica los criterios de racionalidad a las relaciones entre los sexos y extiende el *bons sens* cartesiano a las mujeres. Anticipándose a las ideas principales de la Ilustración, critica especialmente el arraigo de los prejuicios y propugna el acceso al saber a las mujeres como remedio a la desigualdad y como parte del camino hacia el progreso y que responde a los intereses de la verdad.

Vindicación, igualdad e Ilustración mantienen una intensa unión entre sí. No es posible pensar uno de los conceptos sin la presencia de los otros. La vindicación es posible gracias a la existencia previa de un corpus de ideas filosóficas, morales y jurídicas con pretensiones universalistas, esto es, aplicables a toda la especie humana (Amorós, 1997:70). Y esto es precisamente lo que pretendía poner de manifiesto la Ilustración y lo que constituía su esencia: la universalización de atributos como la racionalidad y la autonomía de los sujetos y su aplicación al ámbito político; en otras palabras, la emancipación de los prejuicios y de la autoridad. Por tanto, las ba-

ses intelectuales que permitiesen la vindicación de la igualdad entre hombres y mujeres estaban enunciadas en el programa ilustrado. Ahora la cuestión era ponerlas en práctica, hacer efectivo ese programa universalista. Y es ahí precisamente donde la Ilustración se va a traicionar a sí misma y no va a cumplir sus promesas emancipadoras, dejando a la mitad de la especie humana fuera de sus premisas.

Uno de los ejes teóricos fundamentales de la Ilustración es la idea de *emancipación*, originada tanto por el desarrollo de las ciencias de la naturaleza como por la influencia del protestantismo. La emancipación va a ser considerada un sinónimo del individuo autónomo, tanto en el orden de lo racional como en el terreno político. Por lo que se refiere al conocimiento, la emancipación va a estar representada en lo que para Kant va a ser el *motto* de la Ilustración: *sapere aude!*, ¡atrévete a saber!, entendido como una liberación de los prejuicios por medio del ejercicio autónomo de la propia razón. En este sentido, el sujeto ilustrado, nos dirá Kant, es aquel que se libera de su propia incapacidad y de la tutela ajena y hace un uso público de su razón. En el otro frente de la emancipación —la escena política— ese individuo autónomo y racional se encuentra con una situación en la que, como afirma Rousseau: «El hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra encadenado». Las cadenas de la sujeción estaban ancladas en una autoridad que no presentaba su legitimidad por la vía del consentimiento y el pacto, sino por la tradición. La emancipación, en este sentido, se extiende inmediatamente al dominio del Estado y del derecho en la búsqueda de un nuevo principio de legitimidad.

En ese terreno de secularización del conocimiento y de la política, el *iusnaturalismo contractualista* desempeña un papel teórico fundamental. La doctrina del contrato social encuentra su razón de ser en el alcance de una justificación del poder, de la sociedad y del derecho que responda a las exigencias de la nueva sociedad emergente, individualista y racionalista, esto es, a los intereses de la creciente burguesía. A finales del xvm el pacto que origina la autoridad ya no se plantea como un *pactum subjectionis* —éste sería el caso del contrato en Hobbes— mediante el cual unos individuos se someten a la voluntad de un tercero, sino, como predica Rousseau, un *pactum unionis*, en el que el pueblo es ahora el titular de la soberanía. La legitimación del Estado no sólo va a originarse en el momento de su fundación, en el pacto, sino también en la defensa y protección de los derechos naturales —previos a la existencia del Estado— que al ser ahora reconocidos por la ley positiva pasarán a ser considerados no ya derechos de la persona, sino derechos de los ciudadanos, garantizados y respetados por el poder estatal y por los demás miembros de la comunidad. El nexo entre el derecho natural racionalista y la teoría del contrato social aparecerá claramente expresado en las declaraciones de derechos del último tercio del siglo XVIII y muy especialmente en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789.

Como vemos, pues, la emancipación adquiriría tintes de radicalización respecto a la configuración de la comunidad política y su pertenencia a la misma. Por ello, otro de los ejes principales del discurso ilustrado —ligado a la idea de emancipación— va a ser el de la *ciudadanía*. La lucha política acerca de quiénes pueden ostentar dicho estatus ocupa en gran medida tanto la filosofía política y jurídica de ese momento como la lucha revolucionaria. Ambas, la teoría y la práctica, ponían de relieve las aspiraciones de la burguesía por encontrar una nueva redefinición del sujeto político, del espacio en que éste actúa y de las reglas del juego (Pérez Cantó y Mó, 2000:47). Ser ciudadano, en este sentido, significaba un reconocimiento por parte del Estado de unos derechos —civiles y políticos—, la presencia efectiva en el espacio público y la participación plena en él por medio del ejercicio de los derechos políticos, esto es, del derecho al voto. Junto al debate sobre la ciudadanía, y ligado a éste, también la defensa de la educación va a constituir otro de los grandes temas de la Ilustración. La educación aparecerá revestida de una importancia cívica, como una educación para la ciudadanía que conduce hacia el progreso. Por ello los tratados de educación, como el *Emilio* de Rousseau, van a cobrar una gran importancia en la época.

Pues bien, la vindicación feminista se sitúa precisamente sobre este entramado conceptual, como si se tratase de una plantilla que intenta encajar sobre el original. Sin embargo, plantilla y original, vindicación e Ilustración, femenino y masculino no logran ensamblarse, y esa incoherencia es precisamente la que van a denunciar las ilustradas. En este sentido, y como han señalado reiteradamente Amorós y Valcárcel, el feminismo es un movimiento ilustrado en sí mismo, que surge en el núcleo de los planteamientos democráticos de la modernidad, cuestionando y denunciando las exclusiones de la democracia y de la ciudadanía (Amorós, 1997; Valcárcel, 1997), actuando como un test de la Ilustración que nos permite analizar las incoherencias internas y las tensiones presentes en el discurso ilustrado (Amorós, 1997:142 y ss.).

1.2 Las mujeres como objeto de la reflexión filosófica. De la subordinación natural a la exclusión política

¿Cuál es la naturaleza de las mujeres? ¿Es la misma que la de los hombres? ¿Están incapacitadas por su naturaleza para la vida política? Estas cuestiones van a estar muy presentes en el debate ilustrado, en el que el concepto de naturaleza va a desempeñar el papel de instancia legitimadora del orden social frente a la cultura. Uno de los más relevantes ideólogos de la idea de naturaleza ilustrada va a ser Rousseau. El ginebrino, que tanta influencia tendría en la elaboración de la *Declaración de Derechos* de 1789, desarrolla un concepto de naturaleza que excluye a las mujeres como sujetos del

pacto político y por tanto de la ciudadanía. En este sentido, su obra representa esa Ilustración falsamente universalizadora que no extendía sus logros a la mitad de la humanidad y que nos revela el subtexto de género presente en la Ilustración. En ella encontramos perfectamente representadas las contradicciones y dualidades ilustradas. Gran parte del debate ilustrado en torno a la naturaleza y la igualdad de las mujeres va a centrarse en sus teorías, siendo éstas criticadas por algunos de sus coetáneos como Condorcet. Pero sobre todo serían objeto de réplica por parte de la inglesa Mary Wollstonecraft en su *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (1792).

Como todo autor contractualista, Rousseau defiende un estado de naturaleza como una hipótesis lógica, como una premisa necesaria para la deducción del pacto y del Estado resultante de éste. El estado de naturaleza, en este sentido, sería la premisa antropológica necesaria en toda teoría contractualista en la que se describen las características ontológicas de los sujetos que realizarán el pacto y que cada autor describirá de manera diferente. Rousseau, a diferencia Hobbes o de Locke, establece un estado de naturaleza con un cierto desarrollo histórico: en sus comienzos no hay agrupaciones humanas, sino un aislamiento individual. En esa primera etapa Rousseau no constata ninguna diferencia entre la naturaleza femenina y la masculina (Cobo, 1995:113). Es en un segundo momento de ese estado de naturaleza, en el que los individuos comienzan a organizarse socialmente, cuando surge la familia y la diferenciación:

Cada familia vino a ser una pequeña sociedad [...] Y fue entonces cuando se estableció la primera diferencia en la manera de vivir de los sexos, que hasta ese momento sólo habían tenido una [...] La mujeres se hicieron más sedentarias y se acostumbraron a guardar la choza y los hijos, mientras que el hombre iba en busca de la subsistencia común (Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* [1775], 1980:253).

Se instaura pues una desigualdad «natural» entre hombres y mujeres en función de la división sexual del trabajo. Mientras que la desigualdad entre los varones viene dada, ya en el último estadio de ese estado de naturaleza imaginario, por la introducción de la propiedad privada, la naturaleza de las mujeres es definida por sus funciones sexuales y reproductoras y en ella se encuentra el origen de la desigualdad y de la falta de autonomía de éstas, ya que, como nos señala el texto citado, se muestran como seres dependientes (Okin, 1980:112). Con ello Rousseau establece como natural la familia patriarcal, esto es, el modelo de familia en el que las mujeres quedan asignadas a un espacio —real y simbólico— que representa a la naturaleza —la choza— como espacio privado y en el que quedan en una posición de subordinación e inferioridad frente a los varones, que son los que salen al mundo exterior de la cultura, esto es, a la esfera pública (Cobo, 1995:122 y ss.). Como analiza una autora contemporánea, Carole Pateman¹, el origen

del espacio público se encuentra en el contrato social, que insta un pacto entre iguales —un *pactum unionis*— de carácter democrático, mientras que el espacio privado presenta su origen en un contrato sexual de subordinación —*pactum subjectionis*. El contrato social es, por tanto, aquel que se realiza entre los que son iguales —los varones—, mientras que las mujeres, al no ostentar el atributo de la igualdad, sino que, como señala Amorós, son heterodesignadas como las idénticas, quedarán excluidas como sujetos del contrato, aunque no así como objetos de transacción de éste (Amorós, 1997). La desigualdad supuestamente natural deviene de esta manera desigualdad política. En palabras de Amelia Valcárcel, Rousseau se nos muestra así democrata con los varones y naturalista con las mujeres, quebrando con ello principios rectores básicos de su teoría, como la igualdad reinante en el estado de naturaleza, el consentimiento como origen de toda autoridad o el principio de autonomía racional (Valcárcel, 1997:59).

Cabe preguntarse, entonces, si Rousseau reserva algún papel a las mujeres en la construcción de la nueva república, en ese nuevo espacio público emergente. Al respecto Joan Landes señala cómo a pesar de negar a las mujeres una posición pública, las insta sin embargo a ser activas y poderosas en el ámbito que les es propio: la esfera privada, exhortándolas a desempeñar un importante papel cultural y moral (Landes, 1988:67). Esto queda perfectamente expuesto en la *Dedicatoria a la República de Ginebra del Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. En ella se dirige a las mujeres de la ciudad, y les dice cuál debe ser su función:

¿Podría olvidar a esa preciosa mitad de la república que hace las dulzuras de la otra, y cuya dulzura y sabiduría mantienen la paz y las buenas costumbres? Amables y virtuosas ciudadanas, el destino de vuestro sexo será siempre gobernar el nuestro. ¡Dichoso él, cuando vuestro casto poder, ejercido solamente en la unión conyugal, no se deja sentir más que para la gloria del Estado y la felicidad pública! [...]. A vosotras corresponde mantener siempre, con vuestro estimable e inocente imperio y con vuestro espíritu insinuante, el amor a las leyes en el Estado y la concordia entre los ciudadanos [...] Sed, pues, siempre lo que sois, las castas guardianas de las costumbres y los dulces vínculos de la paz, y continuad haciendo valer en toda ocasión los derechos del corazón y de la naturaleza en provecho del deber y de la virtud (Rousseau [1775], 1980:191).

El deber de las mujeres consiste, pues, en la preservación de la vida ética de la comunidad, en ser las guardianas morales de la república. Su situación doméstica y las virtudes familiares son en realidad la fuerza de su poder (Landes, 1988:67). Con ello Rousseau introduce en su teoría uno de los argumentos que desempeñarán un importante papel en el desenvolvimiento de los derechos de las mujeres: el de la excelencia moral de éstas, ya que es en la esfera privada donde habitan las virtudes naturales frente a una esfera pública corrompida, y las mujeres serían por tanto las depositarias y reproductoras de esas virtudes. Sin embargo, Rousseau es contradictorio al respecto,

ya que en otros lugares de su obra elabora una naturaleza de las mujeres dominada por el desorden y el deseo, que sólo la familia patriarcal —la sujeción a un marido— puede contener (Cobo, 1995:201). En cualquier caso, la función pública de las mujeres en la república es limitada a un papel conservador y reproductor de las condiciones de la vida privada a la que son confinadas. El ideal reservado a ellas es el de ser «madres republicanas» y «ángeles del hogar», pero no el de ciudadanas.

Si bien esa construcción diferenciadora y excluyente del ámbito público de la naturaleza femenina está presente en toda la obra del ginebrino, ésta se muestra muy especialmente en *Emilio o de la educación*, concebida como un tratado de educación del buen ciudadano. En ella Rousseau prescribe los modelos de masculinidad, representado en la figura de Emilio, y de femineidad, plasmado en Sofía, amada de Emilio a la que dedica el libro V de la obra, episodio que según señalaba el mismo autor constituía su parte favorita del citado libro (Okin, 1980:102). Si en *El contrato social* y en los *Discursos* Rousseau quebraba la universalidad de principios como la igualdad y la autonomía en detrimento de las mujeres, en el *Emilio* la quiebra de los ideales emancipadores es innegable. El modelo de ciudadano, Emilio, se basa en su autonomía moral, mientras que el de Sofía —a la que no podemos denominar «ciudadana», sino «compañera de Emilio»— se basa en la sujeción (Cobo, 1995:208 y ss.). Al tratar la cuestión de la naturaleza femenina a través de Sofía, Rousseau incurre repetidamente en lo que, desde Hume, se conoce como la «falacia naturalista» (Cobo, 1995:229; Amorós, 1997:159), esto es, derivar proposiciones prescriptivas —juicios de valor— de enunciados descriptivos —juicios de hecho. En este sentido, Rousseau va a insistir en que es la anatomía la que marca las diferencias, no sólo físicas, sino morales, entre hombres y mujeres y que, por tanto

estas relaciones y diferencias deben ejercer influencia en lo moral [...] de esta diversidad nace la primera diferencia notable entre las relaciones morales de uno y otro. El uno debe ser activo y fuerte, y el otro pasivo y débil. Es totalmente necesario que uno quiera y pueda; basta que el otro resista poco. Establecido este principio, de él se sigue que la mujer está hecha especialmente para agradar al hombre [...] Convengo en que ésta no es la ley del amor, pero es la de la naturaleza, anterior al amor mismo (*Emilio o de la Educación* [1762], 1990:534).

Por consiguiente, de esas diferencias físicas Rousseau deduce la prescripción de distintos modelos de comportamiento moral en los que la mujer queda sujeta al varón y se constituye en un medio para un fin: hacer la vida más placentera a los que van a ser ciudadanos. La quiebra de los principios igualitarios en lo que respecta a las mujeres, reflejadas en Sofía, se muestra especialmente en la educación, en la imposición de la domesticidad y en la importancia de la opinión pública para el colectivo de las mujeres. Si la

educación de Emilio debe estar orientada a cultivar su independencia de criterio frente a los prejuicios, la de Sofía es meramente instrumental, y su destino está inexorablemente marcado por la dependencia y la sujeción:

la educación de las mujeres debe estar en relación con la de los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarlos, hacerles grata y suave la vida son las obligaciones de las mujeres en todos los tiempos, y esto es lo que, desde su niñez, se les debe enseñar (Rousseau [1762], 1990:545).

De acuerdo con ello, la educación de las niñas tiene que estar dirigida a cultivar esa dependencia, frenando cualquier atisbo de individualidad y cultivando la obediencia. Si la educación de Emilio se dirige a fundar la individualidad autónoma, en Sofía su educación está orientada no a la individualidad, sino a la heterodesignación en función de su pertenencia al sexo femenino, de tal modo que habrá «que facilitar sin escrúpulos una educación de mujer a las mujeres».

En el terreno del conocimiento, Rousseau determina cuál es la ciencia más apropiada para ellas, siendo ésta de carácter práctico mediante la aplicación de los principios y axiomas investigados por los hombres, pues «todo lo que tiende a generalizar las ideas no es propio de las mujeres» (Rousseau [1762], 1990:579). ¿Qué tipo de reflexión intelectual queda entonces a las mujeres? De nuevo Rousseau nos responde por la vía de la dependencia y de la imposición de restricciones a la individualidad femenina: «Todas las reflexiones de las mujeres, en cuanto no tienen relación inmediata con sus deberes, deben tender al estudio de los hombres o a los conocimientos agradables que sólo tienen el gusto por objeto, porque las obras de ingenio exceden a su capacidad» (Rousseau [1762], 1990:545).

Pero quizás donde mejor se aprecie el mantenimiento de principios anti-ilustrados es en lo que respecta a la importancia de la opinión pública para las mujeres. Mientras que Emilio, el buen ciudadano, debe guiarse por su propia conciencia, por su capacidad de juicio, lo que implica a su vez capacidad para desterrar los prejuicios —el «atrévete a pensar» kantiano—, Sofía, que no está capacitada para atreverse a pensar, debe guiar su conducta por la opinión pública: por el juicio que los demás —esto es, el colectivo de los varones— emitirán sobre su conducta. Esta conducta juzgada debe estar confinada en los límites de la domesticidad, de tal manera que la virtud de las mujeres comporta una fuerte dimensión espacial (Landes, 1988:69). Lo que importa para una mujer es «que sea modesta, recatada, atenta y que lo mismo los extraños que su propia conciencia den testimonio de su virtud [...] éstas son las razones que constituyen la apariencia misma como una obligación de las mujeres, siéndoles la honra y la reputación no menos indispensables que la castidad» (Rousseau [1762], 1990:540). Las apariencias, por tanto, que para Emilio constituyen «la máscara del hombre de mundo» y

que representan un obstáculo para el yo auténtico y natural, para Sofía, por el contrario, deben ser la guía de su conducta (Cobo, 1995:238). Pero además esas apariencias revierten en pro del ideal de domesticidad patriarcal que Rousseau propugna: mujeres castas y modestas, dedicadas de por vida al mantenimiento de los valores de la vida privada, pues para ellas «no hay una moral adecuada fuera de la vida doméstica» (*Carta a D'Alembert*), pero imprescindibles a su vez para la misma existencia de una esfera pública a la que les es negado el acceso, ya que sin «las guardianas de las costumbres», que cuidan y reproducen la esfera privada, el mundo público rousseauiano no podría existir (Elshtain, 1981:165; Landes, 1988:85).

1.3 La Ilustración consecuente

De acuerdo con Amorós, cuando las mujeres son objeto de la reflexión filosófica, nos encontramos de forma recurrente con un *referente polémico*, esto es, con una contestación y crítica a la que, a su vez, los textos clásicos —como el de Rousseau— intentan responder (Amorós, 1997:156). Por consiguiente parece lícito preguntarse cuál es ese referente polémico con el que Rousseau, de forma a veces explícita, polemiza en su obra. La respuesta nos conduce a analizar lo que podemos denominar *la Ilustración consecuente*, esto es, las propuestas teóricas de filósofos —como Condorcet— y de filósofas —como Mary Wollstonecraft— que intentarán llevar a cabo los ideales igualitaristas ilustrados, extendiendo sus principios a toda la especie humana. Esta Ilustración consecuente nos revela, además, algo que, por otra parte, se ha dicho en muchas ocasiones, y es que la Ilustración no es un fenómeno unitario, sino que presenta distintos desarrollos, en ocasiones contradictorios, en torno a un núcleo común de principios compartidos. Y esto es algo que, en el caso que nos ocupa —la conceptualización de las mujeres como sujetos autónomos y la adscripción de derechos a éstas—, resulta palmariamente notorio, siendo precisamente éste un terreno en el que las fisuras y contradicciones, más que en cualquier otro, se nos muestran con claridad.

Ese referente polémico no sólo se reflejaba en el ámbito de la discusión filosófica, en el debate teórico, sino que también daba cuenta de la existencia de nuevos modelos emergentes de mujer que cuestionaban el confinamiento en la esfera doméstica. En este sentido hemos de tener en cuenta la existencia de los salones literarios y políticos como espacios intermedios entre lo público y la esfera doméstica. Éstos se situaban en las casas de mujeres de la burguesía y la aristocracia a las que la anfitriona invitaba a hombres y mujeres de la élite intelectual, social y artística. Aunque formalmente el salón se ubicaba dentro de la esfera doméstica, tenía fuertes connotaciones públicas, ya que en él se gestaba buena parte de la cultura y de la política del momento. El fenómeno de los salones es un fenómeno ne-

tamente ilustrado y femeni.¹⁰ en el que las mujeres marcaban las normas, que en no pocas ocasiones transgredían la actuación social requerida de ellas. Los primeros salones se crean en París, en el siglo XVII, y a lo largo del XVIII se extenderían también a Londres y Berlín. En ellos las *salonnières* manifestaban libremente tanto su sexualidad como sus conocimientos filosóficos y científicos (Anderson y Zinsser, 1991:125-146). Nombres célebres como Ninonde Lénelos, Marie du Deffand, Germaine de Staél o Rahel Varnhagen marcarían la vida de los salones europeos. A ellos asistirían los grandes filósofos de la época: desde Montesquieu a Voltaire, Hegel, Diderot o D'Alembert. Sin embargo, esa presencia activa de filósofos en los salones no redundó en pro de una visión más favorable sobre las capacidades de las mujeres. Al contrario, los ideales normativos de domesticidad femenina se impusieron sobre la libertad alcanzada por las *salonnières*, que representaban otras opciones de vida posibles para las mujeres, alabando a la heroína inocente y sin formación —como Sofía— sobre la mujer de mundo, que suponía un desafío incómodo (Anderson y Zinsser, 1991:41). Así, Rousseau arremete en su crítica contra esas mujeres que percibía como peligrosas:

Preferiría cien veces una muchacha simple y educada toscamente que una muchacha sabia e instruida que viniera a establecer en mi casa un tribunal de literatura del que ella se constituyera en presidente. Una marisabidilla es el azote de su marido [...] Todas esas mujeres con grandes talentos no infunden respeto sino a los necios [...] Toda esa charlatanería es indigna de una mujer honesta [...] Su dignidad es ser ignorada; su gloria está en la estima de su marido; sus placeres están en la felicidad de su familia [...] Toda joven literata se quedará soltera de por vida cuando sobre la tierra no haya más que hombres sensatos (Rousseau [1762], 1990:613).

Pero las mujeres de la burguesía, a pesar de estas admoniciones, intentaron ocupar espacios próximos a la esfera pública. Durante el período revolucionario, al no encontrar una participación en el espacio público por ontonomasia, la Asamblea, ocuparon otros espacios intermedios entre la esfera pública y la privada, como sería el caso de los salones, pero también el de los clubs literarios y políticos. En estas sociedades, que adquirirían una gran relevancia en el proceso revolucionario, tales como la *Confederación de Amigas de la Verdad*, creada por Etta Palm, o la *Asociación de Mujeres Republicanas Revolucionarias*, se discutían y contrastaban los principios ilustrados, apoyando activamente los derechos de las mujeres en la esfera política.

En el terreno de la teoría nos encontramos con filósofos que participan activamente con sus escritos a favor de la aplicación de los principios igualitarios ilustrados a las mujeres. Por ejemplo el alemán Von Hippel, autor de un ensayo titulado *Sobre la mejora civil de la mujer* (1794), en el que plantea una participación plena de las mujeres en la vida política. Otros

como Montesquieu, Diderot, Voltaire o D'Alembert se alinearían a favor de la causa de las mujeres (Evans, 1980:10). Pero seguramente el autor más destacado en la defensa de los derechos de las mujeres fue el marqués de Condorcet. El autor del *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* proclamaba el optimismo ilustrado en el progreso y en la perfectibilidad de la humanidad. ¿Cómo dejar al margen de ese progreso a la mitad de la humanidad? Con el propósito de influir directamente en el debate político y filosófico sobre la ciudadanía de las mujeres que recorría Francia desde 1789, en 1790 escribe el ensayo titulado *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*. Para este autor, los principios democráticos requieren la extensión de los derechos políticos —derecho al voto y a poder ser elegido o elegida representante— a todas las personas. El argumento principal que utiliza para hacer valer sus reivindicaciones es, en consonancia con el credo del iusnaturalismo ilustrado, la afirmación de los mismos derechos naturales para hombres y mujeres. Mientras que autores como Rousseau, que también sostenían la existencia de derechos previos al Estado, basados en la naturaleza humana racional, se veían abocados a negar que la naturaleza femenina fuese la misma que la masculina, a fin de excluirlas de los derechos naturales y posteriormente de los políticos, Condorcet es coherente con la Ilustración: a igual naturaleza, iguales derechos. La igualdad, en este caso, pasa a ser el principio rector de la vida social y política y lo que define la misma humanidad. Consecuentemente con ello, defendería también los derechos de los negros en el camino de la emancipación del género y la raza humana. En definitiva, en Condorcet encontramos ya uno de los argumentos principales de la reivindicación feminista que se repite a lo largo de la Ilustración y de buena parte del sufragismo decimonónico: la apelación a un *universalismo ético*. Por tal se entiende la demanda de unos principios universales de justicia —libertad e igualdad— aplicables a la humanidad en su conjunto: «O bien ningún individuo de la especie humana tiene verdaderos derechos o todos tienen los mismos; y el que vota contra el derecho de otro, cualquiera que sea su religión, color o sexo, ha abjurado de los suyos a partir de ese momento» (Condorcet, *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*, en Puleo, 1993:101). El núcleo del argumento sería, por tanto, una reivindicación moral: la afirmación de los mismos atributos morales para toda la especie humana. En este sentido, Amelia Valcárcel nos recuerda cómo, desde sus orígenes ilustrados, el feminismo se define cómo una teoría igualitarista, y que su aliento ético originario y persistente es, precisamente, la sustentación de la idea de igualdad (Valcárcel, 1996:59).

En contra de aquellos argumentos que, como los de Rousseau, excluyen a las mujeres de la ciudadanía apelando a un esencialismo naturalista, Condorcet señala cómo tal supuesta naturaleza diferenciada no es sino producto de una educación deficiente. Por ello, poniendo en práctica la confianza ilustrada en la educación como camino para la emancipación

individual y colectiva, propone en *Acerca de la Instrucción pública* (1790) la necesidad de no excluir a las mujeres de ningún tipo de enseñanza y de fomentar la coeducación entre los sexos (en Puleo, 1993:99-100). Respecto al tipo de argumentaciones basadas en la incapacidad física de las mujeres para ejercitar los derechos de ciudadanía, Condorcet recurre a la ironía para mostrar cómo éstas están fundadas en el prejuicio: «¿Por qué unos seres expuestos a embarazos y a indisposiciones pasajeras no podrían ejercer derechos de los que nunca se pensó privar a la gente que tiene gota todos los inviernos o que se resfría fácilmente?» (*Sobre la admisión...* en Puleo, 1993:101). Por contra, el marqués señala cuáles son los problemas de índole política que acaranean la exclusión de las mujeres de la ciudadanía: en primer lugar, la supuesta universalidad de los intereses de los representantes, algo en lo que insistirá una parte del feminismo del siglo xx. Los intereses de los hombres no representan los de las mujeres: «Los hechos han probado que los hombres tenían o creían tener intereses muy diferentes de los de las mujeres, puesto que en todas partes han hecho contra ellas leyes opresivas o, al menos, establecido entre los dos sexos una gran desigualdad» (*Cartas de un burgués de Newhaven a un ciudadano de Virginia*, en Puleo, 1993:95). En segundo término, Condorcet esgrime uno de los principios de legitimidad política del gobierno inglés que será fundamental en la rebelión de las colonias americanas contra la corona inglesa: *No Taxation without Representation*, esto es, que «sólo se está legítimamente sujeto a los impuestos que se han votado al menos a través de representantes; de este principio se concluye que toda mujer tiene derecho a negarse a pagar las tasas parlamentarias» (*Cartas de un burgués...* en Puleo, 1993:95). Por último, la exclusión de las mujeres de los derechos políticos supone una restricción de la libertad de los electores, pues el universo de representantes a elegir se restringe a un solo sexo.

En consecuencia, Condorcet, el ilustrado coherente, denuncia las contradicciones de sus coetáneos que se dicen ilustrados y que caen en los mismos prejuicios que el Siglo de la Razón pretende desterrar:

¿No han violado todos el principio de igualdad de los derechos al privar tranquilamente a la mitad del género humano del derecho de concurrir a la formación de las leyes, al excluir a las mujeres del derecho de ciudadanía? ¿Hay acaso prueba más contundente del poder del hábito, incluso entre los hombres ilustrados, que la de ver cómo se invoca el principio la igualdad de los derechos a favor de trescientos o cuatrocientos hombres a los que un prejuicio absurdo había discriminado y olvidar ese mismo principio con respecto a doce millones de mujeres? (*Sobre la admisión...* en Puleo, 1993:101).

1.4 Las mujeres como sujetos de la praxis política: la vindicación de derechos

El escenario filosófico ilustrado y el escenario político revolucionario proporcionaron a las mujeres nuevos referentes de su situación. «Racionalidad», «emancipación», «lucha contra los prejuicios y la autoridad», «derechos» y, por encima de todo, «ciudadanía» eran términos que formaban parte del nuevo vocabulario político, y las mujeres también querían formar parte de él. No fueron en este sentido espectadoras pasivas de los acontecimientos, sino que irrumpieron en la nueva esfera política que se estaba gestando como sujetos políticos². Durante el período de 1789-1793 las mujeres articulan sus voces, en ocasiones de manera aislada, otras colectiva, para dejar oír públicamente sus reivindicaciones: «Y también nosotras somos ciudadanas», reclama mademoiselle Jodin en su *Proyecto legislativo para las mujeres*, dirigido a la Asamblea Nacional en 1790 (en Duhet, 1989:108), en el que muestra la emergencia de un nuevo sujeto social que reivindica su aparición plena en el espacio público, con los atributos propios de la ciudadanía: los derechos políticos. Sus escritos manifiestan la adquisición de la conciencia de grupo, del «idéntico destino de las idénticas», en palabras de Amorós (Amorós, 1997:164-194), de un destino que, como señalaba una ilustrada de la época, se resumía en «trabajar, obedecer y callar» (en Puleo, 1993:117).

¿Cuáles son las reivindicaciones de las mujeres? Fundamentalmente se articulan en torno al derecho a la educación, el derecho al trabajo, los derechos matrimoniales y respecto a los hijos y, por último, el derecho al voto. Estas reclamaciones nos muestran las aspiraciones más acuciantes de las mujeres, alumbradas desde sus experiencias cotidianas. La vindicación de estos derechos será una constante a lo largo del siglo xix y buena parte del xx. Lo que las revolucionarias francesas percibían como los aspectos opresores de sus vidas lo siguió siendo para las generaciones venideras de mujeres. No será sino hasta mediados del siglo xx cuando éstas se incorporen, al menos formalmente, a su condición de ciudadanas de pleno derecho, esto es, con derecho al voto.

Los *Cuadernos de Quejas* nos muestran la diversidad de las peticiones de las mujeres. Éstos fueron redactados en 1789 para hacer llegar las quejas de los estamentos a los Estados Generales convocados por Luis XVI. Las mujeres también hicieron oír sus voces, desde las nobles hasta las religiosas, pasando por las del Tercer Estado. Estas últimas pedían

ser instruidas, poseer empleos, no para usurpar la autoridad de los hombres, sino para ser más estimadas; para que tengamos medios de vivir al amparo del infortunio, que la indigencia no fuerce a las más débiles de entre nosotras [...] a unirse a la multitud de desgraciadas que sobrecargan las calles [...] Os suplicamos, Señor, que establezcáis escuelas gratuitas en las que podamos aprender los principios de nuestra lengua, la Reli-

gión y la moral [...] Pedimos salir de la ignorancia, dar a nuestros hijos una educación acabada y razonable para formar subditos dignos de serviros (*Petición de las Mujeres del Tercer Estado*, en Puleo, 1993:111).

Otras, como la burguesa ilustrada que se escondía bajo el nombre de madame B. de B., se hace eco de la extensión de los sujetos de derecho: «Dicen que se habla de otorgar la libertad a los negros; el pueblo, casi tan esclavo como ellos, va a recobrar sus derechos; estos beneficios serán debidos a la filosofía que ilustra a la nación», para preguntarse a continuación: «¿Será posible que permanezca muda respecto a nosotras?», reclamando el derecho al voto para las viudas y solteras que posean propiedades, ya que están obligadas a pagar impuestos. De nuevo, la conciencia de grupo con intereses propios aparece cuando señala que «habiéndose demostrado con razón que un noble no puede representar a un plebeyo, de la misma manera un hombre no puede representar a una mujer [...] las mujeres sólo podrían ser representadas por mujeres» (madame B. de B., en Puleo, 1993:117). Merece la pena mencionar, también en este sentido, un cuaderno de quejas apócrifo, la *Petición de las Damas a la Asamblea Nacional*, en el que se pide, además de la igualdad en el matrimonio, la entrada de las mujeres en todos los ámbitos del poder: desde el poder político, como diputadas en la Asamblea, hasta el poder judicial, «pudiendo ser promovidas a cargos de Magistratura». Pero además, también exige que «el bastón de Mariscal de Francia pase alternativamente entre manos de hombres y mujeres» y «abrir la entrada del santuario al sexo femenino» (en Puleo, 1993:126). La ya mencionada mademoiselle Jodin, en este sentido, también reclamaba un «tribunal destinado a mujeres y presidido por ellas» que se ocuparía de las causas de separación y gracias al cual «los maridos experimentarán a menudo los felices resultados de una reprimenda suave, de una vergüenza hábilmente evitada o del mismo temor de ser citados allí» (*Proyecto de legislación para las mujeres*, en Puleo, 1993:144).

Los textos constitucionales del momento recogieron algunos avances en materia de derechos de las mujeres. Así, la Constitución francesa de 1791 fijó la igual mayoría de edad para hombres y mujeres en los veintinueve años y declaró el matrimonio como un contrato civil. La ley de 1790 abolía el derecho de primogenitura masculino, y la de 1792 admitía el divorcio en pie de igualdad de ambos cónyuges. En 1793, en el primer proyecto de Código Civil, la madre puede ejercer la patria potestad en las mismas condiciones que el padre (Duby y Perrot, 2000:57). Pero al mismo tiempo, la Constitución de 1791, cuyo preámbulo era la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, afirmaba la distinción entre dos categorías de ciudadanos: *activos* —varones mayores de veinticinco años, independientes y con propiedades— y *pasivos* —hombres sin propiedades y todo el colectivo de mujeres.

1. Genealogía de La vindicación

Es precisamente en este contexto de exclusión de las mujeres de la ciudadanía activa en el que Olympe de Gouges escribe su texto *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* (1791), en el que recoge y sistematiza con absoluta rotundidad la afirmación política de las mujeres. Representa, en este sentido, la culminación de la crítica a la concepción de ciudadanía sexuada que se afirmaba en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789. El tono general del escrito, que está dirigido a la reina María Antonieta, es el de la movilización política, no exenta de optimismo en las posibilidades de la acción misma (Duby y Perrot, 2000:65):

Mujer, despiértate; el rebato de la razón se hace oír en todo el universo; reconoce tus derechos. ¡Oh, mujeres! Mujeres, ¿cuándo dejaréis de estar ciegas?, ¿cuáles son las ventajas que habéis recogido en la revolución? Un desprecio más marcado, un desdén más señalado [***] ¿qué os queda? La convicción de las injusticias del hombre [...] Cualesquiera que sean las barreras que os opongan, está en vuestro poder el franquearlas; os basta con quererlo (De Gouges, en Duhet, 1989:135).

El programa político de De Gouges es la realización plena de los derechos de ciudadanía prescrita en la *Declaración* francesa. Por ello, su texto sigue punto por punto el articulado de ésta. Pero la diferencia, y su carácter provocador, radican en que allí donde el texto original de 1789 dice «hombre» ella escribe «mujer» o, en su caso, «mujer y hombre». Así, su *Declaración* afirma lo siguiente:

Artículo Primero: La Mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden estar fundadas en la utilidad común.

Artículo Segundo: La finalidad de cualquier asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles de la Mujer y del Hombre: estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y sobre todo la resistencia a la opresión.

Artículo Tercero: El principio de cualquier soberanía reside esencialmente en la Nación, que no es más que la reunión de la Mujer y el Hombre (De Gouges, en Duhet, 1989:132).

Su texto denuncia, pues, la falsa universalidad del término «hombre» aplicado a los derechos y recuerda que éstos también tienen que declinarse en femenino (Duby y Perrot, 2000:66; Scott, 1996:42). «Hombre», en este sentido, no es sinónimo de «humanidad». Con ello adelanta las críticas a lo que, ya desde nuestro siglo, se ha denominado la «universalidad sustitutoria», esto es, aquel programa ético que proclama como universal lo que no son sino experiencias específicas de un grupo determinado, extendiéndolas al conjunto de los seres humanos e invisibilizando a los otros colectivos³.

Además, el texto incide en aquellos derechos civiles que venían siendo objeto de vindicación por parte de las mujeres en el terreno del matrimonio.

Por ello, añade a la *Declaración un Modelo de Contrato Social del Hombre y de la Mujer* en el que frente al matrimonio convencional, que era «la tumba de la confianza y el amor» (De Gouges, en Duhet, 1989:137), se aseguraba la protección a los hijos y a las mujeres de la autoridad marital sobre sus propiedades y herencias. Igualmente, vinculaba el pago de impuestos a la representación política y la inclusión de las mujeres en todo tipo de empleos públicos. Intuyendo los tiempos difíciles que se avecinaban, incluía en su *Declaración* un artículo que afirmaba: «La mujer tiene el derecho de subir al cadalso; debe tener igualmente el de subir a la Tribuna». Dos años después, en 1793, era guillotizada como traidora contraria a los jacobinos. Ese mismo año, Robespierre prohibía los clubes y las sociedades literarias femeninas.

1.5 El destino de las mujeres: la demanda de la individualidad

El período de vindicación ilustrada se cierra con una obra, la *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (1792), de la inglesa Mary Wollstonecraft, que, a la vez que recoge los debates de su época, inicia ya los caminos del feminismo del siglo xix. No es tanto una obra de reivindicación de unos derechos políticos concretos —como la de Olympe de Gouges— como de reivindicación moral de la individualidad de las mujeres y de la capacidad de elección de su propio destino (Burdíel, 1996:54). Celia Amorós señala cómo el sentimiento de libertad en la experiencia ética del feminismo presenta siempre un *momento nominalista*. Este sería aquel en «el que mujeres concretas se desmarcan de las atribuciones que se hacen recaer sobre ella en virtud de su genérico, se des-identifica de la heterodesignación» (Amorós, 1992:87). Ese momento es el mismo de Wollstonecraft o de Simone de Beauvoir, en el que se rebelan contra el destino impuesto y en el que, como el personaje que creara Mary Shelley, hija de Wollstonecraft, Frankenstein, el moderno Prometeo, se preguntaran: «¿Quién era yo? ¿De dónde venía? ¿Cuál era mi destino?» (citado en Burdíel, 1996:14).

El libro se presenta como una obra sobre la educación femenina, y, por ello, algunos autores, como Evans, han querido restarle importancia respecto a otras obras de carácter más reivindicativo y explícito en el terreno de los derechos y presentarla meramente como un resumen de las ideas ilustradas (Evans, 1980:12). Sin embargo, esto sería admitir la falta de importancia del libro en el terreno político, lo cual no es cierto. Aunque no plantee la cuestión del derecho al voto, sí que manifiesta la necesidad de incorporar al discurso político temas que eran considerados «asuntos privados», tales como los sentimientos, las relaciones personales y las experiencias culturales, difuminado con ello las rígidas fronteras entre lo que es público y lo que es privado. Como señala Isabel Burdíel, el eje del libro lo constituye la cuestión de la construcción de la identidad de las mujeres, entendida como tema político (Burdíel, 1996:54).

Wollstonecraft era —como tantas otras mujeres precursoras de la vindicación— una maestra. En Londres se movió en el círculo de los filósofos radicales ingleses, tales como Willian Godwin —futuro marido suyo—, Joseph Prietsley, el poeta William Blake o el político Thomas Paine. Como en todos los círculos ilustrados, el acontecimiento de la Revolución francesa les hizo creer que estaban en las puertas de un nuevo futuro. La obra se escribió —en tan sólo seis semanas— como respuesta a un informe sobre la instrucción pública que el legislador Tayllerand-Périgord había presentado a la Asamblea francesa en 1791 con el propósito de influir en los constituyentes, a los que por cierto Wollstonecraft admiraba. El oponente dialéctico de esta obra es el *Emilio* de Rousseau, de la que la autora decía que «amaba sus paradojas» (Burdiel, 1996:31). Contra sus ideas respecto a la educación de Sofía, dirige Wollstonecraft gran parte de sus páginas, en las que advierte: «Rousseau, respetable visionario, tu paraíso pronto será violado por la entrada de un huésped inesperado» (Wollstonecraft [1792], 996:211)⁴. Pero como señala Amelia Valcárcel, la *Vindicación* pudo ser escrita porque en el fondo es profundamente rousseauiana, ya que lo que hace es aplicar la idea de igualdad que el ginebrino restringía a los varones, a toda la especie humana (Valcárcel, 1997:59; Cobo, 1995:253).

Uno de los puntos de crítica principales a Rousseau es la «naturalización» y el determinismo biologicista que éste presenta de las mujeres. Wollstonecraft parte del supuesto de la unidad de la especie humana (Cobo, 1995:251) y por consiguiente de la extensión de la razón como atributo de todas las personas que la componen:

¿En qué consiste la preeminencia del hombre sobre la creación animal? La respuesta es tan clara como que una mitad es menos que un todo: en la Razón [...] Y resulta igualmente innegable que del ejercicio de la razón manan naturalmente el conocimiento y la virtud, si se considera al género humano en su conjunto (VDM, 1996:116).

De acuerdo con ello, las mujeres también tienen, en tanto que sujetos morales, como atributo natural la racionalidad y, por tanto, «deben tratar de adquirir las virtudes humanas por los *mismos* medios que los hombres, en lugar de ser educadas como una especie de fantásticos *seres a medias*, una de las extravagantes quimeras de Rousseau» (VDM, 1996:157). Como señala la autora, su pretensión no era que, por medio de la educación, «las mujeres tuviesen poder sobre los hombres, sino sobre ellas mismas» (VDM, 1996:193). Con ello Wollstonecraft está afirmando uno de los principios fundamentales del liberalismo político: el reconocimiento de la capacidad de elección racional de los individuos, aplicado ahora a las mujeres en tanto que sujetos racionales y autónomos. Y ése es el sentido que Wollstonecraft le da al término «independencia», pues «el ser que cumple con los deberes de su posición es independiente; y, hablando de las mujeres en general, su primer deber es hacia ellas mismas como criaturas racionales» (VDM, 1996:318).

Sin embargo la educación que éstas reciben imposibilita el desarrollo de la autonomía. Wollstonecraft critica en este sentido no sólo a Rousseau, sino a los moralistas y filósofos de su época que «han contribuido a hacer a las mujeres más artificiales, caracteres débiles que de otro modo no habrían sido, como consecuencia, miembros más inútiles de la sociedad» (VDM, 1996:131). Por consiguiente, lo que se ha presentado como atributos «naturales» de las mujeres —la coquetería, la vanidad, la debilidad, la frivolidad etc.— no son sino el producto de la educación recibida, esto es, un resultado cultural y social que se presenta como natural e innato, de tal manera que la dependencia aparece como algo natural (VDM, 1996:160). Así, a este respecto afirma «como hecho indiscutible que a la mayoría de las mujeres del círculo que he observado que han actuado como criaturas racionales o han mostrado algún vigor intelectual se les ha permitido de forma accidental correr salvajes, como insinuarían algunos de los elegantes educadores del bello sexo» (VDM, 1996:163). Pero ésas eran las excepciones. Lo que Wollstonecraft observaba a su alrededor era el resultado de la imposición del modelo de mujer dependiente reflejado en esa Sofía rousseauiana a la que ella define como «un ángel —o un asno— porque no percibo huellas de carácter humano ni razón o pasión en esta sierva doméstica» (VDM, 1996:242). El peso de esa educación que reprime la verdadera naturaleza racional de las mujeres hace que

Las mujeres se encuentran por doquier en ese estado deplorable, porque, para preservar su inocencia, como se llama cortésmente a la ignorancia, se les esconde la verdad y se les hace asumir un carácter artificial antes de que sus facultades hayan adquirido fuerza [...] Pero si su entendimiento se emancipara de una vez a la esclavitud a la que las han sujetado el orgullo y la sensualidad del hombre y su deseo miope de dominio, semejante al de los tiranos, probablemente, leeríamos acerca de su debilidad con sorpresa (VDM, 1996:164).

Wollstonecraft se hace eco en este sentido de la falta de perspectivas personales para las mujeres que optaban por la individualidad: «¿Qué es la vida para las mujeres cuando no hay matrimonio ni promesa de matrimonio? Eso nadie nos lo dice». Fuera del matrimonio ninguna posibilidad quedaba para ellas. Pero dentro del matrimonio sus vidas dependen por entero —en todos los aspectos— de sus maridos y, «considerando la gran cantidad de tiempo que las mujeres han sido sometidas, ¿no sorprende que algunas de ellas anhelen las cadenas y sean zalameras como perros de aguas?». La mejor educación para las mujeres será entonces aquella que les permita desarrollarse como individuos, «que se cultive su espíritu, que se les ofrezcan principios sublimes y saludables y que tomen conciencia de su dignidad reconociéndose a sí mismas como seres que sólo dependen de Dios» (VDM, 1996:152). Y con ello, con su manifiesto ilustrado y su vindicación, Wollstonecraft enuncia lo que constituye uno de los alegatos éticos del feminis-

mo: la igualdad no sería sino una apelación «al buen sentido de la humanidad» (VDM, 1996:234) en el que tanto los hombres como las mujeres serían partícipes como individuos autónomos y racionales.

2. El pluralismo teórico: la diversidad del sufragismo

2.1 Los orígenes en Estados Unidos: distintas fuerzas políticas e intelectuales

El feminismo del siglo xix ha sido tradicionalmente considerado como un feminismo «liberal» o «moderado» por parte de los historiadores e historiadoras de este período, tales como Richard Evans o Alice Rossi. La actuación de las mujeres en ese sentido estaría delimitada dentro del marco patriarcal, sin que consiguieran remover las estructuras de subordinación, sino acomodarse más bien dentro del marco establecido. De acuerdo con ello, además, el movimiento de mujeres del xix correspondería fundamentalmente a un movimiento de mujeres de clase media que luchaban por los derechos liberales de su clase.

Sin embargo, si bien es cierto que en Estados Unidos nos encontramos ante un fenómeno de la clase media, al examinar los argumentos y los debates que tienen lugar durante todo el siglo xix observamos que algunas de las ideas más relevantes que en el siglo xx va a esgrimir el denominado «feminismo radical» ya están siendo anticipadas por el feminismo decimonónico. Esto nos hace plantearnos la conveniencia de etiquetar este feminismo como «liberal» o «moderado». Lo que nos encontramos es una diversidad de argumentaciones y de reivindicaciones que van desde el derecho a la educación hasta el derecho a una sexualidad libre, desde el derecho al control de las propiedades de las mujeres casadas por ellas mismas hasta la lucha contra la prostitución, pasando por la reivindicación del sufragio como elemento aglutinador. En definitiva, estaríamos más bien en presencia de un movimiento complejo que analiza la subordinación de las mujeres desde distintos ángulos: la opresión económica, sexual, laboral, etc., y que se caracterizaría ante todo por presentar una mezcla de radicalismo y conservadurismo.

Por otro lado, y al analizar con detenimiento las propuestas de algunas autoras, nos encontramos con reivindicaciones y actuaciones que rompen ese marco establecido y que transgreden las fronteras entre lo público y lo privado. Precisamente lo que nos muestra la historia de las ideas de estas teóricas es que estaban introduciendo cambios tanto en la esfera privada como en la pública y reformulando la concepción de la ciudadanía, así como la construcción de la identidad femenina.

El discurso feminista a lo largo del siglo xix se desarrolla fundamentalmente en Estados Unidos. En este país se dieron una serie de circunstancias

y de elementos sociales que permitieron el arraigo y el éxito de las demandas políticas de las mujeres. En el Nuevo Mundo las mujeres norteamericanas alcanzaron derechos como el de la educación o el trabajo mucho antes que las europeas. En este sentido, tanto la teoría como las estrategias políticas de las sufragistas norteamericanas sirvieron de escuela a sus homónimas británicas. Por otro lado, el análisis del sufragismo en Estados Unidos nos permite observar, el desarrollo y la evolución de los argumentos teóricos utilizados a lo largo de casi un siglo, así como el establecimiento de un feminismo organizado con un elevado número de participación, y esto es algo que no se da en otros países europeos hasta la primera década del siglo xx.

En el continente americano la evolución del discurso de la ciudadanía de las mujeres y el reconocimiento de los derechos siguieron un camino distinto del europeo. Mientras que las reivindicaciones de las francesas no tuvieron un reconocimiento por parte de la mayoría de las mujeres, en Estados Unidos consiguieron establecer fructíferas alianzas con mujeres de clase media que les llevarían al éxito político. En este sentido, y ajuicio de Alice Rossi, el movimiento de mujeres en Estados Unidos se caracteriza por cimentar sus raíces en otros movimientos sociales, tales como el *movimiento abolicionista* y el *movimiento de reforma moral*. De acuerdo con esta autora, también podríamos señalar cómo en el continente el discurso feminista lo elaboraron voces aisladas y solitarias en su contexto, mientras que en el Nuevo Mundo encontraron una resonancia colectiva que se plasmaría en un movimiento social (Rossi, 1973:249).

Por otra parte, las norteamericanas se enfrentaron a problemas inexistentes para las francesas: la división racial y étnica de la sociedad, y viceversa: las francesas sobre todo se encontraron con un panorama de pobreza que en la naciente república americana era prácticamente inexistente. Pero quizás el elemento diferenciador más reseñable sea el hecho de que las americanas, desde el principio, plantearan sus reivindicaciones no como una propuesta autónoma, como un fin en sí mismo —la ampliación de los derechos para las mujeres—, sino como un medio para otros fines: el abolicionismo o la reforma moral de la sociedad. Ello les condujo por un lado a establecer alianzas con otras fuerzas políticas —el movimiento antiesclavista— y por otro a estar estrechamente ligadas a las distintas confesiones religiosas —evangelistas, cuáqueros—, mientras que en Francia las ilustradas se presentaban con un laicismo que desligaba la religión de las aspiraciones de las mujeres en la esfera pública.

De acuerdo con la teoría política imperante en la naciente democracia norteamericana, el republicanismo, el principio rector de la vida política era la intensa participación de la ciudadanía en la esfera pública. Este principio hacía realidad la idea republicana básica: el poder reside en el pueblo, y no hay otra autoridad por encima de él. Así, los colonos del nuevo territorio se liberaron de los lazos tradicionales de la monarquía en la formación del

nuevo orden político constituyéndose en *cuerpos políticos civiles*, según la expresión adoptada en el Pacto del Mayflower. Con ello ponían en práctica un nuevo tipo de contrato social como origen de la sociedad política: un contrato social *horizontal* en el que la fundación de la comunidad y su legitimidad derivan no ya de una ley natural superior o de la apelación a la tradición, sino que encuentran su origen en un mutuo consentimiento, en la reciprocidad. Este tipo de pacto se plasmaría en el *We the People* de la *Declaración de Independencia*, en el entendimiento de la política como una forma de acción colectiva ejercida por la ciudadanía.

Pero desde sus orígenes, y al igual que en el proceso revolucionario francés, ese *nosotros el pueblo* nacía ya lastrado por las exclusiones, por aquellas y aquellos que no eran considerados parte del pueblo, que no podían formar parte de la nueva empresa colectiva: las mujeres, los esclavos y los nativos. Las mismas sufragistas pronto se darían cuenta de las trampas de ese falso universalismo, denunciando las exclusiones:

Nuestra constitución se abre con las palabras «nosotros el pueblo». ¿Pretende alguien decir que sólo los hombres constituyen las razas y los pueblos? [...] Cuando decimos «pueblo», ¿no estamos hablando de las mujeres lo mismo que de los hombres? (Cady Stanton).

El «pueblo» se definía por oposición a los otros y otras, en una lucha ideológica por la construcción de las identidades hegemónicas en la que, lejos de no tomar en consideración el género y la raza, éstos se incardinaban como eje de la construcción de esa identidad.

La cultura política de la era jacksoniana, previa a la guerra civil, fomentaba como valores la educación, el éxito en el trabajo y la participación activa en la vida pública. En definitiva era una cultura que se basaba en el mérito personal y en la participación comunitaria. Sin embargo, los valores que se demandaban en el comportamiento social de las mujeres eran los de la sumisión, la piedad, la pureza y, sobre todo, la *domesticidad*, esto es, la afirmación del hogar doméstico como lugar normativo de la mujer (Rossi, 1973:252; Bolt, 1993:13).

Pero a pesar de esa brecha entre los valores cívico-públicos, atribuibles a los varones, y los valores propios del ámbito privado, exigidos ahora como valores públicos para las mujeres, el énfasis en la participación y en el asociacionismo, propios del credo republicano, favorecería la causa de las mujeres. Éstas se encontraron con una concepción de la política que no era meramente la que se realizaba en los parlamentos o asambleas, en lo que se denomina el ámbito *formal* de la política, sino una política entretrejida con los intereses cotidianos y por tanto más próxima también a la vida privada. La proliferación de ese tejido asociativo, intermedio entre lo público y lo privado, facilitó la apertura de nuevas posibilidades para las mujeres, posibilidades que si bien en un principio estaban ligadas a la esfera privada, por

medio de las asociaciones filantrópicas, permitieron a las mujeres entrenarse en el discurso y en la acción política. Sin duda esto representa una diferencia importante respecto a la actuación de las mujeres en otros países en la misma época, donde no encontraron ese espacio de actuación intermedio entre la política formal y la esfera privada y tuvieron que luchar por crearlo, mientras que en Estados Unidos la misma concepción de la política favorecía esa participación de la sociedad civil. Así, Mary Ryan recoge cómo en Estados Unidos, la vida pública antes de la guerra civil estaba centrada en el nivel local y municipal (Ryan, M., 1992:264). La escena pública en la que se desarrollaba esa sociedad civil de la que emergerían los movimientos de mujeres presentaba unas características peculiares: a diferencia del espacio público europeo del xviii, centrado en los clubes literarios y en la prensa, la sociedad civil y la opinión pública norteamericanas se articulaban en torno a espacios urbanos, asambleas abiertas en las calles y en las plazas públicas. Ese público mayoritariamente urbano encontraba distintas asociaciones que podían satisfacer sus intereses, agrupándose de acuerdo a la raza, a la afiliación política, a las tendencias religiosas o a los intereses vecinales, pero todas ellas ponían de manifiesto la realización de la idea del acceso abierto al debate público y la creación de distintos públicos, heterogéneos y diversificados, que en no pocas ocasiones se entrecruzaban en la realización de sus objetivos (Ryan, M., 1992:264).

Al lado de este asociacionismo característico de la vida pública estadounidense podemos señalar también otros movimientos que coadyudaron a la existencia de un movimiento de mujeres y sin los cuales éste no hubiese sido posible: el movimiento religioso y el movimiento abolicionista.

En el período de 1795 a 1810 tiene lugar lo que se ha denominado el *Segundo Gran Despertar*. Este movimiento religioso de reforma teológica y moral propuso la reinterpretación del dogma calvinista y la refutación de la predestinación. Su mensaje fundamental consistía en la idea de que cada persona era dueña de su propio destino. En este sentido, el evangelismo era una doctrina perfeccionista: la obligación de cada individuo de perfeccionarse mediante el trabajo en su comunidad. Ello repercutiría en la necesidad de una reforma moral de la sociedad y sus valores. A su vez, esa reforma adquiriría distintas formas y objetivos: la templanza, la educación, la beneficencia, la reforma carcelaria, la esclavitud y los derechos de las mujeres. Estos últimos no se incluyeron como objetivo prioritario de la reforma, pero sí que surgieron como una consecuencia directa de ésta. Pero además este nuevo impulso reformador religioso contribuiría a promover el trabajo de la mujeres y, a la larga, el desarrollo de sus habilidades para desenvolverse en la escena política (Rossi, 1973:257). En el mismo sentido, Ryan apunta dos consecuencias importantes de la reforma religiosa en la participación de las mujeres en ésta: por un lado las mujeres pudieron reconocer sus propias capacidades, adquiriendo una autoestima y una valoración positiva de su quehacer filantrópico, y por otro lado les permitió desa-

rollar una conciencia de género tanto de sí mismas como respecto a las otras mujeres (Ryan, B., 1992:11).

Las prácticas políticas protestantes —evangelistas, pero sobre todo las cuáqueras— permitían la presencia de las mujeres en las tareas de la Iglesia: éstas intervenían públicamente en la oración y hablaban ante toda la congregación. Pero además su principio de la interpretación individual de los textos, sagrados favorecía el acceso de las mujeres a la alfabetización. Ello contribuyó notablemente a que en Estados Unidos el analfabetismo femenino fuera considerablemente inferior que en Europa, a la creación de colegios universitarios femeninos y al desarrollo de una clase media de mujeres educadas que constituiría el público del feminismo norteamericano del xix (Nash y Távera, 1994:66). Por consiguiente, la educación de las mujeres era un paso necesario en esa república que requería la reforma moral de la ciudadanía. La primera institución que ofrecería a las mujeres una educación superior sería Oberlin College, fundado en 1833 en el estado de Ohio, al que seguiría en 1837 en Massachusetts Mount Holyoke, como primera universidad femenina. En ellos se educarían algunas de las más relevantes sufragistas de la época, como Lucy Stone (Flexner, 1996:28).

Por otro lado, esa reforma moral religiosa permitió a las mujeres participar como voluntarias en las obras filantrópicas de la Iglesia, proliferando las sociedades dedicadas a intereses humanitarios, que, por otra parte, estaban en consonancia con el asociacionismo implícito en la vida pública norteamericana. Y aunque si bien sus objetivos estaban más cercanos a la vida doméstica —procurar comida y ropa a los necesitados, cuidado de los huérfanos, etc.—, también hicieron posible que las mujeres saliesen a la escena pública y trabajasen como activistas sociales. Pero esa actividad se entendía como una extensión de los *deberes* de las mujeres, no de sus *derechos*, como una manifestación de la *domesticidad* y no de la *igualdad*. En este sentido, Richards Evans señala cómo al empezar la década de 1840 nos encontramos con la idea, bastante difundida entre la clase media, de que las mujeres tenían un papel activo que desempeñar como guardianas morales del hogar, y por extensión de la sociedad (Evans, 1980:48). Por consiguiente, si bien no podemos decir que estos grupos fuesen *feministas*, en el sentido de defender los derechos de las mujeres explícitamente, sin embargo pusieron el fermento para ello, posibilitando la educación de las mismas, el trabajo público y, en cierta medida, adquiriendo independencia en sus estrategias asociativas respecto a los hombres.

2.2 La apelación al universalismo ético

Uno de los argumentos centrales de la vindicación feminista ilustrada era la apelación a un universalismo ético que proclamaba la universalidad de los atributos morales de todas las personas. En el siglo xix, el sufragismo reco-

ge ese legado universalista y va a constituir también una de sus principales bases argumentativas. En este sentido, Aileen Kraditor señala cómo la *apelación a la justicia*, y concretamente al principio de igualdad, es una de las direcciones que sigue el discurso feminista decimonónico (Kraditor, 1965:43 y ss.). A su vez, la igualdad se va a reivindicar como un derecho natural, y por tanto universal. En este sentido, hay que tener en cuenta que la tradición política norteamericana, además de estar configurada por el republicanismo, también recoge la tradición lockeana de afirmación de los derechos individuales. Cómo las sufragistas hicieron suyos estos principios y argumentos —universalismo, republicanismo y derechos individuales— queda perfectamente expuesto en las palabras de una de las figuras más destacadas de la época, Elizabeth Cady Stanton:

La cuestión que quiero plantearos en esta ocasión es la individualidad de cada alma humana —nuestra idea protestante—, el derecho a la conciencia y juicio individual —y nuestra idea republicana— la ciudadanía individual. Al discutir los derechos de la mujer debemos considerar primero lo que le es suyo como individuo, en su propio mundo, el arbitro de su propio destino, una imaginaria Robinson Crusoe con su mujer Viernes en una isla solitaria. Sus derechos bajo tales circunstancias son usar todas sus facultades para su propia seguridad y felicidad. En segundo lugar, si la consideramos como una ciudadana, como un miembro de una gran nación, debe tener los mismos derechos que los demás miembros, de acuerdo con los principios fundamentales de nuestro gobierno (*Solitude of the Self*, 1892, en Schneir, 1972:157).

2.2.1 El abolicionismo

El movimiento abolicionista hacía suyas las aspiraciones universalistas ilustradas de igualdad para toda la raza humana. De todos los movimientos de reforma moral, éste era el más radical y el que utilizaba el lenguaje de los derechos. En este sentido, parece consecuente la unión de abolicionismo y sufragismo —en las primeras décadas del siglo xix—, ya que ambos mantenían la idea de una plataforma igual de derechos humanos para todas las personas, con independencia de la raza o el sexo. Pero, además, el lenguaje y el discurso que el abolicionismo utilizó permitieron la extensión de los temas que planteaba a la situación de las mujeres. De esta manera no sólo se habló del derecho al sufragio, sino que salieron a la luz temas como la autoridad patriarcal —por extensión de la autoridad de los amos sobre los esclavos— o el abuso físico y la violencia sexual de los maridos sobre las mujeres. Era en definitiva un universalismo que afectaba a la concepción de la ciudadanía y cuya consecución se plasmaría en la Constitución de Estados Unidos con la incorporación de sucesivas enmiendas que irían ampliando los sujetos de la ciudadanía.

1. Genealogía de la vindicación

Como han puesto de manifiesto la mayoría de los estudios sobre el sufragismo norteamericano, éste hunde sus raíces en el movimiento abolicionista. En él militaron destacadas sufragistas como Lucretia Mott, Elizabeth Cady Stanton, Lucy Stone o Susan Anthony. De hecho los estrechos lazos entre abolicionismo y sufragismo muestran los lazos familiares que mantenían, ya que la mayoría de las sufragistas citadas estaban casadas con líderes abolicionistas. Las pioneras en unir los derechos políticos de las mujeres a la causa abolicionista serían las hermanas Grimké, Angeline y Sara, autora esta última de las *Cartas sobre la igualdad de los sexos y la situación de la mujer*. Ambas hermanas, de origen cuáquero, intervinieron en mítines para mujeres en la *American Anti-Slavery Society*, fundada en 1833 en Filadelfia. Sus críticas a la Biblia por justificar un papel inferior a las mujeres les valieron las iras de la jerarquía eclesiástica, y sus alegatos a favor de los derechos de las mujeres, la desconfianza de los abolicionistas. Se hallaron en tierra de nadie, elaborando un discurso que, por su novedad y radicalidad, se enfrentaba a todo lo establecido. Angelina Grimké, en este sentido, expresaba la conexión entre la opresión de su sexo y la opresión de los esclavos: «La investigación de los derechos del esclavo me ha proporcionado un mejor entendimiento de los míos» (Yellin, 1989:38). Se encontraron pues, inesperadamente, con un nuevo campo de batalla: la opresión de los esclavos les devolvía como en un espejo la suya propia:

La prohibición de nuestro deber de actuar es una prohibición de nuestro derecho a actuar, y si no tenemos derecho a actuar, entonces podríamos ser llamadas las *esclavas blancas del Norte*, porque como nuestros hermanos, debemos sellar nuestros labios con desesperación (A. Grimké, en Lerner).

David Richards pone de manifiesto cómo la alianza entre abolicionismo y sufragismo elaboró una analogía entre el tratamiento dado a los esclavos negros y a las mujeres en términos de *esclavitud moral*. Este tipo de esclavitud niega a toda una clase de personas su condición de sujetos de derecho y los coloca en una situación de servidumbre (Richards, 1998:99 y ss.). Especialmente afecta a la privación de los derechos de libertad de palabra y pensamiento, la libertad de asociación y el derecho al trabajo. Las entonces incipientes líderes del movimiento sufragista, especialmente Mott y Stanton, utilizaron repetidamente este concepto de esclavitud moral, que va a ser utilizado constantemente a lo largo de todo el siglo xix.

El prejuicio contra las gentes de color, del que tanto hemos oído hablar, no es más fuerte que el que existe contra nuestro sexo. Se debe a la misma causa y se manifiesta de manera muy parecida. La piel del negro y el sexo de la mujer son una evidencia *prima facie* de que uno y otra fueron destinados a estar sometidos al hombre blanco de origen sajón (Stanton, en Martín-Gamero, 1975:74).

De la misma manera que las revolucionarias francesas o que Mary Wollstonecraft, las Grimké apelaban a un sentido universal de justicia y, siendo consecuentes, a la extensión de la igualdad, pues «lo que es moralmente justo para el hombre también lo es para la mujer» (S. Grimké, en Flexner, 1996:44). Sin embargo, aunque el discurso abolicionista y sufragista presentaban la misma raíz —la aplicación estricta de la idea de igualdad universal—, la práctica política mostraba derroteros dispares y enfrentados a causa de las relaciones de género. Mientras que las mujeres, siguiendo una lógica universalista, creían estar en presencia de un público y un electorado común que defenderían con igual ardor los derechos de los esclavos y los de las mujeres, se encontraron por el contrario con un público y una clase política que se definían como tales precisamente en función de su género y de su raza. Y si bien la barrera de la raza caería en breve, al menos formalmente, la del género se mostraría como la más persistente de todas: «Se hace evidente que el prejuicio contra el sexo está más profundamente enraizado y más irracionalmente mantenido que el que existe contra las personas de color» (Stanton, en Martín-Gamero, 1975:74). El mérito de las feministas abolicionistas sería el de trasladar su denuncia de la esclavitud moral en demandas políticas y constitucionales basadas en derechos (Richards, 1998:109) y en organizar un discurso autónomo, teniendo que encontrar «su habitación propia» en el terreno político y argumentativo.

En consecuencia tuvieron que elaborar un discurso independiente, centrado en los derechos de las mujeres, pero en el que además se planteaban otros temas que necesariamente salían a la luz, como la cuestión de la identidad de género. Lo que nos muestra la elaboración del discurso sufragista de esos años es precisamente la utilización de un argumento que va a constituir uno de los discursos siempre presentes a lo largo de la historia del feminismo. En este sentido, y a juicio de Mary Ryan, los grupos marginales que no tienen acceso a la esfera pública tienen que reclamar su inclusión formulando un argumento que es paradójico: por un lado apelando a la *universalidad* —iguales derechos para todas las personas— y por otro construyendo y articulando su identidad e intereses de una forma *diferenciada* —como negros, como mujeres— (Ryan, M., 1992:282 y ss.). Por ello el discurso de las feministas ha sido aparentemente contradictorio —la igualdad frente a la diferencia—, de modo que nos encontramos con que en un mismo momento se postulaban los dos discursos.

Las ya tensas relaciones entre los líderes abolicionistas y las partidarias del sufragio se rompieron definitivamente en 1840 con motivo de la celebración en Londres de la *Convención Antiesclavista Mundial*. A ella asistían como parte de la delegación estadounidense Lucretia Mott y Elizabeth Cady Stanton. Pero con la connivencia de la mayoría de los líderes allí reunidos, no les permitieron participar en la convención. Este rechazo acabó de despertar las conciencias de las hasta entonces aliadas en la causa aboli-

cionista. Lo que aprendieron de su participación en el abolicionismo fue que su opresión debía ser resuelta organizando un movimiento político, esto es, reclamando su lugar *en* la política *desde* la política y poniendo en marcha la acción colectiva. El resultado les conduciría directamente a concebir la primera *Convención sobre los Derechos de la Mujer*, que tendría lugar en Séneca Falls, en el estado de Nueva York, en 1948.

2.2.2 *La Declaración de Sentimientos de Séneca Falls* (1848): la acción colectiva

En el mismo año que Marx y Engels publican el *Manifiesto Comunista*, las sufragistas norteamericanas hacen público lo que se conoce como el texto fundacional del feminismo estadounidense. En la citada convención se reunieron unas 300 personas, entre hombres y mujeres, lideradas por Lucretia Mott y Elizabeth Cady Stanton como organizadoras del evento, y constituyó uno de los primeros momentos en la historia del feminismo en los que las mujeres se perciben a sí mismas, colectivamente, como un grupo social y demuestran una autoconciencia de la subordinación como grupo.

La *Declaración* recoge por un lado la influencia de la estela de la Ilustración y la defensa de unos derechos universales y por otro la huella del movimiento romántico. El modelo a seguir fue la *Declaración de Independencia* de Estados Unidos, y, al igual que ésta, mantiene una concepción iusnaturalista y universalista de los derechos:

Consideramos que estas verdades son evidentes: que todos los hombres y mujeres son creados iguales; que están dotados por un Creador de ciertos derechos inalienables, entre los que figuran la vida, la libertad y la persecución de la felicidad [...] la igualdad de los derechos humanos es consecuencia del hecho de que toda la raza humana es idéntica en cuanto a capacidad y responsabilidad (*Declaración*, en Martín-Gamero, 1975:5.2).

En ella se afirma la aplicación consecuente del principio de legitimidad política, que debe fundarse en el consentimiento de los gobernados. De esta manera, algunas dirigentes, como Lucy Stone, harían suyo el principio *No Taxation without Representation*, presente en la revolución americana, y se negarían a pagar impuestos mientras no se reconociese a las mujeres el derecho al voto.

De igual manera que la *Declaración de Independencia* afirmaba la emancipación de la autoridad política de la corona inglesa, las mujeres van a proclamar su independencia de la autoridad ejercida por los padres y maridos, de un sistema social y jurídico que las sometía en las distintas etapas de su vida: «Si está casada, la ha dejado civilmente muerta ante la ley. La ha despojado de todo derecho de propiedad, incluso sobre el jornal que ella misma gana» (*Declaración*, en Martín-Gamero, 1975:53)⁵. Y respecto a las

solteras, «su fortuna está gravada con impuestos para sostener un gobierno que no la reconoce más que cuando sus bienes pueden serle rentables». Postulaban por consiguiente, y coherentemente con los principios rectores de la vida política norteamericana, la incompatibilidad entre fuerza y consentimiento. Su lucha se situaba en la sustitución de un gobierno por la fuerza —tanto en el ámbito público como en la esfera doméstica— por un gobierno democrático, señalando con ello la interrelación necesaria entre consentimiento, democracia y sufragio.

La exposición de los agravios y desigualdades a los que las mujeres se veían sujetas conducía a una serie de resoluciones que fueron aprobadas por unanimidad. La mayoría de ellas hacen referencia a la mejora de los derechos *civiles, sociales y religiosos* de las mujeres, y todo ello alegando el principio utilitarista de la mayor felicidad, extensible en este caso a las mujeres:

Considerando: Que está convenido que el gran precepto de la naturaleza es que «el hombre ha de perseguir su verdadera y sustancial felicidad [...] Es obligatoria en toda la tierra, en todos los países y en todos los tiempos [...] en consecuencia:

Decidimos: Que todas aquellas leyes que sean conflictivas en alguna manera con la verdadera y sustancial felicidad de la mujer son contrarias al gran precepto de la naturaleza y no tienen validez, pues este precepto tiene primacía sobre cualquier otro» (en Martín Gamero, 1975:55).

Sin embargo, la *Declaración de Sentimientos* presentaba también las disensiones internas que fragmentarían posteriormente la teoría y la práctica sufragistas. Lucretia Mott representaba los intereses y aspiraciones de las mujeres de clase media que reivindicaban por encima del derecho al voto la entrada en el mercado de trabajo que les permitiese alcanzar los beneficios de la Revolución Industrial. En este sentido, Mott señalaba:

Que la rapidez y el éxito de nuestra causa dependen del celo y de los esfuerzos, tanto de los hombres como de las mujeres, para derribar el monopolio de los pulpitos y para conseguir que la mujer participe equitativamente en los diferentes negocios, oficios y profesiones.

Su lucha, por tanto, estaba más ligada a la conquista de los beneficios *sociales* de la ciudadanía. Por contra, la ciudadanía *política*, esto es, la extensión del derecho al voto, no aparecía como un objetivo prioritario, ya que su demanda era considerada, por parte de Mott, demasiado radical y podía poner en peligro las otras demandas. De esta manera, de todas las resoluciones de la *Declaración*, la única que no consiguió la unanimidad fue la que expresaba

Que es deber de las mujeres de este país asegurarse el sagrado derecho del voto.

La *Declaración* se presentaba como la primera acción colectiva organizada de mujeres y hombres en pro de los derechos de las mujeres. Identificó los temas que debían formar parte de la agenda pública, ampliando por tanto el contenido de ésta: reformas en el matrimonio, en el divorcio, en la enseñanza, etc. La gran mayoría de los temas considerados se referían a cuestiones relativas a la esfera privada, pero la *Declaración* de Séneca Falls les dio una trascendencia política y pública, adelantando con ello el lema que cien años después sirviera como bandera del movimiento de mujeres: «Lo personal es político».

A ella le seguirían inmediatamente otras convenciones del mismo carácter (Rochester, 1848; Akron, 1851; Worcester, 1851; Syracuse, 1852) que tendrían lugar regularmente durante la década siguiente, hasta el comienzo de la guerra civil. Con la *Declaración* de Séneca Falls se abrió un nuevo período tanto en el discurso como en la estrategia política a seguir. Las organizadoras adelantaron las líneas que habría de seguir esa estrategia colectiva, así como los problemas con los que se iban a encontrar. Sus palabras nos revelan que ya no estamos en presencia de mujeres aisladas en su reivindicación, sino que eran líderes políticas que tenían un duro aprendizaje y entrenamiento en la lucha política:

Al emprender la gran tarea que tenemos ante nosotras, anticipamos que no escasearán los conceptos erróneos, las malas interpretaciones y las ridiculizaciones; empero, a pesar de ello, estamos dispuestas a conseguir nuestro objetivo, valiéndonos de todos los medios a nuestro alcance. Vamos a utilizar agentes, vamos a hacer circular folletos, presentar peticiones a las cámaras legislativas del Estado y las nacionales, y asimismo trataremos de llegar a los pulpitos y a la prensa para ponerlos de nuestra parte. Esperamos que esta Convención vaya seguida de otras convenciones en todo el país (*Declaración*, en Martín-Gamero, 1975:55).

Tras la guerra civil, y una vez abolida la esclavitud, se planteaba la cuestión de la extensión de sufragio para los varones negros liberados. Las partidarias del sufragio femenino pensaron que, dado el clima político del momento, que volvía a poner en el primer plano del debate público la extensión del sufragio, había llegado el momento de su reconocimiento legal. Susan B. Anthony y Cady Stanton habían participado activamente en el apoyo a la aprobación de la Decimotercera Enmienda (1865), que abolía la esclavitud: restablecía los derechos naturales reconocidos en la Constitución y corregía las distorsiones de la democracia recuperando con ello la moralidad revolucionaria (Richards, 1998:133). El siguiente paso en el restablecimiento del sentido original de «nosotros el pueblo» era el reconocimiento del sufragio para las excluidas y excluidos: negros y mujeres, pues, como argumentaba Stanton en uno de sus discursos, «el sufragio universal es la única prueba y la única base de una república genuina» (en Buhle, 1978:318).

Sin embargo la Decimocuarta Enmienda —introducida en 1868— no reconocía el sufragio femenino. Por el contrario, introducía por primera vez en el texto constitucional la palabra «varón» —hasta tres veces para referirse a los «ciudadanos varones»⁶— y restringía explícitamente la ciudadanía por razón de sexo. Tanto Anthony como Stanton se sintieron traicionadas por los abolicionistas a los que habían apoyado. «Protesto —decía Stanton— contra la concesión del voto a cualquier hombre, sea cual fuese su raza o religión, hasta que las hijas de Jefferson, Hancock y Adams sean coronadas con todos los derechos» (Evans, 1980:52). Había pasado la oportunidad política, y tendrían que luchar por la aprobación de otra enmienda. Sin embargo, la lucha política que generó la batalla por la Decimoquinta Enmienda introduciría tanto la ruptura del sufragismo respecto al abolicionismo como escisiones dentro del sufragismo mismo. Esta nueva enmienda, aprobada finalmente en 1870, extendía el voto a los varones negros:

Ni los Estados Unidos ni ningún otro Estado podrán desconocer ni menoscabar el derecho de sufragio de los ciudadanos de los Estados Unidos por motivo de raza, color o de su condición anterior de esclavos.

Stanton y Anthony se opusieron a esta enmienda y cambiarían tanto de estrategia política como de discurso. Crearon en 1869 la *Asociación Nacional Pro Sufragio de la Mujer* —*The National Woman Suffrage Association* (NWSA)—, asociación dirigida exclusivamente por mujeres y que tenía como objetivo principal el sufragio femenino, organizando campañas para la aprobación de una Decimosexta Enmienda a tal fin. Por otro lado, y en el mismo año, Lucy Stone creaba la *Asociación Americana Pro Sufragio de la Mujer* —*The American Woman Suffrage Association* (AWSA)—, que apoyaba la Decimoquinta Enmienda al mismo tiempo que trabajaba por el sufragio.

2.2.3 Las fisuras del universalismo: la voz de las mujeres negras

Sojourner Truth («Verdad viajera», literalmente) era una esclava liberada del estado de Nueva York. Comenzó su andadura política reclamando el derecho a predicar. No sabía leer ni escribir, pues estaba prohibido y castigado con la muerte para los esclavos. Ligada al movimiento abolicionista, fue la única mujer de color que asistió a la Primera Convención Nacional de Derechos de la Mujer, en Worcester, en 1850. El discurso que pronunció en 1851, en la Convención de Akron, puso de manifiesto las quiebras de la argumentación pretendidamente universalista que mantenían las sufragistas blancas. Sojourner introduce por vez primera la intersección entre raza y género, que tan relevante sería en el siglo siguiente, en la década de los ochenta, con el desarrollo del feminismo de las mujeres de color. El simbo-

lismo de esta mujer es relevante porque plantea la quiebra de la identidad homogénea y hegemónica que afirmaban las sufragistas, la pretendida universalidad de una *sisterhood* que se revelaba falsa. Pero lo interesante del discurso de Sojourner Truth es que su reivindicación de inclusión se hace apelando a criterios universalistas, esto es, no abriendo la puerta a la diferencia, sino abriendo la puerta a la igualdad, a su extensión a la raza, y más concretamente al punto estratégico en que en ese momento histórico se entrecruzaban la raza y el género: los derechos de las mujeres negras. Reivindica su identidad no como negra, sino como mujer, como lo que no era reconocido, y de ahí su pregunta: «¿Acaso no soy una mujer?».

Pero el discurso de Truth nos proporciona otro tipo de argumentos que cuestionan el discurso utilizado por las abolicionistas. Frente a la analogía que éstas establecían entre la esclavitud y la sujeción de las mujeres, las esclavas liberadas, como la misma Truth o Harriet Jacobs, oponían su propia esclavitud a la situación de las mujeres libres. La apropiación de los argumentos contra la esclavitud y su extensión a la situación de las mujeres libres oscurecían e invisibilizaban de hecho las diferencias cruciales entre ambas situaciones (Yellin, 1989:79). La elaboración de una identidad femenina construida en torno a la opresión eliminaba las diferencias entre las mujeres, no reconociendo las distintas clases de opresión, que en el caso de las mujeres negras venían determinadas por la confluencia de la raza y el género.

Su irrupción en la escena política pone de manifiesto una transformación importante: ya no son objeto del discurso de otras, sino que van a construir su propia narrativa pública, siendo ahora autoras de su discurso (Yellin, 1989:79). Pero a su vez también van a introducir desconcierto en las definiciones utilizadas hasta entonces por las abolicionistas: su feminidad no era la establecida, ni tampoco su sexualidad. La domesticidad y el culto a la «verdadera feminidad» estaban por tanto limitadas a las mujeres blancas. Pero las palabras de Truth no apelaban a la súplica o a la compasión, sino que mostraban un carácter revolucionario:

Creo que con esa unión de negros del Sur y de mujeres del Norte, todos ellos hablando de derechos, los hombres blancos estarán en un aprieto bastante pronto. Pero ¿de qué están hablando todos aquí?

Ese hombre de allí dice que las mujeres necesitan ayuda al subirse a los carruajes, al cruzar las zanjas y que deben tener el mejor sitio en todas partes ¡Pero a mí nadie me ayuda con los carruajes, ni a pasar sobre los charcos, ni me dejan un sitio mejor! ¿Y acaso no soy yo una mujer? ¡Miradme! ¡Mirad mi brazo! ¡He arado y plantado y cosechado, y ningún hombre podía superarme! ¿Y acaso no soy yo una mujer? [...] He tenido trece hijos, y los vi vender a casi todos como esclavos, y cuando lloraba con el dolor de una madre, ¡nadie sino Jesús me escuchaba! ¿Y acaso no soy yo una mujer? [...] (en Scheneir, 1972:94).

Años después, en 1867, poco antes de la aprobación del derecho al voto a los varones negros, y cuando contaba ya con ochenta años, Sojourner participaba en el Primer Encuentro de la Sociedad Americana para la Igualdad de Derechos, y de nuevo volvía a plantear las paradojas que se daban al considerar conjuntamente la raza y el género:

Hay una gran agitación acerca de los derechos de los hombres de color, pero no de los de la mujer negra. Y si los hombres de color consiguen sus derechos, pero no las mujeres negras los suyos, veremos a los hombres de color ser los amos sobre las mujeres, y será tan malo como antes [...] Cuando nosotras tengamos nuestros derechos no tendremos que acercarnos a ti (al hombre) pidiéndote dinero, para entonces nosotras tendremos suficiente dinero en nuestros propios bolsillos, y quizás seas tú el que nos pidas dinero a nosotras. Pero ayúdanos hasta que lo consigamos (en Buhle, 1978:235).

Efectivamente, la concesión del sufragio a los varones negros no supuso anteponer la raza como principio del trato no discriminatorio. Ello habría supuesto incluir a las mujeres negras. Pero a éstas se les discriminaba por su género. De nuevo éste aparecía como la última frontera a superar. No sería hasta la aprobación de la Enmienda Decimonovena, en 1920, cuando las mujeres —blancas y negras— obtuvieran el derecho al voto en Estados Unidos.

2.3 El discurso de la excelencia de las mujeres: los movimientos de templanza

Si bien la apelación al universalismo ético y los principios de justicia es la argumentación principal del feminismo, tanto norteamericano como europeo, junto a éste se va desarrollando otro tipo de argumento que se desliza no al universalismo, sino hacia posturas que hoy juzgaríamos cercanas a la idea de la diferencia o que mantienen no la igualdad, sino las virtudes y valores éticos diferenciados de las mujeres. Estas diferencias, a su vez, se contemplarían como algo positivo y beneficioso para la sociedad en su conjunto. Kraditor califica estas argumentaciones como una apelación a la conveniencia —*expediency*— del sufragio femenino (Kraditor, 1965:53). Sin embargo, si bien es cierto que utilizan como argumento los beneficios sociales del sufragio, éstos están fundamentados en último término en una concepción esencialista de las mujeres que apela a su excelencia moral. La identidad de las mujeres se definiría de una manera coherente y constante en unos rasgos morales que tendrían su origen en la experiencia de las mujeres como mujeres. Tal esencialismo lo encontramos tanto en las asociaciones en favor de la templanza como en los argumentos *maternalistas*.

Dentro del proyecto de reforma moral de la sociedad, los movimientos a favor de la templanza —en los que las mujeres participarían activamente—

desempeñaron un papel relevante. Los primeros movimientos tienen lugar en la etapa anterior a la guerra civil, pero su auge se produciría en la década de 1870-1880. El consumo de alcohol era un problema social extendido prácticamente desde los tiempos coloniales. En 1826 se funda en Boston la *Sociedad Americana para la Promoción y la Templanza*, con un millón de miembros. En un principio el movimiento pro templanza estaba vinculado a la influencia religiosa, pero pronto se desligaría al considerarse el alcoholismo un obstáculo para el ejercicio de una ciudadanía responsable que no exhibiese lacras sociales como los delitos provocados por el alcoholismo y la indigencia. En este sentido, hay que tener en cuenta que la participación de las mujeres en los movimientos de templanza no correspondía únicamente a motivos altruistas, sino que era un problema que afectaba directamente a sus vidas, ya que el alcohol generaba situaciones de violencia doméstica y de destrucción de esa domesticidad en la que las mujeres debían confinarse.

Pero por otro lado surge un discurso que, al alcoholismo abrumadoramente masculino, opone la «moralidad» de las mujeres (Evans, 1980:48). Al igual que en el siglo xviii en Francia, las mujeres aparecen sujetas al discurso de su excelencia ética: ellas son las guardianas de las buenas costumbres y de la moral, como dijese Rousseau. Pero si en la Francia revolucionaria ese discurso frenó la participación política de las mujeres, en Estados Unidos possibilitó su inclusión en la esfera pública, y de hecho sería uno de los argumentos utilizados en la concesión del sufragio femenino en los estados del oeste norteamericano. Así, en 1869, el territorio de Wyoming sería el primero en conceder el voto a la mujer —al que seguirían Utah, en 1870, Colorado, en 1893, e Idaho, en 1869— en la creencia de que las nuevas votantes ayudarían a elevar el nivel moral de la política y pondrían freno a la embriaguez y a la corrupción (Evans, 1980:255). Por su parte, las asociaciones de templanza estaban impregnadas de los símbolos femeninos que unían la política con la esfera privada de la sobriedad y la tranquilidad domésticas (Ryan, M., 1992:271). La esfera privada empezaba a configurarse —a la manera liberal clásica— como el ámbito de la intimidad y como el refugio contra los vicios de la esfera pública. Lo que las mujeres pro templanza intentaban llevar a cabo era una moralización de la vida pública, impregnándola, para ello, de las virtudes femeninas propias de la esfera privada. El sufragio aparece entonces como un medio para conseguir ese propósito de reforma moral.

En gran medida, estas asociaciones, y en general los argumentos que utilizaban la excelencia moral de las mujeres en pro del sufragio, adoptaban posiciones *maternalistas*¹. Por tales se entienden aquellas que asumen el papel de madres como rasgo común identitario y que reivindican los valores tradicionalmente asignados a la maternidad como algo valioso para la configuración de la ciudadanía. Con su reafirmación de su papel de madres y esposas conjuraban los peligros que representaba el sufragio para la pervivencia de la esfera doméstica. Con el maternalismo el sufragio no

constituía una amenaza, sino que, por el contrario, los valores de la esfera privada se verían reforzados con la aparición de las mujeres en la esfera pública. Así, en un panfleto en el que una feminista argumenta las razones en favor del sufragio, observamos cómo éste aparece como un medio para salvaguardar la vida familiar, reforzando el papel de madres y cuidadoras, mientras que la cuestión de la igualdad aparece relegada a un último término:

Las mujeres quieren el voto porque: 1) Quieren alimentar y vestir a sus familias correctamente. 2) Quieren que tengan viviendas dignas. 3) Quieren la mejor educación para sus hijos. 4) Quieren proteger la moralidad y la salud de sus hijos [...] 5) Quieren eliminar el trabajo infantil. 6) Quieren prohibir y eliminar la prostitución. 7) Quieren condiciones de trabajo decentes para las mujeres. 8) Quieren eliminar las discriminaciones legales contra las mujeres (en García-Cereceda, 1999: 48).

Junto a la lucha contra el alcohol, las asociaciones pro templanza llevaron a cabo una intensa lucha contra la prostitución, que definía por oposición una identidad sexual masculina desordenada y peligrosa frente a la sexualidad ordenada de las mujeres. Las campañas contra la lujuria masculina y la prostitución se sucedieron, ya que representaban una amenaza no sólo para la esfera pública, sino para la feminidad *womanhood* (Ryan, M., 271). De acuerdo con el código moral Victoriano, las reformistas de la década de 1870 usaron el estereotipo de la verdadera feminidad como un privilegio personal en la cuestión de la legislación sobre la prostitución. El debate en contra de la prostitución alcanzó un gran relieve en Gran Bretaña, donde el gobierno promulgaría una ley en 1864 —*Contagious Diseases Act*— para prevenir el contagio de enfermedades venéreas y que permitía exámenes médicos indiscriminados entre las prostitutas. Algunas feministas levantaron sus voces en favor de los derechos de éstas, como fue el caso de Josephine Butler, alegando los intereses comunes de las mujeres —esposas y prostitutas— en contra del poder masculino ejercido sobre ellas (Rowbotham, 1980:74).

Frente a este discurso de una sexualidad ordenada de las mujeres, que aunaba el derecho al sufragio con la pervivencia de la moral tradicional, el feminismo decimonónico también desarrollaría —aunque minoritariamente— teorías sobre la identidad sexual de las mujeres en relación con el derecho al disfrute del propio cuerpo, configurando una visión de la sexualidad centrada en el amor libre y en el uso de anticonceptivos. En este sentido cabe destacar a mujeres como Francés Wright en Estados Unidos, antes de la guerra civil, y posteriormente a Victoria Woodhull (1871), que reclama el amor libre como un derecho natural, constitucional e inalienable que debía formar parte de las libertades civiles de las mujeres (Richards, 1998: 155 y ss.), o Emma Golmann, como veremos en su momento. Pero sobre todo, la figura más relevante, ya a principios del siglo xx, es la de

1. Genealogía de la vindicación

Margaret Sanger. A lo largo de su vida fue encarcelada numerosas veces por su propaganda en favor de la libertad reproductiva de las mujeres. Reivindicaba el derecho de éstas a controlar sus cuerpos y al uso de anticonceptivos, y argumentaba que el derecho a expresar libremente la sexualidad estaba incluso por encima de la reivindicación del sufragio. Al igual que para las feministas de los años sesenta del siglo xx, la sexualidad aparecía como el terreno primario de la opresión de las mujeres y por tanto como el principal objetivo político:

Millones de mujeres están afirmando su derecho a la maternidad voluntaria. Están dispuestas a decidir por ellas mismas cuándo quieren ser madres, y bajo qué condiciones. Ésta es la principal rebelión. Para las mujeres es la llave del templo de la libertad [...] La maternidad voluntaria implica una nueva moralidad —una moralidad vigorosa, constructiva, liberada. Esa moralidad impedirá subsumir la feminidad en la maternidad (Sanger, *Woman and the New Race*, 1920, en Scheneir, 1972:325-334).

2.4 El liberalismo utilitarista

Si la *Vindicación de los Derechos de la Mujer* de Wollstonecraft constituye la gran obra del feminismo ilustrado, en el siglo xix otro libro marcaría también un hito teórico importante: *The Subjection of Women*, publicada en 1869 por el filósofo inglés John Stuart Mili. Aunque la obra fue ridiculizada por algunos de los filósofos ingleses de la época, en los círculos intelectuales favorables a la emancipación femenina alcanzaría inmediatamente una gran repercusión. Así, el libro fue traducido inmediatamente en Francia, Alemania y Suecia. Para las sufragistas norteamericanas, supuso el apoyo teórico de un intelectual de prestigio, y las copias del libro circularon en las numerosas convenciones pro sufragio de finales del xix (Evans, 1980:16).

Para Mili el apoyo a la causa de las mujeres no era algo nuevo, sino que a lo largo de toda su vida estuvo activamente involucrado en ella, con lo cual demostraba una coherencia entre la teoría y la práctica difícil de encontrar en otros autores: desde su arresto cuando tenía tan sólo diecisiete años por repartir propaganda en favor del control de natalidad hasta la posterior defensa como miembro del Parlamento del sufragio femenino y de leyes que afectaban fundamentalmente al matrimonio, como la introducción de reformas acerca de la propiedad de las mujeres casadas y la igualdad de los cónyuges en el divorcio y en la tutela de los hijos. La influencia y colaboración de su esposa, Harriet Taylor, en la elaboración de sus tesis ha sido una cuestión harto discutida. Mientras que algunos autores y autoras optan por mantener una escritura conjunta por parte de ambos de *The Subjection*, otras autoras ponen en duda esta coautoría, dado que la obra de Harriet Taylor se muestra más radical en sus propuestas que la de su esposo.

Las tesis que Mili mantiene en *The Subjection* no son sino la aplicación consecuente de los principios liberales que venía desarrollando a lo largo de toda su obra. En este sentido, el citado ensayo no es una consideración menor en el conjunto de su andadura intelectual, sino que supone uno de los desarrollos fundamentales y centrales del principio de la libertad y de la autonomía personal aplicados a la situación de las mujeres. Entre los principios del credo liberal cabe destacar la primacía *moral* de la persona frente a cualquier colectividad social, la afirmación igualitarista (todas las personas tienen el mismo estatus moral), el universalismo y la creencia en la posibilidad de mejora y progreso de las personas acompañado por un sistema de igualdad de oportunidades. Mili añade a ellos el principio utilitarista y perfeccionista de alcanzar la mayor felicidad para el mayor número de personas, con lo cual establece como meta la persecución de los placeres intelectuales y morales. De acuerdo con Mili, la subordinación de las mujeres iría en contra de estas ideas rectoras del liberalismo utilitarista. Ajuicio de Ana de Miguel, la igualdad de la mujer «es una exigencia tanto de la justicia como de la libertad, fundamentándose ambas en el concepto de vida autónoma, esto es, en las demandas del utilitarismo perfeccionista» (De Miguel, 1994*61).

Para Mili los privilegios del sexo masculino están asentados en prejuicios acerca de las mujeres. Como heredero de la Ilustración, va a considerar los prejuicios basados en los sentimientos y en las costumbres un obstáculo y un anacronismo en contra de la racionalidad y la modernización que exigía la sociedad industrial de *xix*:

nuestros sentimientos relativos a la desigualdad de los dos sexos son, por infinitas causas, los más vivos, los más arraigados de cuantos forman una muralla protectora de las costumbres e instituciones del pasado. No hemos de extrañar, pues, que sean los más firmes de todos y que hayan resistido mejor a la gran revolución intelectual y social de todos los tiempos modernos; ni tampoco hay que creer que las instituciones larguísimo tiempo respetadas sean menos bárbaras que las ya destruidas [...] En lugar de la apoteosis de la razón, en el siglo *xix* hacemos la del instinto, y llamamos instinto a lo que no podemos establecer sobre base racional.

¿Cuáles son las razones de la subordinación de las mujeres? En ningún caso se puede alegar, al modo de Rousseau, una naturaleza diferenciada de las mujeres. Mili rechaza el esencialismo de la apelación a una pretendida «naturaleza femenina», señalando, en cualquier caso —lo mismo que Wollstonecraft—, el origen social y cultural de las diferencias entre hombres y mujeres: «Lo que hoy se llama "la naturaleza de la mujer" es un producto eminentemente artificial».

El origen de la subordinación se encuentra en un hecho empírico que da por sentado: la inferioridad física femenina. Lo que Mili no acepta es que esta circunstancia se transforme en un reconocimiento social y jurídico de la

1. Genealogía de la vindicación

ley del más fuerte que asegure una inferioridad moral y legal. La brutalidad de la fuerza, reconocida por el derecho y el Estado, somete a las mujeres a un estado de subordinación y dependencia. Al igual que la mayoría de las defensoras y defensores de los derechos de las mujeres del xix, Mili utiliza también la analogía entre la situación de las mujeres y la esclavitud. Si esta última estaba ya desapareciendo del mundo civilizado como una muestra de barbarie, por el contrario no ocurría lo mismo con la de las mujeres, hasta el punto de que se creó un espejismo y se pensó que la sociedad podía avanzar con esa lacra, con ese «mentís dado a la civilización moderna», de la misma manera que «la esclavitud entre los griegos no impedía a los mismos creerse un pueblo libre». En este sentido, Mili pone el dedo en la llaga al desvelar la falta de libertad de las mujeres en una sociedad pretendidamente liberal como la inglesa, defensora de los derechos del individuo —varón— frente a la autoridad. De la misma manera que los griegos consideraban la esclavitud algo «natural» —y en este punto Mili critica a Aristóteles por su teoría sobre la esclavitud—, también parece natural la subordinación de las mujeres. Pero Mili ataca sobre todo la idea de que la autoridad pueda estar basada en la fuerza y no en el libre consentimiento. Esa ley del más fuerte, entendida como algo propio de la naturaleza humana y sedimentada a través de la costumbre, concede a los hombres —entendido como colectivo— un poder que la teoría feminista actual ha definido como «poder patriarcal», esto es, como el sistema de dominación masculina constituido mediante pacto interclasista entre varones (Amorós, 1985:25) y que Mili nos adelanta como aquel poder que todo varón ejerce —o tiene la posibilidad de ejercer— tanto en el ámbito doméstico como en la esfera pública con independencia de su situación social:

el poder viril tiene su raíz en el corazón de todo individuo varón jefe de familia [...] El paleta ejerce o puede ejercer su parte de dominación, como el magnate o el monarca. Por eso es más intenso el deseo de este poder: porque quien desea el poder quiere ejercerlo sobre los que le rodean, con quienes pasa la vida [...]. Si algún sistema de privilegio y de servidumbre forzada ha remachado el yugo sobre el cuello que hace doblar, es este del dominio viril.

La analogía con la esclavitud no se detiene en la esfera pública, sino que Mili incide muy especialmente en ella en relación con la esfera doméstica. Al igual que Mary Wollstonecraft, Mili también va a criticar la subordinación de los sentimientos de las mujeres, el envilecimiento moral al que son sometidas, ya que los amos «quieren tener en la mujer con quien cohabitan no solamente una esclava, sino también una odalisca complaciente y amorosa». En este sentido, hay que resaltar como uno de los temas centrales del ensayo la denuncia de las leyes matrimoniales, tema que por otro lado era recurrente en las reivindicaciones tanto de finales del xviii como del xix. La situación de la mujer casada inglesa era de incapacidad civil. El marido

pasaba a ser el propietario de los bienes y rentas de la esposa. Hasta 1882, con el «Acta de Propiedad de la Mujer Casada», no se reconocería el derecho de éstas a disponer de sus propiedades. Esa filosofía legal y social imperante de subordinación de las mujeres quedaba así resumida por boca del filósofo y jurista inglés William Blackstone: «El marido y la mujer son uno y ese uno es el marido» (Duby y Perrot, 2000:140-141).

Frente a la autoridad ilegítima del marido en el matrimonio, Mili propugna la introducción del principio de la libertad y de la autodeterminación. En su obra *Sobre la libertad* (1959) Mili asentaba el principio del gobierno legítimo en el ámbito público como aquel que, además de estar basado en el consentimiento, respeta la libertad individual —fundamentalmente la libertad de pensamiento y de elección para determinar cada persona su propio plan de vida sin imposiciones de la mayoría— sin imponer otra restricción que no fuese el daño causado a terceros. Por consiguiente, admitir el principio de la libertad como valor fundante de la vida política supone admitir también la importancia de la autonomía individual, del pluralismo de valores y de la tolerancia hacia otras formas de vida. Y si estos valores deben regir las sociedades verdaderamente democráticas, Mili no encuentra justificación para no extenderlos a una parte tan importante de la sociedad como es la vida familiar, planteándose por tanto la ilegitimidad de la autoridad marital. De esta manera para Mili la familia supone una escuela para la educación en los valores democráticos: «la familia, constituida sobre bases justas, sería la verdadera escuela de las virtudes propias de la libertad». Y es precisamente su afirmación de que la vida política y la doméstica están inextricablemente conectadas y que no es posible quebrar el concepto de autoridad legítima en detrimento del ámbito privado lo que constituye uno de los principales atractivos de esta obra (Shanley, 1998:405).

Las reformas que Mili propone, además de las relativas a la igualdad en el matrimonio —incluyendo la igualdad en el reparto de la custodia de los hijos y la persecución de la violencia doméstica—, son las propias de las demandas del movimiento a favor de la emancipación de las mujeres de la época: el derecho a la educación, el acceso al trabajo y el derecho al sufragio, tema en el que fue especialmente activo como miembro del Parlamento y que, según sus propias palabras, sería el único servicio público de real importancia que prestó como parlamentario (De Miguel, 1994a:300). Mili presentó al Parlamento inglés la primera petición a favor del sufragio femenino en la que postulaba, entre otros cambios, la sustitución de la palabra «hombre» por el término «persona» de la *Reform Act* de 1867 presentada por Disraeli. Sus enmiendas no fueron aceptadas, pero abrieron un debate sobre la oportunidad del voto femenino, así como un espacio público para éste, que se plasmaría en distintas peticiones al Parlamento durante toda la década de los ochenta. Como señala Sheila Rowbotham, las sucesivas derrotas constitucionales de estas peticiones originarían la creación del

movimiento militante sufragista de principios del siglo xx que adoptaría estrategias violentas para conseguir sus fines (Rowbotham, 1980:70-71).

Lo que Mili introduce en su defensa de la incorporación de la mujer a la esfera pública es el argumento utilitarista: la sociedad no puede permitirse la exclusión de las mujeres de la vida laboral y pública:

El segundo beneficio que se puede esperar de la libertad concedida a la mujer para usar sus facultades, permitiéndole escoger libremente la manera de emplearlas, abriéndole los mismos horizontes y ofreciéndole iguales premios que el hombre, sería duplicar la suma de facultades intelectuales que la humanidad utiliza para sus servicios. Así se duplicará la cifra actual de las personas que trabajan en bien de la especie humana y fomentan el progreso general de la enseñanza pública, de la Administración, de todo ramo de los negocios públicos o sociales [...] Este gran incremento del poder intelectual de la especie y de la suma de inteligencia disponible para la hábil gestión de los negocios resultaría, en parte, de la educación más rica y completa de las facultades intelectuales de la mujer.

Por consiguiente, la incorporación de las mujeres reportará ventajas no sólo para las propias mujeres, y para el cumplimiento de los principios de justicia —«desde una vida de sujeción a la voluntad de otros a una vida de libertad racional»—, sino también para la sociedad en su conjunto. Aquí se nos muestra el Mili confiado en el progreso y adalid de la Revolución Industrial. La competencia del libre mercado no podía prescindir de mano de obra, y si ésta era cualificada, esto es, si a las mujeres se les procuraba la educación que demandaban, los beneficios sociales se incrementarían. Ahora bien, ese público femenino al que Mili se dirige y que ocuparía esos puestos de trabajo son las mujeres de clase media, que aspiraban a ser admitidas en la vida profesional. Su modelo de mujer es la mujer y la familia burguesas (Okin, 1980:226). No hay que olvidar en este sentido, y de acuerdo con Evans, que, en el xix, tanto el feminismo como el liberalismo fueron un credo de las clases medias (Evans, 1980:32) y que ambos coinciden en la aplicación del principio de igualdad de oportunidades, de tal manera que el puesto que ocupe cada persona en la sociedad ya no vendrá determinado por su nacimiento, por su raza o por su sexo, sino en virtud de su mérito y de su trabajo.

Si bien Mili reconoce un sujeto colectivo «mujer», sin embargo, y de acuerdo con Cristina Molina, la solución a la subordinación no es una salida también colectiva, como podrían ser algunas de las acciones y manifestaciones del sufragismo, sino individual, por medio de la educación (Molina, 1994:101). Por otro lado, en ese ascenso profesional y social de las mujeres de clase media mediante el incremento de su educación, Mili no contempla los obstáculos económicos y la explotación económica a los que se enfrentan las mujeres (Evans, 1980:33) en la unión de capital y patriarcado. Como buen liberal, pensaba que la ausencia de obstáculos legales era

condición suficiente para la emancipación. En este sentido, algunas teóricas contemporáneas han reprochado la visión de la igualdad que mantiene Mili por no introducir cambios en la división sexual del trabajo (Okin, 1980; Elshtain, 1981), pues, a pesar de predicar la libertad de elección de las mujeres y su acceso al mercado de trabajo, sorprendentemente Mili presupone que, pudiendo elegir con libertad entre quedarse en el hogar atendiendo las tareas domésticas y comenzar una carrera profesional, elegirán la primera opción.

2.5 El marxismo. Las mujeres trabajadoras

El movimiento sufragista se centró fundamentalmente en las aspiraciones de las mujeres de clase media. Pero al igual que las mujeres negras plantearon su incorporación a ese emergente sujeto político «mujer» incorporando la cuestión de la raza como factor de desigualdad, las mujeres obreras también reclamarían su lugar en el nuevo espacio político y social que se estaba abriendo a las mujeres. Bien es cierto, sin embargo, que a pesar de que el electorado principal del sufragismo no eran las mujeres trabajadoras, esto no supuso un desentendimiento por parte de éste de los problemas materiales que acuciaban a aquéllas. Así, por ejemplo, la norteamericana Susan Anthony predicaba la igualdad salarial en un discurso titulado «La mujer quiere el pan, no el voto», en el que el derecho al sufragio aparecía como un instrumento de lucha contra la desigualdad económica (en Martín-Gamero, 1975:84). Por otro lado, las asociaciones pro templanza pretendían defender a las mujeres trabajadoras [...]. Sin embargo, los desencuentros entre las sufragistas y éstas fueron una constante, presentes en realidad a lo largo de todo el desarrollo del feminismo y que no encontrarían un maridaje —no del todo feliz— hasta la década de los setenta del siglo xx, con la aparición del denominado «feminismo socialista». En Europa, sin embargo, en el siglo xix la cuestión de la emancipación femenina estuvo ligada al socialismo y tuvo una mayor conexión con la clase trabajadora que en Estados Unidos (Bryson, 1992:91-92).

Como pone de relieve Joan Scott, la existencia de mujeres trabajadoras representaba una anomalía que no se sabía cómo tratar. Aparecen como un problema que representaba la compatibilidad entre feminidad y trabajo asalariado, entre el mundo de la reproducción, inscrito en la esfera privada, y el de la producción, propio de la esfera pública (Duby y Perrot, 2000:425 y ss.). ¿Podían ser compatibles ambos para las mujeres? ¿Había que poner límites? ¿Qué tipo de trabajador era una mujer? ¿Debía obtener el mismo salario que un hombre? Todas estas preguntas representaban nuevos dilemas a los que las leyes y la teoría feministas intentaron dar respuestas y que se reflejarían en la terminología como «la cuestión de la mujer».

Desde el punto de vista teórico, los primeros escauceos del socialismo con las aspiraciones de las mujeres vienen de la mano de los saint-simonistas, fourieristas y owenistas. Estos movimientos utópicos propugnaban formas de vida comunales alternativas al matrimonio tradicional en las que el papel de la mujer iría desde la búsqueda de la Mujer-Mesías de los saintsimonistas hasta la construcción de un nuevo mundo moral de los seguidores de Robert Owen. En opinión de Richard Evans, las teorías de Fourier fueron las que tuvieron mayor influencia en las tesis socialistas sobre la emancipación de la mujer (Evans, 1980:180-182). Este último mantenía una visión de la sociedad socialista del futuro en la que el trabajo estaría organizado según los intereses de las personas y las tareas domésticas y de atención a los niños serían realizados comunalmente. La posición que las mujeres ocupaban en la sociedad era para él un indicador del nivel de progreso de dicha sociedad: «La extensión de los privilegios a la mujer es el principio general de todo progreso social» (Evans, 1980:180). En general, podemos decir que los utópicos intentaron llevar a la práctica una visión de la sociedad en la que las mujeres no se integraban en el esquema preestablecido, sino que planteaban una transformación radical de la sociedad en la que tanto la propiedad privada como el matrimonio y la tradicional división sexual del trabajo en la esfera privada fuesen eliminados como fuentes de la desigualdad.

En este primer momento de construcción de un discurso socialista utópico también hay que considerar las aportaciones de la francesa Flora Tristán y su obra *Unión obrera* (1843). En ella desarrolla una de las primeras propuestas de creación de una Internacional Obrera y adelanta ya los problemas con los que se van a encontrar las feministas de raíz socialista:

Tengo casi al mundo entero en contra mía. A los hombres, porque exijo la emancipación de la mujer; a los propietarios, porque exijo la emancipación de los asalariados (citado en Rowbotham, 1978:78).

El corpus teórico de las tesis marxistas sobre la emancipación femenina lo encontramos no tanto en la obra de Marx como en la de Engels y, sobre todo, en la de August Bebel. En Marx encontramos algunas referencias a la familia y a la explotación de las mujeres, pero en cualquier caso la cuestión de la emancipación de las mujeres en un tema menor en su obra y aparece ligado siempre a la lucha por la emancipación del proletariado. En este sentido, la relevancia del análisis de Marx descansa más bien en la aplicación de sus categorías —producción, reproducción, labor, explotación, clase, etc.— a la situación de las mujeres realizada no tanto por Marx mismo, sino por desarrollos teóricos posteriores, como el que produce el denominado «feminismo socialista» de la década de los setenta del siglo xx.

Tanto Marx como Engels describen la opresión de la mujer como una explotación económica y analizan los cambios que se estaban introduciendo

do en la familia victoriana debido a las transformaciones del sistema productivo. De esta manera ex iminan cómo la propiedad privada afecta a las relaciones entre los sexos, de tal manera que la relación familiar se ha reducido a una relación basada en el dinero y la familia se convierte en una relación subordinada: «Los mismos nexos de la especie, las relaciones entre hombre y mujer, etc., se convierten en objeto de comercio. La mujer es negociada» (*Sobre la cuestión judía*, en *La Sagrada familia*, México, Grijalbo, 1967:42). La opresión de la mujer se produce a través del matrimonio y la familia. En *El capital*, Marx analiza los cambios que la Revolución Industrial ha introducido en la familia como una unidad económica: ya no es una unidad de producción, sino de consumo, y esta transformación «ha debilitado también todos los lazos familiares tradicionales». La consecución de la sociedad socialista acabará con una situación en la que la mujer es un mero instrumento de producción y traerá consigo unas nuevas relaciones de igualdad entre hombres y mujeres.

Engels, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), realiza un examen más profundo de «la cuestión de la mujer», atribuyendo su opresión fundamentalmente a dos factores: la propiedad privada y su exclusión del proceso productivo. La subordinación de las mujeres, al igual que la del proletariado, encuentra su origen en la explotación capitalista. Esta explotación utiliza como instrumento para ejercer la dominación sobre las mujeres la familia monogámica:

El primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino (en Martín-Gamero, 1975:260).

Las feministas socialistas contemporáneas han puesto de manifiesto el hecho de que para Engels la monogamia es el equivalente del capitalismo, mientras que el sexo desempeñaría el papel equivalente a la clase (Rowbotham, 1980:94), mostrándonos así cómo en la teoría marxista las mujeres son incluidas en categorías conceptuales de tal manera que lo que hoy denominamos «relaciones de género» eran subsumidas bajo las relaciones de clase, de modo que el conflicto hombre y mujer es en último término un conflicto de clase en el que «el hombre representa a la burguesía y la mujer al proletariado» (en Martín-Gamero, 1975:263); pero, curiosamente, esa analogía se circunscribe al ámbito de la familia, y no se aplica a la situación de las mujeres en la esfera productiva.

Seguramente uno de los aspectos más conocidos de su obra es el intento de aunar la antropología decimonónica con las tesis marxistas para explicar el papel y el origen de la familia. Previamente a la instauración de la monogamia, Engels defiende —basándose en las obras de los antropólogos Morgan y Bachofen— la existencia de un régimen comunal en el que primaba la igualdad entre hombres y mujeres, y, en este sentido, afir-

ma que «una de las ideas más absurdas que nos ha transmitido la filosofía del siglo xviii es la opinión de que en el origen de la sociedad la mujer fue la esclava del hombre» (Engels, 1977:181). El origen de la familia monogámica —y por tanto de la desaparición del matriarcado— se encuentra en la propiedad privada, en la transmisión de ésta mediante un reconocimiento patrilineal de la herencia y no matrilineal. Ello implicaba un control sobre la sexualidad de las mujeres. A su vez, la división del trabajo en la familia regulaba también la división de la propiedad. Por consiguiente, la dominación del marido aparece como una dominación económica que intenta salvaguardar la propiedad. La opresión de la mujer y su desigualdad se insertan, pues, en la explotación económica. Con esta explicación, además, Engels se enfrenta a la idea de progreso moral ilustrado: la situación de las mujeres —y del proletariado— nos mostraría una decadencia en los derechos de éstas, con lo que se acerca a las tesis mantenidas por Fourier respecto a la igualdad de las mujeres como indicador de progreso social.

Puesto que la propiedad privada está en el origen de la desigualdad, parece obvio entonces afirmar que la desaparición de ésta y del sistema capitalista supondrán la igualdad entre hombres y mujeres:

La primera premisa para la emancipación de la mujer exige, como condición primera, la reintroducción de todo el sexo femenino en la industria pública, y que, a su vez, esta condición exige que se suprima la familia individual como unidad económica de la sociedad.

El triunfo de la revolución socialista supone así también la emancipación y el triunfo de las mujeres. Desde el feminismo contemporáneo se han puesto de manifiesto las implicaciones políticas de este enfoque: la liberación de la mujer requiere que ésta se convierta en una trabajadora asalariada como el hombre, sin contemplar la especificidad de la opresión de la mujer no en cuanto clase, sino como mujer, y, además, el camino de su emancipación se abriría como una consecuencia más de la revolución socialista y quedaría por tanto relegado como un apéndice de la emancipación del proletariado (Hartman, Mitchell, Rowbotham). La cuestión de la mujer se disolvía en la cuestión social. A su vez, este planteamiento ponía a las mujeres socialistas en una difícil posición que las llevaba a mantener una doble lealtad —al feminismo y al socialismo— que en no pocas ocasiones era fuente de conflictos y tensiones, tanto en la teoría como en la estrategia política a seguir.

Ni Marx ni Engels consiguieron la influencia y popularidad —en el público socialista favorable a la igualdad femenina— que alcanzó la obra de August Bebel *Mujer y socialismo* (1885). El discurso de este autor es relevante porque, a diferencia de los anteriores, se plantea cuáles son las reivindicaciones concretas que deben conducir a la emancipación de las mujeres.

En el seno del socialismo no había unanimidad acerca de la igualdad de derechos de las mujeres y del papel de las trabajadoras, y, en buena medida, las ideas mantenidas por Bebel se enfrentaban a las tesis oficialistas. Así, en la Primera Internacional, Proudhon se mostraba partidario de prohibir el trabajo femenino, alegando los peligros de la industria capitalista en las mujeres y afirmando que «no había otra alternativa para las mujeres que las de ser amas de casa o prostitutas» (Nash y Tavera, 1994:115). El lugar propio de la mujer no era pues el taller, sino el hogar. En un momento en el que se estaba configurando el discurso socialista sobre la situación de las mujeres, Proudhon no deja lugar a dudas sobre su opinión: «Lejos de aplaudir a lo que hoy en día se llama emancipación de la mujer, me inclinaría más bien, si me viera obligado a tal extremo, a recluir a la mujer» (en Duby y Perrot, 2000:78).

Contra estas ideas que revelaban las fuertes reticencias del socialismo hacia la «cuestión de la mujer», y que lastrarían la actuación de las mujeres socialistas, Bebel defendía la igualdad de derechos, cuestión que intentó incorporar sin éxito en 1875⁸ en el programa oficial de su partido —el partido socialdemócrata alemán (SPD) del que era cofundador— tras denunciar la ceguera del socialismo a la subordinación femenina:

Hay socialistas que se oponen a la emancipación de la mujer con la misma obstinación que los capitalistas al socialismo. Todo socialista reconoce la dependencia del trabajador con respecto al capitalista [...] pero ese mismo socialista frecuentemente no reconoce la dependencia de las mujeres con respecto a los hombres porque esta cuestión atañe a su propio yo (en Rowbotham, 1978:188).

Bebel reconoce que la subordinación de las mujeres tiene características específicas que no pueden subsumirse sin más en el marco de la explotación de los trabajadores. En lenguaje contemporáneo, diríamos que Bebel antepone la desigualdad de género como desigualdad primaria a la desigualdad de clases:

Pero por mucha similitud que haya entre la posición de la mujer y la del obrero, hay una cosa en que la mujer ha precedido al obrero: ella es el primer ser humano que fue esclavizado. La mujer fue esclava antes de que existiera el esclavo (*La mujer y el Socialismo*).

Por consiguiente, la lucha de las mujeres no debía dirigirse únicamente contra el sistema capitalista, sino que éstas debían llevar a cabo su propia lucha de acuerdo con sus intereses específicos. Las mujeres, por tanto, aparecen definidas como un grupo, con intereses propios y distintos tanto de los del proletariado como de los de los hombres, y el autor hace hincapié en que por encima de las diferencias de clase hay una unidad en los intereses de las mujeres. En definitiva estaría reconociendo en este sentido la existencia de

una sociedad patriarcal en la que la mujer es el último eslabón de una cadena de subordinaciones y explotaciones y en la que el trabajador también cumple un papel opresor —de su mujer en este caso. La mujer, por tanto, es oprimida como trabajadora —según habían señalado Marx y Engels—, pero también sufre una opresión específica en tanto que mujer —por su género, dirá el feminismo contemporáneo.

Bebel, además de mostrar las desavenencias dentro del socialismo creadas por la incorporación de las mujeres al mundo laboral, también planteaba los desencuentros con el movimiento sufragista, calificado de «liberal» y «burgués», con lo que adelantaba la actuación de mujeres socialistas que, como Clara Zetkin, mantendrían una abierta hostilidad hacia las sufragistas. Aunque Bebel no excluye ni desestima los logros del sufragismo, encuentra éstos insuficientes al señalar los límites de un discurso liberal que no tenía en cuenta las necesidades de las mujeres de la clase obrera. En términos marxistas, la igualdad formal es necesaria, pero no suficiente. Es necesario reivindicar la igualdad real —económica— a fin de que se produzca una reforma total de la sociedad. Es en este punto en el que Bebel observa la diferencia entre las reivindicaciones de las sufragistas y las del socialismo, de tal manera que:

Las mujeres que trabajan activamente en los movimientos sufragistas burgueses no reconocen la necesidad de una transformación tan completa. Influidas por su privilegiada condición social, consideran que los fines más radicales del movimiento de mujeres proletarias son doctrinas peligrosas a las que hay que oponerse. Los antagonismos de clase existentes entre la clase capitalista y la obrera [...] se manifiestan, por tanto, dentro de los movimientos femeninos (en Martín-Gamero, 1975:269).

Pero a pesar de las limitaciones del sufragismo, Bebel reconoce la necesidad de plantear estrategias conjuntas que serían impensables en otros ámbitos políticos:

No obstante, estas mujeres hermanas, aunque antagónicas en lo referente a las clases, tienen entre ellas muchos más puntos en común que los hombres comprometidos en las luchas de clase, y, a pesar de que marchen en ejércitos separados, quizá den la batalla juntas (en Martín-Gamero, 1975:269).

De nuevo, pues, el género aparece como una línea que atraviesa transversalmente la sociedad y que hace posible una lucha común que cada vez se iba identificando más con el derecho al sufragio.

Sin embargo, y a pesar de las buenas intenciones de Bebel, el divorcio entre sufragismo y socialismo en Europa a finales del xix, y especialmente en Alemania, era patente. Aunque mantenían demandas comunes —educación, mejoras en el trabajo, igualdad de salarios, derecho al sufragio—, las estrategias políticas —ligadas en gran medida a los partidos— seguían ca-

minos bien diferenciados. Esta desunión queda perfectamente reflejada en la figura de Clara Zetkin. Fue una de las personalidades más relevantes e influyentes —junto con Rosa Luxemburgo— del socialismo alemán. La situación de las mujeres dentro de los partidos no era fácil: hasta 1908 tuvieron prohibido afiliarse a ellos. Por otro lado, los hombres de los partidos consideraban o bien con temor o bien con displicencia la posibilidad de secciones separadas de mujeres. Zetkin tuvo la sagacidad de integrar a las mujeres dentro del SPD, articular una red de agentes locales y crear una revista, *Die Gleichheit* —*La igualdad*—, que desempeñaría un papel determinante en la estrategia de información de los derechos de las mujeres (Evans, 1980:189 y ss.). En este sentido, hay que resaltar el importante papel que desempeñarían en el auge de las posiciones feministas las publicaciones periódicas autónomas dirigidas por mujeres y para mujeres como cohesionadoras de los intereses de éstas y como portavoces de sus objetivos: desde *The Lily* —fundado por Amelia Bloomer en Estados Unidos en 1849—, pasando por el neoyorkino *The Revolution* —dirigido por Susan Anthony en 1868—, el socialdemócrata *Morgonbris* en Suecia en 1900, el citado *Die Gleichheit* o *Mother Earth*, fundado por Emma Goldman en 1906.

A raíz de la Segunda Internacional, creada en 1889, Zetkin planteó también la internacionalización del movimiento socialista de mujeres, y así, en 1907, tuvo lugar en Stuttgart la Conferencia Internacional Socialista de Mujeres, en la que se acuerda la creación de la Internacional Socialista de Mujeres. En ella se aprobaron dos principios declarativos que exponían las estrategias seguidas hasta ese momento por la socialdemocracia, al tiempo que se determinaron las actuaciones futuras: el compromiso en favor del sufragio femenino y la negativa a establecer cualquier tipo de cooperación con el feminismo burgués. Como señalan Nash y Tavera, a pesar del éxito que Zetkin obtuvo en la construcción de un movimiento socialista de mujeres⁹ que serviría de modelo a otros países como Austria, Suecia o Gran Bretaña, su enfoque socialdemócrata del feminismo y su dogmatismo político la alejarían, a largo plazo, de los sectores mayoritarios del movimiento de mujeres (Nash y Tavera, 1994:118).

La denominada «cuestión de la mujer» se mostraba con más complejidades de las que los marxistas clásicos habían señalado. No bastaba con decir a la manera marxiana o engelsiana que la mujer estaba oprimida y que la causa de esa opresión era el sistema capitalista. Las teóricas socialistas se debatían entre la lealtad a la ortodoxia y la respuesta —dentro del marco revolucionario aceptado— a los intereses específicos de las mujeres. En este sentido, las ideas de la rusa Alexandra Kollontai suponen un paso más allá en la explicación marxista pues plantea cuestiones que la ortodoxia no había contemplado y que de alguna manera adelantan también algunos de los argumentos que ya en el siglo xx desarrollará el feminismo radical de los setenta.

Una de las tesis más conocidas de Kollontai es su defensa del amor libre, publicada en una novela del mismo título. Pero su programa es más

ambicioso: además de reivindicar el salario igual, la legalización del aborto y la socialización del trabajo doméstico y del cuidado de los niños, Kollontai afronta el tema de la sexualidad de las mujeres como parte fundamental y constitutiva de su identidad. El comunismo no significa para esta autora solamente una redistribución de los medios de producción y la entrada de las mujeres en el mercado de trabajo, sino que, y sobre todo, significa y demanda cambiar la mentalidad y la psicología tanto de las mujeres como de los hombres. En este sentido, y en contra del análisis marxista clásico, la familia, la moralidad y la sexualidad no son un simple reflejo de la estructura económica, sino que mantienen una autonomía propia. Al igual que las feministas radicales de la década de los setenta del siglo xx, Kollontai pone en un primer plano del debate político el análisis de la sexualidad, de la esfera íntima, y propone cambios en ésta que repercutirán en la esfera pública o, como dirían las feministas contemporáneas: lo personal es político.

La reivindicación que hace Kollontai de una sexualidad libre no era sin embargo algo nuevo dentro de la tradición socialista. Los utópicos, así como Engels y Bebel, ya habían hecho hincapié en mayor o menor grado en la pertinencia de crear una nueva moralidad y nuevos modos de convivencia entre hombres y mujeres alternativos a la familia tradicional. Se perfilaba la emergencia de una «nueva mujer» que, como la protagonista de la obra *Casa de muñecas* (1879) de Henrik Ibsen, dejaba atrás su papel tradicional de madre y esposa para aventurarse en el camino de la independencia, no sólo económica, sino psicológica y sentimental. Ello implicaba una transformación personal espiritual que condujese a la creación de una nueva moral. Las mujeres, señala Kollontai, han estado tradicionalmente vinculadas al mundo de los sentimientos, de tal manera que la consecución del amor aparecía como la finalidad de su vida, cosa que no ocurre con los hombres. Por contra, la mujer nueva encuentra otros objetivos en su vida: «un ideal social, el estudio de la ciencia, una vocación o el trabajo creador» (*La mujer nueva y la moral sexual*, citado en De Miguel, 1994b:98). En contra del matrimonio burgués, la nueva mujer practicará el amor libre, entendiendo por tal aquel que no está basado en la exclusividad, sino en el compañerismo y en la solidaridad (Rowbotham, 1978:228 y ss.).

En Estados Unidos la anarquista Emma Goldman también planteaba la cuestión de una sexualidad libre para las mujeres como parte fundamental de su independencia. A ello se unían las campañas en favor de los métodos anticonceptivos, que tanto en Estados Unidos como en Gran Bretaña alcanzaban notoriedad pública, configurando una de las demandas de las mujeres de principio de siglo que ya en nuestro siglo conoceremos como «derechos sexuales y reproductivos». A los derechos reclamados tradicionalmente —el derecho a la educación, al trabajo, al voto— se le iban a unir también los derechos sexuales, reivindicados por figuras como la misma Goldman y la ya citada Margaret Sanger. Todas ellas elaboraban una nueva representación de

la sexualidad femenina basada en la autodeterminación del cuerpo y en su participación activa en este terreno. La autonomía, en este caso, implicaba el control del propio cuerpo y la libre elección de la sexualidad.

2.6 Estrategias de lucha: la internacionalización y el activismo sufragista

A finales del xix la conciencia feminista es ya claramente internacionalista. Además de los esfuerzos por institucionalizar internacionalmente esa conciencia común, nos encontramos también con una relevante dinámica intercultural (Duby y Perrot, 2000:533 y ss.). Entre las organizaciones internacionales de mujeres que se establecieron en ese momento cabe destacar el International Council of Women (1888), creado en Washington, la Alianza Internacional para el Sufragio Femenino, en 1904 y presidido por Carrie Chapman Catt, la Internacional Socialista de Mujeres (1907), creada y presidida por Clara Zetkin, o la Women's International League for Peace and Freedom, ya en 1915.

Esa internacionalización suponía la creación de un «nosotras» colectivo que sólo tenía parangón con el movimiento obrero. A principios del xx las sufragistas empiezan a tener conciencia de su genealogía, de la lucha de las mujeres que les precedieron, y comienzan a elaborar una narrativa histórica propia que revela un saber y una práctica política acumulados. Así se publica en Estados Unidos la *Historia del Sufragio Femenino*, elaborada por Stanton y Anthony, mientras que en Gran Bretaña Emmeline Pankhurst publica *Unshackled. The Story o/How We Won the Vote*. Por otro lado, el lenguaje también reflejaba los cambios operados. En Francia el término *feminisme* fue utilizado por vez primera en 1880 por Hubertine Auclert, defensora de los derechos políticos para las mujeres y fundadora de la primera sociedad sufragista en Francia. En Estados Unidos empezó a ser utilizado con frecuencia a partir de 1913. Con anterioridad, en el siglo xix, no se utilizaba el término. Por el contrario, encontramos múltiples referencias a «la causa de las mujeres», «el avance de las mujeres», la «emancipación de las mujeres», «los derechos de las mujeres» y «el sufragio de las mujeres» (Cott, 3 y ss.). El desplazamiento de estos términos al neologismo «feminismo» nos indica un cambio en los contenidos de las reivindicaciones. Carrie Chapman Catt, una de las líderes del la Asociación Nacional Pro Sufragio de la Mujer, definía «feminismo» en 1914 como «la revuelta de alcance mundial contra las barreras artificiales que las leyes y las costumbres interponen entre las mujeres y la libertad» (Cott, 1987:14). En este sentido, el feminismo representaba ahora en el lenguaje una serie de intenciones de un electorado coherente.

Como ha señalado Amelia Valcárcel, el sufragismo contribuyó a la creación de una política democrática con dos aportaciones fundamentales: una,

la invocación de la palabra «solidaridad» ligada al ejercicio democrático, tal y como nos demuestra la internacionalización del movimiento de mujeres; la otra, la aportación de unos métodos de lucha no violentos —manifestaciones masivas, encadenamientos, huelgas de hambre, etc.— como expresión de la voluntad cívica de la ciudadanía (Válcarcel, 2000:37). De acuerdo con ello, la imagen que pervive en el colectivo imaginario de las sufragistas de principios de siglo es, sin duda, la imagen de las británicas: fotos de manifestaciones de mujeres enfrentándose a la policía y siendo zarandeadas y golpeadas por un público hostil. Esas imágenes nos muestran a mujeres de clase media que salían de sus hogares para ocupar las calles y reclamar sus derechos. Hasta medio millón de personas acudieron en Londres en 1908 a un mitin en favor del sufragio femenino, y sus peticiones se convertirían en una pesadilla para el gobierno liberal.

Las artífices de ese nuevo escenario de actuación política fueron Emmeline Pankhurst y sus hijas, Sylvia y Christabel. En 1903, algunas mujeres provenientes de las filas del Partido Laborista Independiente —entre ellas las Pankhurst— creaban la Unión Social y Política de las Mujeres (WSPU), así como un periódico, *Votes for Women*, que más tarde se llamaría *The Suffragette*. El principal objetivo de la asociación era la aprobación parlamentaria del derecho al voto, y para ello su estrategia política se dirigía a la opinión pública y al gobierno mediante acciones que llamaran la atención sobre sus propósitos. Desde las iniciales medidas de resistencia no violentas fueron deslizándose hacia tácticas que incluían la violencia contra las propiedades y —sólo ocasionalmente— contra las personas. Así, se hicieron frecuentes los boicots de los mítines políticos en los que interrumpían al orador —incluido el mismo Churchill— con la pregunta: «¿Dará el gobierno liberal el voto a las mujeres?». A estas activistas que no reparaban en utilizar la violencia se las conocía como las *suffragettes*, y llevaron a cabo una estrategia política que iba desde el lanzamiento de octavillas hasta la rotura de escaparates, pasando por el incendio de comercios o los ataques a los centros simbólicos del poder masculino y de la clase dominante, como los campos de golf, en los que grababan con ácido la frase «voto para las mujeres». Estas *suffragettes* —como las Pankhurst y sus seguidoras— se distinguían de las sufragistas en que estas últimas no estaban de acuerdo en la adopción de tácticas violentas y radicales, sino que por el contrario pretendían alcanzar el derecho al voto por medios legales. Cuando la brutalidad policial y las detenciones se sucedieron, intentaron que fuesen tratadas en las cárceles como prisioneras políticas, y al no conseguirlo comenzaron las huelgas de hambre, que se convirtieron a partir de 1909 en una de las acciones principales de las *suffragettes* (Rosen, 1974:121 y ss.). El gobierno contestaría con la alimentación forzosa de las prisioneras, situación por la que pasaron cerca de mil mujeres. Christabel Pankhurst expone la situación en la que se encontraban:

No había más que dos caminos (para el gobierno). Conceder el voto a las mujeres, y de esa manera poner fin a la lucha instantáneamente, o tratar de destruir el espíritu de las militantes con una política más dura de represión. Eligieron la segunda alternativa. Empezó la alimentación a la fuerza [...] Con este motivo hubo escenas terribles en la prisión. Al resistirse a comer, los médicos administraban los medicamentos a las detenidas por un tubo que les introducían por la nariz o por la boca mientras forcejeaban con las celadoras que las sostenían para reducir su oposición [...] Interrogado en el Parlamento sobre este endurecimiento de su política, el gobierno contestó que se trataba de un «tratamiento médico» y de un «tratamiento hospitalario» (en Martín-Gamero, 1975:180).

Debido a la impopularidad de estas medidas, el gobierno, en 1913, promulga la ley conocida popularmente como *ley del gato y del ratón* —*Cat and Mouse Act*— por la que las mujeres encarceladas serían liberadas cuando la huelga de hambre las llevase a una situación física peligrosa, pero serían vueltas a encarcelar una vez que se recuperasen, sin que el tiempo pasado fuera de la cárcel pudiese contar como tiempo transcurrido de la condena (Rosen, 1974:193). En 1914 la WSPU, sin embargo, había perdido apoyos. La confluencia de las políticas gubernamentales contra las sufragistas, la creciente autocracia de las Pankhurst, unido a la impopularidad de algunas de las tácticas que éstas empleaban, hicieron que disminuyera el número de simpatizantes (Rosen, 1974:242 y ss.).

Ya en 1914, la irrupción del escenario bélico de la Primera Guerra Mundial detuvo la lucha sufragista. El periódico que servía para sus propósitos, *The Suffragette*, fue rebautizado como *Britannia*. Sus militantes pusieron en primer plano la defensa de los intereses nacionales. Tras la guerra la mayoría de los países europeos reconocieron el derecho al voto a las mujeres. Así, Dinamarca en 1915, Rusia en 1917 y Austria, Luxemburgo e Irlanda en 1918. Alemania y Suecia lo hicieron en 1919. Gran Bretaña estableció en 1918 el voto para las mujeres mayores de treinta años y en 1928 a la mayoría de edad en igualdad con los varones. Estados Unidos aprobó el voto en 1920. Otros países no entrarían en el listado hasta después de la Segunda Guerra Mundial, como es el caso de Francia e Italia, ambos en 1945. Y por último, la incorporación de Suiza, ya en 1971.

Comparado con los movimientos de mujeres que se desarrollaron en otros países durante el siglo xix, en España su presencia fue mucho menor. En opinión de Giuliana di Febo, los inicios de un debate feminista los encontramos en la escuela krausista en un primer momento y en la Institución Libre de Enseñanza posteriormente (di Febo, 1976). En ambos casos se planteaba la necesidad de que las mujeres tuviesen una educación que les permitiese desempeñar adecuadamente su papel de madres y esposas. Tanto para los krausistas como Giner de los Ríos como para los miembros de la Institución, ya en 1881 el debate de la cuestión femenina pasaba necesariamente por la elaboración de un programa pedagógico. En este sentido, cabe destacar las figuras de Concepción Arenal, Adolfo Posada y Emilia Pardo

Bazán —esta última fue la primera catedrática universitaria en 1916— como defensoras del acceso de las mujeres a todos los niveles de la enseñanza. Las mujeres crearon asociaciones de muy distinto tipo para defender sus intereses, que no tenían que coincidir necesariamente con intereses sufragistas, en el sentido de reclamar el derecho al voto. Así se crean a partir de 1918 la ANME (Asociación Nacional de Mujeres Españolas), de carácter conservador, la Acción Católica de la Mujer, la Unión de Mujeres de España o la Unión del Feminismo Español. Igualmente, las mujeres vinculadas a los partidos crearon también sus propias secciones, con miras a fines electoralistas.

El inicio del camino hacia el sufragio quedó establecido en la Segunda República. En 1931, gracias a la reforma de la ley electoral, se concede a la mujer el derecho a ser elegida, pero no el derecho al voto, a ser electora. Con ocasión de esta reforma entraron como diputadas en las Cortes Constituyentes dos mujeres: Clara Campoamor (por el Partido Radical) y Victoria Kent (por el Partido Radical-Socialista). Posteriormente se incorporaría la diputada Margarita Nelken por el Partido Socialista. El trabajo de Campoamor en el debate del articulado sobre el derecho al sufragio femenino en la discusión de las enmiendas a la Constitución se centraba en gran parte, al igual que lo habían hecho sus antecesoras norteamericanas, en el respeto y coherencia de los principios universales democráticos:

Dejad que la mujer se manifieste como es, para conocerla y juzgarla; respetad su derecho como ser humano; pensad que una Constitución es también una transacción entre las tradiciones políticas de un país y el derecho constituyente, y si el derecho constituyente, como norma jurídica de los pueblos civilizados, cada día se aproxima más al concepto de la libertad, no nos invoquéis el trasnochado principio aristotélico de la desigualdad de los seres desiguales [...] El hombre específicamente es libre, y en un principio democrático no puede ser establecida una escala de derechos, ni una escala de intereses, ni una escala de actuaciones (Campoamor, *Diario de Sesiones de la Cortes*, citado en Fagoaga y Saavedra, 1981).

Por el contrario, Victoria Kent mantenía —frente a la posición de Campoamor— la inoportunidad política que suponía para la República la concesión del sufragio femenino y abogaba por su aplazamiento. Finalmente, y tras un tenso debate parlamentario, se aprobó el artículo 34 de la Constitución de 1931 en el que quedaba establecido el voto de las mujeres a los veintitrés años, en igualdad con los hombres.

2.7 La explicación de la opresión: Simone de Beauvoir

En 1945 las mujeres francesas conseguían el derecho al sufragio. Cuatro años más tarde se publicaba *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, obra

que habría de desempeñar un papel fundamental en el desarrollo del feminismo de las décadas venideras. Sin embargo, como ha señalado Amelia Valcárcel, *El segundo sexo* es una obra a destiempo que parecía quedarse en el vacío, pues por un lado el sufragismo, como teoría y como movimiento, parecía haber quedado desactivado una vez conseguido el derecho al voto en la mayoría de los países occidentales, y por otro adelantaba los grandes temas del feminismo de la segunda mitad del siglo xx (Valcárcel, 2001). Pero lo que sin lugar a dudas ponía de manifiesto era que el feminismo no se identificaba exclusivamente con la consecución de unos derechos en el terreno legal y que, conseguidos éstos, el feminismo no había quedado inane, sino que, por el contrario, todavía tenía mucho que decir.

Por ello también esta obra inicia un nuevo camino en la teoría feminista: el de la explicación. Su propósito, como nos recuerda de nuevo Valcárcel, no es vindicativo o político, como lo había sido el feminismo anterior; no seguía ese formato, sino que emprendía uno nuevo: la construcción de una teoría explicativa acerca de la subordinación de las mujeres. Y para ello no renunciaba a los principios ilustrados, sino que los revitalizaba a través de las categorías existencialistas (Valcárcel, 2001:128-130; Amorós, 1997:381). En consecuencia, si bien es verdad que en cierto sentido la obra resume la etapa anterior, reflexionando sobre lo ya obtenido, su novedad radica en que inaugura una nueva manera del hacer feminista en la que el feminismo aparece como una teoría que explica la organización social y filosófica del mundo. En ese camino, además, *El segundo sexo* pone los cimientos de la interdisciplinariedad como una de las características de la investigación feminista al abordar desde la historia, la psicología, la biología o la antropología las causas de la subordinación.

Beauvoir parte de un interrogante que se hacía personalmente: ¿Qué significa ser mujer?, y señala la paradoja de tener que plantearse esta cuestión cuando, por el contrario, «a un hombre no se le ocurriría escribir un libro sobre la situación particular que ocupan los varones en la humanidad» (Beauvoir [1949], 1988, vol. 1:49). Contestar a la cuestión inicial implica indagar acerca del tipo de relación que mantienen las mujeres respecto a los hombres. La respuesta la encuentra en la categoría de la alteridad: el hombre define a la mujer no en sí, sino en relación con él. Ser mujer no significa ser un individuo autónomo —como habían demandado las ilustradas y las sufragistas—, sino ser la *otra* (Beauvoir [1949], 1988, vol. 1, *Introducción*). La otredad aplicada a la mujer aparece así como el gran eje temático de *El segundo sexo* y uno de sus conceptos clave. Beauvoir constata cómo la idea de alteridad es un concepto presente en todas las culturas. Esta implica un par de conceptos recíprocos: lo otro y lo mismo. Sin embargo, cuando la aplicamos a las relaciones entre hombres y mujeres, no encontramos esa reciprocidad, no hay simetría entre los términos como si fuesen dos polos opuestos, sino que uno de ellos —el varón— «se afirma como el único esencial, negando toda relatividad respecto a su correlato, definién-

dolo como alteridad pura» (Beauvoir [1949], 1998, vol. 1:52). Para explicar entonces la situación de la mujer como la Otra, Beauvoir recurre a la filosofía hegeliana y a la relación amo-esclavo como ejemplificación de la lucha por el reconocimiento de la autoconciencia (Beauvoir [1949], 1998, vol. 1:129-130). Así, de la misma manera que el esclavo se reconoce en la conciencia autónoma del amo, la mujer se reconoce en el varón y busca en él su futuro y sus valores, «no se reivindica como sujeto, porque carece de medios concretos para hacerlo, porque vive el vínculo necesario que la ata al hombre sin plantearse una reciprocidad y porque a menudo se complace en su alteridad» (Beauvoir [1949], 1998, vol. 1:55).

Aplicando la moral existencialista, Beauvoir afirma el concepto de ser humano como libertad, y por tanto como trascendencia a través de proyectos (Beauvoir [1949], 1998, vol. 1:63; López Pardiñas, 1994:115). Sin embargo, la situación de las mujeres limita su libertad y por tanto su trascendencia:

Ahora bien, lo que define de una manera especial la situación de la mujer es que siendo como ser humano una libertad autónoma se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen asumirse como Otra; se pretende fijarla como un objeto y abocarla a la inmanencia, puesto que su trascendencia es perpetuamente trascendida por otra conciencia esencial y soberana. El drama de la mujer es este conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que se afirma siempre como lo esencial y las exigencias de una situación que la constituye como inesencial (Beauvoir [1949], 1998:63).

¿Cómo se ha llegado a esa situación de opresión de las mujeres? Para encontrar las respuestas Beauvoir lleva a cabo un análisis de los elementos que han configurado esa situación, rastreando cómo conciben a la mujer la biología, el psicoanálisis, el materialismo histórico, la historia y los mitos. La causa originaria de la opresión, nos dice Beauvoir, se encuentra en una edad remota —probablemente la Edad del Bronce— en la que las mujeres quedaron excluidas de las expediciones guerreras, y, culturalmente, «la superioridad no la tiene el sexo que engendra, sino el que mata» (Beauvoir [1949], 1998, vol. 1:128). En este sentido, Beauvoir no acepta la inferioridad física de las mujeres como causa de la subordinación, sino la interpretación cultural de la reproducción como un hecho que no procura la trascendencia.

La otra idea sobre la que pivota *El segundo sexo* es la de la construcción cultural de lo que significa ser mujer, reflejada en su célebre afirmación: «No se nace mujer: se llega a serlo» (Beauvoir [1949], 1998, vol. 2:13). Con ello Beauvoir descarta de raíz un esencialismo femenino que enlaza a su vez con la crítica de las ilustradas a una concepción naturalista de las mujeres, de sus atributos, defectos y virtudes (Amorós, 2001:108). Frente a las explicaciones biologicistas y deterministas, Beauvoir negaba la existencia de «lo femenino», afirmando el complejo origen cultural y social de lo que era ser una mujer:

ningún destino biológico, psíquico, económico, define la imagen que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; el conjunto de la civilización elabora este producto intermedio entre el macho y el castrado que se suele calificar de femenino. Sólo la mediación ajena puede convertir un individuo en *Alteridad* (Beauvoir [1949], 1988, vol. 2:13).

La importancia de su análisis se nos muestra en la influencia que tuvo en la elaboración teórica posterior al configurar gran parte de la reflexión que se desarrollaría en los años setenta y ochenta. Así, el feminismo de esas décadas interpretó la tesis de Beauvoir como una explicitación precoz del concepto de género, entendiendo por tal, como se estudiará en el capítulo 3, la interpretación cultural del sexo biológico. En este aspecto, autoras contemporáneas como Judith Butler exploran el sentido de género como elección del «llegar a ser» y la posibilidad de realizar «elecciones de género» a partir de los presupuestos de Beauvoir¹⁰. Lo que nos muestra, de nuevo, es la anticipación teórica —y la relevancia— de *El segundo sexo* como uno de los hitos fundamentales de la teoría feminista.

Notas

¹ La teoría de esta autora se explica detenidamente en el capítulo 4.

² La actuación más conocida y representada en la iconografía de la Revolución es la de la marcha de las mujeres a Versalles en protesta por el encarecimiento del pan el 5 de octubre de 1789.

³ Este término concretamente lo utiliza Sheyla Benhabib, al criticar algunos puntos de la teoría liberal, como se explica en el capítulo 4.

⁴ En adelante esta obra se citará como VDM.

⁵ En ese mismo año el estado de Nueva York, el mismo en el que se celebra la Convención, concedería a las mujeres casadas la propiedad de sus posesiones.

⁶ *Enmienda Decimocuarta, sección segunda*: «Los representantes se distribuirán proporcionalmente entre los diversos Estados de acuerdo con su población respectiva, en la que se tomará en cuenta el número total de personas que haya en cada Estado, con excepción de los indios que no paguen contribuciones. Pero cuando a los habitantes *varones* de un Estado que tengan veintiún años de edad y sean ciudadanos de los Estados Unidos se les niegue o se les coarte en la forma que sea el derecho a votar en cualquier elección en que se trate de escoger a los electores para Presidente y Vicepresidente de los Estados Unidos, a los representantes de Congreso, a los funcionarios ejecutivos y judiciales de un Estado o a los miembros de su legislatura, excepto con motivo de su participación en una rebelión o en algún otro delito, la base de la representación de dicho Estado se reducirá en la misma proporción en que se halle el número de ciudadanos *varones* a que se hace referencia, con el número total de ciudadanos *varones* de veintiún años del repetido Estado» (cursivas añadidas).

⁷ Esta denominación es propia de la teoría feminista contemporánea y es empleado por Sara Ruddick en su obra *Maternal Thinking* (véase en este sentido el capítulo 5), aunque su presencia la podemos rastrear en los siglos xvm y xix.

⁸ Hasta 1891 el SPD no admitiría en su programa la igualdad de derechos.

⁹ En 1908 el SPD tenía unas 30.000 afiliadas, y en 1914 la cifra llegaba a las 175.000 (Nash y Tavera, 117), mientras que la sección de mujeres del Partido Laborista inglés contaba en 1910 con 5.000 afiliadas.

¹⁰ La propuesta de Judith Butler se analiza en el capítulo 5 de este libro.

Bibliografía

- Amorós, Celia (1985): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Madrid, Anthropos.
- (coord.) (1992): *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, Dirección General de la Mujer, Comunidad Autónoma de Madrid.
- (coord.) (1994): *Historia de la Teoría Feminista*, Madrid, Dirección General de la Mujer, Comunidad de Madrid.
- (1997): *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra, Feminismos.
- (ed.) (2000): *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis.
- (2001): «Simone de Beauvoir: Un hito clave de una tradición», en A. Valcárcel y R. Romero (eds.).
- Anderson, Bonnie S., y Judith P. Zinsler (1991): *Historia de las mujeres: Una historia propia*, vol. 2, Barcelona, Crítica.
- Beauvoir, Simone de ([1949], 1999): *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, Feminismos.
- Bolt, Christine (1993): *The Women's Movements in the United States and Britain from the 1790s to the 1920s*, Nueva York, Harvester Wheatsheaf Press.
- Bryson, Valerie (1992): *Feminist Political Theory*, Londres, MacMillan.
- Buhle, Mari Jo y Paul (1978): *The Concise History of Woman Suffrage. Selections from the Classic Works of Stanton, Anthony, Gage and Harper*, Urbana, University of Illinois Press.
- Burdiel, Isabel (1996): «Introducción», en Wollstonecraft (1996).
- Cobo, Rosa (1995): *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra, Feminismos.
- Cott, Nancy F. (1987): *The Grounding of Modern Feminism*, New Haven, Yale University Press.
- De la Guardia, Carmen (1998): «El gran despertar. Románticas y reformistas en Estados Unidos y en España», *Historia Social*, n.º 31.
- De Miguel, Ana (1994a): «Deconstruyendo la ideología patriarcal: Un análisis de *La sujeción de la mujer*», en C. Amorós (1994).
- (1994b): «El conflicto clase-sexo-género en la tradición socialista», en C. Amorós (1994).
- De Pizan, Christine (1995): *La ciudad de las damas*, Madrid, Siruela.
- Di Febo, Giuliana (1976): «Orígenes del debate feminista en España. La escuela krausista y la Institución Libre de Enseñanza», *Sistema*.
- Dubois, Ellen Carol (1980): *Feminism and Suffrage: The Emergence of an Independent Women's Movement in America 1848-1869*, Ithaca, Cornell University Press.
- (1998): *Woman Suffrage, Women's Rights*, Nueva York, New York University Press.
- Duby, Georges, y Michelle Perrot (1990-2000): *Historia de las mujeres*, vol. 4. *El siglo XIX*, Madrid, Taurus.

- Duhet, Paul Marie (1989): *1789-1793. La voz de las mujeres en la revolución francesa*, Barcelona, La Sal.
- Elshtain, Jean Bethke (1981): *Public Man, Private Woman. Women in Social and Política! Thought*, Princeton, Princeton University Press.
- Engels, Federico (1977): *El Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en *Obras Escogidas de Marx y Engels*, vol. 2, Madrid, Fundamentos.
- Evans, Richard (1980): *Las feministas*, Siglo XXI. (Ed. original: *The Feminists*, Londres, Croom Helm, 1977.)
- Fagoaga, Concepción, y Paloma Saavedra (1981): *Clara Campoamor. La sufragista española*, Madrid, Instituto de la Mujer, Ministerio de Cultura.
- Flexner, Eleanor, y Ellen Fitzpatrick (1996): *Century of Struggle. The Woman's Movement in the United States*, Cambridge, Harvard University Press.
- Folguera, Pilar (1988/- *El feminismo en España: Dos siglos de Historia*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias.
- Fraisse, Genevieve (1991): *Musa de la razón*, Madrid, Cátedra, Feminismos.
- García-Cereceda, Susana (1999): «El movimiento sufragista norteamericano de principios de siglo», en Laura Nuño Gómez (coord.), *Mujeres: de lo privado a lo público*, Madrid, Tecnos.
- Gatens, Moira (1991): «"The Opressed State of My Sex": Wollstonecraft on Reason, Feeling and Equality», en Mary Lyndon Shanley y Carole Pateman, *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge, Polity Press.
- Kraditor, Aileen, S. (1965): *The Ideas of the Woman Suffrage Movement. 1890-1920*, Nueva York, Columbia University Press.
- Landes, Joan B. (1988): *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press.
- Lerner, Gerda (1977): *The Female Experience. An American Documentary*, Bobbs-Merrill Company, Indianapolis (se cita por la reedición de Oxford University Press, Oxford, 1992).
- López Pardiñas, M. Teresa (1994): «El feminismo de Simone de Beauvoir», en C. Amorós (1994).
- (1998): *Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo xx*, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- Marley, Suzanne M. (1996): *Woman Suffrage and the Origins of Liberal Feminism in the United States*, Cambridge, Harvard University Press.
- Martín-Gamero, Amalia (1975): *Antología del feminismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Miyares, Alicia (1999): «1848. El manifiesto de Séneca Falls», *Leviatán*, Primavera.
- Molina, Cristina (1994): *Dialéctica feminista de la ilustración*, Madrid, Anthropos.
- Nash, Mary, y Susana Tavera (1994): *Experiencias desiguales: Conflictos sociales y respuestas colectivas (Siglo xix)*, Madrid, Síntesis.
- Okin, Susan Moller (1980): *Women in Western Political Thought*, Londres, Virago Press.
- Otero, Mercé (1992): «De "La ciudad de las damas" al "Agravio de las damas"», en Fina Birulés (comp.), *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamplona, Pamplona.
- Pérez Cantó, Pilar, y Esperanza Mó (2000): «Ilustración, ciudadanía y género: El siglo XVIII español», en Pilar Pérez Cantó (ed.), *También somos ciudadanas*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

- Poullain de la Barre, F. (1993): *De la educación de las damas*, Madrid, Cátedra, Feminismos.
- Puleo, Alicia (1993): *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo xviii*, Madrid, Anthropos.
- Rendall, Jane (1985): *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States, 1780-1860*, Chicago, Lyceum Books.
- Richards, David (1998): *Women, Gays and the Constitution*, Chicago, University of Chicago Press.
- Rosen, Andrew (1974): *Rise Up, Women! The Militant Campaign of the Women's Social and Political Union 1903-1914*, Londres, Ashgate.
- Rossi, Alice S. (1973): *The Feminist Papers*, Nueva York, Bantam Books.
- Rousseau, Jean-Jacques ([1775], 1980): *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza Editorial.
- ([1762], 1990): *Emilio o de la educación*, Madrid, Alianza Editorial.
- Rowbotham, Sheila (1978): *Feminismo y revolución*, Madrid, Debate. (Ed. original: *Women, Resistance and Revolution*, Londres, Penguin, 1972.)
- (1980): *La mujer ignorada por la Historia*, Madrid, Debate. (Ed. original: *Hidden from History: 300 Years of Women's Oppression and the Fight Against it*, Londres, Pluto Press, 1973.)
- Ryan, Barbara (1992): *Feminism and the Women's Movement*, Nueva York, Routledge.
- Ryan, Mary (1992): «Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century in America», en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT.
- Stanton, Elizabeth Cady (1997): *La Biblia de la mujer*, Madrid, Cátedra, Feminismos.
- Scort, Joan Wallach (1996): *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Harvard University Press.
- Schneir, Miriam (1972): *Feminism, The Essential Histórica! Writings*, Nueva York, Vintage Books.
- Shanley, Mary Lyndon (1998): «The Subjection of Women», en J. Skorupski (ed.), *A Cambridge Companion to Mill*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tavera, Susana (1996): «La declaración de Séneca Falls. Género e individualismo en los orígenes del feminismo americano», *Arenal*, 3, 1, enero-junio.
- Tristán, Flora (1977): *Feminismo y utopía. Unión obrera*, Barcelona, Fontamara.
- Valcárcel, Amelia (1997): *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, Feminismos.
- (2000): «La memoria colectiva y los retos del feminismo», en A. Valcárcel, M. Dolors Renau y Rosalía Romer, *Los desafíos del feminismo ante el siglo xxi*, Colección Hypathia, 1, Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer.
- (2001): «Beauvoir: A cincuenta años del segundo sexo», en A. Valcárcel y R. Romero (eds.), *Pensadoras del Siglo xx*, Colección Hypathia, 2, Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer.
- , y Rosalía Romero (eds.) (2001): *Pensadoras del Siglo xx*, Colección Hypathia, 2, Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer.
- Wollstonecraft, Mary ([1792], 1996): *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (trad. cast. de Carmen Martínez Gimeno), Madrid, Cátedra, Feminismos.
- Yellin, Jean Fagan (1989): *Women and Sisters. The Antislavery Feminists in American Culture*, New Haven, Yale University Press.

2. Feminismo liberal, radical y socialista

Cristina Sánchez Muñoz (apartados 1 y 4)

Elena Beltrán Pedreira (apartado 2)

Silvina Álvarez (apartado 3)

Introducción

Tras la importancia de la obra de Simone de Beauvoir, el foco de atención del feminismo se desplaza en los años sesenta a Estados Unidos. Allí, durante estos años, tuvo lugar lo que se ha denominado la *segunda ola* del feminismo. Ésta plantea nuevos temas para el debate, nuevos valores sociales y una nueva forma de autopercepción de las mujeres. La segunda ola se apoya en un amplio movimiento de mujeres que supieron organizarse, reunirse y discutir las experiencias de su vida cotidiana. Estos grupos de mujeres tuvieron un papel determinante en la toma de conciencia de éstas respecto a su subordinación y llevaron a cabo una reflexión interna que creó un espacio propio tanto en sus vidas diarias como en las organizaciones políticas y en la elaboración teórica. En este sentido, el presente capítulo comienza con el análisis de los movimientos de mujeres, ya que es nuestro propósito resaltar la actividad de todas aquellas que en un momento dado sintieron la necesidad de hacerse oír y reflexionar sobre la situación de subordinación a la que se veían relegadas.

Podemos señalar dos grandes temas que sirvieron de eje tanto para la movilización como para la reflexión teórica de estos años. Uno de ellos estuvo representado por el lema tantas veces invocado de *lo personal es político* con el que se quería llamar la atención sobre los conflictos y problemas que las mujeres afrontan en el ámbito privado. El otro tema presente fue el

análisis de las causas de la opresión, en el que el concepto de *patriarcado* desempeñaría un papel fundamental.

Este gran impulso práctico y teórico del feminismo se canaliza en tres perspectivas que marcan distintas visiones sobre la situación de las mujeres: el feminismo liberal, el feminismo radical y el feminismo socialista. Estas denominaciones se adoptaron para enfatizar la variedad de reivindicaciones y objetivos a conseguir, así como las distintas procedencias políticas y teóricas de sus protagonistas. Ello dio origen a la necesidad de distinguirse internamente para reflejar la multiplicidad de enfoques. Cada uno de estos feminismos representa una elaboración definida de unos conceptos y una metodología diferenciados. Incluso coincidiendo en la conveniencia de utilizar los mismos instrumentos de análisis, como es el caso del concepto de patriarcado, estos distintos enfoques desarrollaron un tipo de reflexión propia y dotaron a los conceptos de un campo de aplicación específico.

Entre los temas que se sacaron a la luz podemos destacar la ampliación de derechos, el reconocimiento pleno de la igualdad, la reivindicación de una sexualidad libre, la invisibilidad del trabajo doméstico realizado por las mujeres y la denuncia de los estereotipos femeninos tales como la mujer-madre, la mujer-esposa, la mujer-ama de casa o la mujer-objeto sexual.

Estos feminismos dieron lugar a un debate interno que repercutió en los análisis de los feminismos contemporáneos. La clasificación tripartita que adoptamos en este capítulo ha sido ampliamente aceptada, como muestra el influyente trabajo de Alison Jaggar¹. Sin embargo, en la actualidad tal clasificación ya no es tan utilizada, debido a la irrupción en el panorama teórico del feminismo de nuevas corrientes de análisis, como muestran los debates centrados en la polémica igualdad/diferencia o modernidad/postmodernidad.

El objetivo de este capítulo es exponer las aportaciones hechas por autoras tan representativas de aquellos años en particular y de la evolución de la teoría feminista en general como son Betty Friedan, Kate Millet, Shulamith Firestone, Juliet Mitchell o Sheila Rowbotham. Muchos de los conceptos y categorías acuñados por estas autoras aparecen, implícita o explícitamente, en los debates actuales. Algunos de estos conceptos y categorías han sido revisados y han dado lugar a la apertura de nuevos instrumentos de análisis. Así, por ejemplo, la noción de *patriarcado* ha sido reformulada por algunas autoras en términos de *sistema sexo-género*. Otras ideas, sin embargo, han pervivido y continúan teniendo plena vigencia casi en los mismos términos en que fueron formuladas en su momento. Tal es el caso del lema *lo personal es político* que sigue presente en buena parte de la filosofía política feminista cuando se analizan las conexiones entre la esfera pública y la esfera privada.

En suma, el feminismo de estos años nos ha dejado un importante legado acerca de la vinculación inexorable entre la teoría feminista y la práctica

de los movimientos de mujeres, lo que refleja la importancia de tener en cuenta la voz de las mujeres al examinar su propia situación.

Notas

¹ *Feminist Politics and Human Nature*, Londres, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1983.

1. Los movimientos de liberación de la mujer. Lo personal es político

1.1 Buscando la independencia

A finales de la década de los sesenta un fantasma recorría Estados Unidos y en menor medida Europa: el descontento y la subsiguiente lucha contra el sistema capitalista. El fin del sueño dorado americano, tras la muerte de Kennedy, tocaba a su fin; las guerras en el sudeste asiático, la falta de confianza en los gobiernos, las contradicciones del capitalismo avanzado y la insatisfacción con la herencia política recibida pueden contarse como causas de ese malestar generalizado, pero en el caso de las mujeres se sumaba, además, otro malestar: aquel que Betty Friedan denominaba ya en 1963 como «el malestar que no tiene nombre»¹. En consecuencia, si bien el movimiento de mujeres se encuadra en sus orígenes en los movimientos sociales de protesta emergentes en esa época, sus objetivos rebasaban la sectorialidad de la mayoría de ellos, y esto hizo posible que allí donde no hubo lucha racial, o hippies o nueva izquierda hubiese sin embargo —en mayor o menor medida— movimiento de mujeres (Gallego, 1985:223).

Alice Echols pone de manifiesto cómo las relaciones del movimiento de liberación de las mujeres con los otros grupos de los sesenta fueron complejas y paradójicas (Echols, 1989:25). A principios de los sesenta se creaban en Estados Unidos los dos grupos de protesta más importantes de la escena política de esos años: el Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC), comprometido con la lucha por los derechos de los negros, y el Students for a Democratic Society (SDS), implicado en los derechos sociales y en las demostraciones anti-Vietnam. Ambos grupos formaban lo que se conoció como *El Movimiento*. En estas organizaciones las mujeres aprendieron a moverse en el terreno político, a salir del tradicional rol doméstico imperante en la década de los cincuenta y a adquirir destrezas y experiencias políticas, y en este sentido sirvieron de semillero para el desarrollo de la autonomía y confianza en sí mismas que les resultarían muy útiles para la práctica posterior del movimiento autónomo de mujeres (Scanlon, 1988:152). Por ello, las relaciones que posteriormente se establecieron en-

entre los grupos de feministas radicales y los dirigentes del Movimiento fueron de amor y odio, y la cuestión de si las mujeres debían organizarse independientemente, lo que significaba adquirir la mayoría de edad respecto al Movimiento, o constituir un ala del mismo fue una de las más debatidas y que más tensiones y escisiones provocó en el movimiento de mujeres (Echols, 1989:50).

Sin embargo, las dificultades que las mujeres debían afrontar dentro del Movimiento pronto empezaron a mostrarse. Las organizaciones estaban dominadas por hombres que eran críticos con la cultura norteamericana pero que aceptaban el sexismo presente en esa cultura. En palabras de una militante, esos líderes de izquierda tan críticos con los valores culturales dominantes, cuando se trataba de temas relacionados con las mujeres, parecían guiarse por las páginas del *Ladies Home Journal* (Echols, 1989:107). La frustración y el malestar de las mujeres dentro de los grupos de izquierda podemos resumirlos en dos frentes: la práctica política y organizativa y las cuestiones teóricas. En el primer aspecto, las mujeres se encontraron con una marginación de sus actividades y una reproducción de la división sexual del trabajo. Dentro de las organizaciones eran relegadas a los trabajos menores. Como señala Lydia Sargent —parafraseando a Betty Friedan—, después de limpiar y decorar las oficinas, preparar las cenas de los activistas, fotocopiar panfletos, contestar teléfonos, etc., no podían dejar de preguntarse: «¿Y esto era todo?» (Sargent, 1981 :xii). La cuestión de *quién limpiaba la oficina* se convertía así en una cuestión política (Sargent, 1981 :xi). Por otro lado, las mujeres se enfrentaban a su invisibilización como líderes, a que los debates estuviesen dominados por los hombres y a que sus voces no fuesen tomadas en cuenta. La igualdad entre los y las participantes en el discurso de estos grupos distaba mucho de ser una realidad. Todas estas importantes cuestiones que afectaban a la misma estructura organizativa a su vez afectaban al objeto del discurso: la clase constituía el eje prioritario en el análisis de la opresión, y el género, o en su defecto el sexismo, o bien era objeto de bromas, o bien no era objeto de consideración teórica. Pero, a su vez, las mujeres sentían que las cuestiones que afectaban de forma más directa a sus vidas cotidianas (la sexualidad, el reparto de las tareas domésticas, la opresión, etc.) debían pasar a formar parte de la discusión política para ampliar por tanto el contenido del debate político a los hasta el momento considerados temas menores, personales o de mujeres.

Todo ello condujo a la escisión de los intereses de las mujeres, constituidas como grupo, de los intereses del Movimiento. En 1967 se crea en Chicago el primer grupo independiente, The Chicago Women's Liberation Union, de inspiración socialista, y a él se unen otros como The New York Radical Women (1967), fundado por Shulamith Firestone y Pam Alien, las Redstockings (1969), Cell 16 (1968) o WITCH (1968), por citar tan sólo algunos de los más representativos. La independencia de estos grupos respecto al Movimiento no fue una tarea fácil, y el mayor o menor grado de

autonomía marcó importantes diferencias entre las feministas que derivaron en dolorosas rupturas y escisiones. Como señala Echols, en un primer momento estaban en minoría las que se autodenominaban «feministas» o «feministas radicales» frente a las «políticas», que mantenían como causa de la opresión el capitalismo y que, aun reconociendo la importancia de la organización autónoma de las mujeres, entendían que ésta debía mantenerse bajo el paraguas protector del Movimiento. Posteriormente, las denominadas «políticas», en su creencia de que feminismo y socialismo no eran incompatibles, configurarían el llamado «feminismo socialista». Por el contrario, las radicales, aun tomando en algunos de sus análisis elementos de la teoría marxista, desde un punto estratégico y de lucha política mantuvieron la necesidad de distanciarse de las asociaciones de izquierda y organizarse autónomamente en torno a las experiencias vividas como mujeres. Para ellas la opresión de las mujeres era la opresión primaria y fundamental en todas las sociedades. Desde sus comienzos, por tanto, el movimiento de liberación presentaba importantes fracturas internas, fracturas que por otro lado no han dejado de estar presentes en la historia de los movimientos de mujeres: radicales frente a moderadas, militancia única frente a doble militancia, como debates no resueltos y que en gran medida continúan configurando el presente.

Pero además de esta difícil alianza entre las organizaciones de izquierda y el movimiento de mujeres de los sesenta, también se presentaban conflictivas las relaciones entre éste y sus antecesoras del movimiento sufragista. ¿Eran sus herederas o por el contrario era un legado que había que rechazar? Sin duda había diferencias importantes entre uno y otro. Así, por ejemplo, mientras que las demandas de las sufragistas tenían principalmente como interlocutor al Estado, en los años sesenta éstas se dirigían a las mismas mujeres para que sacasen a la luz sus potencialidades, lo que propiciaría, entre otras cosas, un giro de la teoría hacia el psicoanálisis, como nos muestra la obra de Juliet Mitchell, y la posterior aparición del feminismo cultural. En un primer momento, de la misma manera que se buscó la autonomía respecto a los grupos de izquierda, también se desligaron del pasado, rechazando el término «feminismo» por su identificación con un feminismo reformista y burgués representado para ellas en el feminismo sufragista. En este sentido hay que interpretar algunas actuaciones de la época, tales como la quema de las tarjetas de votantes y el rechazo del sufragio. Una vez más, las divisiones internas y el fraccionamiento estaban presentes en el debate y lastraban las posibilidades de encuentro. Con esta ruptura con la genealogía de la que provenían se producía así la paradoja de que no tenían modelos de mujeres en los que reconocerse, de modo que tuvieron que inspirarse y fijar sus miradas en las mujeres revolucionarias del momento, esto es, en las vietnamitas, chinas y cubanas. Shulamith Firestone, sin embargo, fue de las primeras radicales en establecer los lazos con el pasado inmediato, especialmente con el ala radical re-

presentada por Stanton y Anthony, para reivindicar el legado recibido (Echols, 1989:53-54).

Pero quizás ninguna diferencia sea tan significativa entre las *madres* de la reivindicación en los Estados Unidos y sus *hijas* teóricas como el desplazamiento desde el término «igualdad» como objetivo a alcanzar hasta el de «liberación» (Echols, 1989:12). Esto no quiere decir, sin embargo, que las feministas «liberacionistas» o radicales no apoyasen la igualdad de derechos, o que no lo considerasen necesario, sino que el objetivo se había ampliado y por tanto las estrategias de lucha también eran diferentes. Así, es interesante observar cómo en un primer momento, en 1967, el término *women's liberation* no fue adoptado por las feministas radicales (ni tampoco el de «feminismo»): los primeros grupos prefirieron denominarse «organizaciones de mujeres radicales» (Echols, 1989:53). Hacia 1968, sin embargo, y debido al auge y popularidad de los izquierdistas «movimientos de liberación», los grupos de mujeres comenzaron a adoptar el término, que recibiría su espaldarazo definitivo con la publicación de un periódico de ámbito nacional titulado *The Voice of the Women's Liberation Movement*. A principios de los setenta distintos grupos en distintos países aparecían identificados bajo el denominador común Women's Lib, y con ese nombre se identificaría en los medios de comunicación y para el público en general la lucha feminista de esos años. En España la aparición de grupos feministas se produce más tardíamente debido a la represión de la dictadura. En 1975 tienen lugar en Madrid las Jornadas Nacionales por la Liberación de la Mujer y en 1976 en Barcelona las I Jornades Catalanes de la Dona, a las que asisten cuatro mil mujeres. Pero sin duda el punto de referencia de aquellos años fueron las Jornadas Feministas celebradas en Granada en 1979, en las que se debatieron temas que estaban presentes en el feminismo de otros países tales como la doble militancia, la colaboración con las instituciones, así como las diferencias ideológicas entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia (véanse Folguera, 1988:123; Gallego, 1985:230).

1.2 Los grupos de autoconciencia: de la experiencia a la teoría

Las feministas radicales de la época pusieron en práctica los llamados *grupos de autoconciencia* —*consciousness-raising groups*—, entendidos como una nueva forma de actuación política. Para la mayoría de las analistas, éstos representaron la contribución más importante del Women's Lib tanto a la política como a la vida cotidiana de las mujeres (Mitchell, 1971: 61-63; MacKinnon, 1989-1995:55 y ss.). Estos grupos presentaban un sustrato común con las organizaciones del momento. El marco en el que se desarrollaban las distintas actuaciones políticas innovadoras era el de la *democracia participativa*, que se oponía como modelo emergente a la democracia liberal. El objetivo común era en gran medida alcanzar una mayor democratiza-

ción y participación de la ciudadanía y ampliar los contenidos y los espacios de la política de tal manera que ésta no se redujese al momento electoral y a la maquinaria de los partidos. En ese sentido y en ese contexto hay que entender tanto la creación de las organizaciones de base (*grass roots*), las asambleas de barrio o los consejos de fábrica y de estudiantes como los grupos feministas de autoconciencia.

Pero además, en el caso de las mujeres, éstas trataban de encontrar su *habitación propia*, un espacio *entre* mujeres y *para* mujeres en el que pudiesen expresar libremente sus experiencias vitales, hablar lo callado hasta entonces, sacar a la luz lo que no habían podido expresar y compartir con las demás integrantes del grupo lo que creían que eran experiencias personales y que se revelaban ahora como experiencias comunes. Para Pam Alien, fundadora de las New York Radical Woman, los grupos permitían a las mujeres pensar acerca de sus vidas y al margen de las instituciones y valores masculinos imperantes, y esto se llevaba a cabo en un proceso de cuatro etapas: abrir los sentimientos individuales hacia las demás integrantes del grupo, compartir las experiencias, analizarlas y abstraer y elaborar la teoría (Alien, 1970). En este sentido, el objetivo principal, y el primer paso en la lucha política del movimiento de liberación, era que las mujeres adquirieran *autoconciencia* de su opresión. Dicha autoconciencia, en palabras de Juliet Mitchell, consistía en

un proceso de transformación de lo oculto, los miedos individuales en una conciencia compartida de su significado como un proceso social, la liberación de la angustia, la ansiedad, la lucha de proclamar lo doloroso y transformarlo en político (Mitchell, 1971:61).

Junto a la autoconciencia, el otro concepto clave era el de *experiencia*. Sin duda éste era un término que también tenía gran importancia en los demás movimientos de la época, donde primaba la «política de la experiencia», entendiendo por tal el análisis de la sociedad desde la perspectiva de la experiencia personal. Pero en el caso de las mujeres, lo novedoso era que esa experiencia que había sido silenciada e invisibilizada ahora se tomaba como elemento de análisis de la opresión². El método feminista se revelaba entonces, según expone Catherine MacKinnon, como la creación de la conciencia, esto es, «la reconstitución crítica y colectiva del significado de la experiencia social de la mujer, tal y como la viven las mujeres» (MacKinnon, 1989:155).

Los grupos de autoconciencia se caracterizaban de la siguiente manera:

eran pequeños, sin líderes, y no jerárquicos. Basaban el desarrollo de su teoría directamente en la experiencia. El entendimiento intelectual surgía desde la cuidadosa atención analítica a los sentimientos y emociones expresados. Estos grupos representaban la autorización de mujeres con el propósito político de conseguir una transformación

personal y social. Unieron la actividad individual y el cambio con una teorización y transformación social colectivas (Miles, 1982:484).

Eran por tanto grupos compuestos por una docena de mujeres, sin dinero, en la mayoría de los casos sin poder de cara a la sociedad y a los medios de comunicación, pero con mucha energía, dispuestos a crear asociaciones independientes de la actuación estatal. En todos ellos, la cuestión de la *autoorganización*, en términos de democracia interna, aparecía como uno de los objetivos políticos principales a alcanzar. Cualquier tipo de jerarquización era vista con sospecha, y las responsabilidades se sometían a rotación. La autoridad debía ser dividida y compartida, de tal manera que «la democracia se concebía no como una cuestión de representación, sino como un genuino reparto igualitario del poder» (Phillips, 1991:122). Sin embargo, esto no quiere decir que carecieran totalmente de una cierta organización, bajo la forma de redes regionales, centros de atención a mujeres, cooperativas, centros de información, colectivos dedicados a la publicación de materiales o a la producción fílmica, etc. Pero lo que en cualquier caso les caracterizaba era que las estructuras organizativas atendían a distintos y muy variados fines y que, por ello, las iniciativas de organización y estructuración eran también extremadamente diversas e involucraban a las participantes de muy diferente manera. En definitiva, adoptaban distintas formas organizativas —que en cualquier caso se caracterizaban por ser abiertas— según se presentaban las necesidades, por lo que su rasgo distintivo era la flexibilidad, que se traducía, por ejemplo, en que en grupos de mujeres artistas, o de mujeres creando una guardería, o en los subcomités de los sindicatos decidían ellas mismas qué estructura era la más adecuada.

En este sentido, Sheyla Rowbotham pone de relieve cómo el movimiento feminista supo crear espacios de participación política que los partidos tradicionales de izquierda habían ignorado y cómo la creación de dichos espacios concebía la política de una manera más creativa (Rowbotham, 1979:41). Mientras que en otras organizaciones como sindicatos o partidos políticos las reuniones tenían como principal objetivo la toma de decisiones, en estos grupos lo que importaba no era tanto el resultado final de la reunión, el acuerdo final y las decisiones alcanzadas como la reunión misma: el debate y el hecho de compartir las experiencias y las ideas constituían un fin en sí mismo.

Por otro lado, en estos grupos los contornos entre lo público y lo privado quedaban difuminados, reflejaban el cambio desde la autoconciencia personal de la opresión hasta la elaboración de una conciencia de grupo —lo que podríamos denominar el equivalente a la conciencia de clase— que permitía la transición de la experiencia personal al ámbito político (Mitchell, 1971:59). Los temas que en ellos se debatían eran las experiencias personales en torno a la sexualidad, la familia, la maternidad o los sentimientos, esto es, aquellos temas considerados personales y privados y, por tanto, sin

trascendencia política, que ahora eran analizados como causas de la opresión de las mujeres y ponían de relieve cómo las relaciones personales *son* políticas. Con ello ponían en práctica el lema de la época, «lo personal es político», a la vez que abrían nuevos espacios para el entendimiento de la política: ésta ya no se reducía a la actuación estatal, sino que, por ejemplo, un grupo de mujeres reunidas en la cocina con la finalidad de debatir su identidad y sus relaciones, escuchar sus relatos sobre esa identidad y decidir cómo alcanzar un reconocimiento era *en sí* una actuación política. Estaban creando un espacio público de reconocimiento, compartiendo un mundo común y unos intereses comunes, haciendo de sus vidas mismas una actuación política.

1.3 Actuaciones y limitaciones

Los grupos feministas se caracterizaron en todos los países en los que se formaron por la creatividad en sus actividades. Como señala oportunamente Mayte Gallego, la gestualidad de sus actuaciones no debe interpretarse como una trivialización de sus planteamientos, sino como un rechazo explícito de las formas utilizadas por las organizaciones tradicionales y de los métodos tradicionales de lucha política (Gallego, 1985:225). En este sentido, permanecen en las imágenes de esos años, amplificadas convenientemente por los medios de comunicación, actuaciones como el boicot a la elección de Miss América, el homenaje en París a la mujer del Soldado Desconocido, las numerosas manifestaciones y sobre todo los grupos de mujeres en distintos países quemando públicamente los sujetadores. Pusieron también en práctica formas de vida alternativa, tales como la propuesta de comunas en las que se practicaba el celibato como rechazo de una heterosexualidad impuesta o el rechazo de la maternidad por parte de teóricas como Shulamith Firestone por ser un estado opresivo. Llevaron a la práctica actuaciones heterogéneas y de distinto alcance alternativas al sistema y a los partidos. La gran mayoría de ellas respondían a las necesidades particulares de las mujeres y ponían de manifiesto el lema «organízate en torno a tu propia opresión»: guarderías, centros de salud de mujeres, grupos de autoayuda, centros de atención a mujeres víctimas de la violencia doméstica, campañas de información sobre anticonceptivos, grupos de literatura sobre mujeres y editoriales feministas, etc. Otras respondían a un espíritu provocador y rupturista: las acciones en la calle del grupo WITCH («bruja») o el manifiesto de Valerie Solanas³, SCUM («escoria»), acróstico de Society for Cutting Up Men y texto de obligada lectura entre las radicales (Echols, 1989:105).

Las actividades de los grupos de autoconciencia eran entendidas como parte de un esfuerzo colectivo, no jerárquico y con un reparto equitativo de poder, pero de la misma manera que presentaban aspectos positivos de cara

al desarrollo de nuevas formas de actuación política y de entender el espacio público, también iban a mostrar inconvenientes y aspectos negativos. Así, y de acuerdo con Anne Phillips, los puntos débiles de la democracia participativa estaban muy presentes en las discusiones internas del movimiento feminista, pues eran conscientes de las debilidades que presentaban en su organización y en su práctica política (Phillips, 1991:126).

Desde su puesta en práctica, los grupos de autoconciencia fueron criticados por su carácter más terapéutico que político (Echols, 1989:87). Así, para Betty Friedan no pasaban de ser un ejercicio de mirarse al ombligo. Las dificultades surgían a la hora de dar el salto de las experiencias allí narradas a la acción política. Pero las radicales, al menos en un primer momento, hicieron hincapié en la transformación social a través de la transformación personal. En cualquier caso, estos grupos permitieron a las mujeres desarrollar su autoestima, poder hablar por vez primera de sus frustraciones y crear espacios propios.

Entre los distintos problemas que autoras como Jo Freeman o Juliet Mitchell, entre otras, resaltaban de su propia actuación, podemos reseñar los siguientes: 1) Carencia de estructura: al no existir una división de tareas dentro del grupo, cada participante en realidad realizaba todas las tareas al no establecerse un reparto basado en las distintas habilidades, por lo que en ocasiones la actividad del grupo se tornaba ineficaz. 2) Imposición de una falsa unidad —en este caso bajo la imagen de la sororidad —*sisterhood*— que hace difícil la existencia del desacuerdo o de voces disidentes. Lo que impera es el acuerdo en aras del interés común compartido. Las similitudes entre las mujeres eran enfatizadas por encima de sus diferencias y las experiencias universalizadas. 3) Problemas de liderazgo. Puesto que todas las participantes del grupo son consideradas estrictamente iguales a la hora de tomar decisiones, se produce una ausencia de líderes. Se rechazaba, en este sentido, una «profesionalización» de la política. Por otro lado, la llamada a un sentimiento de sororidad colectiva primaba sobre la expresión de la individualidad. Sin embargo, de hecho, la presión de los medios de comunicación a la hora de resaltar figuras dentro del movimiento feminista y la existencia de estructuras informales de liderazgo crearon una división entre las «expertas» y las integrantes de a pie del movimiento, de modo que estas últimas se sintieron traicionadas por las primeras y no representadas por ellas. 4) Y esto conducía al problema de la representación: ¿A quién representa el grupo? ¿Al grupo mismo o a las mujeres en general? De nuevo aquí surge la cuestión del deslizamiento hacia el elitismo, esto es, que no todas las integrantes participen, sino tan sólo un grupo intenso y activo que representaría —falsamente— al grupo. 5) Intensidad o exceso en la participación. En el caso de las mujeres esto es especialmente costoso: supone una carga adicional a una ya de por sí cargada jornada. ¿Cómo encontrar tiempo para una participación continuada, intensa y comprometida cuando se tiene una doble jornada?

Hacia 1975 la mayoría de los grupos de autoconciencia se habían disuelto. Habían permitido a las mujeres de la época exponer sus ideas sobre sus relaciones personales, sobre su sexualidad, sus diferentes etapas en la vida, sobre lo que la sociedad esperaba de ellas, así como lo que ellas sentían acerca de esas expectativas. En definitiva estaban hablando de las vidas de las mujeres, poniéndolas en el centro del discurso, no ya de cara a las demandas frente al Estado, sino en relación a ellas mismas, creando una conciencia de género que se extendería hasta las décadas siguientes y que permitiría el desarrollo de los feminismos posteriores.

Notas

¹ La obra de esta autora se analiza en el apartado 1.2. de este capítulo.

² Posteriormente, en los años ochenta, el denominado «feminismo del punto de vista de las mujeres» —*standpoint feminism*— intentará articular la idea de un «conocimiento situado» dando prioridad a la experiencia de las mujeres como perspectiva epistemológica privilegiada. La primera en utilizar y desarrollar este término fue Nancy Hartsock en *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism* Nueva York, Longman, 1983.

¹ Solanas adquirió notoriedad pública en 1968 tras disparar contra el artista Andy Warhol, aduciendo que éste se había apropiado de sus ideas.

Bibliografía

- Alien, Pamella (1970): *Free Space: A Perspective on the Small Group in Women's Liberation*, Nueva York, Time Change Press (reimpreso en Koedt, Levine y Rapone, op. cit).
- Bradshaw, Jan (1982): *The Women's Liberation Movement, Europe and North America*, Londres, Pergamon Press.
- Echols, Alice (1989): *Daring to Be Bad, Radical Feminism in America, 1967-1975*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Folguera, Pilar (1988): «De la transición política a la democracia. La evolución del feminismo en España durante el período 1975-1988», en P. Folguera (comp.), *El feminismo en España: Dos siglos de historia*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias.
- Freeman, Jo (1973): «The Tyranny of Structurelessness», *Berkeley Journal of Sociology*, n° 17. (Trad. cast. en ed. Forum de Política Feminista, Madrid, 1989.)
- (1975): *The Politics of Women Liberation: A Case Study of an Emerging Social Movement and Its Relation to the Policy Process*, Nueva York, David McKay.
- Gallego, Mayte (1985): «Los movimientos feministas en Europa», en Manuel Mella Márquez (comp.), *La izquierda europea. Análisis de la crisis de las ideologías de izquierda*, Barcelona, Teide.
- Koedt, Anne, Ellen Levine y Anita Rapone (eds.) (1973): *Radical Feminism*, Nueva York, Quadrangle Books.

- Miles, Angela (1982): «The Integrative Feminine Principle in North America Feminist Radicalism», en J. Bradshaw, op. cit.
- Mackinnon, Catharine (1989): *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Harvard University Press. (Trad. cast. de Eugenia Martín, Cátedra, Feminismos, Valencia, 1995.)
- Mitchell, Juliet (1971): *Woman s State*, Nueva York, Random House.
- Morgan, Robín (1970): *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings from the Women s Liberation Movement*, Nueva York, Random House.
- Phillips, Ann (1991): *Engendering Democracy*, Cambridge, Polity Press.
- Rowbotham, Sheila (1979): «The Women's Movement and Organizing for Socialism», en S. Rowbotham, L. Segal y H. Wainwright (eds.), *Beyond Fragments. Feminism and the Making of Socialism*, Londres, Merlin Press.
- Sargent, Lydia (1981): «New Left and Men: The Honey moon is over», en L. Sargent (ed.), *Women and Revolution*, Boston, South End Press.
- Scanlon, Geraldine M. (1988): «Orígenes y evolución del movimiento feminista contemporáneo», en P. Folguera (comp.), *El feminismo en España: Dos siglos de historia*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias.

2. Feminismo liberal

2.1 El feminismo liberal

Cuando se habla de feminismo liberal en los años sesenta y setenta es habitual hacerlo desde posiciones feministas críticas con las premisas del pensamiento liberal, pues no era esta definición de feminismo una etiqueta que se otorgaban a sí mismas las feministas con agrado. Por ello y, en general, porque no hay aportaciones teóricas en ese momento sobre las implicaciones de las reivindicaciones que las mujeres hacían al amparo de la idea de igualdad, entendida como igualdad de oportunidades, nos encontramos ante una situación que nos obliga a rastrear el significado que se daba a la expresión *feminismo liberal*.

Se atribuía al feminismo liberal todo aquello que definiría a una versión sin matices de un liberalismo de tipo clásico y tradicional: así la racionalidad, el carácter abstracto y la pretensión de universalidad, incidiendo además en temas como la importancia concedida a la idea de mérito o los problemas que plantea la distinción liberal entre público y privado. Estas características, por razones diversas, le hacen acreedor de las más aceradas descalificaciones de parte de feminismos adscritos a corrientes de pensamiento no liberales. Pero nunca está del todo claro de qué estamos hablando cuando nos encontramos ante el denominado feminismo liberal. Sobre todo si pensamos en lo que se entiende por tal en los años que transcurren entre la Segunda Guerra Mundial y finales de los años setenta, carente en un primer momento de otro referente teórico que el procedente de la herencia ilustrada y el sufragismo.

Hay que recordar que la voz del feminismo fue originariamente una voz ilustrada y burguesa alzada para reivindicar los mismos derechos que se reconocían a los varones, con un éxito más que escaso en muchas ocasiones, aunque con avances claros a lo largo de los tres siglos transcurridos desde que se inician esos intentos. Si hemos de tener esto presente en todo momento, también conviene recordar que cuando hablamos de liberalismo no hablamos de una teoría unificada con unas características definitorias absolutamente claras e indiscutidas, sino que hablamos de muy diferentes versiones teóricas, que pueden resultar en ocasiones difícilmente conciliables pero que se pueden calificar de liberales al partir de una raíz común. El nexo que permite esta calificación viene de la fundamentación filosófica de esas diferentes teorías.

En relación con el feminismo de raíz ilustrada, si bien parte de las mismas fundamentaciones que el resto del pensamiento liberal, se mueve en los límites de esta línea de pensamiento, de manera que podríamos decir con Allison Jaggar que el feminismo ha estado siempre en el lado progresista de las teorías liberales y que, en ocasiones, ha presionado de tal manera sobre los ideales del liberalismo para alcanzar sus conclusiones lógicas que ha llegado a desafiar no sólo las interpretaciones más aceptadas de los principios liberales, sino también las asunciones subyacentes en el liberalismo acerca de la naturaleza humana (Jaggar, 1983:28).

Es la herencia ilustrada la que proporciona esas bases compartidas entre ciertas corrientes feministas y el liberalismo y la que hace que ese feminismo sea calificado como liberal. En general, cuando nos hallamos ante una autora que se autodefine como feminista es esta definición la que le otorga una posición peculiar. Incluso si parte de fundamentaciones filosóficas comunes a las numerosas corrientes liberales. El feminismo va más lejos que muchas versiones del liberalismo en sus planteamientos y objetivos. Es algo diferente de un liberalismo al que se le ha añadido la palabra feminismo. La política de derechos individuales del feminismo liberal exige para las mujeres, para cada una, el derecho de autodeterminación, la libertad de elección en caso de aborto, el derecho a acceder a la educación y una igualdad de oportunidades que implica ciertas políticas redistributivas. No es una simple superposición con cualquier liberalismo (Gallego, 1985:234).

En las páginas que siguen se trata de lo que se escondía tras la denominación feminismo liberal en los años sesenta y setenta. Con este objetivo, el punto de partida es la búsqueda de las raíces ilustradas del feminismo. A ellas se apela en algún momento en la obra más característica de la época: *La mística de la feminidad* de Betty Friedan, cuya relevancia en la revitalización de las reivindicaciones feministas está fuera de toda duda. De las luces y de las sombras que proyectó este libro de Friedan se hablará en estas páginas. En ellas recibirá una particular atención uno de los temas que se empiezan a debatir en ese momento y que continúa siendo un tema de de-

bate público; me refiero al tema de la acción afirmativa. Este tema, junto con los desarrollos constitucionales, legislativos y jurisprudenciales, triunfantes o fracasados, en torno a la igualdad, constituye la aportación del feminismo liberal de esos años. No eran suficientes, pero sí eran necesarios, y sentaron las bases de avances prácticos posteriores y de las discusiones teóricas que llegan hasta nuestros días.

2.1.1 Libertad e igualdad: su interpretación en clave feminista

De la Ilustración arranca la consideración de las personas como agentes racionales, y la importancia de la razón está clara y bellamente expresada en la defensa kantiana de la Ilustración resumida en su *sapere aude!* Si pensamos en los autores hoy calificados como liberales y en su momento cercanos a los presupuestos ilustrados nos encontramos con la reiterada alusión a la capacidad de los seres humanos para razonar. Podemos preguntarnos acerca de la justificación de tal reiteración y la respuesta es obvia: sólo con la razón se pueden desmontar los prejuicios y las tradiciones que no permiten a las personas desarrollarse plenamente como seres autónomos y las sumen en la necesidad de respetar costumbres y autoridades cuya única legitimidad procede de su permanencia en el tiempo sin otras justificaciones adicionales de su existencia.

Es verdad que cuando se habla de razón se necesita un sujeto capaz de razonar, y ese sujeto, ese ser humano superior, era en el momento ilustrado un sujeto masculino e individual, pero eso no tiene que significar que la razón sea un atributo más del sexo masculino:

Pero si en lugar de denunciar esta impostación iniciática del uso de la razón, pasamos a conceder que el sujeto de la razón es masculino, les damos la razón —en el doble sentido— a quienes nos marginan. Es decir, accedemos a su pretensión de que la razón es un monopolio masculino y nos inhabilitamos para interpelar a los varones por su incoherencia al afirmar a la vez que la razón es masculina y es universal, puesto que, si es masculina, tienen toda la razón, es decir, son coherentes al excluirmos (Amorós, 1997:28).

En el feminismo de los años cincuenta, sesenta y setenta no se cuestiona todavía la idea de razón ilustrada, o al menos no aparecen las elaboraciones críticas que en la década posterior se articularán de manera más detallada y cuyos inicios encontramos en Jaggar (1983), Harding y Hintikka (1983) o Hartsock (1983) y que autoras como Lloyd, (1984), Keller (1985) o Bordo (1987), entre otras, cultivarán en años posteriores.

La afirmación de que la racionalidad liberal exige un sujeto, que es un sujeto individual, situado en un punto de vista neutral y universal, acompaña a los presupuestos liberales de ese momento. Las consecuencias de tal afirmación nos presentan al liberalismo como una teoría neutral con res-

pecto a las concepciones del bien hasta el punto de convertirla en una teoría, para sus críticos, inane. Si además añadimos la idea de universalidad, estamos poniendo las bases contra las que se va a asentar el feminismo antiliberal de los años ochenta.

Antes del desarrollo de ese tipo de discurso, el liberalismo parecía adecuarse a las aspiraciones de las mujeres en la medida en que otorgaba a la racionalidad individual un valor supremo que se traducía en la teoría política en la demanda de libertad. Ésta, a su vez, garantizaba una idea de autonomía como concepción del bien que permitía a las personas decidir cómo vivir eligiendo libremente su plan de vida y gobernándose de acuerdo con las reglas que considerasen correctas, algo que suponía una notable diferencia para las mujeres con respecto al pasado. En ese sentido la autonomía supone una fuerza crítica y una atracción emancipatoria irresistible para las mujeres (Di Stefano, 1994:383-402). Las defensoras de esta concepción del bien conectan con los discursos ilustrados de Mary Wollstonecraft o de las sufragistas.

La libertad era necesaria asimismo en la otra concepción del bien vigente en el liberalismo: la concepción del bien como maximización de la satisfacción de deseos, concepción de raigambre claramente utilitarista, hija también de la Ilustración, pero que no conduce automáticamente a la aprobación de instituciones liberales y necesita de ciertos correctivos (Barry, 1997:191). Si en lugar de maximizar deseos o preferencias hablamos de maximizar bienestar y de mejorar la situación de todas las personas, nos encontramos ante un tipo de discurso familiar en el siglo XIX como el de John Stuart Mill.

Sin embargo, si nos preguntamos en qué consisten las reivindicaciones de las mujeres en ese momento la respuesta no es diferente de la que se hubiera podido dar en el pasado: se trata de igualdad, de poder contemplarse como seres humanos iguales a los varones que les habían permitido votar, de ser propietarias y entonces, en los años que transcurren desde el fin de la guerra y los años finales de la década de los setenta, todavía pocas cosas más. Es importante constatar que la reivindicación liberal por excelencia del feminismo es la reivindicación de igualdad, que la libertad es sólo una consecuencia de la igualdad para las mujeres. Sin igualdad no cabe pensar en un agente autónomo ni en un sujeto capaz de tener preferencias o deseos (Valcárcel, 1997:64-65).

2.2 La mística de la feminidad: el problema que no tiene nombre

En la posguerra de los años cuarenta se produce en Estados Unidos una situación peculiar que es descrita por Betty Friedan en un libro que alcanzó una fama considerable en los años sesenta y que originó un debate con consecuencias notables en el país en que se publicó y más matizadas en el resto

de los países que entonces formaban parte de las democracias liberales desarrolladas.

En estos países la guerra supuso un punto de inflexión que tuvo una importancia capital en la vida de las mujeres. Mientras que en los países europeos se consolidan los tímidos avances que se habían producido en las etapas anteriores y en los países nórdicos se afianzan las estrategias ideadas a partir de los años treinta para alcanzar posiciones más igualitarias —no hay que olvidar el papel que desempeñan las políticas de bienestar en Europa— (Hobson, 1996), en los Estados Unidos nos encontramos con una construcción de lo femenino que responde a un ideal que parecía haber quedado arrumbado en épocas precedentes. De manera que es éste el único país, del grupo de los anteriormente mencionados, en que la proporción de mujeres que acceden a la educación superior disminuye en el período que va de los años cuarenta a los años sesenta. En Suecia, Francia y Gran Bretaña esa proporción no deja de aumentar, lo mismo que en otros países fuera de esa órbita, como los países asiáticos o los entonces comunistas. Como consecuencia, la proporción de mujeres profesionales se va elevando en todos los países mientras decae en Estados Unidos, pese a que se mantienen unas elevadas cifras de mujeres trabajadoras (Eisenstein, 1981:184-185). La explicación de este fenómeno es la que nos presenta Friedan en *La mística de la feminidad*.

En las primeras líneas de este libro se menciona la extraña inquietud y malestar de las mujeres estadounidenses:

El problema permaneció latente durante muchos años en la mente de las mujeres norteamericanas. Era una inquietud extraña, una sensación de disgusto, una ansiedad que ya se sentía en los Estados Unidos a mediados del siglo actual. Todas las esposas luchaban contra ella [...] se hacían con temor esta pregunta: ¿Es esto todo? (Friedan, 1981:35).

En muchas ocasiones este malestar es causa de desequilibrios emocionales y de enfermedades diversas y en los casos más extremos las lleva al suicidio. Lo más llamativo de tal situación es la ausencia de alusiones al respecto en artículos, libros y revistas especializados en temas de mujeres.

Cuando Friedan observa esta realidad trata de encontrar las causas que la producen y se encuentra con la promoción de una «nueva mujer» que sabe apreciar la grandeza de ser esposa y madre de familia y no aspira a ser una profesional con una carrera y con ambiciones propias. Esta «nueva mujer» aparece en todas las revistas de la época, y en publicaciones más serias se insiste, aunque de otro modo, en esta imagen. La mujer puede trabajar ocasionalmente, pero no tiene por qué aspirar a los puestos que desempeñan los hombres. Al fin las mujeres han comprendido los inconvenientes del feminismo y han reaccionado contra él asumiendo su papel (Friedan, 90-91). Así desaparecen los problemas que ocasionaban las barreras que se interpo-

nían en el desarrollo de las capacidades de las mujeres; los únicos problemas son los que ocasiona su acoplamiento como ama de casa (Friedan, 93). Pero la realidad se impone y ese malestar que no tiene nombre está presente en las casas de las mujeres de clase media.

En el capítulo 8 de su libro, Friedan nos muestra el panorama en el que se va a desarrollar la mística de la feminidad. Nos encontramos en un país que sale de una guerra que es la continuación de una depresión y que finaliza con una bomba atómica. La calidez de un hogar parecía ser la aspiración suprema, sobre todo de los hombres, y poco a poco la mixtificación de este deseo se convierte en la razón de vivir para las mujeres. Por supuesto la natalidad se incrementa y la mitad de las mujeres estadounidenses están casadas antes de los veinte años. La guerra hizo especialmente vulnerables a las mujeres a esa mística, pero no fue la única razón de que pensasen en el hogar como única posibilidad (Friedan, 246).

El interés de *La mística de la feminidad* es el recorrido que su autora hace para entender cómo se ha llegado a ese punto. Por un lado menciona reiteradamente la falta de modelos para pensar en cambiar la situación (110), pero más bien habría que pensar en la reiterada denostación de las mujeres que se salían del canon, la deformación de estas mujeres hasta presentarlas del modo más desagradable posible, de manera que no era aconsejable verlas como modelos.

Por otro lado se dan cita en esa campaña a favor de la «nueva mujer» ciertas interpretaciones del psicoanálisis que en nada favorecen las concepciones igualitarias; tampoco el funcionalismo ayuda en el avance social de las mujeres: en una buena medida los sociólogos parten de la antropología y de la sociología cultural en cuyo campo autores pioneros de la antropología tratan de encajar sus observaciones en el molde de las teorías freudianas; a su vez, los sociólogos no reconocen sus propios prejuicios bajo la máscara funcional y bajo la máscara de la ciencia. Todo ello conduce a una valoración desmesurada del papel de la mujer como ama de casa y a la conclusión de que la verdadera igualdad entre hombres y mujeres no sería funcional y atentaría contra la estructura social (Friedan, 171-178). De manera que incluso se encuentra un fundamento científico para la mística de la feminidad.

Hay que añadir un empobrecimiento de la educación de las mujeres, de modo que pocas son las que finalizan sus estudios universitarios porque se casan cada vez más precozmente. Se produce en los centros académicos lo que Friedan denomina una educación sexual de las mujeres que poco o nada tiene que ver con una educación académica (209 y ss.).

Las mujeres suburbanas estadounidenses llegan a abdicar de su personalidad, a comportarse de una manera infantil, y a destruir su capacidad de autodeterminación y su posibilidad de prever el futuro siguiendo un proceso gradual que las lleva a despojarse de los campos de referencia de la conducta normal de un adulto y a deshumanizarse casi por completo (397 y ss.).

No es ajeno a este cúmulo de causas mencionadas el capitalismo del momento, que se ve favorecido por el nivel adquisitivo y el poco sentido crítico de esas amas de casa a las que continuamente seduce con nuevas ofertas de todo tipo (Friedan, capítulo 9).

De la obra de Friedan se concluye la necesidad de afrontar «el problema sin nombre», que en realidad es la necesidad de salir de la trampa en que las propias mujeres se metieron aceptando esa mística de la feminidad. Esta autora entiende que el modo de salir es la búsqueda de una cultura y de una cualificación para desarrollar un trabajo, y sostiene que esto es completamente compatible con las tareas y obligaciones del ama de casa. Anima a los educadores a que estimulen en las mujeres la búsqueda de un plan de vida o de una vocación que les permita escapar del malestar que no tiene nombre.

No hay que dar crédito al bulo de que no hay batallas que ganar para las mujeres porque están todas ganadas, hay que acabar con el prejuicio y la discriminación; en definitiva, se trata de que la mujer se individualice y se convierta en un ser humano completo (Friedan, 482).

2.2.1 Las críticas a *La mística de la feminidad*

El impacto del libro de Betty Friedan fue enorme en su momento y se ha convertido en un clásico del feminismo. Fue, además, el pistoletazo de salida para la revitalización del feminismo estadounidense, que, efectivamente, había desaparecido desde el momento en que se había logrado el derecho al voto. También influyó, aunque un poco más tarde, en el feminismo británico (Cárter, 1988:52) y en todo el feminismo de esos años. El movimiento NOW (National Organization for Women), del que ella fue cofundadora en 1966, fue su consecuencia más visible. Pese a los detractores de Friedan, incluso entre las autoras que son más críticas con ella se reconoce la atracción y aceptación de esta obra en el momento de su publicación, que fue mucho más amplia de lo que quieren dar a entender aquellos que consideran que se trata de un trabajo aplicable sólo a mujeres blancas de clase media. Lo cierto es que interesó a todas las mujeres identificadas con la idea de igualdad de oportunidades e independencia (Eisenstein, 1981:178).

¿Es la obra de Friedan la demostración de lo que es el feminismo liberal? Es cierto que se coloca en un punto de vista que parece hacer una apelación a la Ilustración, de la que da cuenta su capítulo 4, y que sus alegatos finales, así como su insistencia en la educación, encajan perfectamente en esta línea de pensamiento. Sin embargo, es acusada de presentarnos un feminismo liberal que pierde el radicalismo con que nos lo presentaban Wollstonecraft, Mili, Taylor o Stanton (Eisenstein, 1981:175).

No está de más puntualizar que Friedan es una psicóloga social que se plantea, a partir de la observación de una realidad, la búsqueda de explica-

ciones acerca de ella y la solución a un problema que ha detectado en estas observaciones, pero en ningún caso pretende la construcción de una teoría acabada. Se identifica a sí misma como pragmatista y parece pensar que no tiene una teoría política particular, lo cual no la exime de ciertas acusaciones.

Tal vez la más importante sea la ausencia de un análisis del patriarcado. La ausencia de esta clave en el análisis de las situaciones que Friedan lleva a cabo implica una confusión entre capitalismo (como sistema de dominación de los poseedores de propiedad y medios de producción sobre los desposeídos; esa dominación se presenta como explotación) y patriarcado (como sistema de dominación de los varones sobre las mujeres, perceptible en la opresión bajo la que se encuentran éstas). La diferencia es relevante porque explica la asunción del papel de las mujeres al haber sido socializadas en ese sistema de dominación tan antiguo como la conciencia histórica (Perona, 1994:131).

Por otro lado se reprocha a Friedan que pese a que la demanda de igualdad de las mujeres es una demanda revolucionaria, la suya es sólo una demanda de igualdad de oportunidades, es decir, una igualdad jurídica y de participación en el gobierno, una igualdad en el ámbito público. Lo que sucede es que este tipo de igualdad no significa una igualdad en la vida real, cuando se deja sin alterar el ámbito doméstico, porque de cómo está la mujer en este ámbito depende su situación en el ámbito público. La acusación a Friedan es que de alguna manera está legitimando el estado de cosas existente al rechazar los presupuestos del feminismo radical, cuyas defensoras insisten en que «lo privado es político» (Eisenstein, 1981:188).

Es difícil no percibir con los años transcurridos desde la publicación de *La mística de la feminidad* algunos de los problemas que plantearon las soluciones allí propuestas. La desigualdad de las mujeres no se resolvió cuando salieron a buscar trabajo: la sobrecarga era y es evidente, y de la conciencia de esta situación y de la necesidad de criticar otros feminismos surge la segunda obra de Friedan, *La segunda fase* (1983), cuya publicación no originó un eco tan amplio como la obra anteriormente comentada.

2.3 El papel del Estado en las reivindicaciones feministas

La justicia es el valor último que guía a la teoría política liberal, y hasta los años setenta existía en este ámbito un claro predominio de las teorías utilitaristas; pero esto cambia a partir del impacto que causó la publicación de la obra de John Rawls en 1971 y del debate originado entonces, que todavía continúa en la actualidad. En cualquier caso la idea de justicia liberal tiene mucho que ver con «la distribución de las cargas y los beneficios de la cooperación social» (Rawls, 1971) y en consecuencia con problemas relacionados con la igualdad y las funciones del Estado en la distribución de cierto

tipo de bienes, no solamente materiales, y sobre todo con la igualdad de oportunidades.

No deja de ser curiosa la relación que tiene el feminismo con el Estado y la peculiaridad del llamado feminismo liberal con respecto a las corrientes dominantes en el pensamiento político del liberalismo en este punto, ya que en general desde el feminismo lo que se reclama una y otra vez es una mayor intervención estatal. Encontramos en este momento concreto una serie de temas recurrentes en el pensamiento feminista que nos muestran su relevancia práctica para la situación de las mujeres. Éstas asumen la herencia teórica de sus predecesoras ilustradas y se centran en el paso imprescindible de acabar con todas las barreras legales, que entonces eran numerosas. Este objetivo va a ser el eje de actuación, que no de elaboración teórica, del denominado feminismo liberal.

Si pensamos que es inherente al liberalismo la división público-privado¹ y si entendemos el feminismo liberal de un modo simplificador como aquel tipo de feminismo que piensa que los problemas de subordinación de las mujeres se solucionan suprimiendo restricciones legales que impiden la entrada de éstas en el espacio público, no deja de ser llamativo que *La mística de la feminidad* se centre casi exclusivamente en el ámbito privado-doméstico para determinar esa situación de subordinación de las mujeres. Parece entreverse que este ámbito es relevante a la hora de ocupar el espacio público; sin embargo, no se llega a dar el paso que ya estaba dando el feminismo radical y que se resume en el eslogan «lo privado es político», llamando la atención sobre la importancia de lo doméstico a la hora de buscar las vías de incorporación de las mujeres a una ciudadanía plena. En ningún caso se llega tan lejos en esa obra, como ya se ha reseñado en otro momento.

La pretensión liberal al establecer esta tajante distinción entre público y privado en sus orígenes era la promoción de la seguridad y libertad individuales y la restricción del poder de los gobiernos. La diferencia liberal entre lo público y lo privado-doméstico llevaba implícita la idea de que el varón se movía sin cortapisas en las dos esferas mientras que la mujer quedaba reducida a la esfera familiar y doméstica y estaba siempre sometida a la autoridad del varón. El sesgo patriarcal del liberalismo tradicional está fuera de toda duda: los individuos autónomos, sujetos de derechos, eran varones y cabezas de familia. En el liberalismo de la segunda mitad del siglo xx este sesgo no ha desaparecido, y la utilización de un lenguaje neutral desde el punto de vista del género no oculta el hecho de que el liberalismo contemporáneo no ha asumido todavía el desafío de convertir una teoría que se construyó sobre la base de la distinción entre público y privado y el confinamiento de las mujeres en una teoría acerca de hombres y mujeres como participantes en la vida pública y en la vida privada (Okin, 1989:40).

Desde el feminismo en general se cuestiona el significado de la distinción tradicional entre público y privado entre otras razones porque la idea de mantener el ámbito de la vida privada doméstica fuera de la intervención

estatal y la supuesta neutralidad del Estado en relación con esta esfera no dejan de ser una ficción completamente alejada de lo que ha sido la regulación y control jurídico de la familia y de la reproducción que se ha ejercido tradicionalmente y que no ha sido más que un refuerzo del patriarcado. La ficción de la neutralidad estatal servía en su momento para mantener la discriminación de las mujeres en el ejercicio de derechos como los de desempeñar un trabajo o actuar en la vida económica o en el ámbito de la política. Y era útil también esta ficción para obstaculizar la intervención de las leyes en los temas como violaciones o malos tratos familiares. El feminismo liberal de este momento centra su tarea en el objetivo claro de erradicar esta situación en su aspecto legislativo principalmente.

En las vicisitudes de la lucha por la libertad sexual podemos encontrar ejemplos que ilustran la relevancia de la distinción entre público y privado y el reflejo de ella en el logro de derechos como el control de natalidad o el aborto. En el transcurso de los años sesenta, estas reivindicaciones se plantean unidas, aunque históricamente no siempre había sido así, pues aborto y control de natalidad no se reivindicaban conjuntamente, y ni siquiera se reivindicaban con argumentos feministas. Las cosas cambian en los años sesenta y en el Tribunal Supremo estadounidense aparecen sentencias como *Griswold v. Connecticut* (1965) en las que se protege el uso privado de anticonceptivos, inicialmente en parejas casadas aunque posteriormente se extiende a parejas no casadas y menores como una manifestación del derecho a la privacidad en temas de procreación. El derecho a la privacidad es el argumento principal en la sentencia *Roe v. Wade* (1973) del Tribunal Supremo americano en la cual se protege el derecho de las mujeres y de sus médicos a terminar un embarazo durante el primer semestre de gestación, de modo que cualquier restricción a este derecho ha de ser justificada por parte del Estado.

Las objeciones a esta sentencia no se hacen esperar y proceden de todos los sectores del espectro político. Incluso desde las posiciones feministas, aun reconociendo la enorme importancia y el impacto positivo en la vida de muchas mujeres de esta decisión, se critica que el argumento sobre el que se asienta sea el derecho a la privacidad, porque entienden que para las mujeres lo que está en juego no es exclusivamente un derecho a la intimidad en los casos de aborto. Pero hablar de privacidad es más sencillo y menos controvertido que entrar en los temas de discriminación sexual (Law, 1984:981 y ss.). No tardan mucho en manifestarse las consecuencias indeseables del uso del argumento de la privacidad: en posteriores decisiones del Tribunal Supremo se consiente la retirada de fondos públicos para los abortos no terapéuticos y se limita cada vez más la ayuda pública incluso en estos casos (por ejemplo en las sentencias *Maher v. Roe* o *Harris v. McRae*).

En un período de tiempo paralelo a la reivindicación del «derecho a elegir» en temas de reproducción se desarrolla la batalla desencadenada en Estados Unidos, hasta la derrota final en 1982, para obtener la aprobación de una enmienda constitucional que declarase la igualdad sexual —«la igual-

dad de derechos bajo la ley no ha de ser denegada o restringida en los Estados Unidos o en uno de sus estados por razones de sexo»—, que supuso un serio desgaste al no ser ratificada por un número suficiente de estados. La reivindicación inicial aspiraba a la existencia de leyes ciegas al sexo, al tiempo que pedía una mayor presencia femenina en los órganos de decisión del ejecutivo y del legislativo.

Aunque no se ignora que una buena parte de las discriminaciones que sufren las mujeres no está legalizada y tiene que ver con dificultades para los ascensos, o para acceder a los trabajos mejor pagados o más prestigiosos, y con el predominio femenino en ciertos tipos de trabajo que las relega a los lugares más desfavorecidos de la escala social. El objetivo del feminismo liberal es la incorporación de las mujeres a la vida pública, las empresas, el comercio, la educación, la política, etc. Tal incorporación de las mujeres a la esfera pública pasa por la incorporación de los hombres a la vida privada. Se busca la igualdad de oportunidades y la desaparición de las discriminaciones, pero la idea de igualdad es cada vez más compleja para el feminismo, y gradualmente las mujeres se van dando cuenta del esfuerzo que supone, pues a medida que avanzan en algún terreno, adquieren conciencia del flanco que queda descubierto en otro. Y así se crean todo tipo de organizaciones de ayuda y de formación que permiten a las mujeres el avance en esa esfera pública.

Las dificultades de la igualdad se ponen especialmente de manifiesto si contemplamos la situación de las mujeres en los países del norte de Europa. Desde los años treinta del siglo xx, en Suecia principalmente, se articulan una serie de estrategias para alcanzar una mayor igualdad, con resultados más que notables, gracias en gran medida al paralelo avance del Estado de bienestar (Hobson, 1996). Sin embargo, incluso en esta situación favorable no deja de haber problemas, como la falta de participación de las mujeres en los órganos de decisión del Estado de bienestar o la excesiva dependencia de éste, problemas que ya son resaltados en los años setenta en los primeros tratamientos académicos de estos temas (Tove Stang Dahl, 1991).

2.3.1 Igualdad de oportunidades: la búsqueda de leyes favorables

En el período que estamos tratando la igualdad de oportunidades es la aspiración que está detrás de las reivindicaciones de ese feminismo denominado liberal. Inicialmente se podía pensar en esta igualdad como una simple igualdad de trato y, fundamentalmente, una igualdad legal, es decir, la idea de que las leyes han de ser neutras, ciegas, sin tener en cuenta el sexo de las personas. De esa manera las feministas concordarían con ciertos liberalismos, para los cuales basta con derribar las barreras legales y otorgar los mismos derechos dejando a las personas que compitan en una carrera abierta a los talentos (Nozick, 1974). Seguramente existían mujeres defensoras

de este planteamiento, pero no es un planteamiento frecuente en el feminismo de ese período, ni siquiera en sus inicios.

Es más fácil encontrar feministas que piensan en una concepción de la igualdad de oportunidades que podría distinguirse de la noción de carrera abierta a los talentos y su corolario de una sociedad meritocrática al sostener que las desigualdades de nacimiento o dotes naturales no son responsabilidad de la persona que las padece y que, por tanto, ésta ha de ser compensada por las consecuencias que ello le ocasione. El principio de igualdad de oportunidades aspiraría a tratar a las personas de manera igual pero prestando mayor atención a los que nacen con menos talentos o en una posición social menos favorecida (Rawls, 1971:83-89 y 100-108).

El feminismo de ese momento se centra en la identificación de los obstáculos a la igualdad de oportunidades y en la articulación de las prácticas tendentes a alcanzarla. La idea básica es que la competencia para conseguir los recursos que permitan esa igualdad ha de ser una competencia leal y limpia sin desigualdades de partida.

Acerca de los obstáculos a la igualdad de oportunidades, se parte de la constatación empírica de que en todas las actividades y profesiones las posiciones jerárquicas y de prestigio o autoridad están fuera del alcance de las mujeres. La discusión es sobre la causa de tal situación. De entrada está claro que en nuestra sociedad se asume que las oportunidades han de ser distribuidas a través de la competencia que recompensa talentos, habilidades y cualificaciones (Nagel, 1977:8); la pregunta desde el feminismo es por qué las mujeres se quedan bloqueadas cuando tratan de perseguir sus propios objetivos. Las respuestas se buscan en el modo en que las niñas son socializadas y de maneras más o menos sutiles son retiradas de ciertos trabajos o programas de educación (O'Neill, 1877) o en la manera en que se devalúan las cualificaciones de las mujeres (Warren, 1977), así como en las funciones reproductivas de las mujeres y las responsabilidades que asumen en las familias y que suponen una sobrecarga de esfuerzo en la obtención de cualificaciones y en la realización de trabajos (Jaggar, 1980).

De modo que en el feminismo de la época se concluye que si las oportunidades para hombres y mujeres fueran genuinamente iguales en nuestra sociedad, seguramente no habría diferencias en las tasas de empleo o de pobreza o en la representación en las profesiones mejor consideradas y más prestigiosas. Por ello, ya en los años finales de la década de los sesenta se considera necesario impulsar cambios en las normas constitucionales, además de implantar políticas de *acción afirmativa* que aseguren la igualdad de oportunidades y que contribuyan a lograr una sociedad más paritaria (Shrage, 1998).

2.3.2 La legitimidad constitucional

En los años sesenta y setenta entre las feministas que militaban en organizaciones como NOW y el National Women's Political Caucus y no mantenían tesis radicales existía una especie de compromiso para trabajar en colaboración con los varones con el fin de conseguir unos objetivos que eran valorados en las sociedades dominadas por éstos: poder, estatus, independencia económica. Además, trataban de que los varones rompiesen con los estereotipos tradicionales en relación con las cargas y deberes familiares. La idea era que unos y otras eran víctimas de la estructura existente. Por supuesto esto es totalmente rechazado desde las posiciones radicales, que entienden que los varones son los más beneficiados con la situación. Tampoco desde posiciones socialistas y marxistas son entusiastas con las defensoras de la estrategia de los derechos. Desde las minorías raciales difieren mucho las posiciones entre las líderes de los movimientos y las militantes de base, que son mucho más receptivas (Rhode, 1989:59-61).

Friedan y otras notables militantes de NOW eran de la opinión de que había que ser realistas y hablar de lo que era posible; se trataba de ser parte del sistema, de incorporarse con voz e influencia en éste para cambiar lo que no funcionaba correctamente. En general pretendían dejar fuera los radicalismos y los temas susceptibles de restar apoyos al movimiento.

El intento de que se apruebe una enmienda que desde la Constitución legitime la igualdad no es nuevo en Estados Unidos, pues desde la década de 1920 está en marcha la defensa de una *Equal Rights Amendment* (ERA) sustentada por una amplia coalición y que provoca disputas esporádicas en el legislativo (Eisenstein, 1981:346-350). En los primeros años de la década de 1970 se reproduce una coalición ecléctica que paulatinamente encuentra más apoyos y que, en general, es aceptada, según las encuestas del momento, por una sólida mayoría de personas, pese a que no parecen estar demasiado informadas acerca de las implicaciones de tal enmienda (Rhode, 1989:64).

Las perspectivas para la ratificación de la ERA por parte de los estados no parecían presentar problemas, una vez que en el Congreso se había dado paso al texto: «La igualdad de derechos bajo la ley no debe ser denegada o restringida por los Estados Unidos o por los estados en razón del sexo». Es relevante la influencia que ejerce en los debates y las ratificaciones de un artículo publicado en la *Yule Law Journal*, escrito por varias juristas académicas feministas y Thomas Emerson, entonces tal vez el más importante constitucionalista especializado en derechos y libertades civiles (Brown, Emerson, Falk y Freeman, 1971). En este artículo se concluye que la enmienda no prohíbe al legislativo hacer distinciones entre los sexos y no excluye tener en cuenta las características biológicas que conciernen a uno de los sexos, de modo que las decisiones han de someterse a escrutinios rigurosos por los tribunales (LAW, 1984:976). En unos meses cerca de una

veintena de estados la habían ratificado ya, en muchos casos sin apenas debate. Parecía que la enmienda no encontraría obstáculos serios en su aprobación. Nadie contaba con la campaña desatada desde el conservadurismo para bloquear la ratificación, ni con la rápida extensión de ésta ni, por supuesto, con el resultado final de esta campaña. Finalmente, el plazo de la ratificación por las necesarias tres cuartas partes de los estados, que era de tres años, expiró en 1982, en junio, sin lograr el objetivo perseguido.

La relevancia de esta campaña partía de que en ella se discutía el alcance de la igualdad sexual, su verdadero significado, que iba más lejos de una mera enmienda a la Constitución. No faltan análisis sobre las razones de la pérdida de esta oportunidad (Mansbridge, 1986; Mackinnon, 1987). Desde un punto de vista estrictamente jurídico, la legislación antidiscriminatoria y la jurisprudencia desarrollada en torno a este tipo de cuestiones hicieron que para algunos moderados oponentes resultase superflua la ERA. Las campañas más conservadoras contrarias a esta enmienda se apoyaron en la pérdida que supondría para las mujeres de ciertos tratamientos preferentes, sobre todo en el derecho de familia, y de poco sirvieron las explicaciones que intentaron los que estaban a favor de la ERA. Otro de los puntos de apoyo para los detractores de la enmienda era el tema del servicio militar y de lo que supondría la igualdad en este terreno para las mujeres, y aquí se renueva la ya clásica discusión sobre la conexión del servicio militar y los derechos plenos de ciudadanía. Más argumentos eficaces de oposición surgen de los temas de sexualidad, reproducción y privacidad. En este punto confluyen todos los fundamentalistas, y de nada sirven las puntualizaciones acerca de los argumentos del Tribunal Supremo en casos de aborto, por ejemplo, en los que no se habla para nada de igualdad. La privacidad parte de argumentos tan triviales como la indeseabilidad de que mujeres y varones compartan los servicios en los locales públicos.

Son llamativas las armas retóricas y las estrategias utilizadas para recabar fondos y apoyos en la oposición a la ERA, que encuentran eco en una reacción que estaba tomando fuerza a fines de los años setenta y que se iba a instaurar con fuerza en los años ochenta y cuya seña de identidad consistía en detestar los radicalismos de los sesenta y sus epígonos. En relación con las posiciones más radicales, es una fuente de disputas el papel que las organizaciones reunidas en la International Women's Year Conference en Houston desempeñaron en la oposición a la ERA. Estas organizaciones apoyaban la enmienda y toda una serie de cambios, como el aborto gratuito, los derechos de gays y lesbianas, etc. La publicidad que esta conferencia tuvo fue contraproducente en relación con la ERA y determinó el voto negativo de algunos legisladores. Las acusaciones a las promotoras y defensoras de la ERA de parte de las radicales iban entonces, y en parte continúan, en la línea de descalificarlas por su liberalismo, al entender éste como la aceptación del *statu quo* (Mackinnon, 1987:759-771).

En el caso de las mujeres, muchas de las oponentes a la ERA tratan de reivindicar su opción vital, ya irremediable, como amas de casa y cumplidoras de ese papel que nos había descrito Friedan. No toleran, ni ellas ni ellos, que se socave el papel tradicional de las mujeres. Los legisladores se dan cuenta de que existe ya un sustrato de oposición o de falta de apoyo a la ERA que les deja libres para opinar en contra.

Es importante destacar los paralelismos que existen entre los argumentos utilizados por unos y otros en la defensa de esta enmienda y en su oposición y en la defensa y oposición al sufragismo, que son para muchas autoras evidentes (Rhode, 1989:4).

2.3.3 Sobre Derecho antidiscriminatorio

A partir de los años sesenta, y con la intención de satisfacer las crecientes demandas de las minorías raciales en las campañas de los derechos civiles, se había ido desarrollando un corpus legislativo y jurisprudencial. De esta aplicación inicial pasa, con algunas peculiaridades, a los temas de discriminación por razón de sexo. Surge así el denominado Derecho antidiscriminatorio (Barreré, 1997:33-80)².

La cobertura constitucional de estas leyes viene de la Decimocuarta Enmienda de la Constitución, que consagra la igual protección ante las leyes. Esta cláusula tiene la finalidad de imponer sobre los estados el deber positivo de proporcionar protección a todas las personas en el disfrute de sus derechos naturales e inalienables —especialmente vida, libertad y propiedad— y de hacerlo de manera igual para todos (Tussman y Ten Broek, 1949:341). Es importante mencionar el desarrollo jurisprudencial del Tribunal Supremo, máximo intérprete de los textos legislativos, que va a tener una enorme influencia en otras jurisprudencias constitucionales.

El principio de igualdad se aplica a través de normas que, por definición, clasifican, en el sentido de atribuir a ciertos individuos ciertos rasgos o en determinadas circunstancias unas consecuencias determinadas. El principio de igualdad trata de establecer cuándo está justificado atribuir diferencias en las consecuencias normativas y cuándo no lo está (Laporta, 1985).

El Tribunal Supremo estadounidense establece la doctrina de la «clasificación razonable» según la cual las leyes han de tratar de modo similar a aquellas personas que estén situadas en posiciones similares y no ha de tratar de modo igual lo que sea diferente de hecho. La idea es sencilla, pero las dificultades para su aplicación son considerables. La clasificación razonable es aquella que incluye a todas las personas que están similarmente situadas con respecto a los propósitos de la ley, ya sea la eliminación de un daño público o la obtención de algún bien público positivo (Tussman y Ten Broek:346-347).

Se abre paso en la jurisprudencia constitucional la doctrina de la «clasificación sospechosa» con respecto a ciertos rasgos cuando existe algún tipo de restricción legal a los derechos civiles de un grupo determinado que no lleva a la automática inconstitucionalidad de la ley pero que conduce a la necesidad de realizar un «escrutinio riguroso» (Tussman y Ten Broek:356; Lawrence Tribe, 1988:1439-1454). Este tipo de examen se hace cuando se trata de temas raciales. En relación con las discriminaciones por razones de sexo, el tipo de examen adquiere unas características propias (*Reed v. Reed* 404 U. S. 71 1971) que, según Gunther (1972), suponen la entrada de una sensibilidad especial en relación con este rasgo.

En el lenguaje jurisprudencial estadounidense se habla de ciertas clasificaciones en relación con las mujeres que son denominadas discriminaciones o preferencias benignas o protectoras y que pretenden una cierta compensación por las mayores dificultades que se supone encuentran principalmente en relación con ciertos trabajos o retribuciones económicas. La existencia de tales tratamientos origina numerosas demandas de varones que se sienten discriminados y que piden el mismo trato para ellos —lo mismo ocurrirá posteriormente ante el Tribunal Constitucional español. En relación con estas demandas, el Tribunal Supremo articula un «estándar intermedio» de escrutinio para las cuestiones de igual protección relacionadas con temas de género (Tribe, 1988:1569).

También procede de la jurisprudencia estadounidense, en su intento de interpretar la legislación antidiscriminatoria, la distinción entre *disparate impact* and *disparate treatment*. Nos encontramos en el segundo caso cuando se impone un tratamiento que considera el sexo como rasgo relevante, y sería una discriminación directa no admitida por la ley, mientras que con el *disparate impact* nos hallamos ante ciertas prácticas que son en apariencia neutrales e inofensivas pero que ejercen un impacto perjudicial para las mujeres, con consecuencias desfavorables, y que por tanto suponen una discriminación indirecta que no está autorizada salvo casos excepcionales (Rhode, 1989:180; Barreré, 39-44 y 62 y ss.).

En el Derecho europeo nos encontramos en el ámbito del Derecho comunitario con el artículo 119 del Tratado de Roma (1957) que establece la obligación de los Estados miembros de garantizar la aplicación del principio de «igual retribución de los trabajadores masculinos y femeninos para un mismo trabajo». Algunas de las directivas posteriores, como la 76/207/CEE, son especialmente relevantes, pues prohíben la discriminación directa e indirecta y hablan de promover la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres y de la corrección de desigualdades, es decir, que parecen dar cobertura a la existencia de acciones afirmativas. En los diferentes países de la Unión Europea se interpretan de modos diversos las normativas europeas y, en diferentes grados, algunos mínimos van desarrollando políticas de acción afirmativa. En Europa, a diferencia de Estados Unidos, adquieren una relevancia especial este tipo de medidas en los temas de listas electorales, pero esto es más reciente.

Las construcciones jurisprudenciales del Tribunal Supremo estadounidense van a ejercer una enorme influencia en la jurisprudencia de los países europeos y van a reflejarse en las decisiones de los Tribunales Constitucionales nacionales y del Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas (Ballestrero, 1996; Ruiz Miguel, 1996).

Notas

¹ Con los matices y precisiones que Seyla Benhabib introduce con respecto al significado de privado (Benhabib, 1993:990-992) y Nancy Fraser en relación con los diferentes sentidos en que se puede usar público (Fraser, 1997:70). Esta distinción es tratada con más detenimiento en el capítulo 4.

² El proceso legislativo se origina en 1961, cuando, bajo el mandato del presidente Kennedy, se crea la Comisión Presidencial de Igualdad de Oportunidades con la finalidad de acabar con las discriminaciones en los empleos dependientes del gobierno y de las empresas que contraten con éste; inicialmente se trata de evitar discriminaciones por razones de raza, credo, color u origen nacional. El gobierno de entonces comienza a mencionar la Affirmative Action Policy en el contexto de las demandas de igualdad de derechos civiles, que en ese momento se encuentran en su mayor apogeo. El término *acción afirmativa* se empieza a utilizar y se identifica con el conjunto de medidas necesarias para erradicar las entonces consolidadas y extendidas prácticas de discriminación racial, religiosa o étnica. El objetivo era el de lograr la igualdad de oportunidades en el empleo prohibiendo la toma en consideración de ese tipo de rasgos.

El Acta de Derechos Civiles de 1964, capítulo VII, extiende la aplicación del principio de no discriminación al argumentar que la equidad exige un compromiso mayor que el de un tratamiento imparcial, y como consecuencia de esta idea defendida por el presidente Johnson se promulga una Executive Order en 1965 en la cual, además de prohibir la discriminación por las razones antes mencionadas, se pretende la promoción de la plena realización y de iguales oportunidades de empleo a través de un programa positivo y continuado. En 1968 esta orden es enmendada para prohibir las discriminaciones por razones de sexo.

Desaparece la Comisión presidencial fundada por Kennedy y se traspasan las competencias de ésta a la Secretaría de Trabajo para que tome las medidas oportunas encaminadas a alcanzar los propósitos de la legislación. Es en la administración de Nixon en 1971 cuando a través de otras normas se atienden los temas de discriminación. En 1972 se publica la Equal Employment Opportunity Act, en donde se menciona específicamente a minorías y mujeres y el objetivo de avanzar en el ejercicio de sus derechos civiles. Más reciente es la Civil Rights Act de 1991.

Bibliografía

- Amorós, Celia (1985): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Antròpous.
— (1997): *Tiempo de Feminismo*, Cátedra, Madrid.

2. Feminismo liberal, radical y socialista

- Bader Ginsburg, Ruth (1977): «Realizing the Equality Principle», en W. Blackstone y R. Heslep, *Social Justice and Preferential Treatment*, Athens, University of Georgia Press.
- (1979): «Sexual Equality Under the Fourteenth and Equal Rights Amendments», *Washington University Law Quarterly*, 161.
- Ballestrero, M. Vittoria (1996): «Acciones positivas. Punto y aparte», *Doxa*, 19, pp. 91-109.
- Barraré, M. Angeles (1997): *Discriminación, Derecho antidiscriminatorio y acción positiva en favor de las mujeres*, Madrid, Cívitas-IVAR
- Barry, Brian (1997): *La justicia como imparcialidad*, Paidós, Barcelona. (Trad. cast. de J. P. Tosaus [1995]).
- Benhabib, Seyla (1993): «Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas», en C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT.
- Bordo, Susan (1987): *The Flight to Objectivity*, Albany State of New York Press.
- Brown, Emerson, Falk y Freeman (1981): «The Equal Rights Amendment: A Constitutional Basis for Equal Rights for Women», 80 *Yale Law Journal*, 871.
- Cárter, April (1988): *The Politics of Women's Rights*, Longman, Nueva York.
- Cohén, M., T. Nagel y T. Scanlon (eds.) (1977): *Equality and Preference Treatment*, Nueva Jersey, Princenton Univ. Press.
- Dahl, Tove Stang (1991): *Derechos de la mujer: una introducción a la jurisprudencia feminista*, Madrid, Vindicación Feminista.
- Di Stefano, Christine (1994): «Trouble with Autonomy», en S. Moller Okin y J. Mansbridge, *Feminism*, vol. I, p. 383.
- Eisenstein, Zillah (1986): *The radical future of liberal feminism*, Northeastern University Press [1981].
- Fraser, Nancy (1997): *Justice Interruptus. Critical Reflections on the postsocialist Condition*, Nueva York-Londres, Routledge.
- Friedan, Betty (1974): *La mística de la feminidad*, Júcar, Madrid. (Trad. de C. de Dampierre [1963]).
- (1983): *La segunda fase*, Barcelona, Plaza y Janes.
- Gallego, M. Teresa (1985): «Los movimientos feministas en Europa», en M. Mella, *La izquierda europea*, Teide, Madrid.
- Gunther (1972): «The Supreme Court, 1971 Term. Foreword: In Search of Evolving Doctrine on a Changing Court: A Model for A New Equal Protection», 86 *Harvard Law R.* 1,34.
- Harding, Sandra, y Merrill Hintikka (1983): *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology Metaphysics, methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht, Holanda, Reidel.
- Hartsock, Nancy (1983): *Money. Sex and Power: Towarda Feminist Historical Materialism*, Boston, Northeastern University Press.
- Hobson, Barbara (1996): «Identidades de género. Recursos de poder y estado de bienestar», en E. Beltrán y C. Sánchez, *Las ciudadanas y lo político*, Madrid, UAM-IUEM.
- Jaggar, Allison (1983): *Feminism and Human Nature*, Rowman and Allanheld, Totowa, New Jersey.
- Keller, Evelyn Fox (1985): *Reflections on Gender and Science*.
- Laporta, Francisco (1985): «El principio de igualdad», *Sistema*, 84.

- Law, Sylvia (1984): «Rethinking Sex and the Constitution», *Univ. of Pennsylvania Law Review*, 132:955.
- Lloyd, Genevieve (1984): *The Man of Reason*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Mansbridge, Jane (1986): *Why We Lost the ERA?*, University Of Chicago Press, Chicago.
- Mackinnon, Katharine (1987): «Unthinking ERA Thinkiing», *The University of Chicago Law Review*, 54:759.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford. (Trad. cast. de R. Tamayo, FCE, México.)
- Okin, Susan Moller (1989): *Justice, Gender and the Family*, Nueva York, Basic Books.
- Perona, Angeles (1994): «El feminismo americano», en Celia Amorós (comp.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas-CAM.
- Rawls, J. (1973): *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press [1971].
- Rhode, Deborah (1989): *Justice and Gender*, Harvard University Press, Cambridge.
- Ruiz Miguel, Alfonso (1996): «La igualdad en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional», *Doxa*, 19.
- Shrage, Laurie (1998): «Equal Opportunity», en A. Jaggar y I. Young, *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- Tribe, Lawrence (1988): *American Constitutional Law*, Minneola, Nueva York, The Foundation Press.
- Tussman, Joseph, y Ten Broek, Jacobus (1949): «The Equal Protection of the Laws», *California Law Review*, 37.
- Valcárcel, Amelia (1997): *La política de las mujeres*, Valencia, Cátedra.
- Warren, M. A. (1977): «Secondary Femmism and Quota Hiring», *Philosophy and Public Affairs*, 6.

3. Feminismo radical

3.1 La denuncia de la opresión

Durante los años sesenta y setenta, muchas feministas comenzaron a señalar que las reivindicaciones conseguidas hasta ese momento por el feminismo no habían logrado revertir aún la situación de opresión y marginación de las mujeres. Especialmente en el contexto de los Estados Unidos —en el que surge el feminismo radical que aquí se analiza—, las mujeres estaban experimentando una nueva ola de tradicionalismo que las relegaba al ámbito doméstico. Desde la revisión que plantea el feminismo radical, la lucha por la incorporación a la vida pública, las demandas del sufragismo y la igualdad formal o legal, no lograban poner de manifiesto y denunciar la estructura de relaciones de poder entre hombres y mujeres. Como se verá más adelante, según la perspectiva del feminismo socialista esta estructura es fundamentalmente una consecuencia del capitalismo, y desde la perspectiva del feminismo liberal la desigualdad entre hombres y mujeres es producto de una injusta adjudicación de derechos y oportunidades. El feminismo ra-

2. Feminismo liberal, radical y socialista

dical va más allá de estas dos perspectivas y plantea que la estructura de dominación y opresión en la que se encuentran insertas las mujeres responde fundamentalmente al ejercicio del poder masculino presente en todos los contextos de la vida, públicos y privados. La denominación de feminismo radical acuñada por las propias feministas que compartían estas premisas para el análisis y para la acción (Jaggar, 1983:84) da cuenta precisamente de la intención de denunciar la situación de opresión en que se encuentran las mujeres. Bajo esta perspectiva, el análisis feminista pasa a estar guiado por la noción de patriarcado, entendido éste como el sistema de dominación masculina que determina la subordinación de las mujeres.

Alice Echols ubica el feminismo radical entre los años 1967 y 1975. Aunque estas fechas no dejan de ser arbitrarias en la medida en que resulta difícil establecer con precisión las fronteras de un período histórico, el inicio de éste está marcado, según Echols, por el surgimiento en Estados Unidos de numerosos grupos de mujeres que comienzan a tratar los que serán temas distintivos del debate planteado por el feminismo radical. La fecha de finalización, a su vez, coincide con la sustitución, en el debate feminista norteamericano, del feminismo radical por el feminismo cultural —cuyos planteamientos diferenciales se expondrán más adelante— (Echols 1989:3-5).

En este período, y dentro de lo que bajo estas premisas se llamó feminismo radical, hay dos autoras norteamericanas que destacan tanto por su producción teórica como por su activa participación en diversos movimientos de mujeres. Dichas autoras son Kate Millet y Shulamith Firestone, y su visión de la problemática de las mujeres representa el pensamiento de unos años en los que la elaboración teórica estuvo muy ligada a la práctica, a través de la participación en diversos movimientos sociales y políticos¹. Tan importante fue la participación social y política de las feministas de los años sesenta y setenta que prácticamente todas las autoras que durante este período se ocuparon del análisis teórico respecto de los problemas de la mujer dentro de la estructura de dominación tuvieron también una importante participación en los movimientos de protesta. Los temas que estaban en la agenda de estos movimientos se relacionaban siempre con la situación de subordinación de la mujer y abarcaban tanto la opresión en el matrimonio como la opresión sexual a través de la prostitución, la pornografía, la falta de libertad para abortar, la desigualdad de derechos reales y la violencia sexual.

En esos años surgieron numerosos movimientos de mujeres que se sucedieron unos a otros, en el intento por incentivar la toma de conciencia, la protesta y la lucha por el cambio de las estructuras de dominación sexual. Millet, por ejemplo, participó tanto en la sección neoyorkina del NOW —National Organization for Women— como en el grupo denominado New York Radical Women, y Firestone fue cofundadora de este último, así como de otros grupos creados posteriormente (véase Echols 1989:379-385). En

sus trabajos teóricos, estas autoras centran sus estudios en la variable sexo y explican cómo las relaciones más íntimas, las relaciones familiares e incluso las relaciones en el ámbito público están mediadas por la dominación sexual. El patriarcado es una forma de dominación sexual, y el sexo, sostiene Millet, «es una categoría social impregnada de política» ([1969], 1995:68).

Las feministas radicales denunciaban así la opresión sexual que permea toda la sociedad y ponían en evidencia que las mujeres son oprimidas por la sola razón de ser mujeres (Rowland y Klein, 1996:19).

Aunque el feminismo radical se puede diferenciar claramente tanto del feminismo liberal como del feminismo socialista, podemos identificar en las teóricas mencionadas elementos de ambas perspectivas. La obra de Firestone, por ejemplo, incorpora buena parte del lenguaje marxista relativo a la lucha entre distintos sectores de la sociedad, a la dominación y la opresión y al desenmascaramiento de posiciones tradicionalmente aceptadas, así como la propuesta de revolución. Como explica Celia Amorós (1994:157), la propuesta de Firestone no pretende rechazar la interpretación marxista en términos del materialismo histórico, sino que intenta completar dicha interpretación con la perspectiva de género o, en palabras de la propia Firestone, con la dialéctica del sexo. Más allá de la plausibilidad de combinar ambas perspectivas, el intento de la autora no renuncia a la lectura de la historia en clave de explotación y opresión, aunque esta opresión tendría una doble vertiente no excluyente, la económica o de clases y la sexual.

De este modo, Firestone se opone a la interpretación estrictamente económica que defiende el marxismo y propone en cambio una interpretación de la historia basada en el sexo (Firestone [1973], 1976:15). El feminismo radical planteó en su momento un análisis hasta entonces desconocido que quería descubrir cómo todos los aspectos de la vida de las personas están mediados por la estructura de «clase sexual», a pesar de que a menudo no se repare en dicha mediación. Millet habla ya de las mujeres como grupo, y presenta la categoría sexual como una variable que atraviesa la división de clases sociales (Millet [1969], 1995:92). Como afirma Amorós, el patriarcado es «interclasista», ya que revela la existencia de un comportamiento opresor presente en todos los varones constituidos como género (Amorós, 1991:25).

Pero también encontramos en el feminismo radical elementos del liberalismo. Como señala Jaggar, las propuestas de superación de la dominación masculina y el énfasis puesto en la liberación de las mujeres dan cuenta de una concepción individualista de la persona que se centra en la capacidad y en las posibilidades de las mujeres para desvincularse de su entorno de opresión. A pesar de que, como veremos enseguida, muchas autoras definidas como feministas radicales parten de cierto determinismo biológico, estas autoras no vinculan a las mujeres a una identidad cultural inescindible

de su condición femenina, sino que plantean la posibilidad de un cambio personal y social capaz de revertir la situación existente (Jaggar, 1983:86).

3.2 Patriarcado y política sexual

Aunque durante el período de los años sesenta todavía no se ha extendido el uso de la palabra «género», Millet utiliza ya el concepto de género al rechazar una explicación exclusivamente biologicista o esencialista de la dominación y defender el «carácter cultural del género, definido como la estructura de la personalidad conforme a la categoría sexual». Este concepto de género modela la noción de patriarcado como idea clave de la teoría del feminismo radical, que entiende dicho patriarcado de manera amplia, como una estructura de opresión y dominación que despliega el poder masculino sobre las mujeres en todos los contextos de la vida, aunque es en la familia donde el patriarcado tiene su origen y donde ejerce su fuerza mayor, a través de la asignación de roles de género. Esta manera de entender el patriarcado que propone el feminismo radical supone, como señala Alison Jaggar (1983:102 y 116), una ampliación del concepto más restringido de patriarcado tal como lo concibe la antropología.

Kate Millet no cree que el patriarcado tenga raíces biológicas, y se inclina en cambio por una definición social y cultural del fenómeno de dominación masculina. Según la autora, se trata de comportamientos aprendidos a través de la educación recibida desde la infancia y a través de estereotipos y roles que toman como norma de corrección todo aquello vinculado a lo masculino (Millet [1969], 1995:80-81); así, por ejemplo, si estos estereotipos presentan al varón como una persona activa o dinámica y a la mujer como pasiva o menos emprendedora, percibimos que en esta descripción la norma, lo bueno o deseable, es ser activo y serlo exactamente en la medida en que lo son los varones. Los roles asignados a la mujer son siempre infravalorados con respecto a los roles masculinos, y están en función de la satisfacción de las necesidades y deseos de los varones.

Millet se aparta así de las teorías que apelan a los inexorables designios de la naturaleza para justificar la estructura patriarcal y propone en cambio una respuesta abierta respecto de cuáles puedan ser los orígenes del patriarcado (Millet [1969], 1995:75). Como afirma Alicia Puleo, Millet prefiere aceptar el tamiz cultural de nuestro conocimiento, que nos impide establecer con precisión cuáles son las características puramente biológicas de unas relaciones que están mediadas por la cultura:

Para desactivar los supuestos biologicistas generalmente empleados por los que sostienen la «naturalidad» del patriarcado, [Millet] utiliza el mismo argumento que emplearan D'Alambert en el siglo xviii y John Stuart Mili en el xix: las diferencias sexuales «reales» no se conocerán hasta que no exista paridad en el trato dispensado a ambos sexos,

mientras continúe la discriminación y la socialización patriarcales será imposible distinguir la parte natural de la cultural (Puleo, 1994:147).

También el uso de la fuerza está al servicio del patriarcado tanto en las sociedades pasadas como en las contemporáneas, aunque en estas últimas tal uso de la fuerza para hacer cumplir las pautas del patriarcado sea menos evidente por tratarse de pautas institucionalizadas e internalizadas. Señala Millet que la fuerza en el patriarcado tiene una clara connotación sexual, es decir, que el patriarcado se asienta sobre la violencia sexual, como pone de manifiesto, por ejemplo, la violación (Millet [1969], 1995:101). Estos rasgos del patriarcado hacen que, como señala Kathleen Barry, la dominación sexual deba ser considerada como un tipo particular de dominación que no puede asimilarse a ningún otro tipo de dominación, y en este sentido el patriarcado como forma especial de dominación «requiere su propia teoría originadora» (Barry, 1994:301).

En relación con la violencia como elemento característico de la dominación patriarcal, Susan Brownmiller se ha ocupado especialmente de analizar la violación. Esta autora parte de los condicionamientos biológicos de la mujer y de las posibilidades físicas del varón en relación con su naturaleza predatoria para explicar la inexorable evolución hacia una situación en la que las mujeres viven en un estado de temor frente a la inminente agresión masculina. Para superar este contexto de agresión y temor, Brownmiller apela a la incorporación de las mujeres a las instituciones del Estado, de modo que se pueda proceder a adoptar medidas de protección estatal que pongan fin a esta situación (Brownmiller, 1976). Este aspecto del planteamiento de Brownmiller ligado a la defensa de un Estado de derecho dotado de ciertas garantías legales lleva a Jaggar a afirmar que Brownmiller se halla más cerca del feminismo liberal que del feminismo radical (Jaggar, 1983:90).

A estos aspectos de la dominación patriarcal se suma la dependencia económica de las mujeres (Millet [1969], 1995:94), que sirve para reforzar su sumisión y opresión. También la religión ha contribuido a la formación de la sociedad patriarcal, como lo han hecho asimismo la literatura —Millet realiza un exhaustivo estudio de la «mentalidad reaccionaria» presente en la obra de autores tales como D. H. Lawrence o Henry Miller— y otras expresiones de la cultura.

Como se verá en el próximo apartado, Firestone asume una postura menos receptiva respecto del papel de la cultura en el diseño de la estructura patriarcal, y es principalmente la postura de esta autora la que toma en consideración Jaggar al señalar algunas de las críticas al feminismo radical que se indicarán seguidamente.

3.3 Determinismo biológico, reproducción y psicoanálisis

Una de las críticas más consistentes que se han hecho al feminismo radical está vinculada al excesivo énfasis puesto por algunas autoras en la biología reproductora de las mujeres. La obra de Firestone nos ofrece un claro ejemplo de este énfasis. Según esta autora, los orígenes de la opresión de la mujer por el varón no están en el patriarcado como estructura social o cultural, sino en la propia biología de la mujer, que la vincula inexorablemente a la función reproductora (Firestone [1973], 1976:95). Esta naturaleza biológica que ataría a las mujeres a su función reproductora, sumada a la estructura de la familia patriarcal que somete a las mujeres a los deseos masculinos, serían el origen de una psicología femenina que Firestone se ocupa de analizar, a la vez que critica la teoría de Freud sobre la sexualidad femenina y el complejo de Edipo.

Según Amorós, Firestone haría de la reproducción la clave para la interpretación de la historia al sustituir el lugar que en el análisis marxista ocupa la producción capitalista por el papel que desempeñaría la función reproductora como factor de dominación (Amorós, 1994:161-162). En otras palabras, Firestone reemplazaría la dialéctica de la clase —estructurada en función del lugar que ocupa cada clase en el proceso económico de producción— por la dialéctica del sexo, que se centra en el lugar que ocupan los sexos respecto de la función reproductora y de las consecuencias que dicha función tiene en la familia y en la sociedad.

Respecto de la familia, Firestone explica cómo ésta, en su concepción tradicional —jerárquica y patriarcal—, ha sido históricamente el principal instrumento de dominación masculina:

El término familia fue utilizado en primer lugar por los romanos, a fin de designar una unidad social cuyo jefe gobernaba sobre la mujer, los hijos y los esclavos (según la ley romana poseía derechos de vida y muerte sobre todos ellos); *famulus* significa esclavo doméstico, y familia denota el conjunto de esclavos pertenecientes a un solo hombre (Firestone [1973], 1976:96).

Aclara la autora que no obstante el origen latino del término, y aunque la familia como institución haya sido plasmada con claridad en el derecho romano, como objeto de posesión masculina la familia es aún más antigua. Dada su composición y jerarquía, la familia patriarcal da cuenta de la dominación masculina no sólo respecto de las mujeres sino también respecto de los menores (Firestone [1973], 1976:116), es decir, respecto de aquellas personas biológicamente más débiles sobre las que el varón puede desplegar su fuerza física. De este modo, la postura de Firestone no ignora la cultura como factor fundamental en la construcción de la sociedad patriarcal, pero insiste en que la cultura viene a reforzar una desigualdad biológica preexistente:

La naturaleza fue quien produjo la desigualdad básica —media humanidad debe engendrar y criar hijos de toda ella— que más tarde fue consolidada e institucionalizada en beneficio de los hombres (Firestone [1973], 1976:257).

Ya que según Firestone la función reproductora de las mujeres es causa fundamental de la sujeción de éstas a la vida doméstica, la autora ve en el avance de la ciencia y la tecnología —y en el desarrollo de las técnicas de reproducción asistida— una salida indispensable para su liberación definitiva. Asimismo propone un compromiso mayor por parte de la sociedad para llevar a cabo la función educadora (Firestone [1973], 1976:297).

Según Jaggar, la caracterización que el feminismo radical hace del patriarcado ignora a menudo sus connotaciones sociales y culturales y lo presenta como una estructura derivada de la biología específicamente femenina. Esta forma de analizar el patriarcado prescinde de las circunstancias históricas bajo las cuales el patriarcado cobra forma y, sigue diciendo Jaggar, describe los roles femeninos relacionados con la sexualidad y la maternidad como producto de la especial naturaleza de las mujeres. La crítica de Jaggar respecto de este enfoque hace hincapié en el hecho de que una concepción del patriarcado que pase por alto las condiciones sociales, históricas y culturales que dan lugar a la dominación masculina y lo relacione exclusivamente con una cierta naturaleza humana no hace más que propiciar el determinismo biológico. Precisamente al presentar el patriarcado como un fenómeno universal, no vinculado a las contingencias históricas, se estaría legitimando su validez como forma de organización social y perpetuando así la opresión de las mujeres (Jaggar, 1983:116-117).

En cuanto a la crítica a Freud, Firestone afirma que la teoría psicoanalítica sirvió para dar una explicación intrasistemática sobre el comportamiento de las mujeres. Según la autora, las especulaciones freudianas y la reformulación del psicoanálisis que se produjo hacia los años sesenta y que derivó en diversas técnicas terapéuticas apuntaban a frenar la revolución feminista y a interpretar la insatisfacción de las mujeres de manera no revolucionaria, es decir, de una manera que permitiera la continuidad con la estructura de opresión masculina. En palabras de Firestone:

la teoría freudiana, remozada para sus nuevas funciones de «adaptación social», fue utilizada como medio de exterminio de la insurrección femenina (Firestone [1973], 1976:90).

El caso del complejo de Edipo es un ejemplo de las consecuencias reaccionarias de la teoría freudiana. Según explica Firestone ([1973] 1976:60-80), el deseo que el niño experimenta respecto de su madre no debería entenderse, como propone Freud, en términos sexuales. Tal deseo es en realidad el resultado de un entramado de relaciones en el que el padre es quien ostenta el poder sobre los demás miembros de la familia y, por tan-

to, es la figura temida por el niño, que en un primer momento se encuentra estrechamente vinculado a su madre; en la tensión que el niño percibe entre los roles femeninos y masculinos él está del lado de su madre y ve a su padre como el agresor, el enemigo. Pero a su vez, el niño envidia y codicia el poder que se deriva de la posición paterna, puesto que comprende el lenguaje de la dominación que gobierna la relación marital. Al reprimir sus deseos hacia la madre, el niño se aleja de ésta y acepta finalmente el rol masculino que le está asignado, de modo que perpetúa así la estructura de dominación patriarcal. Como dice Jaggar, la interpretación de Firestone quiere señalar que las reacciones masculinas y femeninas frente a la relación con el padre y con la madre no responden a la sexualidad biológica, sino a las diferencias de «poder social» que percibimos en hombres y mujeres (sobre la reformulación de la psicología femenina, véase el capítulo 5, apartado 1.1). Esta interpretación, sin embargo, no impide a Firestone coincidir con Freud en cuanto al determinismo biológico² que, a partir de la constatación de la mayor debilidad física de la mujer frente al varón, deriva directamente en la dominación patriarcal —aunque, como apunta Jaggar, el pensamiento de Firestone genera propuestas para subvertir esta situación de dominación, mientras que el de Freud ofrece una explicación legitimadora del sistema de dominación, ya que, según él, sólo quienes logren superar adecuadamente los distintos estadios del desarrollo sexual asumirán satisfactoriamente su rol social (Jaggar, 1983:92).

También Millet señala la «fuerza contrarrevolucionaria» de la construcción freudiana que elabora una definición negativa de la mujer: la mujer es un ser al que le faltan los atributos masculinos, es un ser incompleto, es «un varón incompleto» (Millet [1969], 1995:319, 333 y 350).

3.4 El legado del feminismo radical

A través de libros como *Política sexual* de Millet o *La dialéctica del sexo* de Firestone el feminismo radical tuvo la osadía de cuestionar muchos conceptos e ideas profundamente arraigados en la teoría política, en la sociología y en la psicología. Estas autoras —junto a otras escritoras y activistas del movimiento feminista como Susan Brownmiller, Mary Daly, Andrea Dworkin, Susan Griffin, Anne Koedt, Adrienne Rich y Monique Wittig, entre otras³— pusieron al descubierto los mecanismos de opresión presentes en las relaciones sexuales, en la familia, en la sociedad y en la política. Tanto desde la práctica del movimiento como a través del análisis teórico estas mujeres describieron el funcionamiento y la intencionalidad opresora de la división de roles en los distintos ámbitos públicos y privados y denunciaron muchos de los mitos sobre la femineidad y la masculinidad. Como señala Echols, el feminismo radical puso en tela de juicio la división sexual

del trabajo y desafió la tradicional familia nuclear, así como la heterosexualidad que ésta presupone (Echols, 1989:284-286).

Entre los méritos del feminismo radical hay que destacar el hecho de que las autoras y activistas que adoptaron este enfoque abrieron una vía para los estudios que llegarían posteriormente. Las feministas radicales iniciaron de alguna manera lo que posteriormente, y de forma general, se dio en llamar feminismo de la diferencia. Pero como se señaló al inicio de este apartado, puede afirmarse también que el feminismo radical comparte algunos de los más importantes presupuestos del liberalismo y, en este sentido, tiene una fuerte aspiración a revertir la situación de opresión logrando la igualdad entre varones y mujeres. Esta aspiración, sin embargo, comienza por reconocer profundas diferencias biológicas que para algunas autoras marcan irremediamente la naturaleza femenina y el sistema de roles basado en el sexo. Esto hace que una autora como Firestone, por ejemplo, proponga soluciones para superar la situación de subordinación que no siempre parecen factibles. A este respecto Amorós ha señalado el componente utópico de las propuestas de Firestone, que la llevan a creer en la posibilidad de un mundo en el que todos los males de las mujeres quedarán superados gracias a los avances de la ciencia y la tecnología (Amorós, 1994:170-171).

A pesar de las críticas formuladas, se puede afirmar que los temas que forman el núcleo del análisis teórico del feminismo radical constituyen un precedente ineludible de la teoría feminista de nuestros días. La teorización del patriarcado como sistema de dominación, el énfasis en la política sexual que subordina y margina a las mujeres y a todo aquello que reúna características femeninas, la violencia contra las mujeres como expresión del poder masculino que se manifiesta visiblemente en prácticas tan extendidas como la prostitución o la pornografía⁴, todas estas han sido cuestiones puestas de manifiesto por el feminismo radical de manera explícita e inédita hasta ese momento.

Otro de los grandes hitos del feminismo radical fue su capacidad para movilizar a tantas mujeres que se reconocían en los relatos y en las descripciones que de ellas hacían las primeras teóricas de la dominación sexual. La movilización tuvo una doble vertiente hacia fuera y hacia dentro de los grupos de mujeres. Hacia dentro, reuniéndose en lo que se llamaron «grupos de autoconciencia»⁵ —véase apartado 1.3. de este capítulo— en los que a través de los relatos individuales estas mujeres descubrían que tenían frustraciones y carencias similares y tomaban conciencia del sometimiento y la marginación de que eran objeto. Hacia fuera, dando a conocer su insatisfacción, su descontento y su voluntad de acabar con el patriarcado y manifestándose contra la violencia sexual, contra los abusos del poder masculino, a favor del aborto⁶, la libertad sexual y el cambio de los roles sociales tradicionales⁷.

Un tema importante que surge con insistencia durante estos años —y que se desarrollará en la teoría feminista de los años posteriores— es el

vinculado con las reivindicaciones formuladas por los grupos de lesbianas, que plantean la cuestión como una ruptura con los prejuicios de la sociedad tradicional en cuyo marco la heterosexualidad —como el antecedente de la subordinación sexual, de la familia nuclear y de la maternidad— es considerada uno de los pilares del patriarcado. En este contexto las lesbianas plantean el «separatismo» sexual como la forma en que las mujeres pueden alcanzar un mayor control sobre su cuerpo y prescindir de la función reproductora que les asigna el sistema patriarcal —el separatismo ha sido planteado también como estrategia política, social e institucional para socavar el patriarcado (sobre el feminismo lesbiano, véase el capítulo 5, apartado 3.3.1).

A partir de mediados de los años setenta, el grado de protagonismo de los distintos grupos de activistas feministas que ocuparon la escena durante los años precedentes comienza a ceder paso a otras formas de feminismo. Es así cómo, según ha señalado Ann Ferguson, pasa a ser cada vez más notorio el trabajo de muchas profesoras e investigadoras que desde las universidades desarrollan una nutrida teoría feminista (Ferguson, 1994:204). Los años ochenta serán los años de la consolidación de un fecundo trabajo intelectual. Paralelamente, el llamado feminismo cultural desplazó el centro de atención y empezó a ocuparse no ya de la opresión masculina, sino de las preocupaciones, los intereses y los vínculos afectivos de las mujeres. Comenzaron así los estudios sobre la maternidad, la sensibilidad femenina y el punto de vista de las mujeres. El enfoque eminentemente político del feminismo radical fue sustituido por un análisis psicológico más atento a los vínculos sociales y culturales que marcan la forma en que las mujeres se relacionan. Esta nueva perspectiva dio lugar al feminismo cultural, que se presenta como la antesala de otra vertiente que a partir de entonces comienza a delinearse: los estudios sobre la diferencia —de los que nos ocuparemos en el último capítulo.

Notas

¹ Sobre los distintos grupos feministas surgidos en Estados Unidos durante el período 1967-1975, véase Echols (1989). La base ideológica de dichos grupos a menudo estaba vinculada a movimientos de izquierdas, aunque las feministas radicales establecieron profundas diferencias con los planteamientos marxistas (Echols, 1989:103-137).

² Las afirmaciones de Freud respecto de la naturaleza biológica de las mujeres harían pensar que el autor ve la maternidad como una capacidad o un elemento irrenunciable no sólo de la biología, sino también de la psicología de las mujeres. Con referencia a este aspecto de la teoría freudiana, Silvia Tubert ha recalcado que no puede entenderse la maternidad como una compensación por las supuestas carencias de las mujeres por oposición a los varones —como parecería afirmar Freud—, sino que «es la cultura patriarcal la que la fija en su papel reproductor y le niega toda otra posibilidad de representación» (Tubert, 1991:167).

³ Los escritos de algunas de estas autoras no siempre se pueden clasificar como pertenecientes exclusivamente a lo que se da en llamar feminismo radical. Mary Daly, Susan Griffin y Adrienne Rich, por ejemplo, son consideradas por Echols como representantes del feminismo cultural que hacia mediados de la década de los setenta adquiere mayor protagonismo. Véase Echols (1989:300, nota 10). También Kathleen Barry es considerada por Echols como una feminista cultural. La propia Barry, sin embargo, manifiesta dudas respecto de la separación entre feminismo radical y feminismo cultural, pero se autocalifica como una feminista radical, en el sentido de una feminista que se ocupa del análisis teórico sobre la práctica social que tiene lugar bajo una estructura de opresión de las mujeres (Barry, 1994:297).

⁴ Si bien las autoras que aquí se han analizado —principalmente Millet y Firestone— no se han ocupado particularmente del tema de la pornografía, otras autoras a menudo vinculadas al feminismo radical sí lo han hecho, como es el caso de Susan Griffin y Andrea Dworkin —y más tarde Catharine MacKinnon. Aunque estas autoras han sido incluidas en varios trabajos como representantes del feminismo radical —véase Jaggard (1983:95-96, 99 y 252) y Humm (1992:75-86)—, sus trabajos sobre pornografía son de principios de los años ochenta, por lo cual se puede considerar que los planteamientos que ellas realizan son, si acaso, una consecuencia de los anteriores planteamientos del feminismo radical.

⁵ Una de las principales autoras que se han ocupado de estudiar el impacto que tuvieron estos grupos para las mujeres es MacKinnon ([1989], 1995), autora a veces citada al hablar de feminismo radical, aunque sus obras más importantes son posteriores al período histórico al que este movimiento se vincula.

⁶ Curiosamente, la campaña de las mujeres en favor del aborto en Estados Unidos fue una de las pocas reivindicaciones feministas que contó con el apoyo de algunos grupos de varones. Este apoyo, como se ha señalado a menudo, ha estado vinculado a la proclama de libertad sexual, al interés directo de los varones en una sexualidad no vinculada a la eventual paternidad. Aunque los primeros reconocimientos legales del derecho de aborto se hicieron apelando al derecho a la intimidad, posteriormente las mujeres señalaron otros valores que habían de ser tenidos en cuenta, como el derecho a disponer del propio cuerpo.

⁷ El libro *Radical Feminism*, editado por Anne Koedt, Ellen Levine y Anita Rapone (1973), recoge una serie de textos que dan cuenta de la intensa actividad —paralela a una incipiente producción teórica— del movimiento de mujeres de esos años.

Bibliografía

- Amorós, Celia (1991): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona.
- (1994): «"La dialéctica del sexo" de Shulamith Firestone: modulaciones en clave feminista del freudo-marxismo», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Universidad Complutense de Madrid, Dirección General de la Mujer, Madrid.
- Barry, Kathleen (1994): «Teoría del feminismo radical: política de la explotación sexual», en Celia Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Universidad Complutense de Madrid, Dirección General de la Mujer, Madrid. (Trad. cast. de Ramón del Castillo.)

- Brownmiller, Susan (1976): *Against Our Will: Men, Women and Rape*, Bantan, Nueva York.
- Echols, Alice (1989): *Daring to Be Bad. Radical Feminism in America 1967-1975*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Ferguson, Ann (1994): «Twenty Years of Feminist Philosophy», *Hypatia*, vol. 9, n° 3 (verano 1994).
- Firestone, Shulamith (1973): *The Dialectic of Sex: the case for feminist revolution*, Morrow, Nueva York. (Trad. cast. de Ramón Ribé Queralt, *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*, Kairós, Barcelona, 1976.)
- Humm, Maggie (ed.) (1992): *Feminisms. A Reader*, Harvester Wheatsheaf, Nueva York.
- Jaggar, Alison M. (1983): *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman & Allanheld, Totowa, New Jersey, y The Harvester Press, Brighton, Sussex.
- Koedt, A., E. Levine y A. Rapone (eds.) (1973): *Radical Feminism*, Quadrangle Books, Nueva York.
- MacKinnon, Catharine (1989): *Towards a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. (Trad. cast. de Eugenia Martín, *Hacia una teoría feminista del Estado*, Cátedra, Madrid, 1995.)
- Millet, Kate (1969, 1970): *Sexual Politics*, Virago, Londres. (Trad. cast. de Ana María Bravo García, revisada por Carmen Martínez Gimeno, *Política sexual*, prólogo a la edición española de Amparo Moreno, Cátedra, Madrid, 1995.)
- Puleo, Alicia H. (1994): «El feminismo radical de los setenta: Kate Millet», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Universidad Complutense de Madrid, Dirección General de la Mujer, Madrid.
- Rowland, Robin, y Renate Klein (1996): «Radical Feminism: History, Politics, Action», en D. Bell y R. Klein (eds.), *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*, Zed Books, Londres.
- Tubert, Silvia (1991): *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología*. Siglo XXI.

4. Feminismo socialista

4.1 Definiendo objetivos

En los años sesenta y setenta la teoría marxista resurge como una de las teorías explicativas de los cambios sociales y de las relaciones sociales de dominación. Una de las causas de este renacimiento podemos encontrarla en la situación política de esos años: la existencia de distintas guerras imperialistas y la oposición de la izquierda, la necesidad de explicar la vigencia del racismo, los cambios operados por la creciente economía y la situación política en la Unión Soviética, China y Cuba. Dentro de ese marco explicativo las organizaciones de izquierda desempeñaron un relevante papel. Pero pronto las mujeres que integraban esos grupos empezarían a plantearse su cometido dentro de ellos y a denunciar su sexismo implícito (Sargent, 1981b). Las tensiones y problemas contra los que tenían que luchar en la elaboración de un lugar propio en la teoría no eran muy diferentes de los

que tuvieron que afrontar las socialistas y marxistas del siglo xix y, al igual que sus antecesoras, se preguntaban qué lugar ocupaban las mujeres en la teoría marxista: ¿Era el marxismo una teoría válida para explicar la opresión de las mujeres? ¿La explotación de éstas era la misma que la que sufría la clase trabajadora? ¿Con qué instrumentos metodológicos se podía explicar la subordinación? Al igual que el feminismo radical o el liberal, el feminismo socialista tiene sus raíces en la experiencia de la práctica política de las mujeres, en el intento de explicar por qué éstas y sus preocupaciones eran marginadas en las organizaciones de izquierda. De esa experiencia se pasaría a la explicación teórica de la subordinación. Como señala Nancy Hartsock, el poder del feminismo surgía del contacto con la vida cotidiana y se constituía en un modo de análisis que tenía la capacidad de comprender y, por tanto, transformar la vida cotidiana. Permitía a las mujeres, en este sentido, relacionar su vida cotidiana con un análisis de las instituciones sociales que las moldean llevando a cabo y relacionando el cambio personal con el cambio político (Hartsock, 1979, en Eisenstein, 1980:64 y ss.).

En la construcción de una teoría feminista de raíz marxista en aquellos años nos encontramos con las denominaciones *feminismo marxista* y *feminismo socialista*, usadas en ocasiones indistintamente y en otras como posiciones diferenciadas. Esta distinción fue objeto de distintos debates en Estados Unidos y en Europa. Mientras que para las feministas europeas la distinción giraba en torno a *las estrategias políticas* a seguir (rechazando el Estado en el caso de las marxistas y luchando desde dentro del Estado en el de las socialistas), en el caso de las estadounidenses, al carecer de una tradición histórica marxista o socialista, los términos de la distinción se centraban más en los *aspectos metodológicos* de la teoría¹. Así, para Alison Jaggar el feminismo socialista representaba la más consistente y consecuente aplicación del método marxista, y la validez de este tipo de feminismo venía dada por la utilización de la epistemología marxista (Jaggar, 1983: 125). Por su parte, Zillah Eisenstein declara adherirse al término «socialista» porque es un término más abierto e inclusivo que se replantea la metodología marxista y que, a diferencia de ésta, no conduce a un reduccionismo económico (Eisenstein, 1981). La mayoría de las autoras de la época optaron por la denominación «feminismo socialista», término que ha llegado hasta nuestros días para indicar la adscripción a una teoría que analizaba la opresión de las mujeres en términos económicos, pero no sólo, sino que también adoptaría elementos del feminismo radical. Que utilizaba el método histórico materialista. Que mantenía la igualdad entre hombres y mujeres en términos materiales, así como la socialización de los medios de producción. Y estos objetivos no estaban necesariamente vinculados a los de los tradicionales partidos de izquierda. Éstos antepusieron los intereses de clase a la cuestión de la liberación femenina y con ello daban lugar a problemas como los de la «doble militancia» para las mujeres —militancia en los partidos y en las organizaciones feministas.

Lo que nos muestra en definitiva esta cuestión terminológica y de definición de objetivos es que habían heredado el horizonte de problemas que ya se planteaban las feministas socialistas del xix respecto a la integración de marxismo y feminismo o a la elaboración de una síntesis entre ambos paradigmas teóricos.

Como hemos visto en el apartado dedicado al feminismo radical, en los años setenta la cuestión teórica a debatir en el seno de la teoría feminista era el *patriarcado* como explicación a la opresión de las mujeres. El patriarcado aparece así como un sistema de dominación en el que los hombres poseen un poder superior y un privilegio económico. Las radicales y las socialistas van a coincidir en la utilización de esta categoría explicativa. En lo que ya no van a coincidir es en la supuesta universalización del sistema patriarcal que mantenían las radicales, así como en la explicación del poder y de la base material del patriarcado. Si Firestone desarrolla la idea de la mujer como clase sexual, autoras inscritas en el feminismo socialista como Zillah Eisenstein rechazan su análisis por su ahistoricidad (Eisenstein, 1978-1980:30 y ss.). En este sentido, el reproche que las socialistas hacen a las radicales es que su análisis es insuficientemente materialista e histórico, y rechazan la metodología marxista para centrarse en la biología de la mujer como causa de dominación. No tienen en cuenta las relaciones de clase y económicas a la hora de examinar el poder, y éste aparece fundamentalmente como un poder sexual —sin base económica— de los hombres sobre las mujeres. Para las feministas socialistas, sin embargo, el poder tiene sus raíces en la clase social tanto como en el patriarcado. El patriarcado se define por ser un *patriarcado capitalista* y tener una base económica (Eisenstein [1978], 1980). Ni el capitalismo ni el patriarcado son autónomos. La unión de ambos sistemas de dominación —sexual y de clase— será explicada por las feministas socialistas con lo que se ha conocido como *Teorías del Doble Sistema* (*Dual System Theory*), que constituye una de las principales aportaciones teóricas del feminismo socialista.

4.2 Con Marx y contra Marx

En lo que coincidirán todas las teóricas socialistas es en señalar las deficiencias de las categorías marxistas a la hora de analizar la subordinación de las mujeres (Vogel, 1983). El análisis ortodoxo marxista daba lugar a interpretaciones economicistas en las que las desigualdades entre los sexos se derivaban de las desigualdades de clase. El concepto de clase podía por tanto explicar la opresión de las mujeres. Hay que tener en cuenta, sin embargo, y desde un punto de vista terminológico, que en el marxismo clásico se habla de la *explotación* de las mujeres, no de su *subordinación*. Este último término implica una jerarquización y un sometimiento de las mujeres frente a otro grupo —el de los varones—, cuestión que el marxismo clásico no

analiza. Por su parte, Celia Amorós distingue entre *subordinación* —como un hecho universal— y *opresión*, que no lo es: si bien las mujeres sufren como colectivo una situación de subordinación, no todas viven una situación de opresión (Amorós, 1985:299-310).

La explotación en el marxismo clásico, por tanto, era una consecuencia del modo de producción capitalista, de tal manera que con la incorporación de las mujeres al trabajo asalariado y a la esfera pública de la producción desaparecería la división sexual del trabajo. Sin embargo, el marxismo no explicaba por qué se producía esa división sexual del trabajo y por qué unos trabajos eran asignados a las mujeres y otros no. La explotación de clase sería la contradicción originaria, y las desigualdades entre los sexos se resolverían de suyo al hilo de la lucha de clases. Ello implicaba, como hemos visto al analizar el discurso marxista y socialista en el siglo XIX, una visión de la mujer fundamentalmente como obrera y trabajadora, esto es, como una asalariada centrada en las relaciones de producción que debía unirse al hombre en la lucha revolucionaria contra el capital.

La lectura de los textos marxistas clásicos condujo a las feministas a posiciones dispares y en ocasiones contrapuestas. Mientras que en una aseveración ya clásica Heidi Hartmann señalaba que si bien el análisis marxista aportaba una visión esencial de las leyes del desarrollo histórico, y de las del capital en particular, las categorías del marxismo eran *ciegas al género* (Hartmann, 1979:86). Alison Jaggar iba más allá al afirmar que en realidad no había una *carencia* de género, sino un *exceso* de él, unas categorías en realidad sesgadas por el género (Jaggar, 1983:78).

Así, la relación entre marxismo y feminismo se presentaba, en principio, como una relación poco afortunada o como un «infeliz matrimonio», por utilizar el título de un conocido artículo de Heidi Hartmann. Las dificultades de aunar ambos paradigmas teóricos harán afirmar a Catherine MacKinnon, ya a finales de los ochenta, que ambas teorías no pueden ser reconciliadas, y que los intentos de síntesis no han reconocido la profundidad del antagonismo o la integridad independiente de cada teoría, y en su forma más extrema —señala la autora— la percepción mutua no es sólo que el otro análisis está equivocado, sino que su victoria sería una derrota (MacKinnon, 1989-1995:28). Sin embargo, desde posiciones menos escépticas y más representativas de los esfuerzos del feminismo socialista de la época, Zillah Eisenstein argumenta que el feminismo socialista no es en ningún caso la mera suma de socialismo y feminismo, sino que supone una *redefinición* de ambas teorías, un replanteamiento del método marxista basado en una comprensión *dialéctica* de las relaciones entre sexo y clase. Desde este punto de vista, el marxismo será utilizado por el feminismo socialista como un método de análisis sobre las relaciones de poder que puede ser aplicado a las relaciones hacia las que Marx no dirigió su atención. Si Juliet Mitchell afirmaba que el objetivo debía ser hacerse preguntas feministas e intentar dar respuestas marxistas (Mitchell, 1971:99), Jaggar corregirá esta defini-

ción y de paso apuntará lo que será el desarrollo de la teoría feminista socialista: usar una versión feminista del método marxista para alcanzar respuestas feministas a cuestiones feministas (Jaggar, 1983:124).

4.3 El trabajo doméstico

Las críticas feministas se centraron en las dos categorías fundamentales de la teoría marxista: *producción* y *trabajo*. Para las feministas, uno de los escollos principales del marxismo clásico era el tratamiento de la *reproducción*. Ésta era interpretada en términos de repetición cíclica de la naturaleza, sin repercusiones sobre la esfera productiva, esto es, sobre el sistema económico. Con ello se afirmaba la escisión público-privado, según la cual la esfera pública era el espacio propio para las relaciones productivas y la esfera privada el lugar donde tenía lugar la reproducción. Lo que las feministas socialistas van a plantearse —y le darán distintas respuestas— es qué se entiende por «reproducción» —el hecho biológico o también la reproducción social—, cuáles son las *bases materiales* de ese modo de reproducción y la relación de la reproducción con *la familia*. Pero en cualquier caso, y por encima de las distintas alternativas teóricas, el énfasis en la reproducción nos muestra cómo el feminismo socialista va a adoptar del feminismo radical algo muy presente en los distintos feminismos del momento: la necesidad de *politizar lo privado* (Molina Petit, 1994:229), en este caso sacando a la luz las relaciones de poder y económicas presentes en la reproducción, así como la importancia del análisis de la sexualidad de las mujeres y el control de ésta por parte de los hombres.

De esta manera una de las categorías básicas que elabora el feminismo socialista va a ser la del *modo de producción doméstico* (MPD) como instrumento analítico que les permitía analizar las relaciones entre capitalismo y patriarcado, y será Christine Delphy una de las primeras en elaborar este concepto. Este modo de reproducción —por analogía al modo de producción capitalista— hace referencia a las relaciones de poder que se establecen en la esfera privada. Pero a diferencia del modo de producción capitalista, el MPD se caracteriza porque se realiza un trabajo no reconocido como tal y no remunerado y porque lo que caracteriza en este caso la explotación económica es el hecho de la dependencia personal, que no se da en las relaciones de producción (Delphy, 1987:29). Además, el trabajo doméstico de las mujeres constituye la base económica y material del patriarcado.

En este sentido, podemos decir que las feministas socialistas fueron innovadoras al situar en el primer plano de la teoría el trabajo doméstico realizado por las mujeres y despertar la conciencia sobre su importancia y su repercusión para la economía, cuestiones todas ellas que habían sido desvalorizadas e invisibilizadas incluso por feministas como Betty Friedan. Por otro lado, la incidencia y la visibilización del trabajo reproductivo de las

mujeres conducirán en Gran Bretaña y en Italia al llamado *debate sobre el trabajo doméstico* (Vogel, 1983), en el que se discutía si éste era un trabajo improductivo o por el contrario generaba valor de cambio en términos marxistas. Las consecuencias políticas de este debate pusieron en un primer plano la cuestión de si el trabajo doméstico debía ser un trabajo pagado, lo que dio lugar a una campaña en favor del salario para las amas de casa como reivindicación esencial. Maria Rosa Dalla Costa sería la principal representante de esta corriente que, aunque criticada por otras socialistas como Hartmann (1979:89-92) y marxistas como Catharine MacKinnon (1989-1995:131-152), atribuye un poder laboral para el tiempo dedicado al cuidado del hogar y sitúa a las mujeres no en la periferia del trabajo y con una aportación marginal a él, sino en el centro de la actividad productiva y reconociendo su aportación a la economía.

4.4 Las teorías del doble sistema

Si el capitalismo por sí sólo no explicaba de una manera autónoma la subordinación de las mujeres, era necesario aplicar otras categorías para analizar dicha subordinación. El término que permitía ofrecer esa explicación era el de *patriarcado*, que las feministas radicales habían acuñado. La causa y el origen de la subordinación de las mujeres se van a explicar mediante la unión de capitalismo y patriarcado, y entonces se plantea cuál es la relación entre ambos sistemas de explotación: ¿Son sistemas autónomos? ¿Qué relación guardan entre ellos? ¿Se necesitan mutuamente? Las respuestas se reflejan en las llamadas *teorías del doble sistema*, que definen por otro lado esa difícil alianza entre feminismo y socialismo.

Como indica Cristina Molina Petit (1994:206), el término «doble sistema» en realidad es acuñado por Iris Young ya en los años ochenta (Young, 1981). Sin embargo, lo que estas teorías proponen, la explicación dual de la subordinación —ya sea la combinación de capitalismo y patriarcado o de otros elementos—, es algo que podemos encontrar en los primeros momentos de elaboración teórica del feminismo socialista. Las obras de Juliet Mitchell *Women, The Longest Revolution* (1966) y *Woman's State* (1971) son, en este sentido, de las primeras en intentar ofrecer una explicación de la subordinación que no fuese monocausal —la opresión de clase—, como sugería el marxismo, sino que presentara como alternativa distintas causas no necesariamente económicas. Mitchell critica al marxismo por ofrecer una explicación de la opresión de la mujer deducida de la economía —Engels— o de la sociedad —Marx. Por el contrario, esta opresión se deriva de una estructura específica que combina diversos elementos. Las variaciones en las condiciones de las mujeres se explican por las diferentes combinaciones de esos elementos. Esos elementos que condicionan la vida de las mujeres son la clásica categoría marxista de la producción, a la que hay que añadir ade-

más la reproducción, la sexualidad y la socialización de los niños (Mitchell, 1971:100-101). En ningún caso para Mitchell esa estructura sería universal e inmutable, como propugnaron algunas teóricas del patriarcado, sino que —y aquí hay una influencia althusseriana— sus elementos pueden observar una cierta autonomía. En su análisis de esos elementos encontramos una mezcla de explicaciones economicistas-marxistas, centradas en la producción, y de análisis psicológicos de raíz freudiana en el resto de los elementos. En este sentido, su obra intenta ir más allá de la ortodoxia marxista de un análisis puramente económico de la opresión de las mujeres e incorpora una cierta autonomía de aquellas áreas de la vida tradicionalmente consideradas privadas y no políticas y que respondían a las inquietudes del movimiento de mujeres de la época. Así llevará a cabo un marxismo psicoanalítico que examina cómo la familia determina psíquicamente a la mujer, y afirma una idea de patriarcado entendido como aquel poder *ideológico* de producir y reproducir a la mujer (Mitchell, 1974). Si el patriarcado se centra en la ideología, el capitalismo lo hace en la economía, pero lo que no explica la autora es cómo interactúan los distintos elementos y por qué el marxismo aparece como una explicación válida para la lucha de clases y el psicoanálisis como una teoría explicativa para el patriarcado. Otra autora que adopta también la estrategia althusseriana de la relativa independencia de la superestructura ideológica respecto a la estructura económica es Michelle Barrett como correctivo al determinismo económico. Así, para ella la opresión de las mujeres no puede ser reducida a la economía capitalista y a sus necesidades, sino que es también el producto de una ideología de género preexistente que no se deriva necesariamente del capitalismo (Barrett, 1980).

En una línea diferente, que resalta, ahora sí, la dependencia mutua del patriarcado y del capitalismo, Zillah Eisenstein va a utilizar la expresión *patriarcado capitalista*. El patriarcado, como sistema de división sexual, tiene una existencia universal, pero no es una abstracción histórica, sino que encuentra sus orígenes en la mitad del siglo xviii en Inglaterra y mitad del xix en Estados Unidos y «se abre paso entre las dicotomías de clase y sexo, esfera pública y privada, trabajo doméstico y trabajo asalariado, familia y economía, lo personal y lo político y la ideología y las condiciones materiales» (Eisenstein, 1978-1980:33). Con la utilización del término «patriarcado capitalista» la autora pretende, según sus propias palabras, acentuar una relación dialéctica que se refuerza mutuamente entre la estructura de clases capitalista y la estructuración sexual jerarquizada (Eisenstein, 1978-1980:15). Por consiguiente, la explicación de la opresión de las mujeres se explica por su ubicación como clase y —conjuntamente— por la existencia de papeles diferenciados jerárquicamente en función del sexo. Pero sin duda la autora que ahonda más en la relación entre los dos sistemas de opresión es Heidi Hartmann. En 1979 publica un artículo, «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union», que pronto se convierte en un punto de referencia imprescindible

no sólo para el feminismo rocialista, sino para la teoría feminista en general, y que pasó a considerarse la exposición por excelencia de la teoría del doble sistema. Frente a las tesis de Mitchell, para Hartmann el patriarcado no es simplemente una estructura psíquica, sino que implica una estructura social y económica. Su punto de partida es que la sociedad está organizada sobre bases tanto capitalistas como patriarcales: la acumulación del capital se acomoda a la estructura social patriarcal y contribuye a perpetuarla, de tal manera que lo que se ha producido es un alianza entre capitalismo y patriarcado. Gran parte del núcleo de su propuesta se centra en reafirmar —frente a las feministas radicales— la base económica del patriarcado: el control del hombre sobre la fuerza del trabajo de la mujer, y esta relación de dominación atraviesa todas las clases sociales, razas y grupos étnicos, adelantando con ello un concepto de género transversal a las otras categorías. El patriarcado es así previo a la división de clases y es definido como «el conjunto de relaciones jerárquicas y de dominación entre hombres y mujeres, con una base material que es el control de los hombres sobre la fuerza de trabajo de las mujeres» (Hartmann, 95). Ese control es ejercido excluyéndolas del acceso a algunos recursos productivos esenciales y restringiendo la sexualidad de las mujeres mediante la imposición del matrimonio heterosexual y monógamo. Pero además, en su análisis de la base material del patriarcado, Hartmann recoge lo que la antropóloga Gayle Rubín había denominado en otro artículo seminal el «sistema sexo-género», entendiendo por tal el conjunto de dispositivos mediante los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana². Este sistema sexo-género es para Hartmann una estructura identificable que perpetúa el patriarcado. Por consiguiente, los elementos cruciales y básicos del patriarcado serían el matrimonio heterosexual, la crianza de los hijos, el trabajo doméstico, el Estado y las instituciones basadas en las relaciones sociales entre los varones (como los clubes, los sindicatos, los partidos o la Iglesia), y corresponderían tanto a la manifestación de la base material —el elemento económico— como a la puesta en escena del sistema sexo-género —el elemento estructural.

La relación entre capitalismo y patriarcado hace que sea imposible hablar de un «capitalismo puro» o de un «patriarcado puro», ya que los dos deben coexistir necesariamente. El ejemplo histórico que Hartmann pone para avalar su tesis es la existencia, durante el siglo xix, del llamado «salario familiar», por medio del cual el trabajador retenía los servicios de la esposa en el hogar, de lo que resultaba una provechosa alianza entre capitalismo y patriarcado: la mujer ganaba un salario más bajo que el del varón y perpetuaba así las ventajas materiales del hombre sobre la mujer al tiempo que ésta seguía ocupándose de las tareas domésticas que beneficiaban directamente al hombre. El trabajo doméstico, por consiguiente, no sólo procura beneficios para el sistema capitalista, sino también a los hombres. Todo ello nos mostraría, según Hartmann, cómo el patriarcado se adapta al

capital (Hartmann, 1979-1980:100). Ya en nuestro siglo, y a pesar del argumento marxista de que el capital destruiría a la familia, lo que nos ponen de manifiesto los cambios estructurales operados en ésta y la incorporación de las mujeres al mercado de trabajo es que tanto el capital como el patriarcado son extremadamente flexibles: el patriarcado, al establecer y legitimar una jerarquía entre los varones, refuerza el control capitalista, y los valores capitalistas configuran la definición de utilidad patriarcal. De tal manera, capitalismo y patriarcado salen beneficiados en esa alianza mutua. La unión de ambos sistemas nos permite explicar, entonces, la opresión de las mujeres, no sólo en cuanto trabajadoras, sino en tanto que mujeres (Hartmann, 1979-1980).

Las críticas a las teorías del doble sistema, como la que lleva a cabo Iris Young, se centran en la base material del patriarcado, esto es, en el trabajo doméstico como epicentro de la explotación de las mujeres. Con ello, señala Young, estas teorías limitan la opresión a aquellas que tienen lugar en el seno de la familia e ignoran otras que, como la pornografía o el acoso sexual, tienen lugar en otros ámbitos (Young, 1981; Molina 1994:219). En definitiva, estarían olvidando aspectos importantes del patriarcado que el feminismo radical había puesto de relieve, tales como la opresión psicológica o la utilización de la violencia en distintos aspectos de la vida de las mujeres. Las socialistas que mantienen una teoría del doble sistema, en este sentido, estarían en definitiva demasiado atadas, en opinión de Young, a explicaciones economicistas y así, en la teoría de Hartmann, las relaciones patriarcales estarían internamente vinculadas a las relaciones de producción, de tal manera que «la teoría marxista continuará dominado el feminismo hasta que éste no cambie la suficiencia explicativa de la tradicional teoría de las relaciones de producción» (Young, 1981:49). Por parte de autoras más recientes el problema radicaría no sólo en la reducción en última instancia de las relaciones de género a relaciones económicas, sino en que no consideran ninguna variable más en la explicación. Así, frente a las explicaciones «duales» presentes en los años setenta y ochenta, estarían las explicaciones «multisistemas» de los noventa, esto es, aquellas que mantienen una aproximación metodológica y explicativa pluralista a la subordinación que correspondería a los cambios operados en el capitalismo tardío que, a su vez, han fragmentado los espacios de confrontación. Éstos ya no estarían determinados exclusivamente por la clase o las relaciones de producción, sino que la raza pasaría a ocupar un lugar relevante, así como el colonialismo y el nacionalismo, en la explicación del origen de la subordinación (Ferguson, 1998).

En resumen, el feminismo socialista sacó a la luz cuestiones importantes que el marxismo clásico no había tenido en cuenta, centrándose en las relaciones entre el sistema económico y la subordinación de las mujeres. Construyeron en este sentido las socialistas un complejo entramado teórico en el que si bien alguno de los conceptos y debates ha perdido vigencia, otros,

como el análisis del trabajo doméstico o de la reproducción en términos económicos, siguen estando de plena actualidad.

Notas

¹ Debemos tener en cuenta que el feminismo socialista en Estados Unidos tuvo menor repercusión que el feminismo liberal y el radical. En Europa, por el contrario, y especialmente en Gran Bretaña, tendría mayor impacto en la vida intelectual y política.

² Rubin, G., «The Traffic on Woman», en R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Woman*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975. La teoría de Rubin se explica en el siguiente capítulo.

Bibliografía

- Amorós, Celia (1985): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Madrid, Anthropos.
- Barrett, Michelle (1980): *Women's Opression Today: Problems in Marxist and Feminist Analysis*, Londres, Verso.
- Dalla Costa, María Rosa, y Selma James (1973): *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol, Falling Wall Press. (Trad. casi: *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, México, Siglo XXI.)
- Delphy, Christine (1987): «Modo de producción doméstico y feminismo materialista», en C. Amorós, L. Benería, C. Delphy, H. Rose y V Stolcke (eds.), *Mujeres: Ciencia y práctica política*, Madrid, Debate.
- Falcón, Lidia (1992): *Mujer y poder político*, Madrid, Vindicación feminista.
- Ferguson, Ann (1998): «Socialism», en A. Jaggar e I. M. Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- Eisenstein, Zillah (ed.) (1978): *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Nueva York, Monthly Review Press. (Se cita por la traducción castellana, *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, México, Siglo XXI, 1980.)
- Hartmann, Heidi (1979): «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism», en Sargent (1981a). (Trad. cast.: «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo», *Zona Abierta*, n. 24, 1980.)
- Hartsock, Nancy (1979): «La teoría feminista y el desarrollo de la teoría revolucionaria», en Z. Eisenstein (ed.).
- Jaggar, Alison M. (1983): *Feminist Politics and Human Nature*, Londres, Rowman & Littlefield.
- Mitchell, Juliet (1971): *Woman s State*, Nueva York, Vintage Books. (Trad. cast.: *La liberación de la mujer: la larga lucha*, Barcelona, Anagrama, 1975.)
- Mitchell, Juliet (1974): *Psychoanalysis and Feminism*, Nueva York, Phanteon Books.
- Molina, Cristina (1994): *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Madrid, Anthropos.
- Nicholson, Linda (1987): «Feminismo y Marx: integración de parentesco y economía», en S. Benhabib y D. Cornell (eds.), *Teoría Feminista y Teoría crítica*.
- Rowbotham, Sheila (1974): *Women, Resistance and Revolution*, Nueva York, Vintage Books.

- Rubin, Gayle (1975): «The Traffic on Woman», en R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Woman*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Sargent, Lydia (ed.) (1981a): *Women and Revolution*, Boston, South End Press.
- (1981b): «New Left Women and Men: The Honeymoon is Over», en Sargent (ed.).
- Vogel, Lise (1983): *Marxism and the Oppression of Women: Toward an Unitary Theory*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Young, Iris Marión (1981): «Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory», en Sargent (ed.).

3. Género, diferencia y desigualdad

Virginia Maquieira D'Angelo

Introducción

El feminismo como movimiento social y político de transformación de las relaciones de poder entre hombres y mujeres no podía dejar de tener repercusión en los modos de conceptualización y por tanto en el discurso científico en tanto discurso legítimo por excelencia. Como se ha visto en las páginas precedentes, la conciencia crítica emanada del movimiento feminista a finales de los años sesenta del siglo xx adquiere especial fuerza en los países anglosajones y produce un aumento de conciencia crítica que plantea al mundo académico nuevas preguntas y desafía los saberes heredados que seguían reproduciendo en las aulas y en la sociedad una visión sexista de la cultura como verdad consagrada.

Este proceso fue el resultado de una doble confluencia, de la mutua retroalimentación entre las demandas teóricas y políticas del movimiento feminista y las condiciones de producción del saber en las instituciones académicas. Las mujeres feministas que en aquellos años iban adquiriendo nuevas posiciones en el mundo académico fueron conscientes de la necesidad de transformar las bases del conocimiento como una dimensión necesaria para el logro de los objetivos emancipadores del feminismo. Esta tarea crítica y reflexiva sobre los modos de elaboración del saber tuvo, como es lógico, una pronta repercusión en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales. Se inauguró así un proceso que se fue extendiendo en años posteriores a otros campos del conocimiento.

La antropología social fue un terreno privilegiado donde germinaron, desde comienzos de los años setenta, nuevos desarrollos teóricos bajo el impacto del feminismo de dentro y fuera de la academia. Probablemente esta temprana repercusión, en comparación con otras disciplinas, se debe al ejercicio crítico realizado por las/los profesionales de la antropología con respecto a los fenómenos de poder en la representación y construcción de la alteridad. Como es sabido la antropología ha definido desde sus inicios su objeto de conocimiento en torno a la investigación de las sociedades y culturas ajenas, y en ese proceso de conocimiento, muchas veces, la comprensión de lo ajeno se realizó como una forma de control y de dominio en beneficio de lo propio y en otros casos la búsqueda de lo ajeno fue un modo de consolidar las estructuras de desigualdad en la propia sociedad.

Estas cuestiones cristalizaron en la antropología en torno al concepto *etnocentrismo* y la crítica sobre sus implicaciones prácticas. El concepto etnocentrismo vino a designar la creencia en la superioridad de los propios valores y costumbres culturales con respecto a otros grupos y, por tanto, en un contexto de poder y desigualdad, la exclusión o infravaloración de lo ajeno. Como consecuencia de esta actitud el etnocentrismo vino a reflejarse en el orden teórico no sólo en la fijación de conceptos en los que se plasmaba de manera clara dicha infravaloración, sino también en la elaboración de modelos teóricos válidos para analizar la propia sociedad y que se proyectan sin cuestionamiento como esquemas interpretativos o de acción para realidades ajenas. Estos aspectos están interrelacionados y han planteado y plantean a la disciplina diversos problemas tanto de orden epistemológico como político, en la medida en que los constructos etnocéntricos instauran una clasificación jerárquica de las realidades socioculturales y se convierten en legitimaciones poderosas de la desigualdad entre poblaciones y grupos sociales.

El feminismo vino a desvelar una dimensión fundamental de las relaciones de poder inscritas en las elaboraciones teóricas al plantear que el sujeto de conocimiento había sido siempre un sujeto masculino y que desde esa situación de poder elaboró discursivamente el lugar atribuido a hombres y mujeres en la vida social y, a su vez, desde las coordenadas del modelo de comportamiento hegemónico proyectó con carácter universal determinados conceptos y categorías que invisibilizaban la situación real de las mujeres y los mecanismos de desigualdad. De este modo la crítica feminista al *androcentrismo* vino también a convertirse en una cuestión central de la crítica epistemológica al interior de la disciplina vinculada al mismo tiempo a la dimensión política del conocimiento y su papel en la transformación de la realidad social.

En este sentido la crítica al sesgo androcéntrico de la antropología se ha visto como un proceso articulado en una triple dimensión:

- a) Los sesgos introducidos por la persona que investiga y que por tanto están presentes en la selección y definición del problema a investigar, así como en los contactos y selección de los/las informantes.

- b) El sesgo distorsionador inherente a la realidad observada, es decir, a la sociedad estudiada. Aquí es relevante el androcentrismo de los/las informantes y es aún más significativo en aquellos contextos etnográficos donde la segregación sexual es muy marcada y el discurso androcéntrico se convierte en representativo del conjunto de la sociedad.
- c) Los sesgos androcéntricos inherentes a las categorías, conceptos y enfoques teóricos utilizados en la investigación que, como es sabido, guían la formulación de los problemas a investigar y la interpretación de los datos y constituyen la posibilidad o el obstáculo para percibir la realidad.

En consecuencia el androcentrismo es un problema que afecta a la totalidad de la disciplina antropológica tanto en la práctica de la investigación como en la construcción de los modelos teóricos. En un primer momento la solución a esta distorsión y desequilibrio en el saber parecía resolverse solamente con la inclusión de la perspectiva de las mujeres en las investigaciones, aspecto que fue y sigue siendo muy relevante ante una situación de silenciamiento e invisibilidad. No obstante, muy pronto se comprendió que la crítica feminista implicaba una tarea más compleja y de mayor dimensión porque no se trataba sólo de recoger nuevos datos y colocarlos en los esquemas conceptuales de siempre, sino de generar otros nuevos que no conllevaran en sí mismos la exclusión. Esto fue posible al adoptar el género como categoría de análisis porque vino a designar la elaboración cultural de las asignaciones y mandatos atribuidos a hombres y mujeres.

Se hizo patente que el lugar de las mujeres en las instituciones académicas, en el terreno de investigación, en las sociedades estudiadas y en los marcos teóricos que pretendían describirlas estaban definidos desde las relaciones de género, que, como relaciones de poder, están presentes en cada una de las instancias mencionadas anteriormente. Más aun, se evidenció el hecho de que la relación entre hombres y mujeres no es sólo un dato a describir sino una *construcción social* a aclarar. Así la categoría género se convirtió en extraordinariamente útil para esclarecer cómo las relaciones de poder y desigualdad han sido construidas como diferencias de género a través de la totalidad del entramado sociocultural y de las herramientas conceptuales que pueden ser fuente u obstáculo para comprender la desigualdad. Éstas son las ideas que se desarrollarán en las páginas siguientes.

1. Biología, cultura y desigualdad

¿Cuál es el papel de la biología en el comportamiento humano? ¿Existen características universales en la naturaleza humana que determinan la universalidad de determinadas instituciones y comportamientos? ¿Hasta qué

punto las diferencias entre mujeres y varones se pueden explicar por la biología, por la cultura o por la interacción entre ambos aspectos? ¿Existe una base biológica para la división sexual de las tareas y finalmente para la subordinación de las mujeres?. Estas cuestiones surgen de manera inmediata cuando los/las estudiantes se enfrentan a los datos que indican la supremacía masculina en el campo de la política o del trabajo o se constata la presencia mayoritaria de los varones en la guerra y, por el contrario, la dedicación de las mujeres a las tareas de cuidado y de crianza. Es decir, hasta qué punto existen diferencias biológicas que sean responsables de la distinta distribución de papeles sociales y responsabilidades entre mujeres y varones.

Las preguntas mencionadas han sido también preocupaciones constantes en la historia del pensamiento occidental. Aristóteles apeló a la naturaleza para justificar el destino no sólo de las mujeres y de los varones, sino también de los varones libres y los esclavos. En *La Política* defiende que desde el nacimiento unos seres están destinados a regir y otros a ser regidos. Entre éstos, los que nacen para obedecer son los esclavos, las mujeres y los animales, porque la naturaleza los ha hecho inferiores. En este sentido es considerado un impulsor del determinismo biológico que ha llegado hasta nuestros días bajo diversos ropajes teóricos (Duran, 2000). Determinismo biológico que tiene probablemente en la sociobiología su última «gran síntesis», aunque seguramente no será la última.

1.1 Determinismo biológico y comportamiento humano

La premisa básica de la sociobiología consiste en afirmar que el comportamiento humano y determinados aspectos de la organización social han evolucionado, al igual que nuestros cuerpos, a través de adaptaciones basadas en el principio de la selección natural estudiado por Darwin. La sociobiología asume que los comportamientos humanos basados en determinadas configuraciones genéticas han sido seleccionados porque son adaptativos para la supervivencia. Tales predisposiciones «innatas» constituyen nuestra naturaleza humana. Es importante notar que para que esta teoría sea válida se requiere la demostración de que el comportamiento humano está basado en una configuración genética específica, ya que la evolución a través de la selección natural implica variaciones genéticas, es decir, mutaciones de formas a partir de las cuales se efectúa la selección.

Pero la sociobiología misma, al igual que el conjunto de los/las genetistas, están de acuerdo en que no es posible vincular ningún comportamiento humano a un gen específico o a una configuración genética. Por tanto, la única evidencia para tal vinculación sólo es posible a través de la lógica circular que establece el argumento sociobiológico. Esta lógica parte de la premisa de las bases genéticas del comportamiento, después selecciona determinados comportamientos animales o humanos y construye una his-

toria especulativa para explicar cómo el comportamiento (si estuviera basado genéticamente) podría o puede servir para maximizar el éxito reproductivo de los individuos. Esta conjetura se transforma en evidencia para la premisa de que el comportamiento ha tenido un origen genético (Bleier, 1984:17).

No se trata de negar el hecho incontrovertido de que los individuos de todas las especies se comportan dentro de los límites del amplio campo de las capacidades biológicas definidas por sus genes. Ciertamente los humanos caminamos y no volamos mientras que los pájaros vuelan y no caminan. Pero lo que se pretende en la sociobiología no es dar cuenta de las capacidades físicas para el comportamiento que proporciona la biología, sino establecer bases genéticas para comportamientos humanos enormemente complejos y para características que se expresan de manera muy variable por diferentes individuos y culturas. Comportamientos tales como el altruismo, la lealtad, la competitividad, la agresividad, la promiscuidad o el maternalismo.

Es cierto que la sociobiología también contempla que el aprendizaje, la cultura y el medio ambiente desempeñan un papel en el comportamiento humano; sin embargo, no es ésta una idea fundamental en tales elaboraciones. Como ha señalado David Barash, uno de sus más conspicuos representantes, «la cultura es indudablemente poderosa en moldear un gran número de detalles de nuestras vidas, pero ha de ser vista como una delgada capa exterior comparada con la sustancia subyacente de nuestra biología» (1979:14).

Desde las ciencias biológicas y la psicología se han criticado tales aseveraciones y se han puesto de manifiesto los supuestos en los que se basa la ideología del determinismo biológico:

1. El determinismo biológico está comprometido con la opinión de que los individuos son ontológicamente previos a la sociedad y de que sus características son consecuencia de su biología.
2. Asimismo se asume que los procesos sociales —incluyendo los sistemas de desigualdad— son consecuencia de las características biopsicológicas de los individuos. Por lo tanto, la desigualdad social está basada en las diferencias individuales intrínsecas.
3. Se produce una ecuación entre *intrínseco* y *genético*. Es posible, en principio, que las diferencias entre los individuos sean innatas sin ser biológicamente heredables. De hecho, desde la perspectiva biológica puede demostrarse que una gran proporción de la sutil variación fisiológica y morfológica observada experimentalmente entre diversas especies animales son el resultado de accidentes del desarrollo que no son heredables.
4. Se equipara lo «innato» a lo «inmutable», lo que parece implicar cierto predominio de lo natural sobre lo artificial. Sin embargo, la

historia de la especie humana es la historia de las transformaciones sobre la naturaleza, de las montañas que han sido removidas, de los mares que han sido unidos, de las enfermedades que han sido erradicadas e incluso de las especies transformadas con propósitos humanos. Decir que todo esto ha sido hecho de «acuerdo con las leyes de la naturaleza» no es más que decir que vivimos en un mundo material que posee ciertas restricciones. Pero en cada caso debe determinarse en qué consisten estas restricciones.

5. Basa sus argumentaciones en la pretensión de que la «naturaleza humana» entendida como las tendencias biológicas que comparten todos los seres humanos da lugar a sociedades jerárquicamente organizadas en términos de estatus, riqueza y poder (Lewontin, Rose y Kamin, 1987:88-94).

Desde esta perspectiva se critica a la sociobiología que, apoyándose en principios de la selección natural, defiende que el tribalismo, la actividad empresarial, la xenofobia, la dominación masculina y la estratificación social son dictados del genotipo humano tal y como ha sido modelado durante el curso de la evolución. Como ha señalado la bióloga Ruth Bleier, «el problema científico más importante en el que incurre la sociobiología es la dicotomía que establece entre los determinantes genéticos y medioambientales del comportamiento humano. Porque hasta el momento actual y con los conocimientos disponibles sabemos que desde el momento de la concepción los genes no actúan de manera aislada del medio ambiente, y, aun en determinados comportamientos animales estereotipados, se encuentran interacciones entre experiencia o aprendizaje y mecanismos biológicos» (1984:46).

La trampa reduccionista que consiste en defender que se puede clasificar cronológica y/o estratigráficamente el comportamiento en una parte biológica y otra cultural ha sido también criticada por el genetista Richard Lewontin, quien considera que los biólogos han cobrado conciencia de dos rasgos fundamentales de los seres vivos. En primer lugar, los organismos son «sistemas abiertos», que incorporan nuevo material y energía procedentes del exterior, cambian y se desarrollan, y ello de una manera constante. En segundo lugar, no se pueden asignar, en general, papeles separados a los factores internos y externos a la hora de determinar el organismo. Una comprensión adecuada de los orígenes de la «naturaleza» y de la diversidad humana se apoya en el conocimiento de dos características fundamentales de los organismos: una, que cada organismo está sometido a un *desarrollo continuo durante toda su vida*, y otra, que el organismo en desarrollo se halla en todo momento *bajo la influencia de la mutua interacción entre genes y ambiente*.

Asimismo hay que señalar que las diferencias que se dan en el ambiente social de un individuo durante el desarrollo pueden derivar tanto en modifi-

caciones de la biología del cerebro y del cuerpo como en el mismo comportamiento. En este sentido afirma el citado autor: «Ninguna persona queda acotada en una forma, una fisiología y un comportamiento. Antes bien, el individuo es una historia de formas, fisiologías y comportamientos, una historia que se inicia en el momento de la concepción y sólo termina después de la muerte, con la descomposición del cuerpo en sus elementos constituyentes. Por tanto, la descripción adecuada de una persona no se limitará a una sola caracterización, ni siquiera a una serie de ellas; abarcará toda una serie de caracterizaciones en una determinada secuencia temporal, una historia de desarrollo» (Lewontin, 1984:15-16).

Sin embargo, pese a estos avances del conocimiento, persisten ciertas elaboraciones basadas en el determinismo biológico que se aplican a las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres y que se basan en el siguiente procedimiento argumental:

El argumento determinista biológico sigue la siguiente estructura: empieza citando la evidencia, los «hechos» de las diferencias de posición, estatus y poder entre hombres y mujeres en nuestra sociedad. Se considera que estos hechos —tomados como incuestionables— dependen de tendencias psicológicas anteriores que se explican, a su vez, por las diferencias biológicas subyacentes que presenta la estructura del cerebro o de las hormonas de hombres y mujeres. El determinismo biológico muestra, pues, que las diferencias humanas del comportamiento entre el hombre y la mujer encuentran un paralelismo en las sociedades no humanas —entre los primates, los roedores, las aves—, lo que les aporta una aparente universalidad que no puede ser negada simplemente deseando que las cosas sean de otro modo o más justas. Las leyes biológicas no admiten apelación alguna. Y finalmente el argumento determinista sostiene que las diferencias de sexo han surgido gradualmente por selección natural a consecuencia de los diferentes papeles biológicos que ocupan los dos sexos en la reproducción, convirtiéndose en una gran ventaja adaptativa; las desigualdades no sólo son inevitables, sino que también tienen su función (Lewontin, Rose y Kamin, 1987 [1984]: 163).

Una dificultad fundamental de todos los estudios que tratan ostensiblemente de establecer diferencias biológicas excluyentes entre los sexos, tales como en la estructura del cerebro, lateralización, hormonas o genes, para explicar los papeles sociales diferenciales es que las supuestas diferencias biológicas no son mutuamente excluyentes ni sexualmente específicas. Así por ejemplo uno de los argumentos favoritos del determinismo biológico para demostrar «la inevitabilidad del patriarcado», título del libro de Steven Goldberg (1976), reside en la defensa de que la diferenciación neuroendocrina da al varón una mayor tendencia a dominar y que tiene su base en las hormonas, las cuales en determinada fase del desarrollo «masculinizan» el cerebro fetal. A su juicio dicha hormona es la testosterona, generada en los testículos y cuya presencia en torno al nacimiento produce, probablemente, alguna variación en los mecanismos del cerebro con los subsiguientes efec-

tos duraderos, mientras que las hormonas femeninas les proporcionan una tendencia más nutricia.

Ahora bien, contrariamente al argumento de Goldberg sobre el determinismo hormonal y a la denominación de las hormonas como andrógenos y estrógenos, otros autores sostienen que tales hormonas sexuales no son simplemente masculinas o femeninas, ya que los dos sexos generan ambos tipos de hormonas; lo que varía es la proporción de estrógenos y andrógenos en los dos sexos. La presencia de andrógenos y estrógenos, así como de otras hormonas, parece ser necesaria para que los individuos de ambos sexos alcancen la madurez sexual, y ambas clases de hormonas son producidas no sólo por los ovarios y los testículos, sino también por el córtex suprarrenal de ambos sexos. Asimismo ambos tipos de hormonas están relacionados químicamente de manera muy estrecha y pueden transformarse la una en la otra mediante enzimas existentes en el cuerpo. Por otra parte, se considera que la progesterona, la hormona que afecta al desarrollo del útero, la vagina y las mamas, y cuyas fluctuaciones rítmicas caracteriza el ciclo menstrual, tampoco afecta exclusivamente a las mujeres, sino que está presente en los varones en niveles que no difieren a veces de aquellos que se producen en la fase de preovulación del ciclo menstrual femenino y puede considerarse un precursor químico de la testosterona (Lewontin, 1984; Lowe 1984; Beall *et al.*, 1992).

También por parte de la biología no determinista se considera que las hormonas no son la causa de comportamientos duraderos, ya que la acción de las hormonas es variable y está siempre mediada a través de interacciones complejas que incluyen entre otros factores la circulación de proteínas, el metabolismo de las enzimas y receptores celulares. Se plantea, por tanto, que los efectos fisiológicos de una hormona no son intrínsecos, sino que ésta está construida genética y ontogenéticamente a través de esos mediadores de la acción endocrina. Asimismo se considera que las hormonas son entidades altamente sensibles al medio ambiente, lo cual puede ocasionar cambios en su estado, organización funcional y morfología (Worthman, 1995).

Por todo lo anterior se critica al determinismo biológico hormonal que, sin ninguna evidencia convincente, reduce las complejas interacciones sociales a simples causas biológicas y las localiza en un campo tan alejado de la intervención social que parecen ser inevitables e irremediables. «La complejidad de los sistemas de desigualdad entre hombres y mujeres se opone a la localización simplista de los efectos hormonales que se dan en el cerebro del recién nacido [...] el grado de su explicación que debe pretenderse se halla en el campo psicológico, social y económico» (Lewontin, Rose y Kamin, 1987:188).

Del mismo modo la bióloga Ruth Bleier, tras realizar una revisión de los estudios que han intentado probar «habilidades naturales» diferenciales entre hombres y mujeres basados en una evolución diferencial del cerebro,

concluye que el grado de variación es mayor entre los machos o entre las hembras que *entre* los dos sexos. Y cuando esas diferencias se registran se producen en aquellos grupos entre quienes las diferencias en socialización, expectativa social y entrenamiento son factores más que adecuados para explicar los resultados. Por ello se considera que hay mayor justificación científica para explorar y tratar de entender la gran variedad entre los individuos que la engañosa supuesta diferencia entre los sexos. Sin embargo, ésta atrae una gran atención y cuenta con mayores fondos de investigación a pesar del escaso mérito científico que posee (Bleier, 1984:109; Worthman, 1995).

1.2 Los modelos animales como espejo de la realidad social

Dentro de la antropología el papel de la biología en la explicación de las diferencias entre hombres y mujeres que incluye comportamientos sociales tales como la división del trabajo y la tendencia de los varones a dominar a las mujeres ha sido explorada fundamentalmente en el marco de los estudios evolucionistas. Estas teorías se desarrollaron desde los años cincuenta cuando comenzó a estudiarse de manera intensiva a los primates. Durante tres décadas se sostuvo que la organización social de los primates estaba basada en una jerarquía estable organizada por los machos. Éstos eran descritos como poderosos y competitivos, mientras que las hembras eran consideradas madres dedicadas a las crías y disponibles sexualmente para los machos en un orden de jerarquía de rango, pero, en todo caso, con escasa significación social.

En estos estudios se tuvo una especial predilección por observar a los babuinos y se generalizaron sus hallazgos a todas las restantes especies de primates y, a su vez, como fuente de conocimiento evolutivo de las diferencias sexuales en la vida humana. Estudios influyentes en este sentido fueron los realizados por Washburn, De Vore y Hall (De Vore, 1964; Hall y De Vore, 1965; Washburn y De Vore, 1961). Aunque estas investigaciones se basaron en estudios de campo muy limitados, dado que las observaciones se realizaron desde unas pocas semanas a pocos meses, sirvieron para construir descripciones con una poderosa influencia no sólo en la vida académica, sino también en los medios de comunicación, porque sus ideas alcanzaron una amplia divulgación. Probablemente esta popularidad se alcanzó «porque el tipo de sociedad que se presentaba conectaba con las creencias de la cultura occidental sobre la naturaleza primate y humana» (Fedigan y Fedigan, 1989:46).

Según las descripciones de Washburn y De Vore, la sociedad de los babuinos consistía en muchos grupos de machos, algunos de ellos centrales y poderosos, que vivían con un número de hembras adultas físicamente débiles y sus crías inmaduras en agrupamientos relativamente estables. Se esta-

blecía también que cuando esta especie dejó la comodidad de los árboles por los rigores y beneficios de la planicie abierta, fue necesario abandonar un sistema social relativamente relajado y adoptaron una estructura social rígidamente jerarquizada y controlada en la cual los machos cooperaban para proteger al grupo pero competían entre sí por el acceso a las hembras. Estos dos comportamientos asociados constituyeron los aspectos evolutivos básicos del papel dominante y agresivo de los machos. Estos textos recurren a metáforas militares para sus descripciones. Así, los grupos de primates son mencionados como «tropas», se presta una especial atención a los mecanismos de defensa del grupo frente a los ataques exteriores y los cuerpos de los machos son descritos como máquinas para la lucha.

A finales de los años sesenta y principios de los setenta Thelma Rowell comenzó a publicar los resultados de su estudio intensivo y longitudinal sobre los babuinos realizado durante cinco años (Rowell, 1966 y 1972). Muchas de sus descripciones diferían del modelo planteado por Washburn y De Vore. Rowell describió estas sociedades como débilmente estructuradas, sin especialización de orientación entre machos y hembras, y no detectó encuentros agresivos significativos que dieran pie a establecer un modelo de jerarquías dominantes basado en ganadores y perdedores. Rowell comparó el comportamiento de esta especie en diversos contextos medioambientales, incluyendo la conducta en cautividad y en las diversas condiciones de campo en libertad, y observó resultados variables según los diversos modos de asentamiento. El reconocimiento de que, aun dentro de una misma especie, los individuos y los grupos pueden comportarse de un modo muy diverso cuestionó las generalizaciones de muchos estudios e hizo reconocer a la primatología que los comportamientos de sus sujetos eran más flexibles y complejos de lo que establecían los estudios anteriores.

La investigación feminista motivó una serie de estudios (Sperling, 1991; Sperling y Fedigan, 1986; Leibowitz, 1975) en los cuales se pusieron de manifiesto los estereotipos sociales sobre las actividades masculinas y femeninas que se proyectaron en una especie concreta de primates, los babuinos de la planicie. Esto, a su vez, influyó notablemente en el reforzamiento de los estereotipos sexistas al proyectar en los animales cualidades humanas con la pretensión de concluir posteriormente que la conducta de estos animales refuerza la expectativa de las supuestas bases «naturales» del comportamiento humano a través de la antropomorfización de los monos en la cultura popular y en los medios de comunicación. Esta crítica a la utilización de los modelos animales como fuente aparentemente evolutiva para conocer el comportamiento humano ha sido ampliamente estudiada. La antropología biológica ha puesto de relieve la variedad de agrupamientos sociales y sexuales de los primates, así como la variación de la agresividad intraespecífica, comparando las especies reclusas con aquellas observadas en estado salvaje y en diversos contextos ambientales.

Desde esta perspectiva se ha estudiado esta diversidad de comportamientos en relación a los diversos contextos ambientales. Así se ha puesto de relieve el hecho de que especies primates emparentadas o idénticas pueden vivir en nichos ecológicos muy distintos y desarrollar diversas estrategias adaptativas. De este modo, bajo circunstancias ecológicas diferentes, varían sus agrupamientos sociales, sus interrelaciones y sus pautas sexuales. Esta variación de comportamientos comprende desde formas organizativas más o menos monógamas hasta otras formas polígamas; desde grupos sin ninguna dominancia entre los sexos hasta otros organizados de forma jerárquica; de aquellos caracterizados por un notable dimorfismo sexual a otros en los que apenas se aprecia. Del mismo modo se ha observado una amplia variedad de comportamientos en la implicación de macho y hembra en las tareas de subsistencia (Tanner, 1981; Leibowitz, 1978; Longino y Doell, 1983).

En este sentido se ha comprobado la flexibilidad de los primates en la adopción de diversas formas de relación social, y nos encontramos con una diversidad de modelos de comportamiento animal. Por consiguiente se ha señalado que esto permite elegir aquel ejemplo que sirva para justificar aquello que previamente se ha decidido demostrar (Fernández Montraveta, 2000). Asimismo se resalta el error en la búsqueda recurrente del núcleo de la naturaleza humana a través de una selección parcial de los datos del mundo animal sin cuestionar los problemas metodológicos y epistemológicos que de ello se derivan. Este procedimiento revela la tendencia a proyectar sobre el mundo animal las categorías morales y los modelos de la propia sociedad para luego convertir esas conclusiones en la «justificación natural» del orden social (Sahlins, 1982; Haraway, 1978; Lewontin, Rose y Kamin, 1987; Longino y Doell, 1983).

Esta capacidad humana en la selección y/o utilización de los datos de la naturaleza de acuerdo a diferentes fines sociales queda de manifiesto en las palabras del paleontólogo Stephen Jay Gould en su libro *Desde Darwin*:

Somos a la vez semejantes y diferentes a los demás animales. En distintos contextos culturales el énfasis aplicado a un lado u otro de esta verdad fundamental desempeña un papel social útil. En tiempos de Darwin, la afirmación de nuestra similitud rompió con siglos de dañina superstición. Hoy en día podemos vernos obligados a subrayar nuestra diferencia como animales flexibles con un vasto horizonte de comportamiento potencial. Nuestra naturaleza biológica no se interpone en el camino de la reforma social. Somos —como dice Simone de Beauvoir— seres cuya esencia está en no tener esencia (1983:291).

2. ¿En el origen existió el matriarcado?

En el siglo xix se produjo un cambio radical en la concepción del mundo como consecuencia de la aparición y consolidación del evolucionismo biológico. Sin embargo, mucho antes de la publicación de la obra de Darwin,

El origen de las especies, en 1859, el pensamiento europeo había comenzado a plantearse el fenómeno del *cambio y la evolución* como un aspecto consustancial de los sistemas sociales y naturales, desafiando, así, las interpretaciones creacionistas de la vida y el universo. La antropología como disciplina científica se configuró en el marco de estas preocupaciones teóricas y se sumó al proyecto intelectual de dar cuenta de un modo secularizado y racional del desarrollo de la humanidad.

Se suele considerar que la antropología decimonónica puede ser caracterizada por su compromiso con el evolucionismo unilinear troquelado sobre el concepto de progreso de la Ilustración. Así, el evolucionismo antropológico sostenía la creencia de que todas las sociedades se desarrollaban a través de unas etapas o estadios fijos cuya evolución, concebida en una sola dirección, culminaba en el estadio civilizatorio que correspondía a las características organizativas e institucionales de la sociedad europea. Por eso, en el nacimiento de la antropología confluyeron las ideas de la Ilustración, el ambiente evolucionista que dominaba todos los campos del saber y las necesidades políticas del colonialismo. Sin embargo, la idea teleológica del progreso moral no sólo justificaba la expansión colonial en las sociedades ajenas, sino que sentó las bases teóricas de la justificación de la sociedad liberal y la consolidación de la sociedad de clases y sus instituciones en el mundo euroamericano. En este sentido, como ha señalado la historiadora de la ciencia Elisabeth Fee, las ideologías de género ocuparon un lugar nada desdeñable:

Entre 1860 y 1890 la antropología social británica demostró que la idealizada familia de clase media victoriana no era un dictado de la naturaleza. Mostró que el matrimonio monógamo era sólo una de las diversas posibilidades sexuales humanas y que las mujeres no nacían para cumplir necesariamente funciones domésticas y decorativas. Sin embargo, el trabajo académico de los antropólogos fue también soporte de la visión convencional acerca de la perfección de la vida familiar. Ésta era ahora el resultado de un largo y doloroso proceso evolutivo. El orden social actual debía ser visto como la culminación, el glorioso producto final humano y evolutivo en lo social, lo sexual y lo moral que se había elevado desde el salvajismo hasta la civilización. De este modo, el matrimonio «civilizado» como el punto final de la evolución proveyó a estos hombres de una sólida justificación histórica y evolutiva del papel y situación de las mujeres en su propia cultura. Los antropólogos culturales, utilizando el predominante culto al progreso, confirmaron su propio orden social construyéndose un pasado apropiado (1974:101-102).

En este marco de preocupaciones, en estas primeras teorizaciones antropológicas, el problema del origen y evolución de la familia, el matrimonio y la posición de las mujeres ocuparon un lugar preponderante. Los antropólogos decimonónicos sostuvieron de forma casi unánime que en el tiempo más remoto de la especie humana se vivía en un estado de promiscuidad sexual en el que no existía regulación social ni sexual. Como toda concepción

misteriosa y claroscuro del pasado original, se convirtió en un mito y, por tanto, en una metáfora para el presente (Terradas, 1988:43).

Dentro de los esquemas evolucionistas estaba implícito un modo de representarse el poder y el antagonismo sexual en el desarrollo histórico, si bien, como hemos dicho, los autores de mediados del siglo xix coincidieron de forma casi mayoritaria en la defensa de una etapa originaria de promiscuidad sexual en la cual la reproducción biológica se producía por medio de un emparejamiento sin regulación alguna ni relaciones formalizadas o de carácter exclusivo entre hombres y mujeres. Sin embargo, las opiniones se dividieron a la hora de explicar las formas sociales posteriores, que dieron como resultado dos teorías contrapuestas: la matriarcal y la patriarcal.

En 1861 Johann Jakob Bachofen publicó su libro *Das Mutterrecht*. Ese mismo año apareció el libro de Henry Maine *Ancient Law*. A estas obras siguieron en 1865 *Primitive Culture* de John McLennan y en 1870 se publicó el libro de John Lubbock *Origins of Civilisation*. En el mismo año apareció el libro de Lewis Henry Morgan *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, y de este mismo autor se publicó en 1877 *Ancient Society*.

De todos ellos Henry Maine fue el único en defender la existencia de una familia patriarcal en el origen de la sociedad humana. Para él y sus seguidores la familia era una entidad legal cohesionada por el poder y la autoridad del patriarca. Por consiguiente se consideraba central para la construcción del grupo el poder del padre *patria potestas*. A su juicio este poder del padre había sido siempre la base de la ley y la sociedad. De acuerdo con esto el grupo familiar estaba vinculado a él y unos a otros por la sujeción a su poder. Los datos que utilizó correspondían a los pueblos arios porque consideraba que no era necesario plantear el origen de las instituciones en un marco más amplio y por consiguiente presentó una teoría que se restringió a Europa e India pero que expuso como si fuera válida para toda la humanidad.

El resto de los autores defendían la prioridad evolutiva de una etapa de derecho materno a la que posteriormente le siguió la del derecho paterno. Para estos autores la etapa del derecho materno estaba vinculada al modo de trazar la descendencia a través de las mujeres debido a la ignorancia o imposibilidad de conocer los lazos biológicos de la paternidad. No todos los seguidores de la teoría matriarcal estaban de acuerdo en plantear la supremacía o dominio social y político de las mujeres durante la fase del derecho materno. También fueron distintas sus elaboraciones por los supuestos teóricos sobre los que operaban, los esquemas evolutivos y la manera de entender la *causalidad* de los procesos históricos, lo que originó versiones idealistas o materialistas de la evolución social (Fluher-Lobban, 1979; Harris, 1978). Sin embargo, existió coincidencia entre ellos al contemplar la emergencia de la monogamia con el consiguiente control sobre la sexuali-

dad de las mujeres y la descendencia genética como una aparición tardía en la historia.

2.1 El matriarcado en su versión idealista

El estudio más antiguo y erudito sobre el matriarcado se debe a Johann Jakob Bachofen, un jurista y arqueólogo suizo estudioso de los clásicos. En su obra *Das Mutterrecht* (1861)² Bachofen se propuso estudiar el matriarcado como un fenómeno histórico, pero admitía que no habían quedado pruebas documentales ni pruebas inmediatas y directas de tal fenómeno, por lo cual se basaba en fuentes filosóficas, de la poesía y el teatro griego, así como en fuentes históricas de la antigüedad clásica. Básicamente considerará el estudio de los mitos como una premisa metodológica fundamental. A su juicio la ciencia histórica nunca logrará su cometido si pasa por alto los orígenes, es decir, los mitos, porque considera que éstos son la imagen fiel de los tiempos primitivos. De este modo fuentes tales como Hesíodo, Herodoto, Diodoro, Polibio, Estrabón, Platón, Aristóteles y muchas otras de la literatura clásica le proporcionaron información de mitos que se convierten en documentos susceptibles de ser comparados.

A través de estas fuentes Bachofen intentó establecer como un hecho moral e histórico la primacía del derecho materno, porque consideraba que era la consecuencia lógica de la asociación natural y biológica entre madre e hijo y la única certeza posible en la descendencia. Esta fase supuso una evolución posterior de la fase de promiscuidad, que el denominó «hetairismo», en la cual no existía regulación de la sexualidad y cuyo cambio se produjo por la insatisfacción femenina ante la sexualidad incontrolada de los varones. Esta segunda etapa de la evolución de la sociedad humana representó el inicio de la regulación de la sociedad con el control de la sexualidad a través del matrimonio y las normas de filiación y comenzó con la invención de la agricultura por parte de las mujeres. En esta etapa existe la institución del matrimonio, pero en el marco de un sistema de parentesco en el que se transmitía por línea materna la propiedad y el linaje.

Es en un momento avanzado de esta etapa de «derecho materno» donde sitúa Bachofen el «sistema gineocrático» en el que el poder doméstico, religioso y político está en manos de las mujeres, quienes ejercen la justicia, ponen fin a las batallas y negocian la paz. La estructura política y las leyes de filiación quedaron, a su juicio, reflejadas en los cultos a las deidades femeninas de la Madre Tierra y consideró como evidencia de la existencia de este período matriarcal la prominencia de las mujeres en los mitos y símbolos de los estados arcaicos de Grecia, Egipto, India y Roma. Por ello, y según su esquema especulativo, el gobierno de las mujeres fue derrocado con el tiempo y reemplazado por el «principio divino del padre», pero no sin que el derecho materno dejase su impronta en una religión de Estado.

2.2 La versión materialista

Lewis Henry Morgan, en su obra *Ancient Society* (1871)³, planteó un esquema de la evolución dividido en tres amplios estadios: salvajismo, barbarie y civilización, cuyas transiciones y características venían marcadas por las innovaciones tecnológicas y los cambios cualitativos en los patrones de subsistencia. Por este principio metodológico y por la influencia en Marx y Engels se lo ha considerado en la historia de la antropología un iniciador de un modelo materialista en la evolución social (Fluher-Lobban, 1979; Palerm, 1976), aunque otros consideran que la característica de todos los evolucionistas fue su «confuso eclecticismo» (Harris, 1978).

Morgan fue un pionero en el estudio comparativo de los grupos de parentesco, y en su concepción de la evolución de la familia trazó su desarrollo a través de cinco estadios que iban desde una forma original basada en relaciones consanguíneas hasta una forma social basada en la relación individual y exclusiva de la pareja monógama. Al igual que otros evolucionistas, consideraba que la promiscuidad existió como forma previa a la sociedad organizada, a la que le siguió el período de filiación por línea femenina, que, a su juicio, corresponde a un período de vida sedentaria, cultivo de plantas y domesticación de los animales. A esta fase de filiación de las mujeres le siguió otra, con la aparición de la propiedad, en la que se implantó la filiación masculina que aseguró los derechos exclusivos del varón sobre sus hijos. Este período se presenta para Morgan como lo opuesto a la *ginecocracia* de la época de la filiación matrilineal caracterizada por la vida y la propiedad comunales.

Las ideas de los etnólogos evolucionistas tuvieron gran impacto en la obra de Engels, quien en la controversia sobre los orígenes matriarcales o patriarcales de la sociedad y la familia se inclinó a favor de la defensa del derecho materno, que él también entendió como la filiación trazada a través de la línea femenina. En su obra *The Origin of the Family, Private Property and the State* (1884), Engels asumió la visión del derecho materno establecida por Morgan, su esquema evolutivo, la periodización histórica y la idea de la evolución desde el comunismo sexual hasta la monogamia, de la *gens* al Estado, de la matrilinealidad a la patrilinealidad. Y a pesar de considerar que Bachofen sostenía una visión idealista del fenómeno que hacía de la religión el principio motor de la historia, compartió no sólo con Morgan sino también con Bachofen sus ideas sobre el origen de la monogamia y consideró que el comunismo primitivo terminó porque las mujeres lo consideraron degradante:

Bachofen tiene también toda la razón cuando sostiene rotundamente que la transición de lo que él llama hetairismo o *Sumpfzeugung* a la monogamia fue propiciada fundamentalmente por las mujeres. A medida que las antiguas relaciones sexuales tradicionales perdieron su carácter ingenuo, primitivo (como resultado del desarrollo de las condiciones económicas de la vida, esto es, de la decadencia del antiguo comunismo y de la ere-

ciente densidad de la población), tuvieron que parecer a las mujeres cada vez más degradantes y opresivas. Y las mujeres tuvieron que desear cada vez más con mayor fervor el derecho a la castidad, al matrimonio temporal o permanente con un solo hombre como una liberación. De este progreso no pueden los hombres haber sido los autores aunque no sea por otra razón sino la de que a los hombres nunca, ni siquiera hoy, se les ha ocurrido renunciar a los placeres del matrimonio de grupo. Sólo después de que por obra de las mujeres se pasara al matrimonio de parejas pensaron los hombres en introducir la monogamia estricta (Engels [1884] citado en Harris, 1978:216).

2.3 La crítica antropológica en el siglo xx

La revisión feminista de las teorías antropológicas ha puesto de relieve que todos los etnólogos evolucionistas, a pesar de las grandes diferencias de ideas con respecto a los orígenes patriarcales o matriarcales de la sociedad y de sus diversos enfoques teóricos, sostuvieron los mismos estereotipos sexistas. De este modo, se analiza la obra de Bachofen, McLennan, Lubbock y Morgan y se concluye que todos ellos consideran a los varones como agresivos y competidores frente a las mujeres, caracterizadas por su sumisión y dependencia. Los varones eran considerados especialmente aptos para la cooperación social y productiva, mientras que las mujeres no eran más que individuos ligados a los otros sólo por los lazos del matrimonio o a sus crías por lazos biológicos.

En suma, se suponía que la agresividad, los celos y la competencia eran el resultado del carácter viril y potente del varón, mientras que la actitud resistente y limitadora de la mujer en lo sexual era la base de su supuesto carácter débil, sumiso, dependiente e inactivo. Desde esta perspectiva, se señala que «las características atribuidas a los primeros hombres y mujeres se acercan considerablemente a las definiciones del hombre y la mujer típicas de la Europa victoriana, por lo cual estos eruditos vieron al macho y a la hembra como seres esencialmente diferentes en todos los campos sociales y biológicos» (Martin y Voorhies, 1978:141).

Pero las críticas no se limitan a los prejuicios y estereotipos que están en la base de estas primeras elaboraciones. Una de las características de la antropología que se constituyó como disciplina académica a comienzos del siglo xx es el estudio específico de los problemas sociales en el marco de un contexto sociocultural concreto y a través de la observación directa y contrastada de los fenómenos. En ese sentido las primeras elaboraciones evolucionistas fueron fuertemente criticadas porque se las consideró grandes síntesis históricas meramente especulativas, basadas en datos fragmentarios y fuentes secundarias nada fiables. Así se cuestionaron los abusos del método histórico-comparativo basado en la mera acumulación de datos como evidencia válida y el principio de las supervivencias (*survivals*) como la base de la reconstrucción histórica.

3. Género, diferencia y desigualdad

Básicamente el núcleo de esta crítica reside en el hecho problemático epistemológicamente de intentar probar o de tener conocimiento de la existencia de ciertas costumbres del pasado a partir de la asunción de que determinadas costumbres del presente son «vestigios» o reliquias, «supervivencias» de aquéllas. Se asume, así, la existencia de un determinado pasado —que se postula a través de los supuestos restos o reliquias que permanecen en el presente— cuando en realidad no hay evidencia histórica de su existencia. Es decir, se interpreta el presente valiéndose de un pasado supuesto y, a la vez, se reconstruye o deduce un pasado remoto partiendo a priori de su existencia. Este uso acrítico de las supervivencias llevaba a postular secuencias fijas universales de la evolución de toda la humanidad a través de etapas previamente establecidas (Westermarck, 1921; Lowie, 1972; Gellner, 1987).

En este sentido se ha criticado la confusión terminológica de estos autores en la que el «matriarcado» se confunde con lo que la investigación antropológica posterior estudiaría de manera detallada como *sistema matrilineal*. Como hemos visto, se asume que la presencia de deidades y figuras femeninas en los mitos antiguos y símbolos es la evidencia de una época histórica del matriarcado. Bachofen formuló esta idea y Engels la utilizó en sus formulaciones. Por otra parte, se asumió que las sociedades matrilineales son la supervivencia de una época previa denominada matriarcado y también que existe una identificación entre matrilinealidad y matriarcado.

A la luz de investigaciones etnográficas detalladas y contextualizadas de los grupos humanos, la antropología ha llegado a la conclusión de que la matrilinealidad no ha sido un estadio general en la historia de la cultura, sino una forma de adaptación social a determinadas condiciones materiales y ecológicas. Por otra parte, en ningún ejemplo contemporáneo o histórico de matrilinealidad se encuentra el poder político en manos de las mujeres. Se ha señalado también que la existencia de la filiación matrilineal no es particularmente importante para el estatus de las mujeres, ya que por lo general el jefe del grupo de filiación no es la madre sino el hermano de la madre (Schneider y Gough, 1961; Gough, 1973; Harris, 1978).

Sin embargo, esto no quiere decir que el sistema matrilineal haya sido una forma de filiación anómala o infrecuente, idea que señaló Lowie en su libro *Primitive Society* (1920), dedicado a criticar la obra de Morgan. Como ha señalado Kathleen Gough (1977), si bien es verdad que el matriarcado es una fantasía, la filiación matrilineal ha sido más frecuente de lo que la antropología del primer cuarto del siglo xx ha considerado. En este sentido se ha considerado que la matrilinealidad no se encuentra asociada a las sociedades de caza y recolección —que desde un punto de vista evolutivo se consideran las primeras sociedades humanas—, sino a las sociedades horticulturas y por tanto es una respuesta a circunstancias específicas en las cuales el trabajo de las mujeres es clave (Fluher-Lobban, 1979).

Martin y Voorhies han estudiado con detalle estas sociedades y consideran que, aunque es muy difícil establecer generalizaciones que valgan para todas las sociedades horticultoras, la posición social de las mujeres es más elevada en aquellas sociedades con filiación matrilineal que en aquellas con predominio de filiación patrilineal. Sobre todo en aquellas que se acompañan de reglas de residencia que concentran geográficamente a las mujeres emparentadas y les permiten el control total de los recursos económicos (1978:193-248).

Por tanto, se han puesto en tela de juicio las pruebas históricas en favor del gobierno de las mujeres, lo cual no equivale a negar la importancia del matriarcado mitológico. Como ha señalado la antropóloga Joan Bamberger, «el problema principal no parece centrarse en si la mujer tuvo o no una posición importante desde el punto de vista político en una época determinada de la prehistoria, ni siquiera en establecer si tomó o no las armas para luchar como lo hicieron supuestamente las amazonas; el problema reside en la existencia de mitos que en la actualidad afirman que las mujeres hacían todo esto pero que en la actualidad ya no ocurre» (1979:66). A partir de este problema la autora examina una serie de mitos sudamericanos recogidos a través de su propio trabajo de campo etnográfico en Brasil y otros tomados de estudios realizados por otras autoras.

A su juicio, no existen reglas claramente establecidas para determinar cuándo una historia es «verdadera», por oposición a un producto de la ficción, cuando se trata de la tradición oral de las sociedades ágrafas. Sin embargo, considera que antes que una réplica de la realidad histórica el mito es más exactamente la historia de un fragmento de la experiencia colectiva que existe fuera del tiempo y del espacio. El mito puede, pues, convertirse mediante la repetición de su relato en historia moral de la acción, sin que a la vez constituya en sí mismo una cronología detallada de los acontecimientos registrados; puede ser una justificación de la realidad actual al dar una explicación «histórica inventada» de la creación de esa realidad.

Los mitos estudiados por la autora repiten constantemente que las mujeres tuvieron en un tiempo el poder en sus manos para luego perderlo como resultado de una conducta inapropiada y por tanto reiteran que las mujeres no supieron manejar el poder. Asimismo se desprende de ellos una imagen de mujer elevada a la categoría de diosa o de niña siempre ligada a una idea de caos, desgobierno o sexualidad desenfrenada. Bamberger considera que lo fundamental para comprender el insistente mensaje del mito no es determinar si las mujeres se comportaron de la forma que en él se describe. Por el contrario, lo importante es la fuerza ideológica del argumento expuesto en el mito del gobierno de las mujeres y la justificación que éste ofrece al dominio masculino al evocar una visión catastrófica asociada a una época de dominio de las mujeres. En este sentido el mito reafirma dogmáticamente la inferioridad de la condición femenina y por ello no puede esperarse que comparta las tareas de la comunidad en igualdad de condiciones con

los varones. Desde esta perspectiva la autora concluye que «el mito del matriarcado es sólo el instrumento utilizado para mantener a la mujer en su lugar. Para liberarla es preciso destruir el mito» (1979:81).

3. Mundos domésticos y mundos públicos

Según la politóloga Carole Pateman la dicotomía entre lo privado y lo público ocupa un papel central en los casi dos siglos de textos y de lucha política feminista. En realidad, a su juicio, de esta dicotomía es de lo que trata fundamentalmente el feminismo. Para algunas feministas tal dicotomía es una característica universal, transhistórica y transcultural de la existencia humana, y, al mismo tiempo, la crítica feminista se refiere, básicamente, a la separación y a la oposición entre la esfera pública y privada en la teoría y la práctica liberales (Pateman, 1996:31). Este debate, como tantos otros en la teoría feminista, se ha enriquecido con las aportaciones desde las diversas disciplinas y tiene importantes implicaciones para el logro de la igualdad, como se pone de manifiesto en distintos momentos de este libro.

En el ámbito de la antropología feminista este debate comenzó a principios de los años setenta y a pesar del tiempo transcurrido sería aventurado afirmar que está concluido. En aquellos años las antropólogas feministas iniciaron el desarrollo de un conocimiento crítico como pieza clave en los procesos de cambio de las relaciones de desigualdad entre mujeres y varones. Una de las tareas más importantes consistió en la reconsideración del material etnográfico a la luz de nuevas preguntas y de nuevos enfoques teóricos. Pero también las preocupaciones y los debates de aquel momento giraron en torno a la cuestión sobre la universalidad o no universalidad de la subordinación de las mujeres. Las antropólogas eran interrogadas desde fuera de la academia y ellas se planteaban, a su vez, problemas e interrogantes como investigadoras y como feministas para intentar vincular el proyecto antropológico con los fines emancipatorios del feminismo.

Los libros *Toward an Anthropology of Women*, editado por Rayna Reiter (1975), y *Woman, Culture and Society*, editado por Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (1974) son colecciones de artículos que marcaron un hito decisivo en las teorizaciones antropológicas de los setenta y en la actualidad pueden ser considerados obras clásicas y, en este sentido, perdurables aunque no exentos de crítica en el ámbito de la antropología feminista. Asimismo los trabajos contenidos en dichas obras son representativos de las preocupaciones teóricas y políticas a las que anteriormente aludíamos. Son ilustrativas al respecto las palabras de Reiter (hoy conocida como Rayna Rapp) en la introducción de su libro:

Este libro hunde sus raíces en el movimiento de mujeres. Para explicar y describir la igualdad y la desigualdad entre los sexos las feministas contemporáneas han acudido a

la antropología con muchas preguntas y cuestiones en su búsqueda por una teoría y un cuerpo de información. Esas preguntas son más que académicas: las respuestas nos ayudarán a las feministas en la lucha contra el sexismo en nuestra propia sociedad (1975:11).

En la introducción del segundo de los libros mencionados sus editoras ponen de manifiesto que el feminismo como movimiento transformador no podía dejar de tener repercusión como crítica del conocimiento y del discurso científico, ya que los estereotipos presentes en la vida social tienen su correlato en los modelos teóricos de la ciencia social occidental:

Junto con muchas otras mujeres hoy nosotras estamos tratando de entender nuestra posición en la sociedad y el cambio de la misma. Nos hemos ido dando cuenta de manera creciente de las desigualdades sexuales en las instituciones económicas, sociales y políticas y estamos buscando los modos de luchar contra ellas [...] Lo que se ha asumido como verdad en los estereotipos culturales comunes acerca de las mujeres se ha convertido en verdad sin cuestionamiento en las visiones sobre las mujeres que están implícitas en la ciencia social occidental (Rosaldo y Lamphere, 1974:1).

Es en este libro donde se publica el ensayo de Rosaldo «Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview» en el que la autora desarrolla un análisis dualista en la explicación de la subordinación de las mujeres. Este trabajo, que tuvo una gran influencia en las teorías feministas dentro y fuera de la antropología, fue traducido al castellano en la compilación de Olivia Harris y Kate Young titulada *Antropología y Feminismo* (1979:153-180). Con este ensayo se inicia desde la antropología feminista el debate acerca de la dicotomía doméstico/público que, como hemos dicho al comienzo de este apartado, ha jalonado las luchas y las polémicas teóricas feministas desde sus inicios.

Es interesante esta aportación de la antropología a las controversias generales, ya que la antropología social se caracteriza por realizar un análisis contextual de los fenómenos sociales entendiendo por *contexto* el conjunto de características ecológicas, históricas, sociales, económicas y culturales que, combinadas de una forma particular, configuran las prácticas, los procesos y las relaciones sociales. Desde esta perspectiva cualquier fenómeno social presenta una gran variabilidad en el tiempo y en el espacio y se hace inteligible para la investigación etnográfica a partir de la especificidad contextual en la cual los fenómenos surgen y se materializan. Sin embargo, al mismo tiempo, el proyecto antropológico se sustenta en la ineludible tensión entre la unidad de la especie y la diversidad de sus concreciones socio-culturales; por lo tanto el estudio tanto de la *diversidad* como de las *semejanzas* entre los seres humanos y las sociedades es una tarea irrenunciable (Stolcke, 1993).

3.1 Orientaciones domésticas y orientaciones públicas

En el artículo anteriormente mencionado Michelle Rosaldo defiende que a pesar de la gran variabilidad de papeles desempeñados por hombres y mujeres en todas las sociedades conocidas existe, sin embargo, una asimetría universal, dado que las actividades masculinas se consideran mucho más importantes que las asignadas a las mujeres. Esta idea de que los valores de prestigio siempre están ligados a las actividades de los varones ya fue observada por Margaret Mead en 1935 y es documentada por la autora a través de muchos ejemplos etnográficos; unos procedentes de sociedades que han sido consideradas como igualitarias en la bibliografía antropológica y otros procedentes de sociedades que presentan una clarísima estratificación sexual.

Así por ejemplo, entre los primeros, Rosaldo cita el caso de los aborígenes australianos, entre quienes solamente la carne, que es distribuida por los varones, se considera propiamente «comida» y no así los alimentos obtenidos y distribuidos por las mujeres. Del mismo modo, en la sociedad filipina estudiada directamente por la autora los hombres cazaban en grupo mientras las mujeres en su mayoría se dedicaban individualmente a la horticultura; y a pesar de que el arroz cultivado por las mujeres constituía la provisión alimenticia inmediata de la familia, la carne era repartida por los varones entre toda la comunidad y era el alimento más apreciado. A su juicio, no sólo existe tal asimetría como consecuencia del prestigio atribuido a las actividades de los varones, sino porque también en todas las sociedades «los hombres tienen autoridad sobre las mujeres, tienen un derecho legitimado a la subordinación y sumisión de éstas» (1979:157). Por lo tanto considera Rosaldo que esta asimetría es universal no sólo en términos de valoraciones culturales, sino en términos de poder y autoridad.

La autora no pretende proponer una causa explicativa única a un fenómeno tan complejo, sino que su propuesta consiste en considerar que la oposición entre lo «doméstico» y lo «público» proporciona las bases de un modelo estructural que permite identificar y explorar la situación masculina y femenina en los aspectos psicológicos, culturales, sociales y económicos de la vida de la humanidad (1974:159). Argumenta que las mujeres son asociadas con la «orientación doméstica», mientras que los varones son asociados con las actividades extradomésticas, políticas y militares. Por «doméstico» entiende «aquellas instituciones mínimas y modos de actividad que se organizan en torno a una o más madres y sus hijas/os». Por el contrario, «público» hace referencia a «las actividades, instituciones y formas de asociación que unen, clasifican, organizan o reúnen a determinados grupos de madres e hijos/as» (1974:160). Por consiguiente, la orientación doméstica de las mujeres contrasta con las esferas extradomésticas, económicas y militares asociadas primariamente con los varones; «en este sentido ellos están libres para formar aquellas asociaciones más amplias que denominamos

sociedad» (1974:161). Desde esta perspectiva Rosaldo sostiene que los varones han podido adquirir autoridad, jerarquía y rango a través de sus acciones en un mundo político separado del mundo de las mujeres.

Esta asimetría —dirá Rosaldo— que comprende características tanto materiales como emocionales y que lleva a una diferenciación de los terrenos de actividad que se concreta en doméstico y público «puede entenderse en términos no directamente biológicos, sino de un hecho casi universal en la experiencia humana. El hecho de que en la mayoría de las sociedades tradicionales, las mujeres pasan una buena parte de su vida de adultas pariendo y cuidando a sus hijos/as» (1974:159). Sin embargo, es importante señalar que para Rosaldo este tipo de afirmación y los ejemplos que cita para ilustrarla pueden hacer pensar que está defendiendo un determinismo biológico por el cual la formación de los grupos humanos es una consecuencia de sus características biológicas. A su juicio estas características universales se apoyan en la organización social y, por tanto, en consideraciones sociales y no biológicas, argumento que expresa de la manera siguiente:

A pesar de que parece que el hecho de que las mujeres paren a las criaturas y se dedican a su crianza no tiene que tener otras consecuencias, sin embargo, resulta ser el centro de la distinción más simple en la división de los adultos de un grupo humano. Y en consecuencia las mujeres llegan a verse absorbidas predominantemente por las actividades domésticas a causa de su rol de madres. Sus actividades económicas y políticas se ven limitadas por las responsabilidades del cuidado de las niñas/os y sus emociones están dirigidas muy precisamente hacia ellos/as y las tareas del cuidado. [...] La asociación universal de las mujeres con estas tareas y sus diferentes implicaciones sociales, psicológicas y culturales se han derivado más de factores organizativos que de la biología (1974:160).

Como hemos dicho anteriormente, Rosaldo relaciona las asimetrías universales de las actividades y juicios culturales vinculados a hombres y mujeres a partir de un modelo estructural que opone la esfera doméstica a la esfera pública, aunque es consciente de que siempre pueden encontrarse ejemplos etnográficos que aparentemente invaliden su propuesta. Asimismo considera que están muy bien documentadas las variaciones en los grupos domésticos y que éstas son muy notables, por lo cual a partir de esas circunstancias varían los tipos de poder femenino. Sin embargo, a su juicio, la complejidad de casos particulares no minimiza la generalización global, que apunta a las orientaciones relativas entre hombres y mujeres.

Por otra parte considera que la utilización de un modelo estructural que opone el ámbito doméstico al ámbito público tiene la virtud de servir como patrón general que permite identificar comparativamente las situaciones más o menos igualitarias. Así, según la autora, a mayor separación entre las dos esferas, más desigualdad entre los sexos. Por el contrario, allí donde

esa oposición esté minimizada y disociada de las actividades de hombres y mujeres, menor será la desigualdad.

En el siguiente apartado abordaremos la autocrítica que Rosaldo años después realizó al trabajo reseñado. La clave de esta crítica se basa en la construcción de las categorías conceptuales utilizadas, que atribuye a la herencia de los modelos teóricos de las ciencias sociales.

3.2 La construcción de las categorías conceptuales

La antropología feminista ha hecho una importante aportación al cuestionamiento de las categorías binarias tales como naturaleza/cultura, doméstico/público, hogar/trabajo o sentimiento/razón inscritas en el núcleo del pensamiento occidental como modelos de representación de las relaciones de género y que se presentan como oposiciones fijas que simplifican y distorsionan la vida de hombres y mujeres. Uno de los primeros objetivos de la crítica feminista contemporánea se orientó hacia el esquema conceptual de la ciencia moderna basada en aquellos dualismos. Desde esta perspectiva es importante el cuestionamiento a las herramientas conceptuales utilizadas por la antropología y otras disciplinas en orden a redefinir el conocimiento heredado.

Se ha señalado con acierto que la perspectiva feminista busca el origen contextual e histórico de los conceptos, definiciones y categorías que constituyen la base del pensamiento científico occidental e intenta, por tanto, redefinir las estructuras conceptuales de nuestras ciencias sociales (Sabaté Martínez, Rodríguez Moya y Díaz Muñoz, 1995:38). En esta tarea de reflexión sobre las categorías conceptuales fue importante la autocrítica que Rosaldo realizó a su trabajo sobre la dicotomía doméstico/público porque contribuyó a desvelar los sesgos de la herencia intelectual recibida pero también los que se reproducen en el seno del pensamiento feminista.

Rosaldo criticó sus planteamientos iniciales en dos importantes artículos teóricos (1980 y 1983)⁴ en los que la autora pone de relieve la paradoja de haber intentado desarrollar al igual que otras teóricas feministas un pensamiento crítico en torno a las diversas disciplinas y sin embargo considera que «malogramos nuestro proyecto al no reconocernos como herederas de unas tradiciones teóricas que nos hicieron permanecer prisioneras de una serie de categorías y preconcepciones profundamente arraigadas en la sociología tradicional» (1983:77).

La autora argumenta que la dicotomía doméstico/público utilizada por ella como modelo de análisis hunde sus raíces en la herencia victoriana a partir de la cual se generaron enfoques y modelos teóricos de las ciencias sociales desarrollados en el siglo xx:

A comienzos del siglo xx los teóricos sociales cuyos escritos constituyen la base del pensamiento social moderno coincidieron en asumir que el lugar de las mujeres era el hogar. En efecto la doctrina victoriana de las esferas separadas correspondientes a hombres y mujeres fue central para el desarrollo de la sociología. Algunos de los pensadores decimonónicos reconocieron el sufrimiento e incluso la injusticia de tal vinculación de las mujeres con la vida doméstica, pero ninguno cuestionó la división entre la familia y la sociedad (1980:401-402).

En efecto, autores decimonónicos tan diversos en sus desarrollos teóricos, en sus ideologías políticas y en los enfoques que propugnaban como Spencer, Durkheim, Engels y tantos otros definieron el lugar de las mujeres en la sociedad como consecuencia del rol natural de la maternidad y a su vez por las funciones derivadas de su sexo y por tanto asociadas al ámbito del hogar. Las teorías victorianas repartieron los papeles entre hombres y mujeres en términos dicotómicos y opuestos y describieron a las mujeres no como realmente *eran*, sino como ellos consideraban que *debían ser*, y lo hicieron a partir de un esquema conceptual que oponía lo «natural» a lo «moral» y que se correspondía con una visión del ámbito privado «naturalizado» y, por tanto, esencialmente inmutable frente a la esfera de la sociedad masculina, caracterizada por las acciones tendentes al progreso histórico. Ideas que, como hemos visto en el apartado anterior, estuvieron también muy presentes en el debate sobre el matriarcado.

Paradójicamente, señala Rosaldo, las ciencias sociales desarrolladas en el siglo xx desafiaron muchísimos de los supuestos y las metodologías de los pensadores del siglo xix, pero sin embargo hay una continuidad en el funcionalismo, el estructuralismo y el marxismo a la hora de repetir un esquema dualista heredado de los predecesores. Así, por ejemplo, afirma que «seguimos siendo herederos/as de la tradición» (op. cit.:403), cuando los autores modernos consideran que la paternidad es un hecho social y por tanto variable, mientras que la maternidad es relativamente constante e inmodificable porque está constreñida por la naturaleza. O cuando se tipifican y contrastan los roles femeninos y masculinos y se considera a los primeros expresivos y a los segundos instrumentales. O cuando se distingue el parentesco como ámbito moral frente al mundo económico caracterizado por el interés o cuando se describen las formas de poder como informales y formales y se asocian respectivamente a ámbitos de acción diferenciados para las mujeres y los varones. En este caso el plural utilizado por la autora no es mayestático, sino que expresa los propios sesgos conceptuales de su elaboración anterior.

Según Rosaldo este modo de reproducir la tradición «se debe a que seguimos considerando que el ser social se deriva de esencias que están al margen de los procesos sociales» (op. cit.:405). La vida en el mundo social se teoriza diferenciando un ámbito natural frente a otro que construye los lazos sociales y es interpretado a partir de visiones estereotipadas so-

bre lo que hombres y mujeres son desde una perspectiva esencialista. Con este análisis se visualiza a las mujeres, la maternidad y el hogar en oposición a lo que en la antropología y en otras disciplinas se ha denominado el ámbito político-jurídico de la esfera pública de la sociedad. En definitiva es lo que ella misma ha hecho al considerar lo doméstico como la unidad mínima de la madre con su prole y que aparece así como «naturalmente» universal dictada por la realidad biológica de la reproducción y que asocia la construcción de la categoría mujer con determinados atributos de la maternidad, es decir, la crianza, el amor maternal y el hogar, que se presuponen como aspectos invariables en la experiencia e identidad de las mujeres. No se trata de negar el hecho incontrovertible de que las mujeres dan a luz, sino que este hecho está sujeto a interpretación cultural; es en sí mismo un hecho cultural, al igual que los diferentes significados atribuidos al ser mujer.

Rosaldo considera que este procedimiento no sólo es parte de una mentalidad sexista presente en el conocimiento, sino que desde el punto de vista analítico las ciencias sociales han preservado la tradición del individualismo metodológico por el cual las instituciones y lo que los sujetos hacen están basados en un núcleo profundo y universal de necesidades individuales fundadas finalmente en la biología. Desde esta perspectiva la autora considera que tendemos repetidamente a enfatizar y contrastar diferencias *esenciales* entre hombres y mujeres en lugar de preguntarnos cómo esas diferencias son creadas por relaciones sociales y especialmente por relaciones de desigualdad (1980:400; 1983:85). En este sentido la razón patriarcal occidental ha teorizado la alteridad como diferencia psicobiológica esencialista pero ha ocultado las relaciones sociales que la producen y por tanto su carácter histórico y político. Se ha señalado con acierto que este planteamiento de Rosaldo dio un giro en los estudios de género al invertir la lógica de análisis. Ya no son las diferencias entre hombres y mujeres ancladas en distinciones de orden biológico las que explican la desigualdad, sino que es la desigualdad la que construye tales distinciones y diferencias (Narotsky, 1995:33).

Volveremos sobre esta cuestión posteriormente al hablar de *El género como campo de conocimiento*, pero ahora me interesa resaltar las consecuencias de los modelos dualistas que han permeado gran parte de las teorizaciones en las ciencias sociales y también en muchos análisis feministas. Si visualizamos algunos de estos pares dicotómicos y opuestos que han sido recurrentes desde diversos enfoques teóricos, nos encontramos con las siguientes atribuciones:

Mujeres	-	Varones
naturaleza	-	cultura
doméstico	-	público
sentimiento	-	razón
reproducción	-	producción

Estos modelos de representación de género se traducen en categorías conceptuales para el análisis social y han tenido y tienen una importante incidencia en la justificación de la desigualdad, ya que cada uno de los polos de los pares dualistas se articulan ideológicamente de un modo jerárquico y a través de ellos la cultura tiene preponderancia sobre la naturaleza, lo público con respecto a lo doméstico y la producción sobre la reproducción. En este sentido se invisibilizan las actividades de las mujeres y se justifica la carencia de reconocimiento al estar consignadas a las esferas devaluadas o no significativas para la creación de cultura e historia. Asimismo se ha señalado que estas categorías dualistas contribuyen a conceptualizar y percibir «el conjunto de funciones e instituciones sociales de una manera fragmentaria cuando en realidad el proceso social es unitario» (Comas, 1995:28-29).

Esta tarea de cuestionamiento de las categorías conceptuales utilizadas en la investigación no está concluida, y en el transcurso de ella se han redefinido marcos teóricos que han posibilitado no sólo nuevas preguntas, sino nuevos datos e informaciones. Al mismo tiempo ha permitido estudiar las raíces históricas de los conceptos, y así se ha visto que la dicotomía doméstico/público como estructura analítica de la antropología social hunde sus raíces en el modelo social y político de la sociedad occidental construida desde finales del siglo xviii en la cual los derechos políticos se basaron en consideraciones de sexo. El modelo de vida social basado en la separación del ámbito «doméstico» del ámbito «público» instauró la desigualdad de derechos entre hombres y mujeres y excluyó a éstas como sujetos de derechos al ubicarlas en el ámbito naturalizado de la domesticidad (Moore, 1991:37). Esta desigualdad de derechos se tradujo también en una concepción cultural específica acerca de los comportamientos normativos para varones y mujeres tanto en el hogar como fuera de él. Esta concepción constituyó la base de una serie de ideas acerca de la maternidad, la paternidad, la familia, la sexualidad y el trabajo que han sobrevivido en la sociedad occidental de muy distintas maneras y han influido, como hemos visto anteriormente, en las teorizaciones de las ciencias sociales y en sus categorías analíticas.

La separación doméstico/público ejemplificada en la separación espacial e institucional del lugar de trabajo y la esfera doméstica se consolidó con el desarrollo de la industrialización y con las justificaciones ideológicas que acompañaron a este proceso. Las nuevas condiciones estructurales supusieron el confinamiento parcial de muchas mujeres a las actividades de sus hogares y su exclusión del mercado de trabajo. De esta manera fueron contempladas como pertenecientes a una esfera no monetaria. El trabajo doméstico y todas las actividades asignadas y realizadas por las mujeres se volvieron invisibles conforme el trabajo comenzó a definirse exclusivamente como aquel por el que se intercambia un salario. Este proceso histórico tuvo su correlato en la separación analítica casa/trabajo y en la jerarquiza-

ción del trabajo asalariado sobre lo que comenzó a denominarse «doméstico». Esta última dicotomía se articula, a su vez, con los pares opuestos mencionados anteriormente.

Por todo ello es muy importante la excelente bibliografía que contamos en nuestra lengua (Borderías, Carrasco, Alemany, 1994; Comas d'Argemir, 1995; Diez Mintegui, 1996; Duran, 1988; Martínez Veiga, 1995; Narotsky, 1988) sobre el cuestionamiento de tales modelos teóricos y la redefinición del concepto de trabajo a partir de la investigación de las actividades y aportaciones sociales y económicas de las mujeres. Estos estudios ponen de manifiesto la aseveración de Dolores Juliano, para quien: «la investigación se sitúa ante un gran desafío cuando intenta captar la lógica de los procesos sociales desde la perspectiva de los sectores no hegemónicos, y la dificultad se acentúa cuanto mayor sea la distancia estructural entre el sector estudiado y aquel que se considera *normal* en la medida en que sus pautas de conducta sirven de rasero para medir las otras conductas» (1999:35; énfasis de la autora).

Esta tarea *reflexiva* sobre los propios supuestos conceptuales que guían la investigación ha permitido captar la relación dialéctica entre los procesos histórico-sociales que producen las desigualdades entre hombres y mujeres y las categorías analíticas que han cristalizado en la historia del pensamiento y en las teorizaciones de las ciencias sociales. Y por tanto, siendo consecuente con este planteamiento, destacamos que la crítica del conocimiento es una tarea ineludible como parte del proyecto emancipatorio del feminismo que aspira a la transformación de las relaciones de desigualdad. El avance en esta tarea ha sido posible a través de la formulación de nuevas preguntas que ha permitido la producción de nuevos datos, algunos de los cuales examinaremos en el siguiente apartado.

3.3 Críticas a la dicotomía doméstico/público

Las críticas a la clásica distinción del dominio doméstico y el político-jurídico recorre un continuo de posiciones que a su vez manifiestan controversias en el ámbito de los estudios feministas. Un buen número de investigaciones han puesto de relieve que esta dicotomía no es universal y transhistórica, y ven su emergencia como un producto históricamente específico vinculado a las transformaciones de la economía política y consideran tal dicotomía como una representación ideológica de las sociedades de clases sociales.

Esta posición ha sido defendida por las antropólogas marxistas, y una aportación destacada desde esta perspectiva corresponde a Eleanor Leacock, quien en su estudio sobre los Naskapi de la península del Labrador argumentó que las mujeres antes de la época colonial eran seres autónomos en una sociedad caracterizada por una economía comunal en la que no exis-

tía un control corporativo de los recursos económicos y por consiguiente existía una toma de decisión dispersa que garantizaba una interdependencia igualitaria entre hombres y mujeres (1981:133-140). Al examinar la etnografía de los indios iroqueses concluye que la separación de la vida social en esfera «doméstica» y «pública» no tiene razón de ser en comunidades donde la producción y la administración de la unidad doméstica forman parte simultáneamente de la vida económica y política. Leacock considera que no es posible plantear tal distinción en sociedades cazadoras y recolectores, ni en sociedades con estructura tribal donde la producción en el hogar es simultáneamente económica y política (1978). Niara Sudarkasa señaló la misma cuestión al estudiar a las mujeres yoruba del África occidental. Pero además cuestionó la conceptualización del dominio público como ámbito correspondiente a los varones:

En el África Occidental el «dominio público» no está conceptualizado como el mundo de los varones. Más bien el mundo público es aquel en que a ambos sexos se les reconoce un papel importante a desempeñar» (1986:99).

Asimismo la antropóloga Karen Sacks (1979:247-266) revisa la teoría de Engels y su reconstrucción histórica en relación a la posición social de las mujeres a partir del análisis de cuatro sociedades africanas antes del dominio colonial efectivo. La autora selecciona para su estudio a los mbuti del Zaire, los lovedu y los pondo de África del Sur y los ganda de Uganda. Los primeros pueden ser caracterizados como una sociedad tribal de subsistencia basada en una red comunal de caza y de recogida de alimento vegetal. Los lovedu eran principalmente agricultores de azada, mientras que los pondo combinaban la agricultura con la cría del ganado. Los ganda, una sociedad de Uganda con clases sociales, eran también agricultores. La autora establece una secuencia evolutiva que va desde el igualitarismo hasta la sociedad de clases. Así los mbuti y los lovedu son caracterizados como sociedades con economías de producción para el consumo, los pondo poseen un comienzo de producción para el intercambio centrado sobre todo en el ganado y en la sociedad de los ganda prevalece la producción para el intercambio.

Una vez realizado un análisis detallado de estas sociedades y de la posición de las mujeres en ellas, Sacks concluye que el estatus de las mujeres decayó desde una situación igualitaria representada por el caso mbuti hasta la más desigualitaria representada por los ganda, en correlación directa con la «domesticación» del trabajo de la mujer, con el desarrollo de una producción para el intercambio y con el aumento de la propiedad privada. Con estos argumentos la autora da razón a los planteamientos desarrollados por Engels.

En efecto, Sacks considera que en términos generales las mujeres mantienen una relación de mayor igualdad con los varones en las sociedades sin

clases que en las sociedades clasistas. Sin embargo, cuestiona las argumentaciones de Engels porque considera que la base de la supremacía masculina no reside en la propiedad privada, ya que no todos los varones poseen propiedad productiva en las sociedades estudiadas, como tampoco en el resto de las sociedades de clases. Más aún, en aquellas sociedades de clases con una fuerte dominancia masculina las mujeres también poseen propiedad privada. Esta posesión de bienes le otorga un considerable poder doméstico frente al marido.

Por tanto, ajuicio de la autora, la subordinación de las mujeres reside en la fuerte dicotomía que se establece en las sociedades de clases entre la esfera pública y la esfera doméstica, y este ámbito doméstico no es convertible en poder o posición social en la escena pública. Este trabajo doméstico no es considerado verdadero trabajo porque tiene sólo un valor para el consumo privado y no un valor de intercambio, que se realiza en la esfera pública. Desde esta perspectiva, concluye que para que exista una completa igualdad social el trabajo de hombres y mujeres tiene que ser del mismo tipo: la producción de valores de uso social. Para que esto suceda considera que la familia y la sociedad no pueden seguir siendo dos esferas económicamente separadas en la vida. De este modo afirma:

producción, consumo, crianza de las hijas e hijos, toma de decisiones económicas, todo ello es necesario que ocurra en una sola y misma esfera social [...] para que las mujeres lleguen a ser adultas sociales plenas; lo que ahora es trabajo privado de la familia debe convertirse en trabajo público (1979:266).

Otros estudios se preguntaron por la relación entre ambos dominios y por la adscripción fija de cada esfera a las actividades de hombres y mujeres respectivamente. Es decir, se preguntaban si hay una vinculación invariable de los varones a la esfera pública y al ejercicio del poder y de las mujeres a la esfera doméstica. En este sentido el trabajo de Cynthia Nelson (1974) examina el concepto de poder asociado a los ámbitos públicos y domésticos en las sociedades de Oriente Medio. Nelson revisa las etnografías clásicas sobre aquella área de estudio y comprueba que todos los autores han asumido una realidad social separada entre dos mundos irreconciliables donde la autoridad y el poder están segregados sobre la base de la dicotomía mencionada, aunque se admite el ejercicio de la autoridad en las mujeres con propósitos internos en el seno del hogar. La autora considera que ésta es una visión incompleta de la dinámica social y la atribuye por un lado a los sesgos analíticos de los etnógrafos y por otro a las dificultades de observar detalladamente la vida y actividades de las mujeres por las dificultades de acceder a ellas como informantes en una situación de campo en la que dicho acceso está condicionado por el sexo de la persona que investiga.

Nelson desafía la idea de que los mundos sociales de hombres y mujeres puedan ser reducidos a los dominios públicos y domésticos respectivamen-

te al cuestionar que el mundo de los varones sea considerado exclusivamente como la esfera de lo político. La autora defiende que las mujeres desempeñan un papel crucial en los lazos estructurales que se establecen entre los grupos de parentesco en sociedades donde la familia y el parentesco son instituciones fundamentales. Las mujeres, por su posición en la familia, influyen en la vida social y en los varones a través de los rituales y en la toma de decisión sobre las alianzas matrimoniales que vinculan a distintos grupos de parentesco. Por consiguiente, ajuicio de la autora, las mujeres participan en actividades «públicas» y las redes de solidaridad de mujeres ejercen control social e influencia política.

La redefinición del contenido de la esfera doméstica y la esfera pública, así como el cuestionamiento de la separación estricta entre ambos dominios, se ha puesto de relieve también a partir del estudio de los movimientos de mujeres en contextos de pobreza urbana y rural en sociedades estatales. Así se ha criticado que *la política* restringida a la esfera pública de la vida humana sea percibida como un ámbito de la actividad masculina y, por el contrario, el ámbito privado o personal sea considerado como esfera femenina y que, por tanto, a las actividades de las mujeres se las defina como apolíticas.

Esta crítica se ha aquilatado a partir de las numerosas investigaciones, realizadas en distintas áreas del mundo, sobre la participación de las mujeres en acciones colectivas que tienen como objetivo paliar los acuciantes problemas de la supervivencia, tales como la salubridad de los poblados y barriadas, demandas de atención sanitaria y búsqueda de alternativas para la redistribución alimentaria. En la mayoría de los casos se produce *una politización de lo doméstico* en la medida en que las mujeres se movilizan a partir de las necesidades de sus hogares dado el papel socialmente asignado de satisfactoras de las necesidades básicas de sus familias. Pero al mismo tiempo la importancia de estas actividades, de las reivindicaciones planteadas y de las soluciones que las mujeres instauran para superar las condiciones de opresión e injusticia que afectan a toda la comunidad no pueden dejar de considerarse como actividad política. La ampliación del concepto de lo político se debe a que tales prácticas no sólo contribuyen al cambio en la toma de decisiones en los hogares y comunidades, sino que también las mujeres diseñan e implementan programas de acción para cambiar la vida de sus localidades en la dirección de la justicia social y la profundización de la democracia (Mayo, 1977; McAdam, 1987; Bookman y Morgen, 1988; Bystydzienski, 1992).

Asimismo se ha cuestionado el concepto de lo «doméstico» porque en él pueden confluir significados muy diversos con consecuencias también distintas en la evaluación de las actividades observadas. Así, señala Thurén, «lo doméstico puede significar cosas muy diferentes según el contexto desde el que se lo defina. Puede significar un tipo de actividad (el trabajo doméstico) o un conjunto de relaciones sociales (el grupo doméstico), una es-

fera de intercambio (la producción doméstica como opuesta a la producción para el intercambio) y un lugar físico, la casa» (1993:40). De esta forma señala la autora que si escogemos cualquier actividad, por ejemplo, cazar o arar, puede ser doméstica o pública según la definición que hayamos elegido y, en realidad, a su juicio, lo que ocurre normalmente en nuestro contexto occidental es que se termina conceptualizando con poco rigor qué se entiende por doméstico y de manera tautológica se define como aquello que hacen las mujeres.

Por último, un excelente ejercicio crítico es el que realiza Soledad Muriello al desenmascarar los sesgos implicados en la definición de la *privacidad* asociada al ámbito *doméstico*. La autora considera que la privacidad no es neutral con respecto al género, es decir, existen dos privacidades: la masculina y la femenina. La primera coincidiría con las definiciones históricas que conjugan la privacidad con la individualidad, mientras que la segunda supone la negación de lo propio, de la individualidad como constitución del sujeto. Esta segunda realidad corresponde a la domesticidad como mandato y lugar donde han sido relegadas las mujeres. A juicio de la autora la domesticidad «trasciende la noción de hogar o de las responsabilidades familiares. No es preciso estar casada y con hijos para incluirse en las virtudes domésticas. Es más un comportamiento, una disposición a prestar atención y dar respuesta a las necesidades del otro [...] hacerse cargo, por encima del propio interés, de lo que puedan necesitar o desear los demás» (1996:XXII).

Por tanto considera que no se puede asimilar la privacidad al término doméstico. La autora argumenta que la idea de privacidad ha estado siempre emparentada con los asuntos de conciencia —política o religiosa— y que ha cimentado un derecho unido a la idea emancipadora del sujeto y al concepto de *apropiación de sí mismo* que supone la retirada voluntaria y puntual del espacio público para beneficiarse de un tiempo propio. Estas ideas no pueden ser asimiladas al término doméstico que supone en sus prácticas la *renuncia de sí* y en el que el sujeto pierde singularidad. La domesticidad asignada a las mujeres conlleva la negación de un tiempo y espacio propios y por tanto la imposibilidad de construcción de la individualidad. Del mismo modo, como espacio de nulo reconocimiento social, incide en el silenciamiento de las mujeres y en su autopercepción devaluada.

Por este motivo la autora concluye su investigación defendiendo que si la igualdad no quiere fosilizarse como un principio exclusivamente formal, deberá afrontar con eficacia el reparto del espacio público, privado y doméstico, y a su juicio «conquistar la privacidad es una de las vías de participación en unas relaciones de equidad dentro de unos espacios sin fronteras. Borrar los límites para democratizar los espacios es, aún hoy, una tarea que nos concierne a todos por igual» (op. cit.: 148).

De lo dicho hasta aquí podemos extraer algunas conclusiones.

En primer lugar que la pregunta que se formulaba Rosaldo acerca de la universalidad de la subordinación de las mujeres sigue siendo válida aun-

que abierta todavía a debate. Sin embargo, su respuesta en cuanto a que la explicación a tal subordinación resida en la universalidad de la dicotomía doméstico/público no parece sostenible en la actualidad con los argumentos anteriormente expuestos, incluida su propia autocrítica, en la medida en que tal dicotomía es la consecuencia de una particular historia de las relaciones de género que debe ser explicada y no dada por supuesta con carácter general para otras realidades.

En segundo lugar, aquello que se considera doméstico y político, aun dentro de nuestro propio ámbito sociocultural, no se presenta con límites fijos y sus significados son cambiantes, lo cual hace necesario una mayor precisión conceptual.

En tercer lugar, los debates en torno a esta dicotomía ponen de manifiesto lo que han señalado Esteban y Diez (1999) con respecto a la contradicción entre modelos teóricos y experiencias reales de las mujeres. El modelo teórico, la regla, el discurso dominante mandan tanto en la conceptualización teórica como en el imaginario social, y en éste el lugar que le corresponde ocupar a las mujeres es el de la permanencia, el de la quietud. Por tanto seguimos teniendo una dificultad derivada de nuestros marcos conceptuales para «describir las realidades y actividades de las mujeres despojadas de esa imagen estática que dicta la regla» (Esteban y Diez Mintegui, 1999:14).

Esta falta de correspondencia entre el modelo de representación y las prácticas sociales reales se debe a la posición social de los actores sociales con respecto al modelo dominante. En este sentido, por ejemplo, en una sociedad como la victoriana, donde se elaboró minuciosamente la ideología de la domesticidad, las mujeres y los niños trabajaban en las fábricas. En todo caso esto no significa minusvalorar los modelos de representación de género y su fuerza normativa, ya que como ideologías sociales están presentes tanto en las construcciones teóricas como en la vida social. En este aspecto la distinción doméstico/público —como forma de representación de las diferencias de género— ha sido y sigue siendo una manera de organizar la vida económica, política, jurídica y familiar. En virtud de ello se asignan diferencialmente tareas y reconocimientos y se construyen las subjetividades de los hombres y las mujeres.

En cuarto lugar se ha visto la necesidad de repensar tanto el espacio público como el espacio privado, tarea que ha suscitado importantes debates a partir de la crítica feminista y de la filosofía moral y política porque es fundamental para la teoría y la práctica de la justicia, como se pone de relieve en el capítulo 4 de este libro.

4. El género como campo de conocimiento

4.1 La distinción entre sexo y género

Cuando Simone de Beauvoir afirmó en 1949 que «una mujer no nace sino que se hace», su reflexión enmarcó el campo de la investigación feminista que iba a desarrollarse a partir de los años setenta y ochenta. Como hemos visto anteriormente en el capítulo dedicado a la filósofa francesa, *El segundo sexo* defiende que las características humanas consideradas como «femeninas» no derivan de una supuesta naturaleza biológica, sino que son adquiridas mediante un complejo proceso individual y social.

En los años setenta las académicas feministas anglosajonas sistematizaron la propuesta intelectual de la filósofa francesa y la concretaron en el concepto *género*, que comenzó a utilizarse para referirse a la construcción sociocultural de los comportamientos, actitudes y sentimientos de hombres y mujeres. Al igual que ocurre con muchos conceptos centrales de las ciencias sociales, no existe una definición unívoca de género porque los conceptos forman parte del lenguaje artificial y cada ciencia se dota de su propio lenguaje, mediante el cual produce y transmite un cuerpo de ideas y pensamientos. Razón por la que a través de los conceptos se plasman diversas elaboraciones teóricas e intencionalidades del sujeto y por tanto son ámbitos de definición, de redefinición y de contestación entre los diversos modos de construcción del conocimiento. No obstante, y para clarificar el campo que pretendemos delimitar, considero útil la definición propuesta por Lourdes Benería:

El concepto de género puede definirse como el conjunto de creencias, rasgos personales, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian a hombres y mujeres a través de un proceso de construcción social que tiene varias características. En primer lugar, es un proceso histórico que se desarrolla a diferentes niveles tales como el estado, el mercado de trabajo, las escuelas, los medios de comunicación, la ley, la familia y a través de las relaciones interpersonales. En segundo lugar, este proceso supone la jerarquización de estos rasgos y actividades de tal modo que a los que se definen como masculinos se les atribuye mayor valor (1987:46).

Si bien el análisis etnográfico fuera y dentro de nuestra cultura ha ampliado o modificado los contextos de construcción del género, la definición de Benería nos sirve como imagen descriptiva de las instancias clave que de manera articulada elaboran ese proceso complejo de construcción de la diferencia entre hombres y mujeres y que convierte la diferencia en desigualdad.

Con el concepto género se pretendía acabar con las omnipresentes teorías deterministas biológicas que interpretaban el lugar de hombres y mujeres en la estructura social como consecuencia de características biológicas.

Asimismo, con la introducción del término se cuestionaban, también las teorías funcionalistas de los «roles sexuales» de amplia difusión en la sociología y la psicología que constituían una continuidad de las ideas de la diferenciación «natural» de los papeles sociales desempeñados por hombres y mujeres. Así por ejemplo Parson distingue entre los roles instrumentales asignados a los varones como fuente del estatus adquirido, es decir, por méritos, frente a los roles expresivos que vienen determinados por la adscripción, es decir, por el nacimiento y condición sexual. Pero en esta distinción estaba en juego garantizar el orden social y que cada uno ocupara un lugar que fuera funcional para el conjunto. La ideología de la complementariedad de los roles en la familia y en la sociedad contribuía al buen funcionamiento del orden social y fue un modo de enmascarar las relaciones asimétricas que el desempeño de tales papeles o roles instauraba entre hombres y mujeres.

En este sentido se hizo necesario desde la teorización feminista distinguir entre *sexo* y *género*, una dicotomía que formaba parte de aquella más amplia de naturaleza/cultura. De este modo, se intentaba rescatar a las mujeres del ámbito de la naturaleza al cual se las adscribía y bajo cuyos parámetros se las conceptualizaba. A través de esta operación conceptual se lograba «colocarlas en la cultura como seres sociales que se construyen y son construidas en la historia» (Molina Petit, 2000:259). Supuestamente con la distinción entre *sexo* y *género* se podía afrontar mejor el determinismo biológico y se ampliaba la base argumentativa en favor de la igualdad de las mujeres.

Posteriormente, el uso de la categoría género llevó al reconocimiento de una variedad de formas de interpretación, simbolización y organización de las diferencias sexuales como consecuencia de las relaciones sociales, y por ello perfiló una crítica a la existencia de una esencia femenina (Lamas, 1996:327). Por extensión se llevó la crítica a todo tipo de esencialismo entendido como la atribución de características inherentes y ahistóricas referidas a personas y grupos sociales. Por tanto el concepto de género se transformó en un instrumento fundamental de la teoría y la práctica feministas, ya que como señaló Celia Amorós en su libro *Hacia una crítica de la Razón Patriarcal*: «Todo sistema de dominación es un eficaz fabricante de esencias [...] A la individualidad como tal no se la puede oprimir sino en la medida en que previamente se la ha transmutado en esencia [...] Que exista, pues, todavía el "eterno femenino" y no "el eterno esclavo", "el eterno siervo" o "el eterno proletario" prueba simplemente que el sistema de dominación masculina dura más» (1985:188-189).

Tal y como hemos señalado en páginas anteriores éste es también el sentido de la crítica de la antropóloga Michelle Rosaldo al pensamiento antropológico y la autocrítica de la autora a su propia obra por considerar que había incurrido en las mismas trampas conceptuales que pretendía criticar y que se resumen en la siguiente frase:

Tendemos repetidamente a enfatizar y contrastar diferencias esenciales entre hombres y mujeres en lugar de preguntarnos cómo esas diferencias son creadas por relaciones sociales y especialmente por relaciones de desigualdad (Rosaldo, 1980:400).

Sin embargo, la ilusión colectiva de las supuestas diferencias biológicas entre hombres y mujeres y su correlato en la organización social han sido y siguen siendo persistentes en el pensamiento occidental. Por ello la teorización feminista se esforzó en distinguir entre *sexo* y *género*, entendiendo por *sexo* las características anatómicas de los cuerpos, incluida la genitalidad, así como las características morfológicas del aparato reproductor y aspectos tales como diferencias hormonales y cromosómicas. El término *género* se reservó para designar la elaboración cultural de lo femenino y lo masculino. Como hemos señalado anteriormente, en este esfuerzo estaba en juego disociar un aspecto de otro para probar que el lugar de hombres y mujeres en la estructura social depende de la organización social y cultural y no de las supuestas diferencias biológicas. Por tanto se hizo patente la necesidad de comprender y desentrañar la construcción del género en su contexto social y cultural como una de las tareas más importantes de las ciencias sociales.

Una de las primeras antropólogas que se comprometió en este intento y cuya aportación ha sido un punto de partida para posteriores estudios de género, así como una referencia en las teorizaciones feministas en diversos campos del saber, es Gayle Rubin, quien en 1975 publicó un artículo titulado «The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex». La autora plantea que el macho y la hembra de la especie humana son biológicamente similares en muchos aspectos: en su necesidad de comer, dormir y defecar; en su vulnerabilidad durante la primera etapa de la vida y la ancianidad; en su susceptibilidad a las enfermedades y, en términos generales, en su expectativa de vida, razón por la cual acuña una frase que se ha hecho famosa:

Desde el punto de vista de la naturaleza, hombres y mujeres están más cerca unos de otros que cualquiera de ellos/as respecto a otras cosas, por ejemplo, montañas, canguros o cocoteros [...] La idea de que hombres y mujeres son dos categorías mutuamente excluyentes debe surgir de algo diferente a una oposición «natural» inexistente (1975:179).

Rubín señala que donde hay que buscar una explicación de las maneras tan diferentes que tienen hombres y mujeres de experimentar el mundo es en las elaboraciones de género diferenciadas y construidas socialmente. Las normas y las prácticas sociales a través de las cuales se construyen las relaciones de género constituyen una interpretación selectiva de los datos de la naturaleza y por tanto del cuerpo humano. De toda la gama posible de los atributos corporales, la institucionalización de las diferencias de género privilegia sólo aquellos que son necesarios para un sistema de reproducción

humana específico y con base sexual. A su juicio «la identidad de género, lejos de ser una expresión de diferencias naturales, supone la supresión de las semejanzas naturales».

Estas afirmaciones pioneras coinciden con los estudios biológicos que se desarrollan en la actualidad. Como hemos visto en el primer apartado de este capítulo, la biología actual ha puesto de relieve tanto las diferencias intrasexuales como las semejanzas intersexos, lo que ha servido para evidenciar la dependencia de estas variaciones y semejanzas a los contextos ecológicos, sociales e históricos. Estas mismas investigaciones desafían por tanto los dualismos exacerbados entre los sexos, así como la dicotomía naturaleza/cultura sobre la cual se ha construido también la distinción sexo/género, y revelan que ambos polos de la dicotomía no son mutuamente excluyentes. En su lugar se adopta una perspectiva dialéctica para mostrar múltiples interacciones y la influencia recíproca entre la cultura y la biología. Asimismo se aboga por la elaboración de nuevos marcos conceptuales que permitan abandonar una perspectiva reificadora (Worthman, 1995).

Con respecto a este último aspecto probablemente Rubin también contribuyó a sedimentar la distinción sexo/género de manera excluyente. Es preciso volver a sus ideas por la importancia que han tenido en los estudios posteriores. En el intento de desentrañar el proceso a través del cual se construyen las diferencias entre mujeres y varones que se convierten en la fuente de la opresión de aquéllas, acuña el concepto *sistema sexo/género* para referirse a un aspecto específico de la vida social que permita estudiar los modos en que la materia bruta del sexo es convertida por las relaciones sociales de desigualdad en un sistema de prohibiciones, obligaciones y derechos diferenciales para hombres y mujeres.

A su juicio toda sociedad tiene un modo sistemático de tratar la organización del sexo, el género y la reproducción. Desde esta perspectiva la autora propone el concepto *sistema sexo/género* para referirse al conjunto de disposiciones por las cuales la materia biológica del sexo y la procreación humana son conformadas por la intervención social y satisfechas de una forma convencional por extrañas que sean esas convenciones. Este sistema construye, ajuicio de la autora, normas, representaciones y prácticas sociales, incluida la división del trabajo e identidades subjetivas.

Para ejemplificar este proceso acude a la siguiente analogía:

Un grupo humano tiene que reproducirse a sí mismo de generación en generación. Las necesidades de sexualidad y procreación deben ser satisfechas tanto como las necesidades de comer, y una de las deducciones más obvias que se pueden hacer de los datos de la antropología es que esas necesidades casi nunca se satisfacen en una forma «natural», lo mismo que la necesidad de alimento. El hambre es el hambre, pero lo que califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente [...]. El sexo es el sexo, pero lo que se califica como sexo aceptable también es determinado y obtenido culturalmente (op. cit.:165).

Como veremos posteriormente en el apartado dedicado a *Género, sexo y sexualidad*, Gayle Rubin criticó su denominación de sexo/género en otro artículo publicado diez años después por considerar que se puede desprender de aquélla la idea de que el sexo es una realidad siempre constante y universal y por tanto una realidad «natural» ajena a la historia. Cuando escribió este nuevo trabajo sus preocupaciones teóricas estaban dirigidas ya no a establecer una teorización sobre el género, sino a desarrollar una teoría sobre la sexualidad que diera cuenta de la situación de las minorías sexuales. Por ello cuestionó una visión del sexo —tanto en su sentido anatómico como en el significado atribuido en la lengua inglesa a actividad sexual— que se percibiera como vinculada al género y por tanto hiciera referencia exclusivamente a una sexualidad heterosexual reproductiva. Su autocrítica fue asumida y desarrollada por diversas/os autoras/es especialmente durante los años noventa, y la antropología sumó también los datos etnográficos e históricos para fundamentar que como conceptos *sexo* y *género* son constructos culturales y sociales.

Sin embargo, lo dicho anteriormente no invalida la importancia del estudio del género tal como lo entendía Rubin en su primer trabajo, como una *divisoria impuesta socialmente* a partir de relaciones de poder. Divisoria que asigna espacios, tareas, deseos, derechos, obligaciones y prestigio. Asignaciones y mandatos que permiten o prohíben, definen y constriñen las posibilidades de acción de los sujetos y su acceso a los recursos. De este modo el concepto de género empezó a caracterizar a la investigación feminista, como se pone de manifiesto en las palabras de la socióloga Janet Chafetz, para quien una teorización feminista implica tres cuestiones interrelacionadas:

Primero, el género se presenta como un foco central de la investigación. El género entendido como la elaboración cultural de las relaciones entre hombres y mujeres, así como de sus significados y asignaciones sociales. Se trata de entender el carácter «generalizado» (*gendered*) de todas las relaciones sociales, instituciones y procesos sociales. Segundo, las relaciones de género son vistas como un *problema*. Con esto quiero decir que la teoría feminista pretende entender cómo el género se relaciona con *otras desigualdades sociales*, tensiones y contradicciones [...] Finalmente, las relaciones de género no son vistas como *naturales o inmutables*, sino que son el producto de fuerzas socioculturales e históricas que han sido *creadas*, y son constantemente *recreadas* por las estructuras y por los seres humanos y así potencialmente pueden ser cambiadas por la acción humana (Chafetz, 1988:5; el énfasis es mío).

4.2 El término «género»: dificultades y posibilidades gramaticales

La palabra «género» suele suscitar confusiones y, no pocas veces, bromas descalificadoras. Es frecuente escuchar la pregunta: ¿qué se trata de estudiar, qué *género*, una tela, un estilo literario o un género musical? En caste-

llano estas confusiones provienen de los diversos usos que tiene este vocablo en nuestra lengua. Según el Diccionario de Uso del Español de María Moliner y el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia *género* se refiere: 1) al conjunto de seres que tienen uno o varios caracteres comunes: *Barbaridades así me hacen avergonzarme de pertenecer al género humano*; 2) forma o modo de hacer algo: *No me gusta el género de vida que llevo*; 3) naturaleza o índole; clase: *No tengo dudas de ningún género sobre esto*. Asimismo se refiere a una clase de tela: *Los géneros de algodón son muy frescos*. En el ámbito del comercio, hace referencia a cualquier mercancía: *Voy siempre a esa carnicería porque tienen un género muy bueno*. En arte y literatura significa categoría en la que se agrupan las obras que tienen rasgos comunes de forma y contenido: *Los tres géneros literarios clásicos son la lírica, la dramática y la épica*.

Asimismo es importante destacar el uso gramatical que se le atribuye al vocablo «género» por las implicaciones que ha tenido y tiene en la conceptualización del género desde una perspectiva feminista. Las personas especialistas en gramática consideran el *género gramatical* como el sistema de marcas ligadas a los nombres cuya manifestación sintáctica más explícita se encuentra en los fenómenos de concordancia. Desde este punto de vista se considera que el género es el accidente gramatical por el cual los sustantivos, artículos y pronombres pueden ser masculinos y femeninos. Según María Moliner existe también en la lengua española un *género ambiguo*: el de los nombres que se emplean como masculinos o femeninos sin que varíe su significado. Por ejemplo, «mar» es un sustantivo de género ambiguo porque se puede decir «el mar está tranquilo» o «la mar está tranquila». No obstante, plantea Moliner que la asignación de la categoría gramatical de género masculino o femenino a los nombres, artículos y pronombres puede ser una distinción puramente convencional o estar fundada en la distinción natural de los sexos.

Esta vinculación entre el género gramatical y la referencia a las personas sexuadas animadas ha motivado diversas reflexiones desde las teorías feministas en cuanto a la influencia y/o paralelismo que el uso gramatical ha tenido en la teorización feminista del género. Así por ejemplo se ha señalado desde la antropología feminista «que en las lenguas como en la vida social la anatomía ha sido un dato, aunque no el único ni en todas las circunstancias, de clasificación de las personas» (Lamas, 1996:108). Otra destacada antropóloga feminista, Judith Shapiro, consideraba a principios de los años ochenta que el género como construcción social, cultural y psicológica «designa un conjunto de categorías que podemos denominar con la misma etiqueta a nivel interlingüístico o intercultural, pues está relacionado de alguna manera con diferencias de sexo». No obstante, prosigue esta autora, «estas categorías son convencionales o arbitrarias en la medida en que no se pueden derivar de forma directa de hechos naturales, biológicos; difieren de una lengua a otra, de una cultura a otra y, por tan-

to, difieren en el modo en que organizan la experiencia y la acción» (Shapiro, 1981:113).

En un sentido diferente la antropóloga Verena Stolcke criticó la influencia de los usos gramaticales del género en la investigación feminista. A juicio de esta autora el concepto género en el ámbito académico fue tomado de la gramática, y esta herencia ha contribuido a asumir una connotación categorial y culturalista del género, es decir, como la expresión cultural de la diferencia biológica. A tal punto, considera Stolcke, que es muy frecuente oír hablar y leer en la literatura feminista de dos «géneros» en plural, el género femenino y el género masculino, que se derivan directamente de la presunción de la existencia de dos sexos biológicos, lo que conlleva hablar y visualizar el género en referencia a la vida de hombres y mujeres separadamente. Con ello se abandona una perspectiva de género *relacional* que exige un análisis histórico de las relaciones culturalmente diversas de poder y de dominación constitutivas de las identidades y sistemas de género.

Stolcke considera que esta confusión en la teoría del género se debe a la enorme dificultad de superar el individualismo metodológico, tan profundamente arraigado en el pensamiento occidental y que impide pensar en términos político-relacionales (Stolcke, 1996:341). Este cuestionamiento abre también una interesante vía de indagación acerca de la relación entre nuestras categorías de pensamiento y las categorías de los lenguajes, así como de las raíces sociopolíticas inscritas en unas y otras.

Desde esta perspectiva es interesante atender a ciertas argumentaciones feministas en el campo de la lingüística. La lingüista Violeta Demonte ha señalado que no hay en las lenguas humanas una correlación entre género gramatical y características sexuales, ya que hay lenguas en que la marca del género gramatical se basa en otras distinciones tales como animado/inanimado o personal/no personal; sin embargo, «en las lenguas indoeuropeas, en las cuales se señalan desde muy pronto las diferencias de género gramatical, existe alguna conexión —aunque con muchos matices— entre el género de los sustantivos y el sexo de sus referentes y más específicamente entre género gramatical y propiedades estereotipadas de sus referentes [...] Estas diferencias entre las lenguas revelan que no hay una propiedad intrínseca de las lenguas humanas, pero implican también que las lenguas que posean esta correlación ofrecerán un campo interesante de contrastación para la hipótesis de que la discriminación sexual puede estar de alguna manera gramaticalizada» (Demonte, 1991:291).

Siguiendo con esta idea, Demonte plantea en el mismo trabajo que en las lenguas que tienen género gramatical la clasificación de ciertos sustantivos para designar al conjunto de individuos —tanto de sexo femenino como masculino— se marca con género masculino, y por tanto se pregunta hasta qué punto esta adopción de términos denominados «genéricos» ha estado o está sexistamente determinada. Esta idea queda reflejada en el siguiente ejemplo cuando se dice en referencia a niños y niñas: *los alumnos de este*

colegio se llevan muy bien y juegan juntos en el patio. Según la autora la respuesta a la pregunta es afirmativa, es decir, responde a un principio sexista en cuanto al mantenimiento de este tipo de marca en la actualidad. No obstante, considera que sigue siendo materia de controversia entre las/los especialistas si la adopción originaria del genérico masculino obedece a razones lingüísticas exclusivamente o existen otro tipo de motivaciones.

Para despejar la polémica sobre los orígenes la autora trae a colación el ejemplo de una gramática inglesa de 1898 en la que su autor recomienda que: «El principio general sea dar el género masculino a las palabras que sugieran ideas tales como fuerza, fiereza, terror, mientras que el género femenino se asociará a las ideas opuestas de amabilidad, delicadeza y belleza, junto con la fertilidad» (citado en op. cit.: 292). Consideraciones como esta despejan cualquier duda acerca del origen de ciertas clasificaciones de la gramática y hacen ver cómo los significados sociales de género permean el sistema lingüístico. En este caso la influencia de los factores sociales se refiere «a las posiciones que se pretende que ocupen los seres humanos» (*ibidem*).

La historiadora Joan Scott, quien escribió un influyente artículo sobre el género como categoría útil para el análisis de la historia, reflexionaba acerca de los distintos significados del término «género» en las diversas lenguas y señaló las «ironías» y «equivocaciones» como consecuencia de la larga historia del juego de las teorías feministas con la diferencia genérica gramatical al crear ésta imágenes alusivas al sexo o al carácter. Como hemos señalado, los usos de la gramática pueden operar muy fuertemente en favor de la discriminación; sin embargo, quizá no todos son aspectos negativos. Veamos lo que ha señalado Scott:

Uno de los beneficios de la herencia de los usos feministas del género a partir de la gramática es que en este campo el género es comprendido como una manera de clasificar fenómenos, como un *sistema de distinciones*, en vez de como una descripción objetiva de rasgos inherentes [...] Al mismo tiempo la conexión con la gramática está llena de posibilidades inexploradas porque en muchos lenguajes indoeuropeos existe una tercera categoría gramatical: *asexuada o neutra* (Scott, 1990:24 y 29; el énfasis es mío).

Esta alusión a la categoría gramatical neutra no es nuevamente un mero juego de palabras. Conviene recordar que el feminismo de cuño igualitarista siempre ha abogado desde la teoría y la práctica por la necesidad de superar el sistema de clasificación que construye el género. Construcción que supone crear una divisoria impuesta que asigna derechos y obligaciones, espacios y tareas que se elaboran como mandatos que permiten o prohíben, que delimitan y constriñen las posibilidades de acción de las individualidades. Y, en la medida en que es la expresión de las relaciones de desigualdad, se convierte en un blanco privilegiado para las mujeres en su lucha por la emancipación (Amorós, 1997; del Valle, 1989; Maquieira, 1997; Osbor-

ne, 1993; Subirats, 1998). Este hecho nos sitúa ante una doble tarea: por una parte desarrollar instrumentos analíticos que nos hagan posible comprender cómo las relaciones de poder y desigualdad han sido construidas como diferencias de género y, por otra, combatir sus consecuencias en la realidad social conforme a la estrecha vinculación entre la teoría y la práctica, entre la epistemología y la política que caracteriza al feminismo. Por consiguiente, y tal como ha señalado Cristina Molina Petit:

El feminismo como teoría y como práctica ha de armarse, pues, *contra el género*, en la medida en que el género es un aparato de poder, es normativa, es heterodesignación; pero ha de pertrecharse *con el género* como categoría de análisis que le permite, justamente, ver esta cara oculta del género tras la máscara de la inocente «actitud natural» (2000:281; el énfasis es de la autora).

4.3 Los componentes del género

La adopción del género como categoría analítica vino a convertirse en una herramienta de análisis capaz de identificar nuevos temas y problemas de investigación sobre la base de considerarlo un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias construidas entre los sexos y una forma primaria de relaciones de poder (Scott, 1990). Esto supone, como en toda tarea analítica, dividir el concepto en diversos componentes que se convierten en unidades de análisis para hacerlo operativo y en un paso posterior entender sus interrelaciones.

Lamentablemente la investigación feminista no ha desarrollado una tarea sistemática de carácter metodológico en este sentido, a excepción del trabajo pionero y recurrentemente citado de la historiadora Joan Scott y de algunas otras aportaciones desde la antropología y la arqueología. Partiendo de estos ámbitos se han delimitado como componentes analíticos aspectos tales como: papeles o roles de género, identidad de género, atribuciones de género e ideología de género (Kessler y McKenna, 1978; Ortner y Whitehead, 1981; Lamas, 1986; Spector y Whelan, 1989). A continuación se desarrollarán algunos componentes que considero relevantes pero siendo consciente del carácter inacabado de la propuesta. Defino sus contenidos y amplío su alcance a partir de investigaciones significativas.

— *La división del trabajo*. Consiste en una asignación estructural de tipos particulares de tareas a categorías particulares de personas. Nos enfrenta a un fenómeno más amplio que no sólo tiene que ver con la asignación de tareas y la lógica de retribuciones y recompensas, sino también con la conceptualización de lo que se entiende por trabajo en cada contexto específico (Connell, 1995). Es relevante el análisis de la división de tareas teniendo en consideración que toda tarea tiene una dimensión social, espa-

cial, temporal y material (Conkey y Spector, 1984). La atención a esas variables en la diferenciación de tareas y roles desempeñados por los sujetos permite comparaciones más complejas y generalizaciones acerca de los patrones de actividad entre hombres y mujeres, pudiendo analizar las similitudes y diferencias en cuanto a conocimiento tecnológico, destrezas, relaciones sociales, uso del espacio y patrones de movilidad, temporalización de las actividades y del ciclo de vida y acceso a los recursos básicos (Spector y Whelan, 1989:76).

— *La identidad de género*. Corresponde al complejo proceso elaborado a partir de las definiciones sociales recibidas y las autodefiniciones de los sujetos. Entran en juego sentimientos, actitudes, modelos de identificación o de rechazo que se incorporan a través de todo el ciclo vital y que supone un proceso de afirmación *frente a* o de *distinción* en relación a los demás. En este caso la identidad genérica funciona como un criterio de diferencia entre varones y mujeres y de pertenencia o adscripción a unos modos de sentimientos y comportamientos que en una sociedad concreta se han definido como femeninos o masculinos. De esta manera se crea en la sociedad la idea de distinción entre varones y mujeres y en los individuos la idea de semejanza en el seno del colectivo previamente construido (Lorber, 1994:22 y 26).

— *Las atribuciones de género*. Se refiere a los criterios sociales, materiales y/o biológicos que las personas de una determinada sociedad utilizan para identificar a otros, en este caso como hombres y mujeres. Esta asignación o atribución de género se realiza desde el momento del conocimiento o percepción de las diferencias anatómicas. Pero es importante destacar que en tanto forman parte de las definiciones sociales, son creencias, valores y normas ampliamente compartidos por los miembros de una sociedad que inciden en las representaciones acerca de los roles que se han de desempeñar. Se forman a lo largo del tiempo y expresan no sólo los fenómenos históricos, sino también los contemporáneos. Hay que distinguirlos de los *estereotipos*, considerados como el conjunto de características que se aplican de un modo fijo como representativas de una persona, grupo o colectivo. Aunque, como ha señalado Teresa del Valle, frecuentemente los atributos que pueden ser positivos se transforman en una característica fija cargada de connotaciones peyorativas. Así por ejemplo la autora considera que la mujer vasca tiene como uno de sus atributos el ser limpia, algo que se valora. Sin embargo, presentar a la mujer vasca siempre obsesionada con la limpieza, con el control de ciertas áreas del ámbito doméstico y hacer de esto un aspecto de competición con otras mujeres se convierte en un elemento delimitador, ya que impide llegar a un conocimiento de lo que la persona o el grupo es realmente (1997:38-39).

— *Las ideologías de género*. Comprende los significados acerca de macho y hembra, masculino y femenino y sexo y reproducción en una cultura determinada. Se definen como sistemas de creencias que explican cómo y

por qué se diferencian los hombres y las mujeres; sobre esa base se especifican derechos, responsabilidades, restricciones y recompensas diferenciales y se justifican las reacciones negativas ante los inconformistas (Saltzman, 1989:44). En este sentido estos significados pueden incluir prescripciones acerca del comportamiento apropiado de mujeres y varones, así como *sanciones* en el caso de ser transgredidas. Asimismo las ideologías de género conllevan justificaciones y/o racionalizaciones sobre las relaciones sociales y políticas de desigualdad. Entre estas racionalizaciones cabe destacar como las más recurrentes históricamente las que apelan al mandato divino o a las leyes de la naturaleza como forma de legitimar la desventaja femenina y lograr el consenso sobre tales creencias. También se ha argumentado que el recurso a la defensa de la particularidad cultural se presenta como un mecanismo de justificación de la desigualdad de género (Maquieira, 1998).

— *Símbolos y metáforas culturalmente disponibles*. Evocan representaciones múltiples y a menudo contradictorias. Por ejemplo, Eva y María como símbolos de la mujer en la tradición cristiana occidental, pero también mitos de luz y oscuridad, de purificación y contaminación, de inocencia y corrupción. En este caso es importante preguntarse cuáles son las representaciones simbólicas, sus interpretaciones o significaciones, qué evocan, cómo y en qué contextos (Scott, 1990). Asimismo esta autora analiza las metáforas de género codificadas en la historia política occidental, y entre los muchos ejemplos estudiados en su trabajo merece destacarse la «generización» del concepto de clase social en el siglo xix. La autora señala que los reformadores franceses de la clase media describieron a los trabajadores en términos codificados como femeninos, y así los consideraban subordinados, débiles y explotados sexualmente como prostitutas. Los dirigentes de las organizaciones de trabajadores y los socialistas replicaron insistiendo en la posición masculina de la clase trabajadora y autodefiniéndose como productores, fuertes y protectores de sus mujeres e hijos.

De este modo los términos de la polémica que, en principio, se referían a conflictos de clase social se expresaron a través de metáforas de género que posteriormente consolidaron definiciones normativas de género que se reforzaron en la cultura de la clase obrera francesa (Scott: 53). Los símbolos y metáforas disponibles no sólo están presentes en las teorías sociales o en la historia del pensamiento, sino también en la historia de la ciencia. Como hemos visto anteriormente, al hablar de la antropomorfización de la primatología, las metáforas militares asociadas a la masculinidad fueron utilizadas en los estudios que intentaban probar la agresividad y dominio de los machos sobre las hembras.

— *Normas sociales*. Son expectativas ampliamente compartidas referentes a la conducta adecuada de las personas que ocupan determinados roles y posiciones sociales o se encuentran en situaciones específicas (Saltzman,

1989:45). Los contenidos normativos pueden estar codificados en forma de leyes o no, pero en general esos conceptos se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas que fijan o delimitan los comportamientos apropiados para mujeres y varones. Lo interesante a resaltar es que esas declaraciones normativas dependen del rechazo o represión de posibilidades alternativas y, a veces, se constituyen en el terreno de disputas y demandas de unos grupos con respecto a otros. En la medida en que el consenso existe en cuanto a la conducta adecuada para las personas en función del sexo biológico, la trasgresión o violación de las normas será percibida como conducta desviada y merecedora de diversas formas de sanción.

— *Prestigio*. La importancia de los sistemas de prestigio u «honor social» radica en que el prestigio abarca distintas cualidades y se concentra en cantidades distintas en personas o grupos dentro de una sociedad y son importantes en la reproducción del sistema de estatus o posiciones estructurales presentes en una sociedad. El prestigio y la estima social se otorgan y/o se confirman en la interacción social, ya que la situación de una persona se da en referencia a las evaluaciones que los demás hacen de ella y de la estima social que se le otorgue. Los sistemas de prestigio pocas veces son el resultado simple y directo del poder material, aunque tampoco son construcciones culturales aisladas de sus raíces sociales (Del Valle, 1989). Al desarrollar las ideas de Michelle Rosaldo vimos que la autora ponía de relieve que no hay correspondencia entre la aportación social y económica de las tareas desempeñadas por las mujeres y la valoración que reciben. Dado que los sistemas de prestigio se insertan en dinámicas de reconocimiento social, satisfacción de logros y estima social, es interesante analizar los procesos por los cuales determinadas actividades y profesiones adquieren prestigio o se devalúan socialmente si son desempeñadas por mujeres o varones.

— *Las instituciones y organizaciones sociales*. Son aquellas en las cuales y a través de las cuales se construyen las relaciones de género, tales como la familia, el mercado de trabajo, la educación y la política. Las instituciones proporcionan el marco de referencia para formar organizaciones específicas que a través de la tradición, la costumbre o el apremio legal tienden a crear patrones duraderos y rutinarios de comportamiento (Kabeer, 1998:77). Desde esta perspectiva se asume la distinción entre institución y organización. La primera correspondería a un sistema concreto de normas para hacer cosas, y las organizaciones son consideradas las formas estructurales específicas que asumen las instituciones. Así por ejemplo el Estado es el sistema institucional más grande para una gama de organizaciones legales, militares y administrativas y el mercado es el sistema para compañías, corporaciones y empresas (North, 1990). Analizar las reglas, las prácticas y las relaciones a través de las cuales operan las instituciones contribuye a sacar a la luz las divisiones y las jerarquías de género, así

como las ideologías que rigen a las instituciones aparentemente distintas entre sí (Kabeer, 1998).

Al establecer estas distinciones conceptuales y analíticas se pone de manifiesto que el género es una categoría *multidimensional* que permite analizar procesos subjetivos y relaciones interpersonales dado que la construcción y mantenimiento de las diferencias construidas se manifiestan tanto en las identidades personales como en la interacción social. Pero al mismo tiempo las relaciones de género organizan no sólo los procesos sociales en la vida cotidiana, sino que se construyen en y a través de las mayores instituciones y organizaciones de la sociedad, tales como la economía, los sistemas de creencias, el derecho, la familia y la política. Lo cual requiere que se establezcan en el análisis distintos niveles que corresponden a lo que se ha denominado nivel micro, medio y macro, pero aunque se distingan con propósitos analíticos, es importante también establecer sus interconexiones. En este sentido el «micronivel» hace referencia a fenómenos intrapsíquicos tal y como quedan afectados por factores sociales y culturales y a las interacciones cara a cara entre individuos sobre todo en pequeños grupos.

En el otro extremo se sitúa el «macronivel», que se refiere normalmente a fenómenos que afectan a toda la sociedad o incluso a fenómenos globales y/o planetarios tales como sistemas económicos y políticos y sistemas de estratificación. Sin embargo, las distinciones entre niveles están desdibujadas porque éstos interactúan profundamente los unos en los otros. Por ejemplo, la interacción dentro de la familia, un fenómeno de indudable nivel «micro», está modelada por definiciones y expectativas sociales generales, por oportunidades económicas y normativas legales; en suma, por procesos y estructuras de niveles macro y medio. Y, a la inversa, lo que se considera estructuras de tipo macro son, en realidad, abstracciones derivadas de interacciones repetidas de microfenómenos (Saltzman, 1992). Por otra parte vale la pena señalar que entre el nivel micro y macro se sitúa un ámbito intermedio que corresponde a las relaciones sociales mediante las cuales los individuos se constituyen en actores sociales colectivos y que muestran la dialéctica entre el condicionamiento de los factores estructurales y a la vez la capacidad de la acción humana, de las prácticas sociales, para cambiar los procesos históricos.

Este campo social intermedio se organiza generalmente a través de *redes sociales* por cuya redícula circulan y se crean recursos materiales y simbólicos, además de generarse en ellas ayuda mutua y solidaridad en torno a un objetivo concreto. Si bien este ámbito es fundamental para el estudio de diversos fenómenos sociales, es también enormemente importante en los estudios de género por cuanto pone de manifiesto «las diversas estrategias llevadas a cabo por las mujeres para revertir una situación de discriminación» (Juliano, 1992:35). Sin duda el movimiento feminista a través del tiempo y en sus diversas concreciones en lugares específicos es la muestra explícita de la importancia y eficacia de esta acción colectiva, pero también

es necesario detectar a través de la investigación otros ámbitos que permanecen más ocultos e invisibilizados y en donde se despliega igualmente toda la potencia amplificadora de las redes e interconexiones entre las mujeres en el cuestionamiento de los modelos tradicionalmente asignados (Maquieira, 1995).

Asimismo es importante señalar que dado que el género está arbitrado por relaciones de poder, éste se convierte en un eje transversal de los niveles y componentes reseñados anteriormente, porque como han señalado Ortner y Whitehead «el género es, de suyo, un estudio de relaciones asimétricas de poder y oportunidad» (1981:4). De este modo entendemos el *poder* en un sentido weberiano como la capacidad de personas y grupos de provocar la obediencia de otras personas o grupos incluso en contra de su oposición y al margen de la legitimidad y/o justicia de tal ejercicio. Desde esta perspectiva el *poder* se convierte en una «relación estructural, es decir, en asimetrías socialmente arraigadas en las normas y en los recursos que hacen posible que algunas categorías de individuos restrinjan y configuren las opciones y las acciones de otros» (Kabeer, 1998:145). Esto supone abandonar una visión «conspiratoria» de la dominación masculina que implica imaginar al conjunto de los varones como diseñadores de una estrategia racional para lograr la subordinación de las mujeres.

Desde una perspectiva estructural el privilegio masculino se garantiza precisamente porque el género se ha convertido en un elemento clave de la organización social y se despliega y reproduce simplemente poniendo en marcha procedimientos institucionales de rutina. Lo cual no quiere decir, como ha señalado Robert Connell, que contemplar el género desde una perspectiva estructural suponga olvidar en el análisis los beneficios que los varones obtienen de este sistema en contextos concretos, beneficios que él denomina «dividendos patriarcales» (1987:96).

De acuerdo con lo que venimos exponiendo, se pone de manifiesto que el género como categoría de análisis vincula dialécticamente lo personal y lo social, el individuo y la sociedad, lo material y lo simbólico, la estructura y la acción humana. Pares dualistas que han permeado a las ciencias sociales desde sus orígenes y que al presentarse como antinómicos en los enfoques teóricos han obstaculizado la comprensión de las interacciones complejas del mundo biológico, de la realidad social y de las relaciones entre ambos ámbitos (Luque, 1985). Asimismo es importante resaltar que metodológicamente este instrumento de análisis ha permitido iluminar nuevos problemas de investigación en el marco de las diversas disciplinas y, por tanto, ha contribuido a cuestionar y redefinir los marcos teóricos heredados. Del esfuerzo en profundizar en esta tarea dependerá no sólo el avance plural y contrastado de las teorías feministas, sino también la posibilidad de innovación teórica y metodológica en otros campos del saber más tradicionales.

5. Género, sexo y sexualidad

5.1 La sexualidad como espacio teórico y político

Como hemos visto anteriormente, en los años setenta fue muy fructífera la distinción entre sexo y género para promover estudios que plantearan el carácter histórico y por tanto contingente de las relaciones entre hombres y mujeres cuestionando así las ideologías biológico-deterministas del comportamiento. Sin embargo, paralelamente a los estudios basados en la distinción sexo/género, se abrió paso en los años ochenta un debate y un cuestionamiento a esta distinción que han continuado en los años noventa de una manera persistente.

Esta crítica y debate se han sustentado básicamente a partir del desarrollo de la sexualidad como un campo nuevo de estudio en el ámbito de diversas disciplinas. De manera especial en la antropología, la historia, la filosofía, la sociología y la psicología. Investigaciones que, a su vez, se han configurado o nutrido en gran medida a partir de los problemas teóricos y las instancias críticas planteadas por los estudios feministas, *gay studies* y *queer theory*. Y también en este caso, como ocurrió y ocurre con las teorías feministas y los estudios de género, el impacto del postmodernismo en los años noventa ha sido notable, pues no sólo ha generado un cuestionamiento al binarismo —crítica que, como hemos visto, ha estado también presente en el pensamiento feminista desde sus inicios—, sino que ha desestabilizado las categorías utilizadas de sexo, género y sexualidad y ha aportado sin duda una mayor complejidad y un nuevo desafío teórico que hay que atender. Pero al mismo tiempo cabe resaltar la deriva idealista y voluntarista que se desprende de muchos de esos planteamientos y que desdibuja el carácter estructural del género y su potencial analítico.

En dichos estudios se han privilegiado los conceptos de *ambigüedad*, *fluidez* y *parodia* para describir y explicar los cuerpos sexuados, las prácticas y las opciones sexuales haciendo irrelevantes las normativas de género y/o considerando que en ello reside la subversión y la resistencia de las identidades genéricas. En el ámbito de las teorías feministas es inexcusable la referencia a la obra de Judith Butler, para quien el género es producido discursivamente desde prácticas de exclusión y por consiguiente la lucha contra el género requiere la inclusión de todos los discursos posibles sobre el sexo, las prácticas sexuales y las identidades sexuales, de modo que se genera así una *proliferación de géneros* que constituyen juegos irónicos, parodias estilísticas que tienen como objetivo desestabilizar el género (Butler, 1990). Sin embargo, los datos antropológicos disponibles actualmente sugieren que la mayoría de las personas no encuentran sus asignaciones de género particularmente fluidas ni abiertas a la libre elección, y esto se aplica tanto a aquellas personas que parecen estar resistiendo las normas de género como a aquellas que aparentemente las aceptan (Moore, 1999:158).

Una autora destacada en la emergencia de la sexualidad como campo específico de estudio fue la antropóloga Gayle Rubin. Se hace ineludible la referencia a su trabajo porque fue ella, como he señalado en páginas anteriores, la que en 1975 en su artículo «The Traffic in Women», hizo una importante aportación a la teorización del género al plantear precisamente la distinción sexo/género. Diez años más tarde publicó otro influyente artículo titulado «Thinking Sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality» (1984). En esta ocasión Rubin hace una autocrítica a su teorización anterior por considerar que entonces no distinguía entre género y sexualidad, sino que trataba ambos aspectos como modalidades del mismo proceso social subyacente.

Desde esta perspectiva considera que «si bien sexo y género están relacionados, no son la misma cosa y constituyen las bases de dos arenas distintas de la práctica social» (1984:308). En este nuevo trabajo propone una política de la sexualidad independiente de una política del género, pero para ello considera que es necesario cuestionar que la sexualidad se deriva del género y que por tanto también hay que poner en tela de juicio la fusión semántica entre sexo y género, ámbitos que en su opinión no son intercambiables. Asimismo propone que «la crítica feminista de la jerarquía de género ha de incorporar una teoría radical del sexo y la crítica de la opresión sexual debería enriquecer al feminismo». Pero se reafirma en la «necesidad de desarrollar una teoría autónoma y una política específica de la sexualidad» (1984:309).

Asimismo Rubin plantea la dimensión política de la sexualidad: «al igual que el género, la sexualidad es política. Está organizada a través de sistemas de poder que recompensan y fortalecen a algunos individuos y actividades, mientras castiga y oculta a otros» (ibidem.). Desde esta perspectiva denuncia en su trabajo el sistema de jerarquía establecido en nuestra sociedad con respecto a la sexualidad, en cuya cúspide se encuentra la sexualidad marital reproductiva monógama, que es el comportamiento más valorado. En un escalón inferior con respecto a aquella se encuentran las parejas heterosexuales no casadas. Pero en un orden decreciente de valoración se encuentran los heterosexuales promiscuos, gays y lesbianas. Sexualidades consideradas como anormales y perversas. La autora sitúa en el lugar más bajo de esta jerarquía a travestís, transexuales, sadomasoquistas y la prostitución. A su juicio este sistema de jerarquización sexual mantiene una línea imaginaria entre la sexualidad correcta y la incorrecta, y es coercitivo porque impide la libre elección sexual de los sujetos y se sustenta en un complejo entramado de ideologías estigmatizadoras, en la discriminación social y económica, así como en la discriminación y/o persecución legal (1984:281-282).

El estudio de la sexualidad se configuró como un nuevo espacio teórico que cuestionó con rigor los enfoques sobre este asunto que se habían desarrollado en el pensamiento occidental especialmente a partir del si-

glo xix a través de distintas disciplinas y que tenían como denominador común considerarla un impulso ciego, una fuerza o instinto innato imperativo especialmente en los varones. Unas formas de conceptualizar la sexualidad que no fueron ajenas tampoco a la antropología de principios del siglo xx y que influyeron notablemente en los movimientos de reforma sexual europeos y en el desarrollo de la sexología como disciplina dedicada a su estudio científico (Maquieira, 1989 y 1997). Un exponente destacado de lo que estamos planteando fue Malinowski, quien en su obra *Sexo y Represión en la Sociedad Primitiva* consideraba la sexualidad un impulso poderoso que puede llegar a ser peligroso y «librado a sí mismo tiende constantemente a desgastar y debilitar todos los vínculos existentes» ([1927] 1974:196).

Por esta razón Malinowski considera necesario que la cultura cree barreras y tabúes que controlen el impulso sexual y garanticen el apareamiento selectivo, protejan la exclusividad e impidan al sexo interferir constantemente en la vida social. En su estudio sobre los isleños de Trobriand en Melanesia describe los tabúes sociológicos que constituyen los límites dentro de los cuales se ejerce la libertad sexual. Entre aquellas prácticas censuradas por la comunidad se encuentra la homosexualidad, que Malinowski categoriza como «aberración y/o perversión sexual», pero constante que, a pesar del rechazo, tales prácticas existen, y él las interpreta como consecuencia del contacto con la civilización occidental. A su juicio el hecho de que los varones bajo la administración europea estén obligados a convivir en casas separadas, en prisiones, plantaciones o centros misioneros hace imposible «las relaciones sexuales normales» y por tanto las prácticas homosexuales se producen porque «un instinto habituado a funcionar normalmente no puede ser frenado» (1975:336).

Esta biologización de la sexualidad y la búsqueda de las causas de la homosexualidad centraron los debates políticos y científicos en la Europa de las primeras décadas del siglo xx como consecuencia de las leyes represivas contra la homosexualidad. Los estudiosos de la sexualidad, que en muchos casos estaban implicados en las organizaciones para la reforma sexual, se dividían entre posiciones partidarias de considerar la homosexualidad un fenómeno innato o juzgarla una práctica adquirida. En este último caso proporcionaban argumentos a favor de quienes justificaban la persecución y represión legal de la homosexualidad como forma de paliar el declive moral de la sociedad.

Por el contrario, y paradójicamente, los partidarios de considerar la homosexualidad un fenómeno congénito esgrimieron la tolerancia, ya que en tanto conducta involuntaria e inevitable no podía ser juzgada ni suprimida. En todo caso, unos y otros contribuyeron a la clasificación de los comportamientos sexuales al asignar atributos, definiciones y características de manera esencialista y al trazar una línea divisoria entre el comportamiento *normal* y *anormal* en materia de sexualidad. Una estrategia clasificatoria

que a juicio de la antropóloga Rubin en el trabajo mencionado anteriormente:

contribuye a la indefensión de individuos y grupos situándolos siempre frente al peligro de una nueva ofensiva moral y política que tiene a los denominados desviados sexuales como principales víctimas propiciatorias (1984:282).

El giro teórico que se produjo en los años ochenta dio como resultado la idea de contemplar la sexualidad como una construcción social. Como observó Carole Vane, «aunque la sexualidad, como toda actividad humana, está enraizada en el cuerpo, sin embargo la estructura corporal, la fisiología y el funcionamiento no determinan directamente la configuración o el significado de la sexualidad» (1984:8). Hoy consideramos que la simbolización cultural inviste de valoración positiva o negativa a los cuerpos y las prácticas sexuales (Lamas, 1996:357) y la sexualidad es investida con distintos significados en sociedades particulares (Ortner y Whitehead, 1981:2). Esto ha supuesto abandonar un enfoque esencialista de la sexualidad que como hemos visto anteriormente en el caso de Malinowski presentaba al sexo como un mandato biológico básico que presionaba contra la matriz cultural y debía ser restringido por ella.

Esta nueva manera de aproximarse al estudio de la sexualidad se debe, según el historiador de la sexualidad Jeffrey Weeks, a la confluencia de diversas raíces teóricas tales como la sociología y la antropología de la sexualidad, la revolución psicoanalítica y la nueva historia social. A pesar de desarrollarse desde puntos de partida teóricos muy dispares, adquiere cohesión en torno a varios supuestos comunes que el autor resume de la siguiente manera:

En primer lugar se rechaza la consideración de la sexualidad como un reino autónomo, un campo natural con efectos específicos, una energía rebelde controlada por lo social. Ya no podemos hablar del sexo y la sociedad como si fueran campos separados. En segundo lugar, hay un amplio reconocimiento de la variabilidad social de formas, creencias, ideologías y conductas sexuales. La sexualidad tiene una historia o, de manera más realista, muchas historias, cada una de las cuales debe comprenderse en su singularidad y como parte de un esquema intrincado. En tercer lugar, debemos abandonar la idea de que podemos comprender de manera fructífera la historia de la sexualidad como una dicotomía entre presión y desahogo, represión y liberación. La sexualidad no es una olla de vapor que debemos tapar porque nos puede destruir; tampoco es una fuerza vital que debemos liberar para salvar a nuestra civilización. Más bien debemos cobrar conciencia de que la sexualidad es algo que la sociedad produce de manera compleja. Es el resultado de distintas prácticas sociales que dan significado a las actividades humanas, de definiciones sociales y autodefiniciones, de luchas entre quienes tienen el poder para definir y reglamentar contra quienes se resisten. La sexualidad no es un hecho dado, es un producto de negociación, lucha y acción humanas (1998:29-30).

Contemplar la sexualidad como el producto de múltiples influencias e intervenciones sociales es ubicarla dentro de la historia y como un producto histórico. A juicio de Weeks, son cinco las áreas destacadas como particularmente importantes en la organización social de la sexualidad: parentesco y sistemas familiares, organización social, organización económica, reglamentación social e intervenciones políticas y el desarrollo de las culturas de resistencia (1998:32-36). No obstante, lo que quiero resaltar aquí es que el enfoque histórico de la sexualidad propuesto por Weeks supone cuestionar una visión monolítica de la sexualidad, como si la sexualidad fuera un todo unificado; por el contrario, la propuesta de este autor es defender la existencia de muchas sexualidades moldeadas por relaciones de poder a través de mecanismos complejos y contradictorios que producen dominación, oposiciones y resistencias.

Desde esta perspectiva considera que hay muchas estructuras de dominación y subordinación en el mundo de la sexualidad, pero le parecen especialmente relevantes tres ejes fundamentales: la clase, el género y la raza. Es importante esta contribución porque sin abandonar la idea de la sexualidad como ámbito de opresión tal y como defendía Rubin se plantea, sin embargo, la necesidad de explorar la interconexión de los diversos sistemas de dominación. Como señala certeramente Weeks, «el poder funciona sutilmente a través de una serie compleja de prácticas entrelazadas» (1998:46), y aunque sabemos que los límites entre etnia, género y clase son permeables, considera que en el ámbito de la sexualidad el género es una división primordial. Por ello exploraremos esta compleja interrelación en los apartados siguientes.

5.2 El género también construye el sexo

Es frecuente leer en la bibliografía antropológica que el género es la construcción social y simbólica que se realiza a partir de las diferencias biológicas percibidas. Si bien esta conceptualización rechaza las posiciones que afirman que «la biología es destino», sin embargo se resalta que no hay ninguna construcción sociocultural de cualidades, comportamientos y características en ausencia de realidades biológicas percibidas (Jacobs y Roberts, 1989:438). Se insiste en que aunque la multitud de representaciones culturales de los hechos biológicos es muy grande y tiene diversos grados de complejidad, «el cuerpo es la primera evidencia incontrovertible de la diferencia humana» (Lamas, 1996:340). Desde estas perspectivas se plantea, por tanto, el despliegue de la enorme variabilidad cultural de la invención humana a partir de la rigidez de la anatomía sexual bipolar que corresponde a la herencia biológica, dada la realidad incontrovertible, al menos hasta ahora, de la reproducción sexuada de nuestra especie.

Sin embargo, los datos de la biología ponen en cuestión la existencia de un sistema sexual bipolar. La bióloga feminista Anne Fausto-Esterling, en su conocido estudio sobre los «Cinco sexos» (1993, 1998), sostiene que biológicamente hablando hay una enorme gradación que va de mujer a varón, y dependiendo de cómo denominemos los diferentes estadios, podemos afirmar que a lo largo de tal espectro subyacen al menos cinco sexos y, quizás, incluso más. Fausto-Esterling considera que la literatura médica habitual utiliza el término *intersexo* como aglutinador de los tres subgrupos principales que contienen alguna mezcla de características masculinas y femeninas. Uno de estos subgrupos lo denomina *herms*, y considera a sus integrantes los verdaderos hermafroditas, es decir, que poseen un testículo y un ovario (sus receptáculos para la producción de esperma y óvulos o gónadas); a un segundo subgrupo, que denomina *merms*, los considera pseudohermafroditas masculinos. Los *merms* tienen testículos y algunos aspectos de los genitales femeninos, pero no tienen ovarios; y finalmente los/las pseudohermafroditas femeninas, denominados *ferms*, que tienen ovarios y algunos aspectos de los genitales masculinos pero carecen de testículos.

A juicio de la autora cada una de estas categorías es compleja por la variación porcentual de unas y otras características en cada sujeto y por tanto entre los miembros de cada subgrupo. Y más aún, la vida subjetiva de los individuos enmarcados en cada subgrupo, sus necesidades particulares, sus sentimientos, problemas, atracciones y repulsiones se han dejado de lado en el estudio científico. A su juicio los tres intersexos merecen ser considerados sexos adicionales, cada uno con su propio estatuto, y va más allá al afirmar que «el sexo es un continuo vasto e infinitamente maleable que sobrepasa las restricciones incluso de cinco categorías» (1998:81).

La autora reconoce que es extremadamente difícil estimar la frecuencia de la intersexualidad y más aún la frecuencia de cada uno de los tres sexos adicionales porque «no es el tipo de información que alguien escriba voluntariamente en una solicitud de empleo» (ibidem.). No obstante, asume la estimación realizada por el psicólogo John Money, de la Universidad Johns Hopkins, especialista en la materia, quien postula que los individuos intersexuales pueden ascender a un 4% de la población, dato que le hace plantear a sus alumnos de la Universidad de Brown que sobre un corpus estudiantil de 6.000 estudiantes supone que puede haber en el campus en torno a 240 intersexuales, una cifra que considera relevante como para formar una organización de algún tipo.

El fenómeno de la intersexualidad no supone en sí misma ninguna novedad en la bibliografía antropológica y en los datos históricos. Las antropólogas Martin y Voorhies (1981), en un libro que tiene ya la entidad de un clásico, plantearon que en una sociedad pueden coexistir y ser reconocidos más de dos sexos físicos. Sin embargo señalaron la insensibilidad de la investigación antropológica ante este tipo de fenómeno que a su juicio permi-

tiría importantes análisis comparativos. Con los datos disponibles definen la existencia de lo que denominan «sexos supernumerarios» en el sentido de que exceden el número mínimo de los dos sexos físicos (1981:89). Uno de los casos que estudian es el de los *navajo* de la costa oeste norteamericana, quienes denominan *nadie* a las criaturas intersexuales, que además ocupan una posición específica en la sociedad.

En un sentido económico, un *nadie* emprendedor tiene ventajas sobre los hombres y las mujeres porque puede acceder a distintos tipos de tareas a excepción de la guerra y la caza. Asimismo tienen derechos especiales sobre la propiedad privada de los otros miembros de su familia sin necesidad de lograr un consentimiento específico para el disfrute de los bienes. Además ocupan un lugar de mediación en las disputas entre mujeres y varones y gozan de una licencia sexual especial, ya que pueden casarse con un miembro de cualquiera de los dos sexos biológicos. Ajuicio de las autoras, esta posición definida y respetada que ocupan los individuos *nadie* está posibilitada porque goza de la aprobación de la ideología social, ya que una figura importante de la mitología navajo es *May-des-tizhi*, de quien se dice que fue hombre y mujer (1981:87-88).

Este caso contrasta con los datos que plantea Fausto-Sterling, para quien tanto el Talmud como el Tosefta, los libros de la ley de los judíos, enumeran extensas regulaciones para las personas intersexuales. Por ejemplo a los hermafroditas se les prohíbe heredar las haciendas de sus padres y ser testigos o sacerdotes, prohibiciones que concuerdan con las que se establecen también para las mujeres. Del mismo modo considera que en la Europa de finales de la Edad Media surgió un modelo de comportamiento por el cual se les exigía a los hermafroditas que eligieran un rol de género establecido y que se ajustasen al mismo, de modo que el castigo por la transgresión de esta norma se saldaba en inmutables casos con la muerte en la hoguera. A su juicio este modelo ha perdurado hasta la actualidad.

Desde esta perspectiva la autora describe en el trabajo que estamos relatando las terapias médicas que se desarrollan con las criaturas intersexuales. Afirma que casi en el mismo momento de nacer los bebés con las características descritas son objeto de diversos tratamientos de planificación hormonal y quirúrgica de forma que se puedan integrar sin sobresaltos en la sociedad como heterosexuales «normales»: varones o mujeres. Estas prácticas médicas responden, según Fausto-Sterling, a procedimientos estrictamente humanitarios que responden al deseo de que las personas sean capaces de encajar tanto física como social y psicológicamente en la sociedad. Es decir, que las intervenciones terapéuticas responden a un modelo de normalidad, un único modelo de salud psicológica, el basado en la distinción de dos sexos. Porque a su juicio «los hermafroditas poseen cuerpos que no se ajustan a las reglas. No encajan de forma natural en una clasificación binaria: sólo un calzador quirúrgico puede empujarles hacia ella». Y, en este sentido, la autora considera que en la base de tales prácticas subyace:

la necesidad cultural de mantener claras las distinciones entre los sexos. La sociedad se encarga del control de los cuerpos intersexuales porque empañan y debilitan tan gran distinción (1998:88).

A través de este planteamiento queda de manifiesto que el sistema de género basado en la dualidad de los comportamientos adecuados de hombres y mujeres precede a la percepción de los rasgos fenotípicos del sexo, y éste ha de acomodarse a los imperativos del género; en palabras del antropólogo de la sexualidad José Antonio Nieto: «Se instaura el sexo a través del género, en sociedad» (1998:26). Asimismo se pone de relieve, una vez más, la frontera difusa que separa la naturaleza de la cultura mostrando la construcción sociocultural de la misma a través de un sistema de significados, regulaciones normativas e invenciones tecnológicas. Como ha señalado Carole Vanee, «el cuerpo y sus acciones son entendidas de acuerdo a los códigos de significado prevalecientes en una sociedad concreta» (1985:8).

5.3 El género en las sexualidades

Una de las dificultades en el análisis de la interrelación entre género y sexualidad reside en el hecho de que el estudio de la sexualidad se presenta como un campo complejo no sólo porque abarca un universo muy diverso que pertenece al ámbito de la experiencia personal, muchas veces intransferible, de sensaciones, fantasías y deseos que se viven en silencio (Del Valle, 1991), sino también porque presenta problemas en su propia definición al abordar una gama muy amplia de experiencias y actividades muy variables entre sí que hacen difícil delimitar qué actividades designamos como sexuales, qué es lo que las vincula entre sí y cuál es el elemento que define algunas cosas como sexuales y otras no. Jeffrey Weeks plantea este dilema acerca de la definición y del objeto de estudio: «¿De qué es historia la historia de la sexualidad? Mi respuesta un poco decepcionante sería que es una historia sin un tema determinado; o, más bien, la historia de un tema en flujo constante. Suele ser una historia de *nuestras* preocupaciones siempre cambiantes acerca de cómo deberíamos vivir, cómo deberíamos disfrutar o negar nuestro cuerpo. La manera en que escribimos sobre nuestra sexualidad nos dice tanto del presente y sus preocupaciones como del pasado» (Weeks, 1998:25).

Es interesante hacer notar también que en la propuesta planteada por Rubin sobre la necesidad de que la sexualidad adquiriera una entidad propia separada del género existen ciertas dificultades terminológicas que a su juicio han contribuido a la asimilación o identificación de sexo, género y sexualidad. La autora señala que esta confusión puede derivarse de los distintos significados que la palabra «sexo» tiene en inglés. A su juicio en la lengua inglesa la palabra *sex* tiene dos significados diferentes. Por una par-

te significa identidad de género, que se expresa por ejemplo en «sexo femenino» o «sexo masculino». Pero también se refiere a la actividad sexual (*to have sex*). Esta complicación semántica refleja una asunción cultural de que la sexualidad es reducible a la relación sexual coital y por tanto que ésta se contempla como una función de las relaciones entre hombres y mujeres. La fusión cultural presente en el lenguaje y la gramática ha hecho surgir, según la autora, «la idea de que una teoría de la sexualidad debe derivar directamente de una teoría del género» (1984:307).

Estas dificultades hacen necesario aunque sea de manera provisional establecer ciertas delimitaciones conceptuales. La antropología ha señalado que el estudio de la sexualidad es un campo de investigación relativamente nuevo y que la terminología es aún confusa y problemática. Sin embargo, y como han señalado Jacobs y Roberts (1989:454), por ahora la bibliografía refleja un cierto acuerdo a la hora de distinguir los términos «género», «sexo» y «sexualidad» de la siguiente manera:

género: la construcción cultural de las características biofisiológicas percibidas, es decir, la designación sociocultural de las características comportamentales y psicosociales de los sexos.

sexo: se refiere a las características biofisiológicas de los individuos: machos, hembras, hermafroditas, andróginos o personas intersexuales. Sexo es también un término referido a la actividad sexual o copulación que puede o no conducir a la reproducción de los miembros de una sociedad.

sexualidad: se refiere a los comportamientos, sentimientos, prácticas, deseos y pensamientos sexuales, así como a los vínculos emocionales y/o sexuales entre personas. Por ejemplo, bisexualidad, heterosexualidad, homosexualidad.

identidad sexual: se considera como un logro precario y no una entidad estable y consiste en la diferenciación de una persona basada en sus preferencias y prácticas sexuales.

La investigación transcultural nos proporciona suficientes datos acerca de la variabilidad en el tiempo y el espacio de los atributos sexuales y eróticos de las personas. Asimismo, y a partir de las delimitaciones conceptuales anteriormente citadas, se han podido captar las diferentes formas y combinaciones que pueden darse entre género, sexo y sexualidad, lo que ha generado posiciones sociales e identidades aceptadas en diversos contextos sociales. Todo ello ha desarrollado el cuestionamiento de la rigidez bipolar de los modelos impuestos en nuestra sociedad (Brettel y Sargent, 1997:166).

Sin embargo, y pese a que desde diversas instancias teóricas se defiende la necesidad del estudio de las políticas del sexo, la sexualidad y el género de manera independiente, la dificultad reside en que están muy interrelacionadas según los contextos culturales y las épocas históricas. En nuestra sociedad los comportamientos apropiados acerca de lo que debe ser un varón o una mujer son definidas, entre otros aspectos, a través de las conductas sexuales. Ser un hombre implica, entre otras características, sentirse

atraído por las mujeres y, a la inversa, ser una mujer comprende el deseo de atraer y ser atractiva a los varones. Las prácticas sexuales refuerzan los modelos de género, y la identidad de género está imbricada con la identidad sexual, de modo que la heterosexualidad se convierte en la meta del desarrollo personal (Garaizábal, 1998:49-50).

Esta imbricación entre género y sexualidad, y más en concreto en el marco de la heterosexualidad obligatoria, es la consecuencia del poder históricamente arraigado de los varones para definir y categorizar lo que es necesario y deseable: Como ha señalado Rosalind Coward:

Ser mujer es ser objeto constante de atención y de escrutinio [...] El deseo femenino es fundamental para toda nuestra estructura social. No debe sorprendernos que sea tan cuidadosamente oscurecido, tan interminablemente perseguido, tan frecuentemente replanteado y reformulado (citado en Weeks, 1998:44).

Este poder de definición sigue vigente pero ciertamente no es incuestionable. Las leyes, la medicina y hasta la opinión pública son contradictorias y cambian con el paso del tiempo. Antes del siglo xviii europeo, la sexualidad femenina se consideraba voraz y devastadora. En el siglo xix, hubo un esfuerzo constante por informar a la población de que la sexualidad entre las mujeres respetables no existía. Por el contrario, en las primeras décadas del siglo xx la sexología replanteó las visiones victorianas de la sexualidad y las reemplazó por el principio del placer erótico en la pareja.

Sin embargo, como ha estudiado Margaret Jackson, este acontecimiento no cambió la posición subordinada de las mujeres ni su sexualidad fue contemplada como fruto de la autonomía y la elección personal, porque el nuevo modelo científico de sexualidad reflejó un esquema androcéntrico que se universalizó, sirvió de ejemplo para toda sexualidad humana y consagró la heterosexualidad obligatoria como producto de la naturaleza humana, de modo que consideró el deseo femenino como dependiente de la sexualidad masculina (1987).

Avanzado el siglo xx la sexualidad femenina se convirtió en un apoyo fundamental de la sociedad de consumo. De esta manera, la sexualidad de las mujeres ha sido formulada de diversas maneras según los momentos históricos. Ha sido considerada peligrosa, fuente de enfermedades o el medio para transmitir valores nacionales en la época de la eugenesia y guardiana de la pureza moral en las discusiones sobre la educación sexual. La sexualidad femenina ha sido limitada por la dependencia social y económica, las condiciones del matrimonio, la reproducción impuesta y el hecho endémico de la violencia masculina. Sin embargo, los cambios operados en la vida de las mujeres y la vitalidad del feminismo demuestran que estos esquemas no son inevitables ni inmutables.

Por esta razón no es sorprendente que el estudio crítico de la sexualidad se deba en gran parte al impulso desarrollado desde el feminismo y los es-

tudios de género. En la antropología social los avances se han dado en interrelación con planteamientos que han surgido de la reflexión de mujeres en el marco del movimiento feminista y en conjunción, a su vez, con otras disciplinas como la filosofía, la psicología o la historia en su reflexión sobre la vida cotidiana.

A través de estos estudios se han cuestionado las visiones unívocas de la sexualidad. Asimismo, al ampliar el conocimiento de la sexualidad y rescatar en los estudios la experiencia de las mujeres, se dieron pasos importantes en la desvinculación entre sexualidad y reproducción, así como el cuestionamiento de conceptos tales como frigidez, prostitución, erotismo, incesto o pornografía (Del Valle, 1991:20). Y en ese proceso, como ha señalado la antropóloga Teresa del Valle, «se han rescatado categorías de identidades sexuales como el lesbianismo y la homosexualidad, que estaban ocultas, en la marginalidad, [...] y estas aportaciones han hecho posible hablar de sexualidades sin fijar para ello ejes, límites, binomios que marginen a sectores importantes de la población» (1991:19).

La compleja relación entre género y sexualidad no se agota en el ámbito de la heterosexualidad, sino que también es posible captarla en el marco de la homosexualidad. Si bien es innegable la discriminación ejercida contra las personas homosexuales como consecuencia de la hegemonía del modelo heterosexual en la vida social, sin embargo la situación de las lesbianas muestra mayores indicadores de inferioridad social y legal y plantea una mayor discriminación dentro de la discriminación. Como ha señalado Raquel Osborne:

Las lesbianas, al no contar con un hombre, se enfrentan a todos los dilemas de una mujer «sola», es decir, sin un hombre a su lado. Por la índole de su propia situación todas han de realizar un trabajo remunerado (puede darse el caso de que una lesbiana mantenga económicamente a su pareja, pero los sueldos femeninos habituales no acostumbran a dar para tanto) [...] Puesto que se da con relativa frecuencia el propio autorreconocimiento de una identidad lesbiana tras haber vivido relaciones heterosexuales, con matrimonio o sin él, que hayan dado lugar a hijos, resulta muy frecuente que las madres lesbianas tengan su origen en esta situación. Pero entonces viven con el permanente riesgo de la posible pérdida de la custodia de los hijos, cuando viven con ellas, si se conoce públicamente su condición homosexual (1991:220-221).

A esta angustia se suma el temor a la más que probable discriminación laboral entre los compañeros de trabajo si una mujer se declara abiertamente lesbiana. Ajuicio de Osborne, «en algunas profesiones como peluqueros, artistas o modistos los homosexuales varones han conseguido una cierta aceptación, mientras que las mujeres no han logrado espacio alguno de reconocimiento» (1991:222). Cabe también preguntarse por qué los movimientos de homosexuales son más visibles, destacados y mayoritarios en el caso de los varones, fenómeno que ocurre no sólo en nuestro país sino tam-

bien a nivel internacional. Estas y otras cuestiones deberían alentar nuevas investigaciones que rescataran de la invisibilidad las condiciones de las lesbianas, porque también es elocuente la existencia de una creciente bibliografía sobre la homosexualidad masculina mientras que, comparativamente, es notoria la ausencia de bibliografía sobre lesbianismo.

Otro ejemplo que muestra cómo el género atraviesa otras sexualidades se manifiesta en la transexualidad. En su estudio sobre la transexualidad en la historia Vern Buliough considera que el número de relatos de varones que se han hecho pasar por mujeres es mucho menor en la literatura al uso que los relatos de mujeres que se han identificado con varones. El autor atribuye esta constante a las ideas occidentales sobre la inferioridad de las mujeres y, por tanto, considera que los factores sociales y culturales de desvalorización de las mujeres desempeñan un papel muy significativo a la hora de influir en las decisiones de los transexuales, junto con los factores psicológicos (Buliough, 1998). Nuevamente en este caso es preciso conocer la experiencia vital de estos hombres y mujeres. Y como ha señalado Garzaíbal, «las organizaciones de transexuales junto con otras organizaciones preocupadas por la opresión del género y la sexualidad pueden ser un motor de cambio social y un acicate en la elaboración de una perspectiva crítica en el estudio de la identidad, el género y la sexualidad» (1991:61-62). Asimismo sería deseable que estos estudios mostraran la interconexión entre las diversas formas de poder y de exclusión para inaugurar procesos articulados de cambio con el objetivo de suprimir las asignaciones injustas de nuestra sociedad.

Notas

¹ Éste es el título de la obra de E. Wilson, *Sociobiología: La nueva síntesis*, Barcelona, Omega, 1980 [1975].

² Hay versión castellana de una selección de textos de la obra original en María del Mar Linares García (ed.), J. J. Bachofen, *El Matriarcado* (1987), Madrid, Akal Universitaria, y Andrés Ortiz-Osés (1988), Johann Jakob Bachofen, *Mitología Arcaica y Derecho Materno*, Barcelona, Anthropos.

³ Existe versión castellana: Lewis H. Morgan, *La sociedad primitiva*, Madrid, Editorial Ayuso(1975).

⁴ Este último artículo es postumo porque Rosaldo murió en 1981 mientras realizaba trabajo de campo en Filipinas.

Bibliografía

- Amorós, Celia (1985): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos.
— (1997): *Tiempo de Feminismo*, Madrid, Cátedra, Feminismos.

3. Género, diferencia y desigualdad

- Bamberger, Joan (1979): «El mito del matriarcado: ¿por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?», en O. Harris y K. Young (eds.), *Antropología y Feminismo*, Barcelona, Anagrama, pp. 63-81.
- Barash, David (1979): *The whisperings within*, Nueva York, Harper and Row.
- Beall, C, et al. (1992): «Salivary testosterone concentration of Aymara men native to 36000», *Annual Human Biology*, 19:67-78.
- Benería, Lourdes (1987): «¿Patriarcado o Sistema Económico? Una discusión sobre dualismos metodológicos», en C. Amorós et al., *Mujeres: Ciencia y Práctica Política*, Madrid, Debate, pp. 39-54.
- Bleier, Ruth (1984): *Science and Gender*, Nueva York, Pergamon Press.
- Brettel, Caroline, y Caroline Sargent (1997): *Gender in Cross-Cultural Perspective*, New Jersey, Prentice Hall.
- Borderías, Cristina, Cristina Carrasco y Carmen Alemany (1994): *Las Mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*, Barcelona-Madrid, Icaria/FUHEM.
- Bookman, Ann, y Sandra Morgen (eds.) (1988): *Women and the politics of empowerment*, Filadelfia, Temple University Press.
- Bullough, Vern (1998): «La transexualidad en la historia», en José Antonio Nieto (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, Madrid, Talasa, pp. 63-77.
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the subversión of Identity*, Nueva York, Routledge.
- Bystydzienski, Jill (ed.) (1992): *Women transforming Politics*, Bloomington, Indiana University Press.
- Caplan, Pat (ed.) (1987): *The cultural construction of sexuality*, Londres, Tavistock Publications.
- Comas d'Argemir, Dolors (1985): *Trabajo, género y cultura*, Barcelona, Icaria.
- (1998): *Antropología Económica*, Barcelona, Ariel.
- Connell, Robert (1987): *Gender & Power*, Cambridge, Polity Press.
- (1995): *Masculinities*, Cambridge, Polity Press.
- Conkey, Margaret, y Spector Janet (1984): «Archaeology and the Study of Gender», *Advances in Archaeological. Method and Theory*, 7:1-38.
- Coward, Rosalind (1983): *Patriarchal Precedents: sexuality and social relations*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Chafetz, Janet (1988): *Feminist Sociology: An Overview of Contemporary Theories*, Itasca, Peacock.
- Del Valle, Teresa (1989): «El momento actual en la Antropología de la Mujer: modelos y paradigmas. El sexo se hereda, se cambia y el género se construye», en V Maquieira, M. Ortega y G. Gómez Ferrer, *Mujeres y Hombres en la Formación del Pensamiento Occidental*, vol. II, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 35-59.
- (1991): «Género y sexualidad: aproximación antropológica», en T. del Valle y C. Sanz Rueda, *Género y Sexualidad*, Madrid, Fundación Universidad Empresa.
- (1997): *Andamios para una nueva ciudad*, Madrid, Cátedra, Feminismos.
- Demonte, Violeta (1991): «Sobre la expresión lingüística de la diferencia», en Cristina Bernis et al. (eds.), *Los Estudios sobre la Mujer: de la investigación a la docencia*, Madrid, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer.
- De Vore, Irvén, y K. R. L. Hall (1965): «Baboon social behavior», en *Primate behavior: Field studies of monkeys and apes*. I. De Vore, *Primate behavior: Field studies of monkeys and apes*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.

- Diez Mintegui, M^a Carmen (1993): *Relaciones de género en Donostialdea y en la Ribera de Navarra. Actividad laboral y cambio*, Donostia, Servicio Editorial Universidad del País Vasco.
- Duran, María Ángeles (2000): *Si Aristóteles levantara la cabeza*, Madrid, Cátedra, Feminismos.
- (dir.) (1988): *De puertas adentro*, Madrid, Instituto de la Mujer, Ministerio de Cultura.
- Esteban, Mari Luz, y Carmen Diez Mintegui (1999): «Introducción», en Esteban y Diez Mintegui (coords.), *Antropología feminista: desafíos teóricos y metodológicos*, Donostia, Ankulegui, pp. 9-28.
- Fausto-Sterling, Anne (1998): «Los cinco sexos», en J. A. Nieto (comp.), *Transexualismo, transgenerismo y cultura*, Madrid, Talasa, pp. 79-89.
- Fee, Elizabeth (1974): «The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology», en H. Hartman y L. Banner (eds.), *Clio's Consciousness Raised*, Nueva York, Harper Colophon, pp. 86-102.
- Fedigan, Linda (1986): «The Changing Role of Women in Models of Human Evolution», *Annual Review of Anthropology*, 15:25-66.
- , y Laurence Fedigan (1989): «Gender and the Study of Primates», en S. Morgen (ed.), *Gender and Anthropology*, pp. 41-64.
- Fernández Montraveta, Carmen (2000): «Mitos, realidades y la biología de la maternidad», en Fernández Montraveta *et al.*, *Las representaciones de la maternidad*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma.
- Fluher-Lobban (1979): «A Marxist Reappraisal of the Matriarchate», *Current Anthropology*, 20 (2):341-359.
- Garaizábal, Cristina (1998): «La transgresión del género. Transexualidades, un reto apasionante», en J. A. Nieto (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, Madrid, Talasa, pp. 39-62.
- Goldberg, Steven (1976): *La inevitabilidad del patriarcado*, Madrid, Alianza Editorial.
- Gough, Kathleen (1973): «The origin of the family», en M. Fried (ed.), *Explorations in anthropology*, Nueva York, Crowell, pp. 289-304.
- (1977): «An anthropologist looks at Engels», en N. Glazery H. Youngelson Waher, *Woman in a man-made world*, Chicago, Rand McNally, pp. 156-168.
- Gould, Stephen (1983): *Desde Darwin. Reflexiones sobre Historia Natural*, Madrid, Hermán Blume.
- Haraway, Donna (1978): «Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politics», *Signs* 4 (1):21-60.
- Harris, Marvin (1978): *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI.
- Harris, Olivia, y Kate Young (comps.) (1979): *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama.
- Jacobs, Sue-Ellen, y Christine Roberts (1989): «Sex, Sexuality, Gender and Gender Variance», en S. Morgen, *Gender and Anthropology*, Washington, American Anthropology Association, pp. 438-462.
- Jackson, Margaret (1987): «"Facts of life" or the erotization of women's oppression? Sexology and the social construction of heterosexuality», en R Caplan (ed.), *The cultural construction of sexuality*, Londres, Tavistock.
- Juliano, Dolores (1992): *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos alternativos*, Madrid, Horas y horas la editorial.

- (1999): «Los nuevos modelos de investigación y la migración de las mujeres», en M. L. Esteban y C. Diez Mintegui, *Antropología Feminista: desafíos teóricos y metodológicos*, Donostia, Ankulegui (número especial), pp. 29-42.
- Kabeer, Naila (1998): *Realidades trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*, México, Paidós.
- Kessler Suzanne, y Wendy McKenna (1978): *Gender: An Ethnometodological Approach*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lamas, Marta (1996a): «La antropología feminista y la categoría género», en M. Lamas (comp.), *El Género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Programa Universitario de Estudios de Género, pp. 97-125.
- (1996b): «Usos, dificultades y posibilidades de la categoría "género"», en M. Lamas (comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Programa Universitario de Estudios de Género, pp. 327-366.
- Leacock, Eleanor (1981): *Myths on Male Dominance*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Leibowitz, Leila (1978): *Females, males, families: a biosocial approach*, North Scituate Mass, Duxubury Press.
- (1975): «Perspectives on the evolution of sex differences», en R. R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, pp. 20-35.
- Lewontin, Richard (1984): *La diversidad humana*, Barcelona, Labor.
- , S. Rose y L. J. Kamin (1987): *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Barcelona, Crítica.
- Lorber, Judith (1994): *Paradoxes of Gender*, New Haven y Londres, Yale University Press.
- Longino, Helen, y Ruth Doell (1983): «Body, Bias and Behaviour: A comparative Anlysis of reasoning in two áreas of Biological Science», *Signs*, vol. 9, n° 2, pp. 206-227.
- Lowe, Marian (1984): «The Dialectic of Biology and Culture», en M. Lowe y R. Hubbard (eds.), *Woman's Nature: Racionalizations of Inequality*, Nueva York, Pergamon Press, pp. 39-62.
- Lowie, Robert [1920] (1972): *La Sociedad Primitiva*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Luque, Enrique (1985): *Del conocimiento antropológico*, Madrid, CIS.
- McAdam, Doug (1987): «Gender Implications of the Traditional Academic Conception of the Political», en S. Hardy Aiken (ed.), *Changing Our Minds: Feminist Transformations of Knowledge*, Albany, Ny, State University of New York Press.
- Maquieira D'Angelo, Virginia (1989): «Antropología y Movimiento de Reforma sexual en las primeras décadas del siglo xx: una redefinición de la ideología patriarcal», en V Maquieira, M. Ortega y G. Gómez-Ferrer, *Mujeres y Hombres en la Formación del Pensamiento Occidental*, vol. II, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 89-99.
- (1995): «Asociaciones de mujeres en la Comunidad Autónoma de Madrid», en Margarita López (dir.), *Las Mujeres de Madrid como agentes de cambio social*, Madrid, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, pp. 263-338.
- (1997): *Revisiones y críticas feministas desde la antropología social*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

- (1998): «Cultura y Derechos Humanos de las Mujeres», en P. Pérez Cantó (ed.), *Las Mujeres del Caribe en el umbral del 2000*, Madrid, Comunidad de Madrid, pp. 171-203.
- Martin M., Kay, y Barbara Voorhies (1978): *La mujer: un enfoque antropológico*, Barcelona, Anagrama.
- Martínez Veiga, Ubaldo (1995): *Mujer, trabajo y domicilio*, Barcelona, Icaria.
- Mayo, Marjorie (1977): *Women in the Community*, Londres, Routledge.
- Molina Petit, Cristina (2000): «Debates sobre el género», en Celia Amorós (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Editorial Síntesis, pp. 255-284.
- Moore, Henrietta (1991): *Antropología y feminismo*, Madrid, Cátedra, Feminismos.
- (1999): «Whatever happened to Women and Men? Gender and other Crisis in Anthropology», en H. Moore (ed.), *Anthropological Theory Today*, Cambridge, Polity Press, pp. 151-171.
- Murillo, Soledad (1996): *El mito de la vida privada*, Madrid, Siglo XXI.
- Narotsky, Susana (1988): *Trabajar en familia. Mujeres, hogares y talleres*, Valencia, Alfons el Magnánim.
- (1995): *Mujer, mujeres, Género*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Nelson, Cynthia (1974): «Public and private politics: women in the Middle East», *American Ethnologist*, 1:551-563.
- Nieto, José Antonio (1998): «Transgénero/Transexualidad: de la crisis a la reafirmación del deseo», en J. A. Nieto (comp.), *Transexualidad, Transgenerismo y cultura*, Madrid, Talasa, pp. 11-37.
- North, D. C. (1990): *Institutions, institutional Change and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ortner, Sherry, y Harriet Whitehead (eds.) (1984): *Sexual Meanings. The cultural construction of Gender and sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Osborne, Raquel (1991): «La discriminación de la Mujer en razón del sexo», en J. V. Marqués y R. Osborne, *Sexualidad y Sexismo*, Madrid, Fundación Universidad Empresa, pp. 133-295.
- (1993): *La construcción sexual de la realidad*, Madrid, Cátedra, Feminismos.
- Pateman, Carole (1996): «Críticas Feministas a la dicotomía público/privado», en Carme Castells (comp.), *Perspectivas Feministas en Teoría Política*, Barcelona, Paidós, pp. 31-52.
- Reiter, Rayna (ed.) (1975): *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Rosaldo, Michelle, y Louise Lamphere (1974): *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- Rosaldo, Michelle (1979): «Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica», en O. Harris y K. Young, *Antropología y Feminismo*, Barcelona, Anagrama, pp. 153-180.
- (1980): «The Use and Abuse of Anthropology: reflections on Feminism and Cross cultural Understanding», *Signs* 5 (3):389-417.
- (1983): «Moral Analitic Dilemmas Posed by the intersection of Feminism and Social Science», en N. Haah, R. Bellah, P. Rabinow y W Sullivan (eds.), *Social Science as Moral Inquiry*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 76-95.
- Rowell, Thelma (1966): «Forest-Living Baboons in Uganda», *Journal of Zoology*, 149:344-364.

3. Género, diferencia y desigualdad

- (1972): *The Social Behaviour of Monkeys*, Baltimore, Penguin Press.
- Rubin, Gayle (1975): «The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex», en R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, pp. 157-210.
- (1984): «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», en C. Vanee (ed.), *Pleasure and Danger*, Londres, Routledge, pp. 267-319.
- Sabaté Martínez, Ana, Juana Rodríguez Moya y M^a Ángeles Díaz Muñoz (1995): *Mujeres, espacio y sociedad: hacia una geografía del género*, Madrid, Editorial Síntesis.
- Spector, Janet, y Mary Whelan (1989): «Incorporating Gender into Archaeology Courses», en S. Morgen (ed.), *Gender and Anthropology*, Washington, American Anthropology Association, pp. 65-94.
- Sperling, Susan (1991): «Baboons with Briefcases vs. Langurs in Lipstick. Feminism and Funcionalism in Primate Studies», en Micaela di Leonardo (ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Berkeley, University of California Press, pp. 204-234.
- Subirats, Marina (1998): *Con diferencia. Las mujeres frente al reto de la autonomía*, Barcelona, Icaria.
- Sudarkasa, Niara (1976): «Female employment and family organization in West África», en D. McGuigan (ed.), *New Research on Women and Sex Roles*, Ann Arbor, Center for Continuing Education of Women.
- Sacks, Karen (1974): «Engels Revisited: women, the organization of production and private property», en Rosaldo y Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 207-222.
- Sahlins, Marshall (1982): *Uso y abuso de la biología*, Madrid, Siglo XXI.
- Saltzman, Janet (1992): *Equidad y género: una teoría integrada de estabilidad y cambio*, Madrid, Cátedra, Feminismos.
- Scott, Joan (1990): «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en *Género e Historia*, Valencia, Alfons El Magnanim, pp. 23-56.
- Shapiro, Judith (1981): «Anthropology and the study of gender», en E. Langland y W Gove (eds.), *A Feminist Perspective in the Academy*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 110-129.
- Stolcke, Verena (1993): «De padres, filiaciones y malas memorias: ¿Qué historias de qué antropologías?», en J. Bestard i Camps (coord.), *Después de Malinowski*, Tenerife, FF.AA. de Antropología del Estado Español-Asociación Canaria de Antropología, pp. 147-198.
- (1996): «Antropología del género», en J. Prat y A. Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural*, Barcelona, Ariel, pp. 335-343.
- Tanner, Nancy (1981): *On becoming Human*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Terradas, Ignasi (1988): *Mal natural, mal social. Introducción a la teoría de las ciencias humanas*, Barcelona, Barcanova.
- Thurén, Britt-Marie (1993): *El poder generizado. El desarrollo de la antropología feminista*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense.
- Vanee, Carole (1984): *Pleasure and Danger: exploring female sexuality*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Washburn, Sherwood (1961): *The social Ufe of early man*, Nueva York, Gren Foundation for Anthropological Research Chicago, Aldine.

Feminismos. Debates teóricos contemporáneos

- , y Irven DeVore (1961): «Social behavior of baboons and early man», en Washburn (1961), pp. 91-105.
- Weeks, Jeffrey (1998): *Sexualidad*, México, Paidós.
- Westermarck, Edward (1921): *The History of Human Marriage*, Londres, Macmillan and Co.
- Worthman, Carole (1995): «Hormones, Sex, and Gender», *Annual Review of Anthropology*, 24:593-616.

4. Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad

Elena Beltrán Pedreira

Introducción

En el feminismo contemporáneo nos encontramos, y a estas alturas ya es evidente, ante la constatación de divergencias acerca del modo en que el proyecto feminista puede ser realizado. Los desacuerdos tienen que ver con diferencias filosóficas, entre las que no son desdeñables las relacionadas con concepciones del feminismo no coincidentes. Es difícil, por eso, la identificación de la ética feminista con una serie de métodos o temas. Cabe pensar en la existencia de un compromiso explícito por reconstruir la ética y la filosofía política con el objeto de corregir cualquier forma de sesgo masculino que ésta pueda comportar; se trata de identificar y desafiar las formas en que las mujeres han sido excluidas o los modos en que se ha legitimado su subordinación desde las corrientes de pensamiento dominantes (Jaggar, 1996:166).

Se podría decir que en la línea del pensamiento feminista igualitarista es mayoritaria la adscripción a una estrategia que podríamos definir con las palabras de Ronald Dworkin como una «estrategia de continuidad», es decir, una estrategia que no hace una separación entre ética y política (Dworkin, 1993). Esta adscripción es coherente, por un lado, con el origen del feminismo como movimiento destinado a lograr el fin de la subordinación de las mujeres; por otro, con el desafío desde el feminismo del significado de la distinción tradicional entre público y privado, que obliga a la reformulación de conceptos morales y políticos que parecían incuestionables.

En el pensamiento feminista contemporáneo existen ya abundantes muestras de la vitalidad del debate sobre la justicia, que si bien tiene referentes claros en las discusiones que se desarrollan en el ámbito del pensamiento dominante, no deja de tener características propias y de aportar elementos indispensables que cada vez en mayor medida son reconocidos como tales e incorporados en las elaboraciones sobre la justicia más recientes.

Las páginas siguientes tienen la finalidad de exponer algunos de los debates y aportaciones del feminismo en ese intento de reconstruir el pensamiento ético y político. Las críticas que desde ciertos sectores del pensamiento feminista se dirigen a las pretensiones de universalidad de los discursos ilustrados son recurrentes y, como se ha visto, en ocasiones radicales, aunque no suponen siempre el abandono completo de tal aspiración, sino el intento de incorporar elementos destinados a evitar que la abstracción, necesaria en el pensamiento filosófico, se convierta en una idealización de ciertas características.

En la reconstrucción del ámbito político, el contractualismo tiene un destacado papel en la filosofía contemporánea, de manera que desde el feminismo se discuten sus manifestaciones más relevantes, así como la compatibilidad del feminismo con alguna de estas versiones. Desde la óptica feminista se constata, además, la ausencia de debate filosófico y político acerca de temas tan decisivos como el de la familia, que rara vez era tomada en consideración en las elaboraciones teóricas sobre justicia de los autores actuales. La importancia de la familia como institución en la que los roles son, según la tradición, distribuidos en función del género no sólo atañe al ámbito o esfera privada, sino que se traslada a las definiciones de ciudadanía válidas en el estado de bienestar con consecuencias en el tratamiento que las mujeres reciben en este tipo de estados. Así, la vida pública de las mujeres ha estado subordinada a sus roles privados, de manera que difícilmente una mujer llegaba a separarse por completo de los atributos de género que la tradición y el patriarcado le habían asignado; de ahí las críticas del feminismo a ciertas definiciones de ciudadanía o la petición, en algunos casos, de que tales definiciones de ciudadanía no signifiquen un trato de inferior consideración para las mujeres.

Las sociedades democráticas contemporáneas no reflejan en toda su extensión los cambios que las vidas de las mujeres han experimentado en el último siglo, y no es todavía gratuita la exigencia de una igual representación en las instituciones decisorias de las comunidades políticas. Este tipo de exigencias llevan aparejadas una serie de controversias, algunas con una tradición en el debate público, como la acción afirmativa, que recurrentemente cobran actualidad al reflejarse en los tribunales.

Sobre todos estos temas y sobre algunos otros se habla en las páginas siguientes, con la finalidad de exponer una especie de catálogo, inevitablemente incompleto, de los principales debates teóricos en los que el feminis-

mo igualitarista ha tenido una participación destacada en las últimas décadas, con la intención de mostrar los problemas que se plantean y presentar a las autoras que los tratan, pero sin pretender entrar en el fondo y en todos los detalles de las discusiones que se mencionan, para lo cual serían necesarias muchas más páginas. La finalidad que se persigue es proporcionar una información y una bibliografía que sirvan de base para introducirse en temas y cuestiones del feminismo contemporáneo.

1. Universalismo y feminismo

La pertinencia de la adopción del discurso universalista de la modernidad por el pensamiento feminista es una de las cuestiones centrales en el debate desarrollado en la última década. Las reiteradas acusaciones dirigidas a las diferentes manifestaciones filosóficas derivadas de la Ilustración de estar inmersas en una tradición fundada en un discurso patriarcal, elaborado desde la perspectiva, a la vez privilegiada y distorsionada, de los varones y destinado a éstos en exclusiva, en la medida en que sólo se reconocen a sí mismos como interlocutores, hacen mella en los intentos de reconstruir los discursos de manera que se conviertan en auténtica reflexión filosófica. Si la filosofía tiene que ver con la reflexión en la que se expresa la autoconciencia de la especie, «es necesario cambiar el hecho innegable de la enajenación y marginación de la mitad numérica de esta especie, sobre todo cuando un discurso filosófico se define precisamente por sus pretensiones de totalización y de universalidad» (Amorós, 1985:23, 24, 25 y 27).

La virulencia de las críticas a los discursos filosóficos pretendidamente universalistas sólo es comparable a su éxito en determinados foros, de manera que, desde ciertos sectores, se llega a identificar pensamiento feminista con antiuniversalismo. Sin embargo, no sólo no es correcta tal identificación, sino que la genealogía ilustrada del feminismo es reiteradamente puesta de relieve en la obra de una serie de importantes autoras que reconstruyen las categorías de la modernidad para dar cuenta de la naturaleza dual de la especie humana.

1.1 ¿Abstracción es lo mismo que idealización?

Es habitual en las discusiones sobre teorías de justicia la crítica al tipo de teorías que pretenden articular unos principios abstractos de carácter universal porque —se argumenta— esta abstracción supone ignorar el hecho de que existen personas diferentes y supone, por tanto, que la justicia sería ciega al género de esas personas. Los principios de justicia regularían las acciones de individuos abstractos, de seres irreales, descorporeizados.

Se supone que el cuerpo no es relevante, mientras que en realidad se toma en cuenta únicamente la experiencia corporal de los varones, dando por supuesto que cualesquiera otras experiencias son problemáticas o ajenas al campo de lo político (Frazer y Lacey, 1993). La abstracción reprochable no es sólo ésta. En el núcleo duro y en las proximidades de la corriente comunitarista lo que se subraya constantemente es la imposibilidad de concebirnos como seres separados de nuestras intenciones y vínculos, como seres completamente independientes. Somos seres «situados», hasta el punto de que nuestra identidad deriva de las comunidades a las que pertenecemos —familia, comunidad política— y estamos implicadas en los fines y propósitos de esas comunidades (Sandel, 1984:6-8).

A pesar de que existen coincidencias entre algunas críticas feministas a elementos importantes del pensamiento liberal y ciertas perspectivas comunitaristas, sin embargo no hay una aceptación unánime por parte del feminismo de las concepciones —tradicionalistas en ocasiones— asumidas desde el comunitarismo. La individualidad de las mujeres ha sido suficientemente ignorada a lo largo de la historia como para aceptar sin más las ventajas de tal situación. Las dificultades para éstas han sido precisamente las derivadas de los roles constitutivos que se les han adherido y que les han impedido tener un yo independiente. Los riesgos son demasiado conocidos por las mujeres como para exponerse de nuevo a ellos: el yo individual no se define exclusivamente por los roles que desempeña, ni éstos han de aceptarse acriticamente (Benhabib y Cornell, 1990:23-25; Álvarez, 1999).

Las explicaciones de la justicia desde este tipo de concepciones reconocerían las variedades, diferencias y particularidades de las personas y en última instancia fundamentarían los principios de justicia en los discursos y tradiciones de las comunidades tal como son en el momento.

Si, por el contrario, se entiende que una idea de justicia basada en principios de carácter abstracto y con pretensión de universalidad es más adecuada, puede ser útil la distinción que presenta Onora O'Neill entre abstracción e idealización. Esta autora parte de la idea de que la abstracción genuina, sin idealización, es más un camino que un obstáculo para una mejor aplicación de los principios de justicia.

En cualquiera de los usos del lenguaje habituales abstraemos en alguna medida, porque el lenguaje es indeterminado. El problema no es que al hacer abstracciones nos separemos de ciertos predicados, sino que incluyamos predicados del campo al que se va a aplicar la teoría que sean falsos. Cuando se idealiza a través de un razonamiento, se hacen afirmaciones que dependen de que los objetos a los que se aplican satisfagan ciertos predicados. Cuando esos predicados no se satisfacen, el razonamiento no se aplica (O'Neill, 1993:309).

Podemos encontrar modelos de idealizaciones en algunos tipos de liberalismo: cuando se habla de la capacidad para obtener información para la

toma de decisiones racionales, o cuando se menciona el grado de independencia entre las personas, o sobre las oportunidades para perseguir un plan de vida. Las idealizaciones tienen la ventaja de facilitar la construcción de modelos y la manipulación de éstos, pero plantean el enorme inconveniente de que los modelos fallan al ser aplicados a la mayoría de los problemas prácticos relacionados con la acción humana. Además, cada idealización puede privilegiar un tipo de agente moral, un tipo de vida o un tipo de sociedad y presentarlo de modo encubierto como el tipo ideal de vida o de acción humana. Lo peor es que la idealización deja fuera de juego a los que no presentan ciertas características, de modo que los excluidos se consideran inadecuados o defectuosos.

Los debates sobre género —dice O'Neill— nos muestran que el feminismo y el comunitarismo están legitimados para plantear la crítica al tipo de teoría liberal que contiene idealizaciones espurias, pero esto no supone que se hayan de excluir las abstracciones. No es lo mismo elaborar principios abstractos que idealizar determinadas concepciones del ser humano, que a menudo son más admiradas y más susceptibles de ser desarrolladas por los varones que por las mujeres (O'Neill, 1993:310).

Los principios abstractos tienen que ser contemplados como incompletos e indeterminados, como una guía para enjuiciar casos. La justicia debe tener en cuenta ciertas diferencias al aplicar esos principios a casos determinados sin introducir tácitamente ideales restringidos y sin relativizar los principios de justicia a creencias, tradiciones o prácticas. Los principios abstractos pueden guiar juicios contextualizados sin colapsar en el relativismo.

1.2 Universalismo *sustitucionalista* y universalismo *interactivo*

Desde la teoría crítica feminista, Seyla Benhabib considera viable la continuación del proyecto moderno y sostiene que el universalismo es más necesario que nunca en un momento en el que las fragmentaciones culturales o nacionalistas y las posiciones relativistas ponen en tela de juicio, desde la defensa de la «diferencia», el legado de la Ilustración. No podemos ni debemos dejar de pensar a las personas como individuos autónomos, ni dejar de buscar una mayor igualdad y justicia social y económica, ni mayores libertades políticas y civiles, ni dejar de pensarnos como seres capaces de participar en la vida pública (Benhabib, 1992).

Tampoco significa lo anterior que haya que tomar sin matices la idea de un sujeto abstracto y autónomo que nos presenta la tradición universalista. Porque si añadimos a este sujeto la pretensión de que existe una razón capaz de articular situaciones contrafácticas como la «posición original» de John Rawls o la «situación ideal» del discurso habermasiano, construidas para asegurar la imparcialidad de los agentes morales, nos encontramos con

la incapacidad de las teorías que parten de tales situaciones para recoger la multiplicidad y variedad de las realidades de la vida.

En este sentido reprocha Benhabib a los autores del contractualismo clásico apoyar sus pretensiones universalistas en una sustitución implícita del sujeto abstracto por un sujeto específico, con la consecuencia de excluir a las mujeres del punto de vista moral al privatizar su experiencia. Las teorías morales universalistas occidentales desde Hobbes hasta Rawls

son *sustitucionalistas* en el sentido de que el universalismo que defienden es definido subrepticamente al identificar las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales. Estos sujetos son adultos blancos y varones, propietarios o al menos profesionales. Quiero sustituir el universalismo sustitucionalista por el universalismo *interactivo*. El universalismo interactivo reconoce la pluralidad de modos de ser humano, y diferencia entre los humanos sin inhabilitar la validez moral y política de todas estas pluralidades y diferencias (Benhabib, 1990:127).

Benhabib, a través de la crítica de Kohlberg y de Rawls, trata de mostrarnos que ignorar el punto de vista del *otro concreto* —es decir, el que nos exige considerar a todos y cada uno de los seres racionales como individuos concretos con una historia, una identidad y una constitución afectiva y emocional concretas— nos lleva a incoherencias morales epistémicas en las teorías morales universalistas. La teoría contractualista de Rawls construye el otro, a diferencia de otras teorías contractualistas anteriores, no como una proyección sino como una abstracción total de su identidad —entendida más bien como idealización en el sentido que O'Neill da a esta palabra en el apartado anterior. No niega las diferencias, sino que las hace irrelevantes. La concepción del *yo rawlsiano* como un ser autónomo con una identidad que olvida su individualidad como ser finito, concreto e incardinado, parte de una familia, de una cultura y de un género y lo construye como un hongo —Hobbes habla de la posibilidad de considerar a los hombres como hongos, que surgen de la tierra de repente y llegan a su madurez plena sin ningún compromiso mutuo— es, para Benhabib, en una crítica coincidente con autores comunitaristas como Sandel (Sandel, 1982:9), incoherente, porque no supone la asunción de una pluralidad de perspectivas, sino la existencia de una *identidad definicional* (Benhabib, 1990:136 y 139-140).

La propuesta crítica de Benhabib es un intento de clarificación del marco moral de la justicia y del cuidado y de sus substratos de género y habla de un universalismo *interactivo* que incorpore al discurso universalista del otro generalizado —que nos demanda considerar a todos y cada uno de los individuos como seres racionales con los mismos derechos y deberes que desearíamos concedernos a nosotros mismos— el reconocimiento de la identidad del otro concreto, poniendo así de relieve los límites del discurso universalista (Benhabib, 1990:144).

El objetivo de Benhabib en su reformulación del universalismo no es sólo el de articular una idea de sujeto más matizada, sino también el de criticar la distinción habermasiana entre justicia y vida buena, o discursos *normativos* y discursos *estético-expresivos*, que atribuyen a la esfera pública la comunidad de derechos y legitimaciones, mientras que la esfera privada sería la comunidad de necesidades y solidaridad. Esta distinción formulada en estos términos no recoge, a juicio de Benhabib, las transformaciones que se han sucedido en la esfera privada ni su reflejo en la vida pública. La propuesta política de esta autora, de una democracia deliberativa, supone, además, una crítica al modelo liberal y a su pretensión de neutralidad, que restringe el diálogo público y silencia y excluye a ciertos grupos al establecer unas rígidas fronteras entre privado y público, justicia y vida buena que desembocan en un formalismo excesivo y empobrecedor. No hay que olvidar la crítica feminista a Habermas, porque se trata de radicalizar las posibilidades emancipatorias de su teoría (Bertrán, 1994; Sánchez, 2001).

1.3 La imparcialidad o los afectos. La justicia o el cuidado

En la tradición filosófica occidental la imparcialidad es un valor fundamental que supone la adopción de un punto de vista desde la razón y la objetividad con independencia de deseos o intereses. La imparcialidad tiene que respetar un cierto tipo de igualdad (Barry, 1995:29 y 31). La importancia de este punto de vista es tal que, durante mucho tiempo, para muchos filósofos, cuando se cuestionaba la imparcialidad, se estaba cuestionando la posibilidad de la propia teoría moral. En la teoría ética moderna tanto la tradición utilitaria como la deontológica acentúan la imparcialidad en la definición de razón moral. El compromiso con la imparcialidad supone la búsqueda de «puntos de vista desde ninguna parte», de «observadores ideales», que dan lugar a los constructos contrafácticos como situaciones de razonamiento que no existen en el mundo real y que descontextualizan la toma de decisiones morales. La imparcialidad supone, además, para alguna autora, una exigencia de universalidad basada en un razonamiento a partir de la aplicación de reglas y principios (Young, 1990:93 y 94). La imparcialidad moral consiste en aprender a reconocer las demandas del otro que es exactamente igual a uno mismo; lo justo es la justicia pública; un sistema público de derechos y deberes es el mejor modo de arbitrar el conflicto, distribuir recompensas y establecer demandas (Benhabib, 1990:133).

En la actualidad ya no es tan extraño que aparezcan en la filosofía moral afirmaciones en el sentido de que la exigencia de imparcialidad puede ir en detrimento de la integridad personal al suponer la renuncia a algunos proyectos centrales en relación con la propia identidad o plan de vida; o que las respuestas emocionales pueden ser tan valiosas como las respuestas ba-

sadas en deberes hacia los demás (Williams, 1981:1-19). O que la imparcialidad supone la existencia de una serie de exigencias que menoscaban creencias y tradiciones porque imagina unos seres racionales desprendidos de cualquier particularidad. O, en el mismo sentido, que el ideal de imparcialidad supone la construcción de un yo abstraído del contexto de cualquier persona real, no comprometido con ningún fin particular, sin historia, sin comunidad o sin cuerpo (Sandel, 1982).

En la teoría feminista, si bien podemos encontrar autoras que no se enfrentan explícitamente a la concepción de la moralidad procedente de la modernidad, nos encontramos también una corriente claramente enfrentada a las pretensiones de imparcialidad y a la concepción de la moralidad subyacente a estas pretensiones. Para algunos ésta sería la ortodoxia feminista, de manera que decir ética feminista sería sinónimo de «ética del cuidado», pero tal apreciación no es correcta, pues ética feminista es también la ética que desde el feminismo es crítica con la reducción de la ética feminista a ética del cuidado (Jaggar, 1996:178-179; Brennan, 1999:859).

La «ética del cuidado» aparece en la obra de diversas autoras, la más influyente y conocida de ellas Carol Gilligan, que desarrolló su teoría a partir de la crítica a las investigaciones de Kohlberg, de quien había sido inicialmente colaboradora (véase capítulo 5). Nombres importantes en esta línea —aunque con grandes disparidades en sus obras y en el énfasis que emplean en la oposición o en la compatibilidad entre justicia y cuidado— son los de Nell Noddings, que, pese a asumir que está realizando una aproximación más femenina que feminista a la ética, ejerce una gran influencia, Annette Baier, Sarah Ruddick, Virginia Held o Jean Tronto.

La versión más extrema de la «ética del cuidado» no considera adecuada una teoría moral que se basa en reglas para el descubrimiento de lo correcto y que desdeña o minimiza la importancia de las virtudes o las intuiciones y en general de los atributos más característicamente femeninos, como la bondad, la empatía, la capacidad de cuidado, la generosidad o la compasión (Jaggar, 1996:179).

La «ética del cuidado» se desarrolla en gran medida al contemplar la diversidad de aptitudes morales de las personas y las exigencias de las situaciones particulares. Desde esta perspectiva ética se defiende que la capacidad de formar juicios morales, el carácter y las acciones deben responder a la complejidad de la situación dada y no a la afirmación de principios morales, que dejarían de ser necesarios (Baier, 1987:40).

Sin embargo, no parece que la atención a las características concretas tenga que excluir la existencia de una teoría más global, que en muchos casos será la que determine la legitimidad de una demanda moral, legitimidad que de otro modo y atendiendo sólo a la situación particular sería difícil de calibrar. Tampoco sería fácil resolver conflictos entre demandas antagónicas si no existieran criterios morales para ordenar las prioridades; no puede ser el cuidado el criterio único (Held, 1987). Los principios no tienen la fi-

4. Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad

nalidad de evitar el examen de los casos concretos, sino que son la indicación de lo que se ha de buscar (Grinshaw, 1986:207-208).

La característica distintiva del cuidado es que se centra en la especificidad de las situaciones particulares, en las necesidades de los individuos particulares. Esta atención es valiosa porque estimula la percepción de las complejidades morales de las situaciones, que están abiertas siempre a interpretaciones, y de las responsabilidades individuales dentro de cada situación. Su debilidad radica en que esa atención a la particularidad distrae la atención de las características generales de las instituciones sociales y de los grupos humanos y de sus estructuras y de sus significados [...]. El énfasis del cuidado en las respuestas individuales a las necesidades inmediatas promueve unas aproximaciones a los problemas morales de parche en lugar de estimular los esfuerzos para resolver los problemas institucionalmente o prevenirlos a través de cambios sociales (Jaggar, 1995:194 y 196).

No pasa desapercibido para Jaggar ni tampoco para Martha Nussbaum el peligro del relativismo al que estaría abocada cierta ética feminista y que supondría la imposibilidad de articular una crítica moral de la dominación de las mujeres en los lugares en que estamos ante una práctica social aceptada (Jaggar, 1991:93 y 94; Nussbaum, 1993:242 y ss.). Aunque Nussbaum no deje de precisar que una aproximación ética basada en virtudes no tiene por qué ser necesariamente relativista, ya que se podrían justificar determinadas virtudes con razones no procedentes de tradiciones y prácticas locales (Nussbaum, 1993:243). Pese a todo, algunas autoras asumen los costes asociados al relativismo, como el carecer de bases seguras en las que sustentar determinadas posiciones, entre otros, a cambio de las ventajas que suponen las herramientas que proporciona para modelar agendas nuevas y para dar sentido a las experiencias de otras mujeres.

Desde sectores ajenos a la teoría feminista se articulan otras críticas a esta contraposición de una «ética del cuidado» y «una ética de la justicia» que ponen de relieve los problemas que se derivarían de la adopción de una versión extrema de una «ética del cuidado»:

la sociedad resultante seguiría siendo muy poco atractiva. Una característica suya inevitable sería que las mujeres tendrían que ser excluidas de toda responsabilidad pública. Pues sería imposible confiar en que desempeñasen deberes públicos de forma escrupulosa. Cuando quiera que se tuviera que elegir entre la adhesión a un principio y hacer un favor a alguien con quien hubiera tenido una relación preexistente, sacrificarían el principio (Barry, 1997:342).

Una «ética del cuidado» basada sólo en los vínculos del afecto y del parentesco sería altamente problemática. Sin embargo, se defiende una conciliación de este tipo de ética incorporada a la idea de justicia como imparcialidad. No tiene que tratarse de un cuidado incondicional. Si de lo que se trata es de lograr un mayor reconocimiento social y más apoyo financiero y

de que se distribuyan las cargas del cuidado más equitativamente, no existiría una incompatibilidad con una idea de justicia como imparcialidad, no se daría un conflicto entre la «ética del cuidado» y la «ética de la justicia» (Barry, 1997:346).

Sin embargo, no es tan sencilla esa conciliación, pues, como señala Bubeck, lo que Barry concluye está fundamentado en dos errores que están interconectados. Por un lado, hace una reconstrucción de la crítica feminista a la imparcialidad desde la «ética del cuidado» que fácilmente puede descalificar y, por otro, afirma la compatibilidad del cuidado y de la justicia sobre la base de la prioridad de la justicia sobre el cuidado, y no parece que este tipo de compatibilidad sea aceptable para las partidarias de una ética del cuidado (Bubeck, 1998:154 y ss.).

1.4 Los derechos morales

Desde alguna corriente del feminismo se criticaban los derechos individuales como derechos morales por razones diversas. Una de esas razones era la asociación de esos derechos a la «ética de la justicia». Las otras razones están asociadas a esta razón principal: los derechos morales son derechos individuales que se atribuyen a individuos autónomos e independientes, además de autointeresados, y por tanto ajenos a consideraciones de cuidado o afecto y a relaciones de confianza.

Desde la perspectiva de las defensoras de la «ética del cuidado» se contemplan los derechos morales y la idea de justicia como inherentemente masculinos. La propuesta de algunas autoras que sostienen esta visión crítica de la concepción de los derechos va en la línea de una «ética del cuidado» que no se limite a las relaciones personales, sino que el «cuidado» ha de ser desarrollado como un valor político y social, sin renunciar por completo a una idea de justicia (Held, 1993; Tronío, 1993).

La crítica de los derechos desde la perspectiva del cuidado es el reflejo de la crítica al papel imperialista desde el punto de vista conceptual que el derecho ejerce en el pensamiento moral:

No se pretende la desaparición de los derechos del ámbito de las leyes, sino la limitación de las interpretaciones jurídicas al campo del derecho, en lugar de suponer que son aplicables para cualquier tipo de problemas morales. Una vez que se entiende que el marco del derecho y de la justicia es un terreno acotado en lugar de considerar que es el modo adecuado de interpretar todos los problemas morales, otros argumentos morales pueden entrar en juego y la organización social y política se puede desarrollar en torno a más aspiraciones que las de justicia, ley y derechos (Held, 1995:509).

Gilligan piensa que se pueden respetar los mecanismos de protección que instauran los derechos sin otorgar ningún cuidado a las personas, mien-

4. Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad

tras que si en lugar de hablar de derechos lo hacemos de responsabilidades estamos mostrando preocupación genuina por esas personas (Gilligan, 1982).

La respuesta a esta crítica desde los sectores más proclives a sostener concepciones de justicia basadas en derechos consiste en deslindar las teorías de derechos del libertarismo americano *á la* Nozick y las teorías de derechos liberales que reconocen obligaciones con respecto a los demás, de las que se puede decir que imponen responsabilidades (Kymlicka, 1995:302). No es tan sencillo deslindar derechos y responsabilidades en las teorías de derechos que contemplan a éstos como derechos vinculados estrictamente a obligaciones negativas. Cuando existen, en relación con los derechos, obligaciones que exigen acciones por parte de los demás, es decir, obligaciones positivas, se puede decir que los derechos generan responsabilidades.

Los trabajos recientes de las teóricas feministas sugieren una reconciliación entre los derechos y la ética feminista. Constatan que el abandono de los derechos conlleva riesgos para las mujeres y otros grupos oprimidos. En las publicaciones de algunas autoras como Martha Minow y Annette Baier se defiende que los derechos no necesitan estar vinculados a una concepción atomista de la persona, y contemplan los derechos desde una visión relacional conectada con prácticas de responsabilidad moral y de cooperación. Así Minow escribe que una pretensión (*claim*) sobre un derecho puede ser equiparada a una actividad que al tener lugar entre personas reafirma el compromiso con la comunidad; define los derechos como «rituales reconocidos comunalmente para asegurar la atención en una lucha continua por fijar los límites entre las personas» (Minow, 1990:381 y 383). Baier cree que no se entienden los derechos correctamente si no se presta atención a los conceptos morales menos individualistas de los cuales son deudores los derechos (Baier, 1994).

2. La reconstrucción de lo político: la revisión del contractualismo

Si tenemos en cuenta que en la filosofía contemporánea el contractualismo desempeña un papel fundamental, es comprensible la atención que recibe en la teoría feminista. Desde los orígenes de esta teoría, la pretensión de legitimar la existencia de la autoridad del Estado y de la ley civil y del gobierno en un pacto o contrato, generalmente hipotético, ejerce un notable atractivo en los filósofos políticos. Es a partir del siglo xvii cuando se desarrollan las teorías contractualistas más influyentes y es sobre los autores más destacados de esta corriente sobre lo que versan algunos de los trabajos de reconstrucción de la historia del pensamiento que se llevan a cabo desde el feminismo.

2.1 *El contrato sexual: una interpretación radical del contrato social*

En 1988 se publicó un libro de Carol Pateman cuyo título es *El contrato sexual*, en el cual su autora desarrolla una crítica que ya había esbozado en alguno de sus trabajos anteriormente publicados. No es la primera autora que presenta sus críticas al contrato social desde una perspectiva feminista, pues ya previamente autoras como Zillah Eisenstein, desde perspectivas socialistas, habían cuestionado los presupuestos liberales implícitos en el contractualismo clásico (1981) y habían hecho un estudio del patriarcado en algunas de las teorías de autores contractualistas. Pero es el libro de Pateman el más completo en relación con estas teorías.

En *El contrato sexual*, su autora sostiene que el contrato originario es un pacto sexual-social, pero la historia del contrato sexual ha sido reprimida, y mientras que la historia del contrato social es una historia de libertad, la historia del contrato sexual es una historia de sujeción:

La libertad civil no es un atributo universal. La libertad civil es un atributo masculino y depende del derecho patriarcal. Los hijos destronan al padre, no sólo para ganar su libertad sino para asegurarse las mujeres para ellos mismos. Su éxito en esta empresa se relata en la historia del contrato sexual. El pacto originario es tanto un pacto sexual como un contrato social, es sexual en el sentido de que es patriarcal —es decir, el contrato establece el derecho político de los varones sobre las mujeres— y también es sexual en el sentido de que establece un orden de acceso de los varones al cuerpo de las mujeres [...]. El contrato está lejos de oponerse al patriarcado, el contrato es el medio a través del cual el patriarcado moderno se constituye (1995:11).

Pateman pretende demostrar que el patriarcado no es una reliquia del viejo mundo del estatus, como orden natural de sujeción, que precede al nuevo mundo del contrato (1995:19). El argumento clásico del patriarcado era que los hijos nacían bajo la sujeción de sus padres, y esa sujeción era también política. El derecho político era natural, no convencional, no estaba involucrado ningún consentimiento o contrato, el origen del poder político era el poder procreador del padre (1995:38). Una vez que se efectúa el contrato originario, la dicotomía relevante se establece entre la esfera privada y la esfera pública civil, lo que para Pateman es un reflejo del orden de la diferencia sexual en la condición natural, que es también una diferencia política. Las mujeres, a pesar de no tomar parte en el contrato originario, tampoco están ya en el estado de naturaleza, se incorporan a una esfera que es y no es parte de la sociedad civil. La esfera privada es parte de la sociedad civil pero está separada de la esfera civil (1995:22).

La asociación de la familia con el patriarcado es inevitable. Lo cierto es que aún hoy es frecuente encontrar voces que proclaman que el lugar de la mujer es la familia, y al mantenimiento de la mujer en ese lugar se destinaron sanciones legales y sociales (1995:50). Por ello subraya Pateman que el

4. Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad

contrato sexual no está asociado sólo a la esfera privada, que el patriarcado no es sólo familiar ni está localizado en esa esfera. Los hombres traspasan la esfera privada y la pública y los mandatos del derecho sexual masculino traspasan ambos reinos (1995:23).

Hobbes, Filmer, Locke, Rawls o Nozick, y autores menos conocidos como William Thompson, que hace una crítica al matrimonio como relación contractual (1995:217), pero también Hegel, son analizados por Pateman y diseccionados en su intento de descalificar el contractualismo, en el que encuentra, entre otras muchas lacras —como la posibilidad de amparar la esclavitud (1995:101)—, que mientras que a las mujeres se les niega la posibilidad de contratar como ciudadanas de pleno derecho en el contrato social, sin embargo se les reconoce la capacidad necesaria para ser partes del contrato sexual a través del matrimonio. La ambigüedad del contrato con respecto a las mujeres radica en esa incorporación al orden civil que aparentemente garantiza su libertad.

Pateman piensa que el contrato podría ser eficaz como enemigo del patriarcado al defender la idea del individuo como propietario, adoptando la idea del contractualismo lockeano de que cada persona es la propietaria de su propio cuerpo y de aquello que produzca con él, excepto la propiedad de los padres sobre los hijos. El problema es que el individuo se construye a partir de un cuerpo de varón, de modo que su identidad es siempre masculina (1995:305).

La aceptación del término «género» como sinónimo de mujer plantea problemas a Pateman. Este término de alguna manera surge como un intento de contrarrestar al patriarcado que sostiene que la mujer está naturalmente sujeta al varón por razones de biología, es decir, por razones naturales. Referirse a género en lugar de hacerlo a sexo es el intento de defender que la posición de la mujer no viene dictada por la naturaleza, sino que depende de consideraciones sociales y culturales. Sin embargo, Pateman piensa que utilizar el lenguaje del género es reforzar un lenguaje civil, público e individualista:

Para las feministas luchar por la eliminación de la naturaleza, la biología y el sexo a favor del «individuo» es jugar el juego del patriarcado moderno y unirse a un más amplio enfrentamiento a la naturaleza [...] Preguntar si la diferencia sexual es políticamente significativa es formular la pregunta equivocada: la pregunta es siempre cómo se ha de expresar tal diferencia. Una de las razones por las que esa pregunta errónea se formula tantas veces es que una buena parte de los argumentos feministas contemporáneos presuponen que se ha hecho una elección entre la feminidad como subordinación y el individuo ostensiblemente neutro sexual (1995:308-309).

Las reformas permiten a las mujeres disfrutar de igualdad de oportunidades e incorporarse a los empleos pagados, pero la división patriarcal del trabajo no ha sido trastocada de forma notable, excepto en donde los varo-

nes utilizan la legislación antidiscriminatoria para entrar en los pocos trabajos de alto nivel que alguna vez habían sido reservados para mujeres; las situaciones son todavía más desfavorables para las mujeres en los casos de divorcio; los varones se consideran los agentes principales en la generación humana. La libertad jurídica y la igualdad es un escalón necesario para la autonomía de las mujeres y para salvaguardar su integridad física, pero Pateman advierte de que se han de dar las condiciones necesarias para la creación de una feminidad autónoma:

la advertencia de que la posición de igualdad de las mujeres debe ser aceptada como expresión de la libertad de las mujeres en tanto que mujeres, y no considerarla como una indicación de que las mujeres deben ser precisamente como los varones (1995:315).

En *El contrato sexual* se analizan, además del contrato social, tres tipos de contrato de la vida real: el contrato de matrimonio, el contrato de trabajo y el contrato de prostitución. En todos ellos, Pateman pretende utilizar el modelo de amo y subordinado que se da en el contrato sexual. Los resultados de este análisis, así como el resto del planteamiento adoptado en el conjunto de esta obra, reciben críticas de autoras feministas situadas en posiciones diversas, entre las que merecen especial atención Nancy Fraser y Susan Moller Okin.

2.2 Desacuerdos y alternativas

Los desacuerdos que Nancy Fraser muestra con Pateman comienzan por resaltar los diferentes significados que esta autora da al contrato sexual, que aparece en el texto con tres significados diferentes en todos los cuales parece estar implícita la idea de amo y subordinado o, dicho de otro modo, una relación de dominación.

En primer lugar, el contrato sexual es un presupuesto nunca explicitado del contrato social. Es el subtexto de género suprimido de la teoría. Bajo la apariencia antipatriarcal del contrato existe un contrato tácito fraternal de democratizar los derechos sexuales masculinos que anteriormente habían sido monopolizados por el padre. Se autoriza a cada varón a ejercer un derecho de dominio sobre una mujer en el trabajo y especialmente en el sexo.

Un segundo aspecto con el que se presenta el contrato sexual de Pateman tiene que ver con el análisis de los contratos reales en la sociedad contemporánea. Los contratos de trabajo asalariado, de maternidad subrogada o de prostitución establecen necesariamente relaciones de subordinación, puesto que los servicios que ofrecen no son separables de la idea de dominación, y si además está implicado el cuerpo de la mujer en el contrato, nos encontramos ante un contrato sexual específico. Pero aunque sea un mero

4. Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad

contrato de trabajo, está implícita la idea de un varón que manda y una mujer que obedece.

El tercer aspecto del contrato sexual es el que lo define como el eje interpretativo de la cultura patriarcal; el contrato sexual establece el significado patriarcal de la diferencia sexual. Masculinidad es dominio sexual y feminidad es sujeción sexual.

La conclusión de Fraser es que la aproximación de Pateman es demasiado absolutista para hacer justicia a la complejidad de las políticas culturales contemporáneas; una aproximación adecuada no asumiría que la idea de dominación agota el significado de masculinidad y feminidad (1997:225-235).

Susan Moller Okin, autora que intenta conciliar una versión del contractualismo rawlsiano con el feminismo, ve *El contrato sexual* como uno de los desafíos más radicales a la teoría liberal desde el feminismo al concluir con la imposibilidad de que una sociedad contractualista incluya a las mujeres, además de descalificar a los que intentan hacer tal conciliación. Pateman defiende que los contractualistas clásicos estaban inmersos en un patriarcalismo que permeaba todas sus teorías; de ahí la necesidad de reconstruir la historia de los orígenes políticos que han sido censurados por sus propios autores. La crítica de Okin apunta que la reconstrucción de la historia no es convincente (1990:660-661). También encuentra Okin que, si bien no lo llega a decir Pateman expresamente en ningún momento, parece estar muy cerca de la idea de que las relaciones sexuales heterosexuales son rara vez consentidas y voluntarias por parte de las mujeres (1990:662).

Observa, además, Okin una confusión fundamental en el uso de los términos que aparecen en la obra de Pateman, como «punto de vista del contrato» o «contractualista»¹ (*contractarian*), a los que inicialmente atribuye un significado que posteriormente no respeta. De entrada, identifica el segundo de estos términos con el significado de las teorías libertarias estadounidenses del tipo de la de Robert Nozick o, en otras ocasiones, con el tipo de teorías más cercanas a la tradición hobbesiana, que comparten la idea de que no existen límites en las relaciones contractuales. Pero usa también estos términos cuando habla de otros tipos de teorías contractualistas que presentan características completamente diferentes de las anteriores, como las de Locke, Kant y Rawls, que se opondrían en casos de la venta de una persona como esclava, aun haciendo uso de su libertad contractual, y de un modo tan firme como lo podría hacer cualquier otro tipo de teoría no contractual.

La pregunta final que se hace Okin es acerca del modo en que se podría organizar la vida social si se prescindiese completamente de la idea de contrato y de la idea de libertad individual, porque no aparece en la obra de Pateman ninguna alternativa clara (1990:668).

La respuesta de la propia Okin se puede encontrar en los detalles de la crítica que dedica a la *Teoría de la Justicia* de John Rawls. Inicialmente parte esta autora del lenguaje utilizado por Rawls en las primeras formula-

ciones de su teoría, en las cuales el uso de términos masculinos le inscriben en la larga tradición de filósofos políticos y morales que han usado estos términos supuestamente incluyentes y que en realidad parten de la implícita exclusión de las mujeres. Además, menciona Okin entre las omisiones de las primeras versiones de la teoría rawlsiana la no consideración del sexo entre las características que las personas han de conocer o ignorar de sí mismas cuando están situadas en la *posición original* y se trata de garantizar la imparcialidad en la elección de los principios de justicia. Hasta la aparición de un artículo posterior a la publicación de la *Teoría de la Justicia* no se habla del sexo de las personas explícitamente como una de las contingencias moralmente irrelevantes que han de ser ocultadas tras el velo de la ignorancia (Rawls, 1975; Okin, 1991:183).

Tal vez la crítica de Okin que alcanza una mayor proyección en relación con la teoría de Rawls es la relativa a la consideración de las personas en la *posición original* como cabezas de familia o representantes de familias y no como individuos. Las razones de la opción de Rawls se fundan en la existencia de una responsabilidad hacia las generaciones venideras. Okin piensa, además² que aparecen unos vínculos sentimentales en la teoría que contrastan con el papel destacado que en las primeras versiones de la misma teoría desempeña la elección racional (1989:229-249).

La opinión de Okin, pese a las críticas enumeradas, es que la respuesta a la pregunta de si cabe considerar que la teoría contractualista de Rawls aporta elementos positivos a una teoría feminista de justicia es una respuesta afirmativa. Esta autora encuentra que la idea central de Rawls, la *posición original*, tal y como se construye —es decir, sujeta a unas condiciones formales que suponen la posibilidad de una deliberación para proceder a la elección de unos principios de justicia, de tal modo que los participantes ignoran una serie de detalles acerca de su identidad, entre otras cosas ocultas tras el velo de la ignorancia—, obliga a una consideración de las tradiciones, costumbres e instituciones desde todos los puntos de vista y asegura que los principios de justicia elegidos sean aceptables para todos, independientemente de la posición en que se encuentren en el mundo real. La *posición original* nos exige un distanciamiento de nosotros mismos, de nuestros fines particulares, de manera que como sujetos morales seamos capaces de comprender, de tomar en consideración las identidades y objetivos de otras personas, aun si son muy diferentes de nosotros. Caben diferentes interpretaciones —admite Okin—, pero si se toma en serio la propuesta de Rawls se abre el camino a una crítica feminista constructiva de las instituciones y del sistema de género vigente (Okin, 1989:1991; Agrá, 1994).

3. Los problemas de la esfera privada: la irrelevancia pública de lo doméstico

El desafío feminista a la distinción entre público y privado es más complejo y necesita más matizaciones de las que aparecen en un primera aproximación al tema. Autoras como Carol Pateman consideran que esta distinción tiene un carácter ideológico, que se trata de una mixtificación de la realidad liberal patriarcal, culpable de ocultar la exclusión que hicieron los contractualistas al presentarnos el contrato como si se aplicase a varones y mujeres por igual. En la sociedad contractualista se olvida la vida doméstica y ésta desaparece de la discusión teórica, y pese a que las mujeres no han estado completamente ausentes de la vida pública, su modo de estar en ella estaba anclado en su posición en la vida privada (Pateman, 1983:281-303).

Hablar de la dicotomía publico-privado nos exige una mayor precisión, pues cualquiera de los dos términos se puede usar en un sentido descriptivo o normativo, y, en realidad, en la mayoría de las ocasiones, encontramos usos en parte descriptivos y en parte normativos, lo cual suele ser fuente de confusiones. En general, desde el feminismo teórico se plantean críticas internas al uso normativo de público y privado en el discurso político teórico.

Además, la ambigüedad del término «privado» no facilita las cosas. Así, podríamos distinguir entre privacidad (*privacy*), derechos individuales (*privacy rights*) y esfera privada. La privacidad estaría relacionada con la libertad religiosa, de pensamiento y de conciencia, con la tolerancia, en definitiva. Los derechos individuales se originan en paralelo a la idea de tolerancia y suponen, entre otras cosas, la libertad de mercado y de movimientos, que al facilitar las transacciones comerciales origina una economía privada y una mercantilización de las relaciones interpersonales. La esfera privada es también la esfera íntima, el terreno de la casa, de lo familiar, de lo doméstico. En esta esfera, tradicionalmente, carecían de relevancia las cuestiones de justicia. Por tanto eran cuestiones ajenas al ámbito de la teoría y de la filosofía moral y política. Pese a los cambios que se han dado en la situación de las mujeres, todavía esta ignorancia se refleja en la poca atención otorgada hasta momentos muy recientes por las teorías dominantes a las diferencias de género y a las relaciones de poder en la esfera íntima (Benhabib, 1993:90-92).

3.1 La justicia y la vida doméstica

En una de sus numerosas publicaciones, Susan Moller Okin nos recuerda el tipo de cosas ignoradas cuando se habla de una separación conceptual y práctica rigurosa entre la vida pública o política y la vida doméstica: primero, el feminismo académico nos ha demostrado hasta qué punto están implicadas relaciones de poder y en ocasiones de explotación y abuso en la

vida personal, familiar y sexual. Segundo, se ha llamado la atención de hasta qué punto es en la esfera supuestamente no política de la vida en la que se configura nuestra personalidad y en la que se decide si vamos a formar parte de la esfera pública. En tercer lugar, se ha resaltado que los desequilibrios de poder, recursos y responsabilidades entre los sexos en la esfera privada han sido históricamente, y en algunos aspectos todavía lo siguen siendo, sostenidos por el derecho y las acciones u omisiones gubernamentales. Por último, las feministas han dejado claro cómo las diferencias privadas o domésticas entre los sexos afectan a lo que mujeres y varones pueden hacer en público, incluyendo la vida política (1995:121).

De esta misma autora procede un recorrido detallado por varias de las más reconocidas teorías de justicia contemporáneas: Rawls, el libertarismo de Nozick o algunos de los autores del pensamiento comunitarista, a través del cual pretende hacernos ver hasta qué punto la expectativa y la experiencia de la división sexual del trabajo según sexo hacen vulnerables a las mujeres. El entramado de relaciones de poder y de toma de decisiones que resultan de esta división refuerza las desigualdades entre los sexos (1989:4).

Al tiempo que desde el feminismo se está llamando la atención sobre situaciones como la discriminación sexual, el acoso, el aborto, el permiso de maternidad, la maternidad subrogada o el abuso infantil, se desarrollan una serie de teorías de justicia que casi sin excepciones ignoran estos y otros problemas especialmente relevantes para las mujeres. Las elaboraciones teóricas de los años setenta y posteriores se comportan como si la sociedad para la cual articulan su teoría fuese una sociedad en la que el género de las personas es irrelevante. Las razones de esta omisión están, por un lado, en el uso de un lenguaje neutral que parece dar a entender que no es necesario entrar en las diferencias de género, pero lo cierto es que vivimos en sociedades en las que el género es relevante y estamos lejos del momento en que tal diferencia no tenga ninguna repercusión y los dos sexos sean iguales en poder e interdependencia. Por otro lado, estas omisiones están claramente vinculadas a la asunción sin matices de la existencia de familias tradicionales, estructuradas de acuerdo con los roles atribuidos históricamente a varones y mujeres en las que éstas asumen los cuidados y la crianza de los hijos.

La idea de que lo relativo a la familia no concierne al ámbito político es una idea implícita en casi todas las teorías de justicia hasta el momento actual, de modo que quedan fuera de los estándares de justicia los temas de familia. Los teóricos se comportan como si los varones contaran en todo momento con una esposa en el hogar:

La tarea de tomar la familia en serio para los propósitos de investigación académica ha sido asignada, primero, a la sociología [...] Si el tema son las familias en las sociedades primitivas o no occidentales, entonces la antropología se considera la arena más apropiada para la investigación y el debate [...] La familia sigue siendo invisible [en otros

4. Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad

ámbitos] o se considera solamente como una parte de la gran maquinaria de creación de consenso, necesaria para una sociedad política organizada (Elshtein, 1982:1).

Cuando un autor tan relevante como John Rawls se siente obligado a aludir en la introducción de su libro *El liberalismo político* a estas cuestiones, lo hace recogiendo las críticas que le reprochan la omisión de un tratamiento del tema de la justicia en la familia al dar por buena la distinción liberal tradicional entre público y privado. De manera que precisa que ya no habla de público y privado, sino de público y no público, y su distinción no equivale a la dicotomía clásica, «porque no existe algo que pueda llamarse razón privada, existe razón social o las muchas razones de las asociaciones que construyen una cultura, existe también la razón doméstica —la razón de las familias como los grupos pequeños de una sociedad— que contrasta con la razón pública y social»; sorprendentemente, añade Rawls, «al ser ciudadanos participamos por igual en todos estos tipos de razón con igualdad de derechos» (1996:255).

Sigue sin estar claro —ajuicio de Okin— el papel de la justicia en la familia en la obra de Rawls, y la publicación de *El liberalismo político* suscita problemas que añaden dificultades a las ya existentes para la aplicación de los principios de justicia dentro de la familia. La consideración de la familia es contradictoria, pues en ocasiones aparece formando parte de la estructura básica de la sociedad bien ordenada, junto con la Constitución política, las formas legalmente reconocidas de propiedad o la organización de la economía (Rawls, 1993:293), al tiempo que insiste en la naturaleza pública y política de la estructura básica. Aunque lo anterior no le impide reconocer que la dimensión afectiva es importante en la familia, mientras que en lo político carece de relevancia (Rawls, 1993:169). La explicación que se puede dar a estas inconsistencias está en el planteamiento general de esta obra de Rawls. Pretende este autor construir en ella un liberalismo político capaz de aglutinar diferentes doctrinas comprensivas filosóficas, religiosas y morales. Es consciente de que la cultura política pública puede albergar divisiones permanentes y profundas sobre temas importantes, y en concreto sobre los modos de entender la libertad y la igualdad, y probablemente sean los temas de igualdad entre los sexos los más conflictivos, y entre los más escabrosos estaría el papel de las mujeres en el ámbito doméstico (Okin, 1996:129-147).

En publicaciones más recientes la atención de Rawls a la familia se desarrolla más cuidadosamente a partir de las críticas de autoras como la reiteradamente mencionada Moller Okin y también las de Linda MacClaim y Martha Nussbaum (Okin, 1989; MacClaim, 1992; Nussbaum, 1998). Reconoce este autor las omisiones precedentes de su teoría y nos presenta una idea de familia que no desaparece por completo del campo del liberalismo político. Rechaza que las distinciones de género sean un fundamento para la limitación de derechos. Admite la fluidez de las distinciones entre lo po-

lítico, lo público, lo no público y lo doméstico que dependen del contenido y de la aplicación de la concepción de justicia y de sus principios, de modo que difícilmente se puede afirmar que alguna de estas esferas queda al margen de la justicia (Rawls, 1999:156-164).

Okin considera que no es aceptable la ausencia de la esfera de lo doméstico en los tratamientos de la justicia porque la igualdad de oportunidades para las generaciones actuales y las futuras se ve seriamente dañada por las actuales injusticias de género. Además, esta ausencia es relevante porque es dentro de la familia donde se adquiere conciencia de ser una persona, donde se aprende la relación con los demás y en definitiva donde están las raíces del desarrollo moral (1989:14).

La propuesta de Okin va en la línea de acabar con la vulnerabilidad de las mujeres atribuida al tradicional reparto de roles dentro de la familia. Para lograr su objetivo pretende que varones y mujeres compartan las tareas productivas y reproductivas, de manera que puedan aspirar a una total y absoluta libertad de elección de sus modos de vida. La vida doméstica debe ser una responsabilidad compartida (1989:171).

Sugiere esta autora una serie de reformas sociales que incluyen cambios en las políticas públicas y en el derecho de familia. Se trata de alcanzar una idea de justicia dentro de la familia, para lo cual Okin no duda en apelar a lo que le parece más convincente de la teoría de Rawls. Menciona y analiza también la igualdad compleja que aparece en las esferas de justicia que nos describe Michael Walzer, así como la crítica que desde los *critical legal studies* se hace a los contratos en el ámbito jurídico (1989:173-174). La conclusión de Okin es que una familia sin los estereotipos de género es una familia más justa. Esta justicia en el ámbito doméstico supondría una mayor justicia para la situación de las mujeres como ciudadanas (1989:184).

3.2 Variaciones sobre la familia

Las críticas a Okin pueden venir de flancos diferentes; su posición no cuestiona elementos que según otras autoras que tratan estos asuntos son cruciales a la hora de juzgar las injusticias que pueden tener lugar dentro de las familias. Algún autor, como Will Kymlicka, señala la ausencia de tratamiento de ciertas cuestiones previas a la justicia dentro de la familia, como por ejemplo ¿quién tiene derecho a formar una familia? (Kymlicka, 1991:83). No es una pregunta gratuita en este momento, porque ya no todas las parejas son heterosexuales, o no todas las mujeres desean una pareja para responsabilizarse de sus hijos. Es cierto que en algunos momentos Okin pone un especial énfasis en el papel del padre, pero su búsqueda de una sociedad sin estereotipos de género podría servir como respuesta a la pregunta de Kymlicka.

4. Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad

Sin embargo tal respuesta no parece tan convincente a Iris Young cuando rechaza los especiales privilegios que se otorgan al matrimonio, porque considera esta institución injusta y defiende su eliminación. Como institución, el matrimonio y la familia regulan la sexualidad, la procreación y la preservación de la propiedad y en realidad han significado siempre la existencia de unos derechos sexuales del hombre sobre la mujer. Aunque, aclara, esto no significa que no hayan de existir relaciones afectivas ni compromisos entre hombres y mujeres; simplemente no han de estar inmersos en los privilegios y legitimidades del matrimonio —que Young enumera mencionando entre otros la propiedad, la herencia, el acceso a créditos, el seguro, las exenciones de impuestos, pensiones, acceso a tecnologías reproductivas, adopciones prioritarias, visitas a cónyuges internados en instituciones de diversos tipos, etc.— y se ha de buscar una reconstrucción de la familia sin que el matrimonio sea su base. Porque, añade esta autora, la otra cara del matrimonio es la opresión. Una de las funciones principales actualmente del matrimonio es la opresión de las parejas homosexuales que las excluye de los privilegios que otorga el matrimonio. La propuesta de Young es una redefinición de la familia que suponga que se trata de gente que vive junta y que comparte una serie de recursos necesarios para su vida y comodidad, que se comprometen además a cuidarse y atender sus necesidades físicas y emocionales de la mejor manera posible, en una relación a largo plazo, y que se contemplan como una familia. La idea de Young es la de dejar a un lado las regulaciones legales y los contratos que no sean imprescindibles en estas familias constituidas de modo voluntario y que pueden constar de diferentes combinaciones, que pueden excluir las relaciones sexuales, aunque no puedan dejar de existir regulaciones cuando se trata de proteger a los niños o las personas vulnerables. Menciona esta autora la existencia de registros para demostrar la convivencia doméstica. Trata Young de presentar una idea de familia plural que deje a un lado el paradigma de la justicia social distributiva que asume la familia y la institución matrimonial como algo dado (1997:95-113).

Para Drucilla Cornell, la posición de Okin con respecto a la familia está amenazada por un sesgo perfeccionista, aunque su objetivo de acabar con las jerarquías de género sea loable. Le parece a Cornell que Okin otorga un papel demasiado relevante al Estado en la supervisión del mundo doméstico, aunque sea consciente de que han de existir mecanismos de protección de los hijos, sin que sobrepasen unos límites, ya que ha de primar el respeto absoluto a establecer las relaciones afectivas en el modo y manera que se prefiera. Si la familia es tan importante como reconocen sin problemas hasta los más conservadores del espectro político, ¿por qué ha de negarse a las personas la posibilidad de formar las familias del modo que deseen? (Cornell, 1998, capítulo 3:176).

4. Los problemas de la esfera pública: ciudadanía y Estado de bienestar

Nancy Fraser objeta a la teoría social crítica su ceguera al género y por ello entiende que se han de hacer precisiones al modelo de espacio público que diseña Jürgen Habermas. La ciudadanía parece estar relacionada con un «subtexto de género masculino» o, en otras palabras, parece asentarse en unos presupuestos y unos requisitos fundados en una idealización de las características, cualidades y situaciones masculinas. De ahí la necesidad de matizar algunas premisas de la esfera pública habermasiana (Guerra, 2001). Señala esta autora la existencia de una cierta confusión en la caracterización de la esfera pública que tiene lugar en algunas publicaciones procedentes de la tradición del socialismo y del marxismo, entre el aparato estatal y la esfera pública de las asociaciones, y nos dice que tal confusión aparece recogida en algunas autoras feministas, autoras que en muchos casos, sin más precisiones, incluyen en el significado de esta expresión todo aquello que no forma parte de la esfera doméstica o familiar. Y, precisa Fraser, «esfera pública» se refiere al menos a tres cosas diferentes desde el punto de vista analítico: el Estado, la economía oficial, que en terminología de esta autora se refiere a todo aquello que tiene que ver con los empleos remunerados, y finalmente la arena en la que se desarrolla el discurso público. Estas confusiones tienen consecuencias a la hora de tratar las cuestiones de género, de manera que en ocasiones ciertas campañas contra las representaciones culturales misóginas se confunden con peticiones de censura estatal o la demanda de desprivatización del cuidado de los hijos se interpreta como que se los trata como objetos (1997:70).

El objetivo de Fraser es la elaboración de una idea de la esfera pública que haga visibles los diferentes modos en que la desigualdad social impregna la deliberación pública en las sociedades capitalistas y muestre cómo dicha deliberación está determinada por las relaciones de poder y subordinación. A la esfera pública que se suponía única opone Fraser la existencia de una multiplicidad de ámbitos deliberativos que han de mantener unas conexiones entre sí, de manera que diferentes colectivos han de poder formular sus demandas y sus concepciones de las necesidades sociales. Han de tener voz y capacidad para expresar sus identidades y estilos diferentes (Fraser, 1990). También señala Fraser cómo la calificación de cuestiones e intereses como privados limita el ámbito de los problemas y de las aproximaciones a ellos que se pueden hacer en las sociedades contemporáneas (Benhabib, 1993), sin olvidar la debilidad de la opinión pública cuando las esferas públicas —en el sentido de estados y de ámbitos de deliberación— son débiles (Fraser, 1997:92-93). Estas «variaciones» sobre la esfera pública habermasiana no pasan desapercibidas para Habermas y aparecen reflejadas en ulteriores publicaciones de este autor (Habermas, 1994:384-393).

4.1 Sobre el Estado de bienestar

En buena medida se puede identificar el Estado de bienestar con un Estado democrático, y en este sentido se dice que su nombre procede de la distinción que en 1939 se usó para oponerlo al estado de guerra (*warfare state*) preexistente en los estados fascistas (Pateman, 1989:179). La definición de «Estado de bienestar» para describir los modernos sistemas de prestaciones sociales estatales tiene que ver con las intervenciones del Estado en la sociedad civil para alterar las fuerzas sociales, incluida la dominación masculina, pero no se puede juzgar a priori si todas las intervenciones estatales tienen como finalidad producir una mayor igualdad entre los ciudadanos (Orloff, 1996:2).

Aunque en la obra de Marshall esta finalidad parece ser prioritaria, las conexiones que este autor establece entre empleo y ciudadanía suscitan desde muy pronto ciertas perplejidades acerca del papel de las mujeres en relación con el Estado de bienestar. Las dificultades para comprender el Estado de bienestar y la ciudadanía hoy día sin tener las posiciones de las mujeres en cuenta no son difíciles de ilustrar, porque desde el feminismo contemporáneo se ha dedicado gran atención a este tema poniendo de relieve la importancia de las mujeres en el Estado de bienestar y la importancia del Estado de bienestar para las mujeres (Pateman, 1989:180).

El Estado de bienestar tiene una especial relación con las mujeres, de manera que son éstas sus principales protagonistas, por un lado como clientes de sus programas, por otro, como trabajadoras pagadas y, además, como madres o hijas especialmente involucradas en las actividades de cuidado que el Estado presta en las situaciones de dependencia. De otros modos menos obvios, también existe una especial relación de las mujeres con el Estado de bienestar, al ser ellas las encargadas de negociar en la vida cotidiana con los funcionarios y funcionarias o de encabezar las campañas para lograr la mejora de los servicios (Fraser, 1989:147; Pateman, 1989:181).

La idea que parecía estar latente en la concepción de ciudadanía de Marshall es la que suponía la existencia de unas familias nucleares formadas por una pareja heterosexual con sus hijos y en las que el marido-padre aporta un salario y la mujer-madre ejerce como tal a tiempo completo. Este modelo no deja de ser un modelo cuasinormativo al que no se adaptaron las situaciones reales, al menos en la medida que parece dar a entender su aceptación en las elaboraciones teóricas sobre los estados de bienestar contemporáneos.

La estructura de los estados de bienestar de acuerdo con este modelo respondía a los tres tercios: con los programas de seguridad social ocupando el primer lugar, para proteger a las familias de las fluctuaciones del mercado de trabajo (y a la economía de los descensos en la demanda), tenían la finalidad de reemplazar al asalariado en caso de enfermedad, incapacidad, desempleo, vejez o cualquier otra contingencia. En muchos países existía

un segundo tercio de programas que proporcionaba un salario directo a las amas de casa o madres de familia. El tercer tercio «residual» tiene que ver con el alivio de la pobreza y la asistencia social para aquellos que no encajan en el modelo y que, en el momento en que forman parte de estos programas, son estigmatizados por ello (Fraser, 1997:42).

El modelo de familia del Estado de bienestar da por supuesto que no es necesario investigar el nivel de vida de una mujer que vive en familia ya que las mujeres como personas dependientes derivan su nivel de vida del que obtienen los maridos con su salario. Una vez consolidada la dicotomía asalariado/ama de casa, todo lo demás son presuposiciones en torno al modelo. Por ejemplo, la premisa de que todos los maridos son benevolentes. Además, si se piensa en un divorcio, hay que considerar la pérdida que puede suponer para el nivel de vida de las mujeres, hasta el punto de ser ésta una de las causas de la feminización de la pobreza (Pateman, 1989:188-189; Lister, 1997:168-204).

Los significados enumerados anteriormente están claramente relacionados con la dicotomía reinante en el Estado de bienestar y con lo que Pateman califica de estructura patriarcal de este tipo de estado, al que por otro lado se reconoce la capacidad de desafiar el poder patriarcal preexistente, como la misma autora admite. Sin embargo, el énfasis en la importancia del trabajo asalariado sigue presentando ante las mujeres un dilema: o bien se convierten en ciudadanas de pleno derecho con su participación en el mercado de trabajo, o bien continúan con las ocupaciones derivadas del trabajo doméstico y la crianza de los hijos, que realmente no las eleva a la categoría de ciudadanas de pleno derecho. Está claro que esta dicotomía ha de ser desafiada, como de hecho ocurre, y la búsqueda de una ciudadanía plena está claramente vinculada a un desarrollo de la democracia (Pateman, 1989:195-204).

Es más relevante todavía, en esta división sexual en el estado de bienestar, otra distinción, utilizada sobre todo en Estados Unidos, entre los pobres que merecen las prestaciones sociales y los que no las merecen. En el primer grupo nos encontramos a los que han hecho contribuciones como trabajadores a la seguridad social y que de alguna manera merecen las prestaciones que ésta les otorga. En el segundo se encuentran todos los que pertenecen al sector estigmatizado, en el que se incluyen las madres solteras, objeto predilecto de las campañas de los conservadores contra las prestaciones sociales; no «merecen» las prestaciones que reciben (Fraser, 1989:149-153; Pateman, 1989:193).

El tema recurrente que subyace al hablar de las relaciones entre mujeres y Estado de bienestar es el de la «dependencia». Si pensamos desde un punto de vista económico, en el lenguaje contemporáneo nos referimos cuando hablamos de personas dependientes a aquellas personas que no ganan un salario y dependen para su subsistencia de lo que ganan otros o de las prestaciones del Estado o de la caridad. Las consecuencias de este significado

4. Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad

conducen a la existencia de un grupo de personas con el estigma de desviadas o incompetentes o, como mínimo, parasitarias. Tal vez el significado más peyorativo está ahora en una mezcla psicológica y moral que nos muestra una galería de personalidades dependientes entre las que destacan las amas de casa, los pobres o las adolescentes que son madres solteras (Fraser, 1997:142-143).

Con respecto a estas últimas, en los países anglosajones se desataron grandes debates y una ola de pánico ante el aumento de mujeres jóvenes que tras renunciar a la búsqueda de un trabajo y/o de un marido se acogían al Estado de bienestar y a una especie de identidad particular como madres solteras, creando así una situación de dependencia, ya no de un hombre asalariado, sino del propio Estado benefactor. Esta dependencia tiene unas características propias, porque podría defenderse acudiendo al feminismo maternalista: las mujeres merecen un salario cuando ejercen como madres; de alguna manera tendrían que ver con una especie de «igualdad en la diferencia» con respecto a los trabajadores asalariados (Orloff, 1996:12). Sin embargo, en los países anglosajones está demasiado interiorizada la idea de que este tipo de prestaciones son meramente asistenciales y difícilmente defendibles si no es en el plano de la beneficencia. Fraser llega a hablar de la existencia de un patriarcado público en los modos de atribución de beneficencia a las mujeres (Fraser, 1989:144-160). Los conservadores repiten una y otra vez que se está sufragando la promoción de la irresponsabilidad personal y social, alentando a las adolescentes a que abandonen la escuela y se conviertan en madres solteras (Gutmann, 1988:4).

En el feminismo de los países del norte de Europa se subraya la dependencia de las mujeres del Estado de bienestar, pero lejos de las connotaciones puritanas de los países anglosajones, se hace hincapié en las desigualdades en términos de poder que conlleva porque, lejos de igualar a hombres y mujeres, la dependencia de éstas del sector público, como clientes de las prestaciones estatales y como trabajadoras con salarios generalmente bajos (Borschot y Siim, 1987), confirma la desigualdad con los varones, en su mayoría trabajadores del sector privado. Si bien es cierto que la igualdad económica es mayor y la pobreza femenina menor que en los países desarrollados sin estados de bienestar fuertes, también se constata que en términos de poder y de visibilidad de las mujeres en órganos de decisión el progreso es lento; por tanto también su posición como ciudadanas de pleno derecho es más débil todavía que la de los varones en estos mismos países, pese a ser mejor si la comparamos con otros lugares (Helga M. Hernes, 1987:80-89).

Es de gran interés el análisis que las feministas europeas, especialmente nórdicas, realizan sobre el papel del Estado, al que, en ocasiones, acusan de ser un apoyo para la reproducción de los roles sexuales y en otras ocasiones atribuyen el mérito de la estabilidad de sus sistemas políticos. En estos casos entienden el Estado como una comunidad jurídica y política, capaz de

reflejar cierta cultura cívica que concede una importancia grande a la idea de una justa distribución y a la satisfacción de unos derechos esenciales, de manera que se alcance una cohesión social tal que en el lenguaje de las disertaciones públicas Estado y sociedad sean designados con el mismo término (Hernes, 1990:162-163). Se pide al Estado una regulación social con un objeto novedoso que indica una nueva relación del Estado con la sociedad y del Estado con el individuo que garantice un tiempo para el cuidado de los demás y una flexibilidad laboral, de manera que resulta que lo privado, lo social, lo económico, lo político, la sociedad civil y el Estado forman una red de interdependencias tales que resulta difícil, si no imposible, concebirlos de forma separada (Duran, 1986; Showstack Sassoon, 1998:40).

4.2 Los atributos de la ciudadanía en los estados de bienestar

Si se puede identificar de alguna manera la idea de ciudadanía, el comienzo pasa por su situación en la esfera pública, y la vinculación de la deliberación pública, con la idea de igualdad. Es inevitable cuando se menciona este tema la cita de Marshall y de lo que supuso su teorización de la ciudadanía social:

La ciudadanía es aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y obligaciones que implica (1998:37).

Existe una distinción entre tres diferentes etapas en los derechos de ciudadanía: la primera, de derechos civiles que atañen a las libertades individuales asociadas a la esfera de la sociedad civil y susceptibles de ser defendidas por las instituciones del sistema jurídico. El segundo nivel es el de los derechos políticos, los derechos de participación democrática, para cuyo ejercicio son necesarias las instituciones de la democracia representativa. En tercer lugar nos encontramos con los derechos sociales, y Marshall entiende como derechos sociales los derechos económicos y los derechos de bienestar, los derechos a un mínimo de ingresos y de seguridad; para el ejercicio de estos derechos son necesarias ciertas instituciones y regulaciones, así como un sistema educativo y de servicios sociales.

Se trata con los derechos civiles de proteger a las personas y mitigar el impacto de la fuerza y de la violencia en los conflictos. A través de los derechos políticos se reconoce a las personas su capacidad para la participación en el gobierno de la comunidad. Por último, al asegurar un mínimo de bienestar económico, se corrigen y contrapesan las desigualdades en la distribución de la riqueza que los mercados presuponen y amplifican.

Sin embargo, hay un pequeño problema en la definición de la ciudadanía de Marshall, pues no está muy claro cuál es el papel de las mujeres por-

4. Justina, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad

que parece que nos encontramos ante un modelo de ciudadanía masculino, puesto que este autor defiende que el modelo de ciudadano es el de la persona capaz de aportar un salario, y en el momento en que Marshall escribe —1949— las mujeres no acceden mayoritariamente al trabajo asalariado. La ciudadanía femenina no partiría de los mismos parámetros que la ciudadanía masculina. Tampoco los derechos de participación política ni los derechos sociales que definen el estado de bienestar parecen estar pensados inicialmente para las mujeres. Además, podemos añadir el incumplimiento por parte de las mujeres de otro requisito o exigencia que aparecía tradicionalmente asociado a la idea de ciudadanía: la exigencia de defender la patria en caso de guerra. Era imposible, y todavía lo sigue siendo en muchos casos, el cumplimiento de tal «deber» por las mujeres, y las leyes existentes en algunos países no dejan dudas al respecto. Teóricamente, y desde un punto de vista histórico, un criterio central para el título de ciudadanía era el criterio de la independencia:

Ahora bien: aquel que tiene derecho al voto en esta legislación se llama ciudadano (*citoyen*), esto es, ciudadano del estado, no ciudadano de la ciudad, *bourgeois*. La única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad natural (no ser niño ni mujer), es ésta: que sea su propio señor (*sui iuris*) y, por tanto, que tenga alguna propiedad (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga (Kant, 1986:34 [1793]).

Y poca duda cabe de que los elementos relevantes para tal independencia estaban pensados desde el modelo masculino, de manera que pensar en la capacidad de autogobierno como un atributo de las personas sin distinción de género ha sido, y en ocasiones sigue siendo todavía, una exigencia de cumplimiento imposible para las mujeres.

4.3 Las concepciones feministas de la ciudadanía

En primer lugar habría que mencionar las críticas feministas a las concepciones de la ciudadanía derivadas de los derechos liberales, a las que atribuyen la idea de una ciudadanía entendida como una actividad más individual y económica que colectiva y política que supone la prioridad de la persecución de los intereses individuales. Está vinculada además esta concepción ilustrada de la ciudadanía a una idea de gobierno representativo y al derecho a votar, y raramente considera la posibilidad de desarrollar una actividad en la esfera pública que tenga que ver con una mayor participación en los intereses de la colectividad. Pese a reconocer que la importancia de las pretensiones del liberalismo de garantizar un acceso igual de las mujeres a las ventajas de la vida pública no ha de ser minusvalorada, pues la existencia de programas positivos en relación con la acción afirmativa, la igualdad de salarios o los cuidados infantiles, no puede ser ignorada, sin embargo

hay que señalar sus insuficiencias (Dietz, 1989:68). Aunque no se debe despreciar la relevancia de la insistencia del liberalismo en la libertad e igualdad individuales, si bien desde el feminismo descartan la idoneidad de sus presupuestos para fundamentar las reivindicaciones de las mujeres en la esfera pública (Dietz, 1989:67).

Tampoco las derivaciones marxistas en sus variadas manifestaciones parecen a ciertos sectores del feminismo lo más adecuado para elaborar una concepción de la ciudadanía y buscan una conciencia política propiamente feminista en las virtudes que las mujeres desarrollan en la esfera privada al ejercer la maternidad. La argumentación que manejan las maternalistas tiene que ver con el rechazo del individualismo liberal y de las fundamentaciones contractualistas de la ciudadanía basadas en la idea de derechos individuales. Como primera medida, el maternalismo establece la primacía moral de la familia y la superioridad de las virtudes de compromiso personal, capacidad de relación, amor y cuidado hacia los demás que se desarrollan en lo privado-doméstico como modelo de la moralidad pública que ha de aplicarse en la ciudadanía. La diferencia de estas posiciones maternalistas de otras posiciones netamente conservadoras radica en la conciencia feminista de sus defensoras, en su objetivo de elaborar una nueva concepción del poder, de la ciudadanía y de la esfera pública y en la pretensión de que esta moralidad femenina de la responsabilidad se extienda a los varones (Elshtein, 1981:243; Dietz, 1989:72).

Desde otros sectores del feminismo no faltan críticas a estos intentos de extrapolar las virtudes de la maternidad y trasladarlas a la esfera pública; no deja de ser un tipo de reduccionismo contradictorio con la acusación en la misma línea que le hacen al liberalismo, y tampoco parece una concepción demasiado realista de la ciudadanía. No es fácil desprender esta concepción de cierta aureola de conservadurismo (Dietz, 1989:74).

La propuesta de Iris M. Young de una *ciudadanía diferenciada* pretende lograr en mayor medida la inclusión y la participación de todas las personas en la plena ciudadanía. La vida en común y ser tratado de la misma forma que los demás ciudadanos son las dos caras de la ciudadanía cuestionadas por sectores sociales oprimidos. Ya no estamos ante la aspiración a una ciudadanía universal, apoyada en las mayorías; los grupos y movimientos sociales cuestionan si han de ser tratados de la misma manera, o al menos pretenden tener la última palabra acerca del trato que desean que se les dispense. La inclusión y la participación de cada persona en las instituciones sociales y políticas requieren, en ocasiones, la articulación de derechos especiales orientados a atender las diferencias de grupo con el objeto de socavar la opresión y la desventaja (Young, 2000:100).

La ciudadanía diferenciada supondría que las mujeres en tanto que ciudadanas contarían con una representación en el ámbito público y en la discusión de problemas que les atañen, pero no sólo las mujeres, sino también los negros, indígenas, ancianos, pobres, discapacitados, jóvenes y trabaja-

4. Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad

dores no cualificados. No sería necesario que todos esos grupos estuviesen en todas las discusiones políticas ni en todos los ámbitos públicos, sino cuando resulten afectados los intereses de sus miembros o cuando existan dudas acerca del modo en que se puedan expresar y comprender sus percepciones e intereses.

No resulta difícil imaginar la dificultad de articular en la práctica tal tipo de representación. Decidir qué grupos van a contar con representación o los procedimientos de decisión que se van a adoptar no son problemas menores, y la propia Young no ignora ni estos ni otros problemas de su propuesta, de modo que en su obra más reciente aparecen de nuevo las preocupaciones de la autora y se revisan cuidadosamente sus propuestas anteriores (Young, 2000).

5. La lucha por el reconocimiento. Identidades y representación democrática

En el período final del siglo xx se desarrolla un nuevo imaginario político que toma como ejes las ideas de *identidad, diferencia, dominación cultural o reconocimiento*. El desafío a las democracias liberales es fuerte, porque, en principio, el compromiso de éstas con la igual representación parece conceder igualdad de derechos a todos los ciudadanos y las instituciones públicas no reconocen a las personas o grupos en su particularidad, sino en sus intereses más universalmente compartidos en las libertades civiles y políticas, en la sanidad, en la educación. La pregunta sería: ¿En qué sentido importa en la esfera pública nuestra identidad particular, como varones o mujeres, como magrebíes o noruegos, como católicos o judíos? (Gutmann, 1993:14).

La lucha por el reconocimiento se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática del conflicto político a finales del siglo. Las reivindicaciones del reconocimiento de la diferencia estimulan la lucha de grupos que se movilizan bajo la bandera de la nacionalidad, la etnicidad, la raza, el género, la sexualidad. En estos conflictos postsocialistas, la identidad de grupo reemplaza el interés de clase como motivo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza la explotación en tanto injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural reemplaza a la redistribución socioeconómica como remedio contra la injusticia y objetivo de la lucha política (Fraser, 2000:126).

5.1 Igualdad y/o reconocimiento

Tal como nos presenta esta lucha Nancy Fraser, parece darnos a entender que se han convertido en minoritarios dentro del feminismo los planteamientos tradicionales vinculados a la búsqueda de la igualdad. El objetivo que se marca esta autora en algunas de sus recientes publicaciones es el de lograr una conciliación entre la igualdad social y el reconocimiento.

De entrada, señala que la distinción entre injusticia económica e injusticia cultural es analítica y que en la práctica las dos se entrecruzan (Fraser, 2000:131). Lo cierto es que si pensamos en soluciones redistributivas, estamos en gran medida adoptando un tipo de decisiones que llevan implícito un grado de reconocimiento. Vemos claramente esta relación cuando la reivindicación del reconocimiento se hace en los términos de igual dignidad y de igual valor moral de todas las personas (Dworkin, 2000). O se defiende, como hace Kymlicka, la inclusión en el liberalismo de algún tipo de dependencia esencial del contexto social, o de las formas de comunidad humana que moldean nuestros fines y nuestra capacidad para perseguirlos, lo que implica una clara relación entre redistribución y reconocimiento (Kymlicka, 1989:253-258).

No faltan autoras que, como Ann Phillips, llaman nuestra atención sobre la necesidad de no olvidar la igualdad social y económica. El olvido de este tipo de desigualdades oscurece la dependencia que, en numerosas ocasiones, tiene el reconocimiento del igual valor de las personas de las disparidades económicas en que éstas se hallan. En una sociedad en la que de modo arbitrario se premian con salarios, en ocasiones cien veces superiores, ciertas habilidades, no parece —sostiene Phillips— que exista una idea clara acerca del igual valor de los seres humanos. Tampoco trata esta autora de defender un igualitarismo sin matices, sino que su objetivo es señalar las dificultades que los ideales de igual ciudadanía encuentran para sobrevivir en una sociedad en la que se dan diferencias abismales de riqueza, y en consecuencia de poder, entre las personas (Phillips, 1999:131).

Lo cierto es que se abre paso la idea de que las democracias liberales —Amy Gutmann— no pueden considerar la ciudadanía como una identidad universal general, porque: 1) cada persona es única, es un ser creativo y creador de sí mismo, como reconocieron John Stuart Mili y Ralf Waldo Emerson; y 2) las personas son también transmisoras de cultura y las culturas que transmiten difieren de acuerdo con sus identidades pasadas y presentes. Una parte importante de la identidad de las personas viene del modo en que integran, reflejan y modifican su propia herencia cultural y la de los que se relacionan con ellas (Gutmann, 1993:18).

La exigencia de reconocimiento cobra importancia porque se vincula a la identidad, término que designa la interpretación que una persona hace acerca de quién es y de sus características definitorias como ser humano. La identidad se moldea en parte por el reconocimiento, o por la falta de éste, incluso por el falso reconocimiento de otros, de manera que una persona o un grupo de personas pueden ser dañadas cuando ven en los demás un reflejo que les degrada o les presenta como despreciables. La falta de reconocimiento o su falseamiento no dejan de ser una forma de opresión. Así, desde el feminismo se piensa que en las sociedades patriarcales las mujeres han sido inducidas a tener una imagen de sí mismas que es despectiva y que las obliga a internalizar un sentimiento de inferioridad, hasta el

4. Justicia, democracia y ciudadanía: las yías hacia la igualdad

punto de que incluso cuando desaparecen los obstáculos objetivos que impiden su avance pueden tener dificultades para aprovechar las nuevas oportunidades (Taylor, 1993:43-44).

El reconocimiento público como ciudadanos iguales puede requerir dos formas de respeto: por un lado el respeto a la identidad única de cada individuo, cualquiera que sea su sexo, raza o etnia, y, por otro, el respeto a aquellas actividades, prácticas y modos de ver el mundo que son objeto de una valoración singular o que son inseparables del *modus vivendi* del grupo en desventaja. Sin embargo, conviene señalar que aunque la situación de las mujeres se ha comparado a menudo con la de las minorías culturales que están en desventaja, Susan Wolf encuentra una diferencia. Mientras que en el caso del reconocimiento de la especificidad de los grupos minoritarios, de sus aportaciones y de su cultura lo que se busca es el igual trato de los miembros de esas culturas, lo que tiene que ver con el reconocimiento político de las mujeres se identifica con el hecho de tratarlas como desiguales, de esperar que ellas se mantengan en posiciones claramente «femeninas» y subordinadas, porque es evidente que las mujeres han sido reconocidas como mujeres, «nada más que como mujeres», durante demasiado tiempo, y se trata de dejar atrás ese tipo deformante de reconocimiento, lo cual es difícil porque no hay una herencia cultural separada y claramente deseable que permita redefinir y reinterpretar lo que es una identidad de mujer (Wolf, 1993:109-110).

Las apelaciones al reconocimiento tienden a promover las diferencias de grupo al reivindicar el valor de las especificidades que les prestan una identidad, mientras que las reivindicaciones redistributivas a menudo lo que intentan es precisamente la abolición de los órdenes económicos que sostienen esas especificidades de grupo. En una nota sobre esta contradicción Fraser se pregunta acerca de las posibilidades de combinar una política de reconocimiento feminista-cultural que pretenda revalorizar la femineidad con una política feminista-socialista (que podríamos entender como una política redistributiva en general) que pretenda eliminar el género de la economía política. Para esta autora la incompatibilidad termina cuando se trata el reconocimiento de la diferencia de las mujeres como un objetivo feminista a largo plazo. Para algunas feministas ese reconocimiento no es un fin en sí mismo, sino un paso que conduce a la eliminación del género. En este caso no habría una contradicción. La pregunta es válida también para la acción afirmativa a favor de las mujeres, entendida como una solución de transición hacia una sociedad en la que el género no sea relevante (Fraser, 2000:150).

Hay que mencionar una cuestión importante en relación con el reconocimiento de derechos a grupos y la protección de sus culturas. Porque si pensamos en términos de reconocimiento y de diversidad, entonces entenderemos ésta como la aspiración, en el contexto de las democracias liberales, de que las culturas minoritarias o los modos de vida peculiares estén protegidos por unos derechos colectivos o derechos de grupo. En relación con este tipo de derechos encontramos resistencias claras en el pensamiento liberal, que

ya desde sus orígenes concibe los derechos como derechos individuales. Aunque autores como Will Kymlicka no dejan de hacer algunos intentos de conciliación tomando la idea de grupo étnico como punto de partida.

Kymlicka hace una distinción entre restricciones internas: vinculadas a las relaciones intragrupales, que en ocasiones pueden conllevar limitaciones a las libertades civiles y políticas básicas de los miembros del grupo, en cuyo caso excluirían a esas culturas de cualquier tipo de protección; y protecciones externas: que implican relaciones intergrupales y suponen el intento del grupo de proteger su identidad o su existencia limitando el impacto de la sociedad en la que está englobado. La inexistencia de las primeras es condición previa para poder apelar a las segundas (Kymlicka, 1996:58).

Pese a los intentos de Kymlicka, la realidad nos muestra reiteradamente cómo los requisitos que él estipula no se dan en la mayoría de las culturas que reivindican la protección de su identidad y de sus tradiciones, y sobre todo tales requisitos desaparecen casi por completo en muchas culturas cuando pasamos de la esfera pública a la esfera privada-doméstica. Okin subraya cómo la discriminación y el control de las mujeres se dan prácticamente en todas las culturas pasadas y presentes, pero especialmente en las religiosas y en las que reverencian de forma especial el pasado y sus textos o tradiciones. Incluso es necesario llamar la atención sobre el hecho de que puede existir un cierto respeto por las libertades de las mujeres, incluso de sus derechos, pero en la realidad de lo doméstico sus posibilidades de elegir su vida se ven fuertemente mermadas y las amenazas no están ausentes en estos casos (Okin, 1999:17-24).

Una aproximación interesante a estas cuestiones es la desarrollada por Martha Nussbaum en algunas de sus últimas publicaciones. Esta autora parte de una concepción normativa de las capacidades humanas básicas para alcanzar una vida plenamente humana. Enumera estas capacidades en una lista que no pretende ser exhaustiva: la vida, la salud, la integridad corporal, la imaginación, los sentidos, el pensamiento, las emociones, la razón práctica, las afinidades y afiliaciones, la armonía con el entorno. Intenta Nussbaum conciliar una posición filosófica universalista y cercana a una forma de liberalismo político con un cierto respeto a las particularidades culturales, aunque no a todas las particularidades o valores de cada cultura y no precisamente a aquellas que no permiten a las mujeres el desarrollo de sus capacidades humanas básicas (Nussbaum, 2000:40-58).

5.2 ¿Las mujeres como grupo diferenciado?

Hablar de identidades en el sentido en que lo hacen algunos filósofos contemporáneos parece dar a entender que la sociedad está formada por una serie de grupos diversos. Desde la filosofía política no se utiliza habitualmente un concepto específico de grupo social. En algunos casos, autoras

como Iris Young definen estos grupos como algo más que meras colecciones de gente, porque existe entre las personas que forman parte de estos grupos una vinculación que surge de la identidad compartida por estas personas. De tal manera que forman una clase específica de colectividad «con consecuencias específicas respecto de cómo las personas se entienden a sí mismas y entienden a las demás». Se diferencian unos grupos sociales de otros a través de formas culturales, prácticas o modos de vida y, en general, la identificación de un grupo acontece cuando se encuentra e interacciona con otra colectividad social y se observan las diferencias en las formas de vida. Así, la división sexual del trabajo, considera Young, crea grupos sociales diferenciados de varones y de mujeres en todas las sociedades conocidas:

Los miembros de cada género tienen una cierta afinidad con las demás personas de su grupo porque hacen o experimentan unas determinadas cosas, y se diferencian a sí mismas del otro género aun cuando los miembros de un género consideren que tienen mucho en común con los miembros del otro, y aun cuando consideren que pertenecen a la misma sociedad (Young, 2000:78).

La crítica de Iris Young se dirige a la tendencia de la teoría y de la filosofía políticas a concebir a los grupos como conjuntos o como asociaciones, lo que permite a los autores trabajar desde presupuestos individualistas y, en ocasiones, descalificar las pretensiones de tratamiento igualitario de los grupos raciales o sexuales afirmando que hay o puede haber tantos grupos como combinaciones de personas, y si se aceptan reivindicaciones de esos grupos no hay por qué dejar sin otorgar las mismas reivindicaciones a otros grupos diversos que se puedan formar. Young insiste en que los grupos no son meros agregados de personas que se definen por una serie de atributos compartidos, sino que además se definen por un sentido de identidad.

Las críticas que, a su vez, recibe Young vienen en algún caso de autoras que pretenden con su obra alcanzar una finalidad similar a la que se confiesa en obras como *La justicia y la política de la diferencia*, es decir, una conciliación entre la justicia redistributiva y el reconocimiento. Las críticas de Nancy Fraser apuntan a los temas esenciales de la obra de Young y, por tanto, a su concepción de los grupos sociales.

Se reprocha a Young que a partir de una concepción única de grupo social incluya fenómenos culturales, como la pertenencia a un grupo étnico y económico-político, a una clase social. Aunque Fraser reconoce que la concepción de Young no carece de atractivo, del atractivo de que una concepción sirva para la definición de colectividades diversas, las dificultades que plantea tienen que ver con la imposibilidad de recoger las peculiaridades de cada una de estas colectividades. De modo subrepticio lo que sucede es que el modelo de grupo étnico permea la definición de Young, y de ahí que en

su obra prime la diferencia. Fraser le atribuye la posibilidad de desencadenar indeseables consecuencias políticas y mantiene que la política de la diferencia ha de ser matizada (Fraser, 1997:195-196).

Young introduce en escritos posteriores variaciones en su idea de grupo (véase el capítulo 5), aunque sigue defendiendo la necesidad de incluir la representación de grupos sociales en la democracia como exigencia de la igualdad política y como pretensión no hacer exclusiones en la discusión política (Young, 2000:148). Si bien en su publicación más reciente rechaza expresamente la denominación de «políticas de la identidad» y se inclina por la defensa de las diferencias de grupo al margen de la lógica de la identidad, porque ya conceptualiza a los grupos sociales de acuerdo con una lógica relacional y no sustancialista y porque considera que los grupos no tienen una identidad como tales, sino que los individuos construyen su propia identidad sobre la base de la posición de un grupo social. Aunque no comparte la idea procedente de la concepción individualista de las personas que, a partir de la identificación de la opresión con la existencia de una identidad grupal, consideran que el fin de la opresión hace necesaria la eliminación de los grupos, más bien su idea de la justicia social propugna la existencia de instituciones que promuevan la reproducción y el respeto de las diferencias de grupo sin opresión (Young, 2000:77-85).

La consideración de las mujeres como un grupo diferenciado plantea problemas que no tienen una fácil solución. En cualquier caso no está de más recordar que pese a la resistencia de sectores del pensamiento jurídico-político liberal a tomar en cuenta la idea de grupo, no está ausente tal idea en ciertas construcciones del constitucionalismo contemporáneo; las construcciones teóricas con relevancia jurídica práctica que derivan de la cláusula de igual protección de la Constitución americana son ilustrativas a este respecto (Fiss, 1999:137-167).

Es necesario, por tanto, tener en cuenta que la discriminación que sufren las mujeres viene de su pertenencia al colectivo mujeres; no hay que olvidar, además, que a excepción del Estado Vaticano, del Colegio de España en Bolonia y de algunos otros colectivos concretos, las mujeres están representadas en una proporción cercana al cincuenta por ciento en los demás grupos sociales, si pensamos en grupos étnicos o nacionales o clases sociales. O, lo que es parecido, cuando desde la reivindicación política se habla de las dificultades de atender a las mujeres en tanto que mujeres en sus demandas de derechos y oportunidades y se mencionan los argumentos de las «pendientes resbaladizas», es frecuente olvidar que en casi todos estos grupos o colectivos que se suelen enumerar: minusválidos, ancianos, niños, pelirrojos... las mujeres están en estos grupos o colectivos y son aproximadamente la mitad de sus componentes. Y si las personas pertenecientes a esos colectivos se sitúan en un escalón social inferior, para encontrar a las mujeres habría que descender otro peldaño. Se trata, finalmente, de insistir en lo obvio: que la especie humana es dual, y se com-

4. Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad

pone de varones y mujeres. Si las mujeres son un grupo, los hombres serían el otro grupo, lo que supondría la necesidad de actuar consecuentemente y de justificar no sólo las desventajas sino también los privilegios.

Hay que señalar también que las mujeres no son una minoría, como es evidente si contemplamos las cifras de población, pese a que se puedan asimilar rasgos de los grupos minoritarios al colectivo de las mujeres, si entendemos como una minoría a un grupo de personas que, a causa de sus características físicas o culturales, reciben un trato discriminatorio e injusto con respecto a los demás miembros de la sociedad. En estos casos se podría hablar de minorías atendiendo a la inferioridad de estatus y no a la envergadura estadística (Osborne, 1996:79-80). Nos encontraríamos con un sentido «técnico» de minoría que en algunos contextos puede ser útil, pero que no es generalizable. Porque la presencia de las mujeres en la esfera pública sigue siendo minoritaria, y también la presencia de las mujeres en la esfera política, y eso es precisamente lo que se trata de cambiar, poniendo de relieve la inadecuación existente entre el número de mujeres, su nivel de formación —en los países desarrollados sin duda, pero también en otros países— y su visibilidad en los ámbitos de toma de decisiones.

5.3 Democracia y representación política

El cambio de énfasis en los desarrollos de cierto feminismo teórico que deja de considerar la lucha por la igualdad como su eje central y hace de la búsqueda de reconocimiento una preocupación primordial se refleja claramente en el tratamiento que recibe la representación política.

No es nueva en el feminismo la preocupación por la democracia. En los grupos más radicalizados del movimiento feminista de las décadas de los sesenta y setenta se desprecia la democracia liberal por considerarla insuficiente y poco participativa. Es el momento de la eclosión de los grupos de autoconciencia, que fomentan el asambleísmo y la democracia directa y el afán de compartir experiencias que van a culminar en el lema «lo privado es político», reflejo de la idea de la omnipresencia del poder y que en buena medida no deja de ser una defensa de la democracia para todos los ámbitos de la vida. Es también el momento de la desconfianza hacia jerarquías de cualquier clase y, por tanto, de la defensa de las tesis favorecedoras de una idea de democracia localista (Phillips, 1996:79-80).

No deja de ser sorprendente el interés inicial de las mujeres en el desarrollo de una democracia directa y comprometida, pues el coste que supone tal tipo de democracia en tiempo, un bien escaso, afecta especialmente a las mujeres, que habitualmente tienen a su cargo la crianza de hijos y el cuidado de la casa, aparte del trabajo asalariado que puedan desempeñar (Moller Okin, 1980:278). Se supone que en este tipo de democracia lo fundamental es el debate y la discusión, que han de conducir a un consenso, y en el caso

de las mujeres la búsqueda de este consenso se hace apremiante, ya que parece que existen unos intereses compartidos y una homogeneidad procedente de la idea de «sororidad» que se suponía permeaba las relaciones femeninas feministas. La explicación de este interés estaría en el sentimiento de exclusión que la democracia representativa generaba en las mujeres. Frente a la visión más idealizada de la democracia participativa, la democracia liberal estaba más familiarizada con la existencia del conflicto; los desacuerdos son la regla y nadie ha de sentirse culpable por ello, ya que se trata de la defensa de intereses contrapuestos, defensa que además exige un compromiso fácil de asumir: basta con acudir a votar en la convocatoria de elecciones (Phillips, 1996:86-91).

En las palabras de Anne Phillips sobre la evolución del debate sobre la democracia en el feminismo

la teorización de las perspectivas feministas sobre la democracia experimentó un considerable retraso y, a medida que se va desarrollando (principalmente durante la década de los ochenta), se deslizó hacia el terreno de la ciudadanía y de la igualdad política. Si la primera fase del pensamiento feminista coincidió con una explosión de la democracia participativa, la segunda se produjo en una época de creciente desdén por «el fetiche de la democracia directa» y de resurgimiento de la confianza en los mecanismos de la democracia liberal. Esta confianza no fue totalmente compartida por las feministas, pero, no obstante, la transición desde la participación hacia la ciudadanía refleja el movimiento en el pensamiento radical como conjunto. En la primera fase las feministas se ocupaban de lo que podríamos llamar el micronivel de la democracia en el seno de un movimiento y de la democracia en la vida cotidiana. En la segunda fase, nos hemos ocupado del macronivel de la pertenencia de las mujeres a la comunidad política, a explorar cuestiones de inclusión y exclusión y a amortiguar las pretensiones universalistas del pensamiento político moderno (1996:80).

La inclusión en la ciudadanía como ciudadanas activas era el objetivo de las mujeres desde los albores del movimiento feminista; ya se han visto en estas páginas los pasos seguidos y las estrategias ideadas para alcanzar este objetivo. El deslizamiento al terreno de la ciudadanía en la teorización feminista de los años ochenta no se produce de una manera casual y aislada, sino que se inscribe en una corriente general que, tomando el título de un libro de Chantal Mouffe (1992), podríamos describir como «retorno de lo político». De nuevo en ese momento cobran relevancia cuestiones relacionadas con el bien común y los deberes cívicos que habían caído en el olvido en la década precedente, al menos en el pensamiento político dominante.

Era inevitable que, ante tal auge de las virtudes públicas (Camps, 1990), se volviese al debate sobre la democracia. Tal vez la diferencia que está implícita en la distinción que Anne Phillips traza entre ambas etapas es que en este segundo momento el hilo conductor de los debates no es tanto la des-

4. Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad

calificación inicial de la democracia liberal como el intento de considerar su capacidad de incorporar demandas que implican, por un lado, la participación en la vida política y, por otro, la posibilidad de asumir el pluralismo y la fragmentación de las sociedades contemporáneas. La heterogeneidad, el pluralismo y por tanto la idea de diferencia son parte integrante de las democracias liberales (Dahl, 1993). Algunas reconocidas autoras actuales tratan de reformular las relaciones entre el feminismo y el liberalismo (Phillips, 1993; Mouffe, 1999).

En otros casos es prioritaria la insistencia en la importancia de la deliberación pública, al resaltar la insuficiencia de las votaciones para destacar la relevancia de las discusiones públicas con el fin de obtener resultados más justos, ya que éstas permiten tomar en consideración necesidades o intereses que están fuera de las agendas políticas tradicionales (Benhabib, 1993; Mansbridge, 1999).

No faltan, sin embargo, defensoras de una línea en la cual se sostiene que el desarrollo de la democracia ha de subrayar que la igual consideración de las mujeres en la ciudadanía no significa que hayan de asumir la identidad con los varones, sino que se han de reconocer las diferencias entre mujeres y varones de un modo adecuado (Pateman, 1992:29).

En la representación política encontramos el punto de confluencia de las demandas de participación y de reconocimiento. La atención que recibe la representación política se ha reavivado en los últimos tiempos, precisamente por esta confluencia que tiene un interés especial para las mujeres.

La diversidad de creencias, opiniones, preferencias y fines aparece reflejada en lo que Phillips denomina una «política de las ideas». Esta política supone la posibilidad de defender esas posiciones o intereses a través de representantes que personalmente no tienen una relación directa con esas políticas, ya sea por no ser pobres y defender políticas de asistencia pública o por no ser jubilados y defender mejoras en las pensiones. En definitiva, lo que se representa es prioritario sobre quién lo representa (Phillips, 1998:476-477).

Esta política de las ideas no es una política unánimemente aceptada, pues fue cuestionada ya en 1789 cuando un grupo de mujeres se dirigían a los Estados Generales en los siguientes términos:

Un noble no puede representar a un plebeyo y éste no puede representar a un noble, así, un hombre, no importa lo honesto que sea, no puede representar a una mujer. Entre los representantes y los representados debe existir una completa identidad de intereses.

En esta concepción de la democracia la experiencia compartida tiene preferencia sobre las ideas. Nos encontramos ante lo que Hannah Pitkin critica como «representación descriptiva» o «representación de espejo», que tiene en cuenta quién está presente, es decir, la composición del poder legislativo, dejando a un lado la cuestión mucho más relevante desde su punto de vista de la actuación de los representantes. Un cuerpo representativo

se caracterizaría en la representación descriptiva por una exacta correspondencia y semejanza con lo que representa (Pitkin, 1967:62).

Sin embargo, lo que Pitkin parece tener en mente en esta crítica de la representación descriptiva está relacionado con las preocupaciones del momento en que escribe, más cercanas a los temas de representaciones proporcionales y reflejos de diversos partidos y opiniones que a los últimos temas de debate en las democracias contemporáneas. Phillips opina que los temas de poder y desigualdad no figuran en las preocupaciones de Pitkin, al menos no en el lugar central en que figuran en el debate contemporáneo sobre la democracia (Phillips, 1998:479).

Los riesgos de la política de la presencia: el miedo a la balcanización, las ansiedades por la responsabilidad o el riesgo de reforzar incluso más la política de los grupos basados en intereses son reiterados una y otra vez en los trabajos sobre este tema (Phillips, 1995:23).

En relación con el primero de los mencionados, es oportuno volver a la idea de la dualidad de la especie humana, de la existencia de mujeres y varones, y pensar en la necesidad de replantear las relaciones de poder y de representación pública de esa ineludible realidad. Trabajar en esa línea implica la no asimilación del tema de la presencia de las mujeres al tema de la representación de grupos, ya sean raciales o étnicos; por tanto aleja el riesgo de la balcanización, que Phillips reconoce en cuanto que se otorga un mayor peso a la política de la diferencia.

Acerca de las ansiedades que surgen cuando se trata de responder ante los representados, los problemas parecen derivar de la existencia de unos programas y de algo más cercano a la política de las ideas, porque es difícil plantearse la existencia de responsabilidad ante los representados cuando se trata de pensar en una política de la presencia estricta. Nadie en su sano juicio puede pensar a estas alturas en intereses idénticos para todas las personas de un grupo, aparte de la carga esencialista que conlleva tal idea.

La tercera objeción viene de los que cuestionan la versión de lo político como un juego sórdido de intereses con un objetivo único de conseguir votos. Este sector defiende la existencia de una democracia deliberativa capaz de generar consensos que arranquen de una implicación genuina en lo público. Aparentemente, la política de la presencia colisiona con el resurgir del republicanismo cívico, con las nuevas versiones de la democracia deliberativa o comunicativa o con los que atacan a las políticas de intereses. Sin embargo, no faltan autores como Iris Young o Cass Sunstein capaces de incorporar principios de representación de grupo en el marco de planteamientos de democracia deliberativa o comunicativa (Phillips, 1995:23 y 24).

Anne Phillips nos habla de una «política de la presencia» que no renuncie a considerar la política como el campo de batalla de las ideas, pero insiste en la importancia de la presencia y la justifica. Es necesaria la experiencia de las que han sido excluidas de la política. Las voces de los anteriormente invisibles suponen la entrada en el campo de lo político de

4. Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad

los temas que hasta entonces han estado ausentes, de alternativas hasta entonces no contempladas, es decir, se trata de abrir la agenda política, de pensar en una deliberación política amplia (Beltrán, 1994).

En la política de la presencia caben las desviaciones caricaturescas, pero las alegaciones en su favor van en la línea de defender una idea de diferencia alejada de las identidades esencialistas y de las exclusivas representaciones de intereses. Son razones más complejas las que se pueden enumerar: de entrada, recordar una vez más la dualidad de la especie humana, compuesta por varones y mujeres; de ahí que se hable de democracia paritaria: ¿cuál es el derecho que tienen los varones para monopolizar las asambleas políticas? (Gallego, 2000:392). Ya se ha mencionado otra razón: la importancia de la agenda política. Se puede aducir también la cuestionable e incluso grotesca homogeneidad de la élite política, con los varones monopolizando la representación. No hay que olvidar, por último, las razones de justicia que nos obligan a abrir el juego para lograr una verdadera igualdad de oportunidades para ser representante político, hasta el punto de pensar seriamente en las cuotas (García, 1999:6 y 7).

No se trata, pues, de una mera defensa de intereses de las mujeres, se trata de que la presencia de éstas en las instituciones políticas supone la entrada de nuevas experiencias que van a permitir que en el proceso de la discusión política se articulen de un modo más favorable para las mujeres las respuestas gubernamentales, cambiando sus prioridades cuando se estime adecuado. Nancy Fraser no deja de señalar que la interpretación de las necesidades es también un tema de lucha política: la lucha para establecer o denegar la categoría política de una necesidad; la lucha del poder para identificar o definir la necesidad; la lucha para asegurar la satisfacción de la necesidad (Fraser, 1989).

Desde el feminismo se defiende claramente que no es irrelevante el número de mujeres que se ocupan en la profesión política. Los argumentos que se han expuesto son argumentos de justicia principalmente, pero se han entremezclado con otros de tipo pragmático acerca del mejor modo de alcanzar ciertos objetivos. En cualquier caso no se pretende que el cambio en el género de las representantes puede garantizar por sí solo que se satisfagan los intereses de las mujeres; se trata simplemente de aumentar las probabilidades de que esto suceda.

6. Feminismo y Derecho: algunos debates en torno a la teoría jurídica y al contenido de las leyes

La aspiración a una ciudadanía plena por parte de las mujeres está claramente inmersa en el ámbito jurídico. En una buena medida la definición de la ciudadanía consiste en la articulación de unos derechos y unos deberes que tienen su plasmación en las constituciones y leyes de los estados y la

búsqueda de igualdad ha tenido siempre como uno de sus objetivos prioritarios la inclusión en la ley de lo que se daba por supuesto que estaba fuera, es decir, las mujeres.

Cuando se habla de igualdad en el ámbito de la Filosofía política y de la Filosofía jurídica se parte de la idea de que la igualdad es un principio, lo que implica la adopción de un punto de vista normativo que trata de lo que debería suceder en la realidad. Se aplica a través de normas que, por definición, clasifican, en el sentido de atribuir a determinados tipos de personas que tienen ciertos rasgos o se encuentran en determinadas circunstancias unas consecuencias determinadas. El principio de igualdad trata de especificar cuándo está justificado atribuir diferencias en las consecuencias normativas y cuándo no lo está, qué rasgos son importantes para recibir determinados tratamientos o qué rasgos no lo son (Laporta, 1985:3-31). En el Derecho, por tanto, se han de clarificar los rasgos relevantes que han de tener consecuencias jurídicas en el caso de las mujeres.

6.1 Los intentos de construir una teoría jurídica feminista

Hemos visto cómo en los años sesenta predomina la búsqueda de una igualdad que pretende desterrar las leyes que impiden el acceso de las mujeres a la esfera pública en igualdad de condiciones con los varones, al tiempo que en los países que cuentan con estados de bienestar avanzados se crean las estructuras que pretenden facilitar este acceso (Stang Dahl, 1987).

Después de lograr los cambios legislativos indispensables para dejar atrás la situación de desigualdad tradicional, la reflexión sobre los logros alcanzados no deja de producir insatisfacciones. Para muchas mujeres juristas el modelo de igualdad que se había adoptado inicialmente suponía que las mujeres accedían a un mundo profesional, universitario o asistencial creado y definido a la medida de los varones. La consecuencia de esta situación es que las mujeres van a tener que enfrentarse con decisiones en sus vidas de las que están exentos los varones (Hill Kay, 1985; Law, 1984; Freedman, 1983).

De esta insatisfacción surgen los intentos de articular una teoría jurídica feminista. En el feminismo estadounidense, Christine Littleton habla de *simetría y diferencia* en los modelos de igualdad sexual. Para autoras como Wendy Williams los modelos de igualdad simétricos son el único modo de no volver a la ideología de las esferas separadas. Dentro de estos modelos cabe diferenciar entre *asimilación*, que busca la igualdad con los varones asumiendo las ventajas y las desventajas que conlleva; o la construcción de un modelo *andrógino*, que supone una simetría basada en un tipo de instituciones capaces de tratar a las personas como seres andróginos.

Desde el enfoque de la diferencia se habla de *acomodación*, que busca la simetría, salvo en las cuestiones puramente biológicas, que supondrían la

4. Justicia, democracia y ciudadanía; las vías hacia la igualdad

existencia de unos derechos especiales; la *aceptación*, que defiende que se tomen en cuenta no sólo las diferencias biológicas, sino también las culturales, pero que se eliminen las consecuencias desigualitarias de tales diferencias; se habla también de *empowerment*, entendiendo por tal el rechazo de la diferencia como un tema de investigación, porque todas las diferencias se han construido a partir de la subordinación de las mujeres y ése ha de ser el punto de partida (Litteton, 1991:35-36; Williams, 1991:15-34).

Existe también un feminismo jurídico antiesencialista cuyas representantes se encuadran en el movimiento denominado las *fem crits*, vinculado al movimiento más amplio de los *critical legal studies*, que en los años finales de la década de los setenta y los primeros años ochenta desafía al mundo jurídico académico, sobre todo en Estados Unidos y en menor medida en el Reino Unido y con seguidores en otros países europeos, aunque apenas conocido en España. Se proclaman como la nueva izquierda, y el feminismo que deriva de este movimiento es un feminismo plural y difícilmente encuadrable en una etiqueta; tal vez el modo más certero, pero sin duda ambiguo, de definirlos es el de posmodernos. Insisten las juristas posmodernas en que el derecho no tiene una sola respuesta correcta para los casos que se plantean y mucho menos para los que se relacionan con las desigualdades de género. Ya no hay teoría, sino un razonamiento contextualizado que sirve para resolver el problema de ese momento. El discurso jurídico se reconoce como un lugar para la lucha política sobre las diferencias de sexo (Frugg, 1992).

Naturalmente, nos podemos encontrar con defensoras de cada una de estas posiciones en las publicaciones jurídicas y en los debates sobre cuestiones como bajas maternales por embarazo y lactancia, aborto o pornografía que tienen lugar en los años ochenta y noventa (Beltrán, 1999:93-112). En la línea del *empowerment*, Catharine Mackinnon es una de las autoras más conocidas del feminismo radical estadounidense cuyo objeto de atención, de elaboración teórica y de reivindicación está situado en el ámbito jurídico, y es también ella quien presenta un intento más consciente, aunque no del todo elaborado, de articulación de una teoría jurídica feminista. Los debates en torno a la pornografía que se desarrollaron en las dos décadas pasadas tuvieron a Mackinnon como protagonista destacada (Mackinnon, 1993; Nussbaum, 1999:250).

6.2 La acción afirmativa, el trato preferente y la discriminación inversa

Ya se ha mencionado anteriormente que la denominación inicial para las políticas que pretenden articular medidas paliativas de la situación de desigualdad racial era el de *Affirmative Action Policy*. En sus versiones más suaves nos encontramos con las llamadas para revisar las exigencias de

ciertos procedimientos de reclutamiento y de formación para empleos o de acceso a la educación para aumentar las oportunidades de los grupos menos representados. En sus versiones más fuertes, la acción afirmativa se refiere al tratamiento preferencial hacia los miembros de tales grupos si están básicamente cualificados para una determinada posición. Las alternativas intermedias son las que pueden utilizar como criterio favorable la pertenencia a uno de esos grupos supuestamente discriminados para resolver un empate de los competidores (Rhode, 1989:184).

Los términos que se utilizan cuando se habla de acción afirmativa tienen, creo, una especial importancia por la carga emotiva que soportan y por las connotaciones negativas que despiertan ciertas denominaciones. Muy pronto, en toda la década de los setenta, se empieza a generalizar el uso de «tratamiento preferente» (*preferential treatment*) y de «discriminación inversa» (*reverse discrimination*) como modos más adecuados de aludir a ese tipo de medidas de acción afirmativa. En Europa se impone el uso de la denominación «discriminación positiva», con un sentido no demasiado preciso en la mayor parte de las ocasiones.

Es sorprendente la fortuna que tuvo la aplicación de la palabra «discriminación» en este tipo de situaciones. En el significado que otorga el diccionario de la Real Academia española el uso de esta palabra cuenta con una acepción claramente negativa: «dar trato de inferioridad a una persona o colectividad por motivos raciales, religiosos, políticos, etc.»; añadir las palabras «positiva» o «inversa» no cambia demasiado la carga negativa que acompaña a este término.

Las medidas de acción afirmativa, como hemos visto, surgen como un intento de paliar las desigualdades raciales en Estados Unidos, y también se usaron en la India en relación con la situación desigual de las castas, y es en esos ámbitos donde se empiezan a mencionar las expresiones «trato preferente» y «discriminación inversa»; en principio no parece que en su uso se hagan demasiados matices, si bien existen intentos de establecer una distinción en el significado de lo que podrían ser medidas de acción afirmativa y medidas que podrían denominarse de discriminación inversa. Se entiende en estos casos que la acción afirmativa se dirige a *favorecer* a determinadas personas o grupos para reducir las desigualdades que se consideren injustas, mientras que las medidas de discriminación inversa como clase específica de las medidas de acción afirmativa son medidas diferenciadoras directamente destinadas a *privilegiar* a determinados grupos, que pueden ser minoritarios o tratados como si fueran una minoría (Ruiz Miguel, 1994:80). Las fronteras entre *favorecer* y *privilegiar* no son nítidas si no acudimos a otros datos.

Los defensores de esta distinción incluyen en el catálogo de medidas de acción afirmativa una serie de actuaciones estatales destinadas a lograr mayores cotas de igualdad social, y en este sentido pueden mencionarse las pensiones no contributivas o el fomento de la contratación de jóvenes o de minusválidos. Podemos, efectivamente, denominar a estas actuaciones me-

4. Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad

didadas de acción afirmativa, pero si lo hacemos hemos de ser conscientes de que estamos estipulando un significado que desvirtúa el significado inicial de lo que fue la *Affirmative Action Policy* y la legislación y jurisprudencia ulteriores conectadas con ella. No era un objetivo de igualdad social general, destinado a las capas más desfavorecidas en su totalidad, sino que estaba destinado a los negros inicialmente y más tarde a las mujeres —ocasionalmente a otros grupos identificados a partir de su origen racial o étnico—, es decir, que sí tenía que ver con rasgos determinados vinculados al significado que tiene la palabra «discriminación», y en ese sentido esta palabra está implícita en la acción afirmativa.

Los otros datos que se supone sirven para trazar una línea divisoria entre las acciones afirmativas y las discriminaciones inversas están en el tema de las *cuotas*, esto es, en la reserva de plazas académicas o en determinados puestos de trabajo para atribuir un porcentaje o un número fijo de ellas a las personas caracterizadas por esos rasgos involuntarios e infravalorados. La idea es que se habla de discriminación inversa en el caso de que existan estas cuotas (Goldman, 1979:210-225), o bien una atribución de puntos o calificaciones especiales —en Estados Unidos en estos casos se hablaba en la mayoría de las ocasiones de «tratamiento preferente»—, y de acción afirmativa en el caso de que en los textos legislativos aparezcan objetivos de igualdad, que serían meramente indicativos (Ruiz Miguel, 1994:81).

El origen de esta distinción se puede rastrear hasta el *caso Bakke* (*Regents of the University of California v. Bakke* 438 U.S. 265 [1978]), en el cual el objetivo del demandante es cuestionar el plan de admisión de la Facultad de Medicina de la Universidad de California, que establecía una cuota del 16% reservada para los miembros de grupos minoritarios. Los jueces del Tribunal Supremo se dividieron de dos maneras en la decisión: un grupo de cinco jueces considera que la actuación de la universidad no es contraria a la *Civil Rights Act de 1964*, y que hay que juzgar únicamente su constitucionalidad. De estos jueces, cuatro consideraron la actuación de la universidad acorde con la Constitución, y uno de ellos, el juez Powell, mantuvo una opinión discrepante. Los jueces restantes consideraban vulnerada la *Civil Rights Act*. El juez Powell sostenía que la cláusula de igual protección excluye las cuotas explícitas o la reserva de plazas a menos que la facultad en cuestión pueda demostrar que este medio es necesario para alcanzar fines de especial importancia, y no se había demostrado tal cosa. Añade que las universidades pueden tomar la raza como uno entre otros factores que influyen en las decisiones de admisión en casos particulares, para alcanzar el objetivo de la diversidad racial. La sentencia es lo suficientemente compleja como para suscitar comentarios numerosos y, según alguno de sus autorizados intérpretes, para pasar a la posteridad tomando en cuenta las opiniones de juez Powell como si éstas fueran mayoritarias entre los jueces constitucionales y afianzarse como si fuese un precedente establecido (Dworkin, 1985:304).

Aparte de la importancia de esta sentencia en las discusiones posteriores sobre acción afirmativa, y si bien aparece ya claramente la distinción entre programas para su implantación con y sin cuotas, lo cierto es que no aparecen denominaciones diversas, y se usa «acción afirmativa» para referirse a todos los casos. Ronald Dworkin entra en el fondo de esta distinción y admite que existen diferencias entre el tipo de programas de acción afirmativa que incluyen cuotas —con plazas reservadas— y los planes más flexibles que incluyen la raza como un factor, pero sólo uno más, en la competición. Pero considera esas diferencias administrativas y simbólicas. Un programa flexible será más eficiente, a largo plazo, porque permitirá el acceso de menos personas si hay menos solicitantes idóneos y, al contrario, permitirá subir la cifra de admitidos en caso de que el número de éstos aumente. Es mejor, simbólicamente, por algunas razones. Los programas de cuotas de alguna manera perpetúan el *apartheid* y denigran a la vez que ayudan a los participantes en ellos. En los programas flexibles, los participantes están compitiendo y de alguna manera son juzgados como más valiosos individualmente³.

Desde el punto de vista de Dworkin, sin embargo, estas diferencias no justifican una distinción constitucional a menos que se demuestre que los programas de cuotas violan o amenazan los derechos constitucionales de los blancos de un modo en que no lo hacen los programas más flexibles, y esta demostración no aparece, a su juicio, en parte alguna. Muchos años después volverá sobre este punto y explicará con más detalle por qué no se violan los derechos individuales de nadie ante este tipo de políticas (Dworkin, 1998,1 y *II NYRB*, 2000:386-426).

Lo cierto es que la acción afirmativa entra en juego en Estados Unidos como una *policy*, y ésta ha de entenderse como un objetivo, pero un objetivo que no es una mera indicación, sino que se han de poner los medios para que se alcance, aunque lo que no se especifique sean los medios que hayan de utilizarse para cumplir los fines de obtener una mayor igualdad o una menor discriminación para los grupos o personas incluidas en esa *policy* (Dworkin, 1984).

6.3 Críticas, descalificaciones y prejuicios

Hasta el momento nos hemos centrado en la evolución de la acción afirmativa en relación con los temas raciales en Estados Unidos; la razón es la mayor relevancia que en el derecho y en la sociedad estadounidenses ha tenido esta discusión, de manera que la influencia de los enfoques y de las argumentaciones que allí se han desarrollado se ha reflejado en las legislaciones y jurisprudencia europeas, con fortuna desigual. La peculiaridad señalada reiteradamente de que la mayor parte de las referencias atañen a cuestiones relacionadas con la raza no significa que no sean aplicables en

4. Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad

su mayor parte a las cuestiones de género, aunque no hay que olvidar que la jurisprudencia del Tribunal Supremo estadounidense ha construido algunas diferencias en relación con el tipo de examen que los jueces han de realizar, como ya se ha mencionado. Tampoco se debe ignorar que en la jurisprudencia reciente de este mismo Tribunal algunos ven claros indicios que apuntan a difuminar las diferencias entre los temas de raza y de género (Rhode, 1989:184; Rey Martínez, 2000).

La acción afirmativa no gozó nunca de los favores de las mayorías; la oposición a las medidas destinadas a las razas minoritarias o a las mujeres como grupos tradicionalmente desfavorecidos fue poderosa y no ha dejado de serlo, de manera que este tipo de medidas están en retroceso en el mundo desarrollado en general. Los argumentos que se han utilizado para denostar cualquier política en este sentido se pueden resumir en unos pocos, que ya desde los años setenta se discuten reiteradamente.

Un argumento importante manejado con mucha frecuencia desde posiciones liberales contrarias a los programas de acción afirmativa es el que acusa a los defensores de estos programas de subvertir sus propias premisas cuando parecen defender que la raza y el sexo como rasgos inmutables e involuntarios han de ser irrelevantes para otorgar beneficios o cargas a las personas que los poseen, y al tiempo defienden la existencia de programas de acción afirmativa que atribuyen consecuencias precisamente a esos rasgos.

Otra crítica recurrente se centra en la desconsideración que supone la existencia de estos programas para conceptos tan valiosos como la responsabilidad individual o la legitimidad para recibir determinados beneficios. O, dicho de otra manera, incluso si existe algún tipo de obligación por parte de la sociedad de compensar a los que han sufrido discriminación en el pasado, no tiene que recaer el coste de esta compensación en los varones blancos individuales, que personalmente no causaron tal discriminación.

Un tema que suscita críticas constantes es el tema del mérito. Se supone que, dependiendo de las características concretas del programa de que se trate, la acción afirmativa implica dejar a un lado los criterios de mérito a la hora de atribuir una posición que se considera valiosa.

Además hay que añadir el reproche de que rara vez alcanzan estas medidas a los que están más desprotegidos en la sociedad, y la pregunta es si no sería más razonable que se tuvieran en cuenta estas situaciones, dejando a un lado la idea de que las mujeres como tales tienen más legitimidad para obtener un trato preferente.

No faltan otro tipo de críticas que señalan el riesgo que corren las mujeres que acceden a una posición en virtud de un programa de acción afirmativa; para muchos estas mujeres adquieren junto con el cargo o posición un estigma que las identifica con los estereotipos tradicionales y que en realidad está lejos de beneficiarlas. A estos aspectos negativos algunos suman el riesgo de actuaciones incompetentes o los resentimientos que generan en los postergados este tipo de programas.

Es evidente que estas críticas están, en ocasiones, argumentadas y elaboradas de un modo más complejo del que deja traslucir esta somera y no exhaustiva enumeración; en otras ocasiones, si se analizan con cuidado, se convierten en irrelevantes. Así, las que hablan de los resentimientos que generan los programas de discriminación inversa en ocasiones encubren prejuicios y poco tienen que ver con descripciones. Tampoco parece exenta de prejuicios la mención de que las mujeres que acceden a cargos y posiciones a partir de los programas de acción afirmativa sufren una estigmatización (Ruiz Miguel, 1994:85).

Ante otras de las críticas enumeradas nos podemos encontrar con respuestas diferentes. En el caso de la responsabilidad individual y la titularidad de los beneficios o cargas correspondientes, y la supuesta atribución de cargas a individuos que no son los que discriminaron en el pasado, las respuestas pueden argumentar en la línea de que si se trata a las mujeres como pertenecientes a un grupo cuando son objeto de la discriminación y se las discrimina principalmente por su pertenencia a ese grupo, no es inadecuado que se trate de paliar tal injusticia tratando a los varones del mismo modo, es decir, como pertenecientes a un grupo, el que discrimina. Otro trato no sería equitativo (Ruiz Miguel, 1994:89). Otras respuestas a esta cuestión van en la línea más utilitarista de considerar más beneficiosas para el conjunto de la sociedad las políticas de acción afirmativa.

En relación con el tema de los méritos, entendidos como cualificaciones o, dicho de otro modo, como una combinación de capacidad natural y de esfuerzo personal (Ruiz Miguel, 1994:88), nos encontramos ante uno de los puntos centrales del debate europeo reciente, en relación con este tema, y uno de los ejes de las teorías de justicia. Es difícil la defensa, desde un punto de vista moral, de la idea de que alguien merece una posición particular porque está cualificado desde un punto de vista objetivo, si pensamos en el mérito como una construcción social que refleja una serie de factores sobre los cuales el individuo no tiene control, como el talento, el entorno familiar, la educación recibida, los recursos económicos o la socialización en los roles de género (Rawls, 1971; Rhode, 1989:186).

Lo que no deja de ser llamativo es que en muchas de las discusiones en torno al mérito parece implícita la idea de que el tratamiento preferente lo es hasta el punto de que no exista ningún género de cualificación en la mujer que accede a una posición o cargo —ni en los momentos y situaciones en las que esta acción afirmativa podía ser entendida como un tratamiento preferente, en las admisiones a la universidad en Estados Unidos, los candidatos carecían de las cualificaciones básicas para obtener la posición en juego, aunque en algún caso la puntuación exigida fuera menor— cuando lo que en realidad se discute es el acceso de candidatas que reúnen las condiciones exigidas para desempeñar ese cargo y las discrepancias nunca son sobre la competencia necesaria, sino sobre la valoración de méritos para el acceso (así en los recientes casos del Tribunal Europeo Kalanke y Mars-

4. Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad

chalí). Por tanto no parece que la acción afirmativa sea tan peligrosa e injusta para los afectados por ella. Sin mencionar las prácticas tradicionales de cooptación que funcionan como trama informal y sistema no explícito de poder masculino, presente en los sistemas supuestamente meritocráticos, y que tal vez sean la explicación del famoso «techo de cristal» que fuerza la feminización de los trabajos y posiciones en juego y no permite el paso de mujeres a los tramos superiores (Valcárcel, 1997:98-99).

Parece innecesario recordar, para concluir, que al hablar de medidas de acción afirmativa en relación con las mujeres se pretende la implantación de una medida temporal, con objetivos concretos, y que ha de desaparecer cuando éstos se alcancen. En realidad el objetivo último no es otro que el de lograr una ciudadanía para las mujeres que deje de ser el pálido reflejo de la ciudadanía masculina y sea al fin una ciudadanía plena. Para ello es necesario tener en cuenta el pasado y también articular un presente en el cual la participación de las mujeres refleje su realidad, no siempre idéntica a la de los varones, en las instituciones públicas y en el mundo laboral.

Notas

¹ Es conveniente hacer notar aquí que en la teoría del contrato social en los textos anglosajones aparecen palabras como *contractarianism* o *contractualism*, que en ocasiones son utilizados con significados diferentes para identificar teorías contractualistas que podríamos atribuir a la tradición hobbesiana en el primer caso y a la tradición kantiana en el segundo. Aunque este uso no está universalizado.

² Los argumentos esgrimidos por esta autora en la crítica que dedica a Rawls y a otros filósofos políticos acerca del papel que desempeña la familia en sus teorías de justicia aparecen recogidos en el apartado siguiente.

³ Parece aproximarse esta idea a la respuesta que el Tribunal Supremo da en *Jonson v. Transportation Agency* 480 U.S. 616 (1987), único caso en que este tribunal se ocupa de acciones positivas a favor de las mujeres. El sexo, en este caso, es computado como un factor más de preferencia, y los porcentajes de mujeres en puestos determinados cuentan a la hora de calibrar la infrarrepresentación de éstas, aunque no haya una cuota o reserva de plazas estricta. María Vittoria Ballestrero piensa que esta sentencia inspira la Ley de Bremen, núcleo de la discusión del caso Kalanke en el Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas (TJCE 17 de octubre de 1995, C-450/93, *Kalanke c. Freie Hanstsestadt Bremen*) (Ballestrero, 1996:94-95).

Bibliografía

- Agrá, M. Xosé (1994): «Justicia y género. Algunas cuestiones relevantes en torno a la teoría de la justicia de John Rawls», *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, 31.
— (2000): «Multiculturalismo, justicia y género», en Celia Amorós (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis.

- Amorós, Celia (1985): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos.
- (2000): «Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)», en C. Amorós (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis.
- Álvarez, Silvina (1999): «El comunitarismo y la teoría feminista», en M. Ortega, C. Sánchez y C. Valiente (eds.), *Género y ciudadanía, Revisiones desde el ámbito privado*, Madrid, UAM.
- Baier, Annette (1987): «The Need for More than Justice», en M. Hanen y Kai Nielsen, *Science, Morality and Feminist Theory*, University of Calgary Press.
- (1994): *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Cambridge, Harvard University Press.
- Ballestrero, M. Vittoria (1996): «Acciones positivas. Punto y aparte», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 19:91-109.
- Barry, Brian (1997; e.o. 1995): *La justicia como imparcialidad*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós. (Trad. cast. de J. P. Tosaus.)
- Beltrán, Elena (1994): «Público y privado (sobre feministas y liberales: argumentos en una polémica en torno a los límites de lo político)», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 15-16:389-405.
- (1999): «Las dificultades de la igualdad y la teoría jurídica contemporánea», en M. Ortega, C. Sánchez y C. Valiente (eds.), *Género y ciudadanía*, Madrid, UAM.
- Benhabib, Seyla (1992): *Situating the self: gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press.
- (1993): «Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas», en C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT.
- , y Drucilla Cornell (1990; e.o. 1987): *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, Valencia, Alfons el Magnánim. (Trad. cast. de A. Sánchez.)
- Borschorst, Annette, y Birte Siim (1987): «Woman and the Advanced Welfare State. A New Kind of Patriarcal Power?», en A. Showstack-Sassoon (ed.), *Women and the State*, Londres, Hutchinson.
- Brennan, Samantha (1999): «Recent Work in Feminist Ethics», *Ethics*, 109:858-893.
- Bubbeck, Diemut (1998): «Care, Justice and the Good», en Paul Kelly (ed.), *Impartiality, Neutrality and Justice*, Edimburgo, Edimburgh University Press.
- Camps, Victoria (1990): *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa.
- Cornell, Drucilla (1998): *At The Heart of Freedom. Feminism, Sex and Equality*, Princeton University Press.
- Dahl, Robert (1993; e.o. 1989): *La democracia y sus críticos*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós. (Trad. cast. de L. Wolfson.)
- Dahl, Tove Stang (1991): *Derechos de la mujer. Una introducción a la jurisprudencia feminista*, Madrid, Vindicación Feminista.
- Dietz, Mary (1992): «Context is All: Feminism and Theories of Citizenship», en Ch. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy*, Londres, Verso.
- Duran, M. Angeles (1986): *La jornada interminable*, Barcelona, Icaria.
- Dworkin, Ronald (1984; e.o. 1977): «La discriminación inversa», en *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel. (Trad. cast. de M. Guastavino, prólogo de A. Calsamiglia.)

4. Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad

- (1985): «Reverse Discrimination», Part Five, en *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press.
- (1993; e.o. 1990): *Ética Privada e Igualitarismo Político*, Barcelona, Paidós. (Trad. de A. Doménech e introd. de F. Vallespín.)
- (2000): «Affirmative Action: Does it Work?»; «Affirmative Action: Is it Fair?», en *Sovereign Virtue: The theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University Press.
- Eisenstein, Zillah (1986; e.o. 1981): *The Radical Future of Liberal Feminism*, Northeastern University Press.
- Elshtein, J. B. (1981): *Private Man, Private Woman*, Princeton University Press.
- Fiss, Owen (1999; e.o. 1976): «Grupos y la cláusula de Igual Protección», en Gargarella (ed.), *Derecho y grupos desaventajados*, Barcelona, Gedisa. (Trad. cast. de R. Gargarella.)
- Fraser, Nancy (1989): «Talking about Needs: Interpretative Contest as Political Conflicts in Welfare State Societies», *Ethics*, 99.
- (1996): «Redistribución y reconocimiento: Hacia una visión integrada de una justicia de género», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8.
- (1997): *Justice Interruptus. Critical Reflections on the Postsocialist Condition*, Nueva York y Londres, Routledge.
- (2000): «¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la etapa postsocialista?», *New Left Review*, 0.
- Frazer, Elizabeth, y Nicola Lacey (1993): *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, Hampstead, Harvester.
- Freedman, Ann (1983): «Sex Equality, Sex Difference and the Supreme Court», 92, *Yale Law Review*.
- Frugg, Mary Joe (1992): *Postmodern Legal Feminism*, Nueva York, Routledge.
- Gallego, M. Teresa (1999): «Feminismo y política: sobre el criterio de paridad», en Pérez-Cantó y Postigo, *Autoras y Protagonistas*, Madrid, Universidad Autónoma.
- García Guitián, Elena (1999): «La articulación política de la pluralidad: de la "política de las ideas" a la "política de la presencia"», Ponencia presentada en el IV Congreso de la Asociación Española de la Ciencia Política (Granada, 1999).
- Gilligan, Carol (1982): *In a Different Voice. Psychological Theory and Woman's Development*, Cambridge, Harvard University Press.
- Grimshaw, J. (1986): *Philosophy and Feminist Thinking*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Goldman, Alen H. (1979): *Justice and Reverse Discrimination*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Guerra, M. José (2001): «La justicia como redistribución y reconocimiento», en R. Maíz, *Teoría política contemporánea*, Valencia, Tirant lo Blanch.
- Gutmann, Amy (ed.) (1988): *Democracy and Welfare State*, Princeton University Press.
- (1993): «Introducción», en C. Taylor, *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, op. cit.
- Habermas, Jürgen (1998; e.o. 1992 y 1994): *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta. (Introd. y trad. cast. de M. Jiménez Redondo.)
- Held, Virginia (1987): «Feminism and Moral Theory», en E. Kittay y D. T. Meyers (eds.), *Women and Moral Theory*, Totowa, Rowman and Littlefield.

- (1993): *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*, University of Chicago Press.
- (1995): *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press, Boulder, Colorado.
- Hernes, Helga M. (1987): «Woman and the Welfare State: The Transition from Private to Public Dependence», en Showstack-Sasson (ed.), 1998.
- (1990): *El poder de las mujeres y el estado de bienestar*, Barcelona, Vindicación Feminista. (Trad. cast. de M. C. Aguedes.)
- Jaggar, Allison (1995): «Caring as Feminist Practice of Moral Reason», en V Held, *Justice and Care*, op. cit.
- (1996; e.o. 1989): «Ética feminista: Algunos temas para los años noventa», en C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós.
- Kymlicka, Will (1991): *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press.
- (1995; e.o. 1990): *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel. (Trad. cast. de R. Gargarella.)
- (1996; e.o. 1995): *Ciudadanía multicultural*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós. (Trad. cast. de C. Castells.)
- Laporta, Francisco (1985): «El principio de igualdad», *Sistema*, 84.
- Law, Silvia (1984): «Rethinking Sex and the Constitution», *University of Pennsylvania Law Review*, 132.
- Lister, Ruth (1997): *Citizenship. Feminist Perspectives*, New York University Press.
- Littleton, Christinne (1991): «Reconstructing Sexual Equality», en K. Bartlett y R. Kennedy (eds.), *Feminist Legal Theory*, Westview Press.
- Mackinnon, Catharine (1989): *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Harvard University Press.
- (1993): *Only Words*, Cambridge, Harvard University Press.
- McClain, Linda (1992): «Atomistic Man Revisited: Liberalism, Connection and Feminist Jurisprudence», *Southern California Law Review*, 65.
- Macintyre, Alasdair (1987; e.o. 1981): *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica. (Trad. cast. de A. Valcárcel.)
- Mansbridge, Jane (1999): «Everyday Talk in a Deliberative System», en Macedo (ed.), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Nueva York, Oxford University Press.
- Marshall, T H (1998; e.o. 1950): «Ciudadanía y clase social», en T H. Marshall y T Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza Editorial. (Trad. cast. de P. Linares.)
- Minow, Martha (1990): *Making All The Difference: Inclusión, Exclusión and American Law*, Ithaca, Cornell University Press.
- Mouffe, Chantal (1999; e.o. 1993): *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía y democracia radical*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós. (Trad. cast. de M. A. Galmarini.)
- Nussbaum, Martha (1993): «Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach», en M. Nussbaum y A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- (1999): *Sex and Social Justice*, Oxford University Press.
- (2000): *Women and Human Development*, Cambridge University Press.

- Okin, Susan Moller (1980): *Women in Western Political Thought*, Londres, Virago.
- (1989): *Justice, Gender and the Family*, Nueva York, Basic Books.
- (1991): «Justice as Fairness for Whom?», en M. L. Shanley y C. Pateman, *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge, Polity Press.
- (1995): «Politics and the Complex Inequalities of Gender», en D. Miller y M. Walzer, *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford University Press.
- (1999): *Is Multiculturalism Badfor Women?*, Princeton University Press.
- O'Neill, Onora (1993): «Justice, Gender and International Boundaries», en M. Nussbaum y A. Sen (eds.), *The Quality ofLife*, Oxford, Clarendon Press.
- Orloff, Ann Shola (1996): «Gender and the Welfare State», Estudio/Working Paper 1996/79, Instituto Juan March de Estudios e Investigación.
- Pateman, Carol (1989): «Feminism and Democracy», en *The Disorder of Women, Democracy Feminism and political Theory*, Stanford University Press.
- (1992): «Equality, difference, subordination: the politics of motherhood and women citizenship», en Bock y James (comps.), *Beyond Equality and Difference*, Londres, Routledge.
- (1995; e.o. 1988): *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos. (Trad. cast. de M. L. Femenías; introd. de M. X. Agrá.)
- (1996; e.o. 1989): «Críticas feministas a la dicotomía público-privado», en Castells (ed.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós.
- Phillips, Arme (1993): *Democracy and Difference*, Londres, Polity Press.
- (1995): *The Politics ofPresence*, Oxford, Clarendon Press.
- (1996; e.o. 1994): «¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?», en Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós. (Trad. cast. de C. Castells.)
- (1998): «Democracy», en Jaggar y Young, *A Companion to Feminist Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- (1999): *Wich Equalities Matters?*, Londres, Polity Press.
- Pitkin, Hannah (1967): *The concept ofRepresentation*, Berkeley University Press.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Harvard University Press.
- (1975): «A Kantian Conception of Equality», *Cambridge Review*, 96, reeditado bajo el título «A Well-Ordered Society», en P. Laslett y J. Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, fifth series, Yale University Press, 1979.
- (1996; e.o. 1993): *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica. (Trad. cast. de A. Doménech.)
- (1999): «The Idea of Public Reason Revisited», *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press.
- Rey Martínez, Fernando (2000): «Jurisprudencia norteamericana reciente sobre la *affirmativa action* basada en el género», *Aequalitas*, 4.
- Rhode, Deborah (1989): *Justice and Gender*, Harvard University Press.
- Ruiz Miguel, Alfonso (1994): «Discriminación inversa e igualdad», en Valcárcel (comp.), *El concepto de igualdad*, Madrid, Pablo Iglesias.
- (1996): «La igualdad en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional», *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 19.
- «La discriminación inversa y el caso Kalanke», *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 19.
- Sánchez, Cristina (2001): «Seyla Benhabib. Hacia un universalismo interactivo», en R. Maíz, *Teoría política contemporánea*, op. cit.

- Sandel, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press. (Trad. cast. de M. L. Melón en Barcelona, Gedisa.)
- Showstack Sasson, Ann (1998): «Igualdad, diferencia, ciudadanía», en R Villota (ed.), *Las mujeres y la ciudadanía en el umbral del siglo xxi*, Madrid, Ed. Complutense.
- Taylor, Charles (1993; e.o. 1992): *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, México, FCE. (Trad. cast. de M. Utrilla.)
- Valcárcel, Amelia (1997): *La política de las mujeres*, Valencia, Cátedra.
- Williams, Wendy (1991): «The Equality Crisis: Some Reflections on Culture, Courts and Feminism», en K. Bartlett y R. Kennedy (eds.), *Feminist Legal Theory*, Boulder Westview Press.
- Wolff, Susan (1993): «Comentarios», en C. Taylor, *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, op. cit.
- Young, Iris M. (1990): «Imparcialidad y lo cívico-público. Algunas implicaciones de la crítica feminista a la teoría moral y política», en S. Benhabib y D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*, op. cit.
- (2000; e.o. 1990): *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra. (Trad. cast. de S. Álvarez.)
- (2000): *Inclusión and Democracy*, Oxford University Press.

5. Diferencia y teoría feminista

Silvina Álvarez

Introducción: del feminismo radical al feminismo cultural

Las primeras reivindicaciones hechas por las mujeres de manera sistemática y organizada surgen como manifestación de las ideas de la Ilustración. Como se vio ya en el capítulo 1, es en el siglo xviii cuando empieza la reflexión teórica sobre las ideas de igualdad y libertad tomando como punto de partida al individuo, a la persona como sujeto racional (Valcárcel, 1997:53). La mayor parte de los grandes teóricos de la época —Rousseau, por ejemplo— pretendían aplicar estos conceptos sólo a una parte de la población, la masculina, dejando sumida en el reino de la naturaleza no civilizada junto a los animales inferiores y las plantas a la otra parte de la población, las mujeres. Sin embargo, no se les escapó a mujeres como Mary Wollstonecraft que la igualdad —incluso en la formulación de estos grandes pensadores misóginos— tenía un alcance que no podía ser restringido y que sólo se podía ser coherente con el concepto si se universalizaba, incluyendo a las mujeres. Del mismo modo, hacia finales del siglo xix y principios del xx, también el sufragismo —la lucha de las mujeres por el derecho al voto y la participación activa en la vida política— se valió de la apelación a la igualdad y de la igual capacidad de las mujeres frente a los varones.

Esta tendencia universalista, que busca el reconocimiento de aptitudes y derechos extensibles indistintamente a mujeres y varones, se prolonga en el feminismo y es reflejada, por ejemplo, en el trabajo de autoras como Simo-

pios de las mujeres vistos por mujeres. Dentro de esta vertiente de características generales podemos ubicar, en primer lugar, los trabajos que desde un enfoque psicológico han realizado autoras como Nancy Chodorow (1978) y Carol Gilligan (1982), así como el llamado «pensamiento maternal», cuyo desarrollo teórico comienza ya en los años setenta con los estudios de Dorothy Dinnerstein (1976) y Adrienne Rich (1977) —autora que, como se vio en el capítulo 2, apartado 3, es considerada alternativamente como representante del feminismo radical o del feminismo cultural— y adquiere un impulso importante con los trabajos de Sara Ruddick (1980 y 1989). Las conclusiones de Chodorow y la investigación empírica que presentó Gilligan para poner de manifiesto la especial aproximación de las mujeres en las relaciones interpersonales, sumadas a los estudios de Ruddick sobre la maternidad, abrieron toda una línea de investigación y un intenso debate en torno a lo que se conoce como la *ética del cuidado* (Held, 1995:1-3; Tronto, 1995:101). Como se ha señalado ya en el capítulo 4 —al analizar los problemas de esta perspectiva frente a la noción de justicia—, la idea de cuidado ha sido extensamente analizada y revisada en importantes trabajos de Nel Noddings, Marilyn Friedman, Joan Tronto y Virginia Held, entre otras autoras (véase Held, 1995).

Por su parte, el feminismo postmoderno representa una radicalización de la idea de diferencia, es decir, el rechazo de la diferencia como categoría general capaz de involucrar a las mujeres frente a los varones. Como veremos más adelante, la postmodernidad no acepta la definición de «mujer» como sujeto único, y es así que se opone a las teorías que se valen en sus explicaciones de la noción de mujer como objeto de análisis, tanto si tal noción se define diferenciándola de la noción de varón como si la definición pretende señalar características o capacidades comunes a ambos —mujeres y varones. La postmodernidad plantea la deconstrucción de las nociones generalizadoras, de la universalidad, y por tanto rechaza la diferencia de las mujeres como grupo para adscribirse a una idea de diferencia que podríamos calificar de *atomista*.

Además de estas dos grandes vertientes de la diferencia en la teoría feminista, el feminismo cultural y el feminismo postmoderno, hay que mencionar una tercera vertiente que señala la diferencia dentro de la diferencia. Algunas autoras han planteado que las mujeres no son un grupo homogéneo, ya que existe entre ellas una diversidad relevante, una diversidad que marca diferencias sustantivas tanto en la teoría como en la práctica. Dentro de esta vertiente las mujeres negras y las mujeres lesbianas, así como las mujeres que reivindican el valor de contextos culturales específicos, han planteado el especial punto de vista de sus demandas y problemas. Éstos se alejan a menudo de la teoría feminista convencional, que, bajo la pretensión de generalidad, imparcialidad o igualdad en el estudio de problemas compartidos, se revela como un punto de vista sesgado que representa a las mujeres heterosexuales, blancas y de clase media de los países occidentales.

Así, el feminismo negro y el feminismo lesbiano han elaborado una teoría feminista que recoge las problemáticas específicas de estos grupos. Es de hacer notar que la reivindicación de la diferencia que plantean estos feminismos específicos no es igual a la diferencia absoluta, atomista, que propone el feminismo postmoderno. Desde la perspectiva de este último, la misma crítica que se hace a la idea de las mujeres como grupo se puede aplicar también a quienes postulan que existe un grupo de mujeres lesbianas o de mujeres negras con características específicas homogéneas.

En lo que sigue se analizan tres vertientes importantes de lo que, de manera general, podemos llamar feminismo de la diferencia: 1) el enfoque ético-psicológico de la diferencia y el pensamiento maternal; 2) la postmodernidad y sus ramificaciones feministas; y 3) los feminismos específicos que cuestionan la categoría de género como categoría universal.

1. Psicología femenina, pensamiento maternal y disposición para el cuidado

1.1 La reformulación de la psicología femenina

El campo de la psicología es sin duda un terreno fundamental para la investigación feminista. El complejo entramado social que determina el rol que las personas ocupan según su género se ve reforzado por los mecanismos psicológicos que intervienen en la asunción de dicho rol, y, en este sentido, el papel de la madre como reproductora y como educadora refuerza y asegura la continuidad de la estructura familiar patriarcal. Ésta es, de manera muy esquemática, la idea presente en la obra de Nancy Chodorow sobre la maternidad (1978).

La autora propone una reformulación de la explicación freudiana sobre el complejo de Edipo, ya que entiende que la concepción de Freud parte de dos premisas normativas que se presentan erróneamente como el *telos* inexorable del desarrollo psicológico. En primer lugar, dice Chodorow, Freud define lo femenino y lo masculino en función del parámetro sexual masculino y no como realidades autónomas y diferentes (sobre este tema véase lo sostenido al hablar del feminismo radical en el capítulo 2, apartado 3); en segundo lugar, los estudios de Freud pretenden adecuarse a la situación biológica de los sexos, y en este sentido Chodorow afirma que representan «una visión funcional/teleológica del "destino" reservado a las diferencias anatómicas entre los sexos» (1978:157-158).

Chodorow realiza una reinterpretación del proceso edípico descrito por Freud y nos lo presenta como el proceso mediante el cual mujeres y varones alcanzan su identidad de género específica. En este proceso la figura de la madre resulta central tanto para el niño como para la niña, aunque la forma en que uno y otra se relacionan con ella es significativamente distinta.

El niño, que en un primer momento está estrechamente unido a la madre, que le suministra su afecto y los cuidados concernientes a la alimentación y la supervivencia, más tarde se distanciará radicalmente de ella y rechazará sus cuidados y su afecto para afirmar la identidad masculina. Si el proceso edípico se lleva a cabo con éxito, el niño debe aprender a ejercer el rol masculino no obstante el hecho de que la figura paterna sea una figura normalmente distante, ajena en comparación con la cercanía que une al niño con su madre. El proceso edípico, en suma, debe permitir al varón desarrollarse como tal y lograr reproducir la estructura social y familiar vigente, tendente a la vida heterosexual y a la procreación.

Contrariamente a lo que afirma Freud respecto de la relación entre madre e hija —en el sentido de que también la niña se enfrenta a la madre en su búsqueda por llegar a ser como el padre, para terminar descubriendo la imposibilidad de tal ambición y resignándose al hecho de vivir como un ser incompleto—, Chodorow sostiene que el vínculo que une a la hija con su madre evoluciona de manera completamente distinta de como lo hace el vínculo entre el hijo y la madre. La hija no atraviesa por la necesidad de romper los lazos que la unen a su madre para poder afirmar su identidad femenina. Por el contrario, la madre es el espejo permanente en el que la hija ve reflejadas sus propias condiciones de vida; dicho espejo está presente desde el nacimiento y reproduce las características de identidad de la hija. Es así que la hija no realiza un corte con la etapa preedípica, no se distancia de la madre para afirmarse como un individuo con características opuestas. Esto se debe a que entre las características que prefiguran la identidad de la hija como mujer está en primer lugar la condición de madre, como reproductora, como educadora, como fuente de cuidados para los hijos, hijas y demás miembros de la familia (1978:173-177).

Esta interpretación sirve a Chodorow para afirmar que el diferente desarrollo de la identidad de género en varones y mujeres determina una disposición diferente a entablar relaciones; las mujeres tenderán a percibirse a sí mismas como vinculadas con las personas por cierto nexo de continuidad, por empatía, por la semejanza, por el afecto. Esta disposición relacional se opone al modo distante, agresivo y más marcadamente egoísta en que se relacionan los varones.

El enfoque psicológico reconstruido de este modo refleja una identidad de género —entendida como conjunto de características compartidas— elaborada sobre actitudes y disposiciones que adoptan las propias mujeres. Los estudios de Chodorow dieron paso a una abundante bibliografía sobre la psicología femenina y la disposición de las mujeres para la maternidad. En esta línea, el enfoque psicológico desarrollado por Carol Gilligan recoge las conclusiones de Chodorow y propone un análisis sobre la distinta aproximación a la moral por parte de mujeres y varones. Gilligan se basa fundamentalmente en el estudio comparativo de una serie de entrevistas realizadas a varones y mujeres para mostrar cómo desde la infancia niños y

niñas tienen respuestas diferentes para la resolución de los mismos problemas. En términos generales, la autora se detiene a analizar dos distintos modos de desarrollo moral. Por una parte, un modelo más ligado a una noción fuerte de la responsabilidad frente a los demás, a una noción no egoísta de las relaciones interpersonales; tal es el modelo que se refleja en el comportamiento de las mujeres. Por otra parte, el modelo masculino de comportamiento moral estaría fundado en la noción de derechos respecto de una hipotética justicia imparcial, distributiva, equitativa. En otros términos, se trata de una *ética del cuidado*, de los afectos, de la sensibilidad y el altruismo, por oposición a una ética masculina basada en la agresividad, la competitividad y el egoísmo.

Gilligan presenta tres estudios: un estudio sobre estudiantes de universidad para evaluar la idea de identidad y la disposición moral que tienen mujeres y varones durante sus primeros años de universidad; otro estudio sobre la decisión de abortar, para el cual se entrevistó a mujeres embarazadas cuya edad iba de los quince a los treinta y tres años; y un tercer estudio sobre derechos y responsabilidades, basado en entrevistas a mujeres y varones de distintas edades ([1982], 1985:15-17).

La autora no presenta los datos que surgen de las entrevistas de manera sistemática como se presentarían los resultados de una encuesta, sino que intercala las respuestas obtenidas para ir desgranando una serie de conclusiones. Gilligan describe su metodología de trabajo del siguiente modo:

Todos los estudios dependieron de entrevistas e incluyeron una misma serie de preguntas: acerca de conceptos del ego y de la moral, acerca de experiencias de conflicto y elección. El método de entrevistar consistió en seguir el lenguaje y la lógica del pensamiento de cada persona; el entrevistador planteaba nuevas preguntas para aclarar el significado de una respuesta particular ([1982], 1985:15).

El trabajo de Gilligan suscitó una gran polémica y se dijo incluso que el método de entrevistas utilizado y el modo en que se procesaron los datos recabados en la investigación no pueden considerarse una fuente adecuada para avalar las conclusiones de la autora. Ésta, sin embargo, aclara en la introducción de su libro que no pretende establecer «asociaciones absolutas» entre los datos presentados sobre el comportamiento de varones y mujeres y el surgimiento de la particular psicología de unos y otras:

los contrastes entre las voces masculinas y femeninas se presentan aquí para poner de relieve una distinción entre dos modos de pensamiento y para enfocar un problema de interpretación, más que para representar una generalización acerca de uno u otro sexo ([1982], 1985:14).

Según Gilligan, las entrevistas que presenta permiten descubrir un distinto modo de expresión que resulta relevante para comprender cómo varo-

nes y mujeres interpretan su vida y los problemas con los que se enfrentan de un modo marcadamente distinto. Esta diferente forma de interpretación ya había sido vista por autores como Freud o Piaget, sólo que ellos la consideraron despreciable, como si se tratara de una carencia del desarrollo intelectual y moral de las mujeres, toda vez que éstas anteponen el altruismo y el afecto en las relaciones interpersonales. Además de objetar estos enfoques, Gilligan critica especialmente los estudios de Lawrence Kohlberg sobre el desarrollo moral por tomar el modelo masculino como parámetro de la correcta evolución hacia la madurez moral. Sostiene Gilligan que el estudio de las mujeres como sujeto moral enseña que, para ellas,

el problema moral surge de responsabilidades en conflicto, y no de derechos competitivos, y para su resolución pide un modo de pensar que sea contextual y narrativo, en lugar de formal y abstracto. Esta concepción de la moral como preocupada por la actividad de dar cuidado centra el desarrollo moral en torno del entendimiento de la responsabilidad y las relaciones, así como la concepción de moralidad como imparcialidad une el desarrollo moral al entendimiento de derechos y reglas ([1982], 1985:42).

De este modo la autora delinea una ética femenina basada en el cuidado, en la predisposición para ayudar a los demás y en la no violencia.

El enfoque psicológico que proporcionan los estudios de Gilligan y Chodorow son un precedente importante a tener en cuenta al analizar el pensamiento maternal. Éste no se centra sólo en la capacidad reproductora de la mujer como determinante de la especificidad femenina, sino que extiende la noción de maternidad a una especial disposición psicológica para el conocimiento y las relaciones humanas.

1.2 El pensamiento maternal

Siguiendo la orientación marcada por el enfoque psicológico en los términos señalados por las autoras mencionadas más arriba, el llamado pensamiento maternal se ha ocupado de la maternidad como práctica social generadora de una ética específica. Una de las más importantes representantes de esta corriente es Sara Ruddick, quien analiza la maternidad a partir de los comportamientos que se desarrollan en torno a la crianza de las hijas e hijos. La autora vincula a la práctica de la maternidad una serie de pautas de comportamiento respecto de las cuales quienes participan en ella emiten determinados juicios de valor. Tales juicios de valor cobrarían sentido en el contexto específico de la práctica en cuestión. Así, la maternidad como práctica generadora de una ética específica se caracteriza, según Ruddick, por tres «demandas» que las hijas e hijos realizan a la madre: la demanda de preservación, la demanda de crecimiento y la demanda de aceptación social (Ruddick, 1989:17). La contrapartida de estas exigencias es

el trabajo constante de la madre, el pensamiento estratégico que busca las mejores soluciones para los problemas que genera la crianza y el cuidado de las hijas e hijos. Ruddick presenta la complejidad de la empresa de la maternidad y delinea una ética sobre ella. No lo hace sin embargo en forma de decálogo normativo, sino que se limita a señalar algunos de los conflictos más comunes con los que se enfrentan quienes asumen el papel de madres.

Según Ruddick, la especial disposición hacia el cuidado y la atenta mirada que espera interpretar y satisfacer adecuadamente las demandas de los hijos o hijas dotarían a las madres de un sesgo no violento (1989:160 y ss.). Sin realizar generalizaciones absolutas, la autora vislumbra en la ética de la maternidad una vía hacia la paz, hacia una política menos agresiva.

Las consideraciones que las autoras mencionadas realizan sobre la psicología femenina y sobre la maternidad parten, naturalmente, del análisis del comportamiento femenino. Sin embargo, de estas consideraciones no debemos inferir que las autoras propongan una especie de determinismo biológico por el cual las mujeres deban siempre y en cualquier caso ser objeto de una cierta estructura psicológica o se vean siempre predispuestas a desarrollar las tareas de la maternidad. Chodorow señala que si bien su descripción responde a una realidad que se ha prolongado en distintas sociedades a lo largo de los años, la transformación de los roles tradicionales —en lo que se refiere a la tarea de crianza— y el hecho de que los padres —varones— participen de manera activa en dicha tarea determinarán también un cambio en la construcción de las identidades de género (1978:216-219).

En el mismo sentido, Ruddick aclara que si bien ella se refiere a la maternidad y al trabajo que desarrollan las madres, las consideraciones que realiza son igualmente aplicables a los varones que «asumen las responsabilidades, placeres y tareas de cuidar a sus hijos e hijas» (1989:xiii).

El pensamiento maternal ha tenido también repercusiones en los estudios feministas de teoría política, en relación con el modo en que tradicionalmente los varones han diseñado el ámbito de la participación en la vida pública¹.

1.3 La disposición para el cuidado

La ética del cuidado tal como la plantea Gilligan y en referencia a las conclusiones que extrae de los datos empíricos no parece configurarse como una predisposición natural o condicionada por la biología de la mujer. Dada la posición que las mujeres ocupan en el contexto cultural, económico, social y familiar, éstas habrían desarrollado un aprendizaje moral relacionado con tal posición y con las formas de relación que ella determina. De modo que la disposición para el cuidado, para la responsabilidad y la solidaridad que Gilligan señala en las mujeres no sería parte de una naturaleza esencialmente femenina, sino una consecuencia de las actitudes morales que las

mujeres han generado a partir de su contexto de relaciones. Ésta parece ser la interpretación más plausible de la ética del cuidado, si no queremos adscribirla a una fundamentación moral naturalista. Por contraposición a una fundamentación de este tipo, el cuidado se presentaría como una perspectiva moral subjetiva, como una proyección del especial punto de vista de las mujeres, dada su posición de cuidadoras, de madres. El hecho de que la mayoría de las mujeres haya ocupado esta misma posición habría determinado que todas ellas hayan tenido un aprendizaje moral semejante, una misma forma de relacionarse con las demás personas y una misma visión sobre el modo de resolver situaciones de conflicto. En este sentido se trataría de una perspectiva subjetivista colectivista. En cualquier caso, la propuesta de Gilligan sobre el cuidado no parece plantear un esencialismo biologicista.

Nel Noddings ha realizado un interesante análisis sobre el alcance del cuidado como criterio moral. ¿Qué es el cuidado? ¿Se trata de una predisposición natural, de una virtud, de un deber? La autora señala que normalmente lo experimentamos como una actitud natural: la madre que se preocupa por la alimentación de su hija o que atiende a un familiar enfermo no lo hace como resultado de una ponderación sobre la corrección o incorrección moral del acto —o al menos no lo hace siempre ni en primer lugar en estos términos. Pero más allá del acto más o menos espontáneo de cuidado, existe según Noddings un «genuino sentimiento moral» que es resultado de la reflexión, de valorar el cuidado por encima de otras posibles actitudes ([1984], 1995:12-13). Y esta evaluación, subraya la autora, es individual, como es individual la disposición hacia el cuidado. Hay, por tanto, un «cuidado natural» y un «cuidado ético» ([1984], 1995:21 y 29).

Como vimos antes que hacen Chodorow y Ruddick al aclarar el alcance de sus afirmaciones, también Noddings señala que caracterizar la ética del cuidado como ética femenina no implica que todas las mujeres sin excepción tengan los mismos comportamientos éticos ni tampoco la exclusión sin más de los varones ante este tipo de comportamiento. Pero sí nos habla de que las mujeres están en una situación más apta para desarrollar actitudes de cuidado con respecto a las demás personas:

hay razones para creer que las mujeres están de algún modo mejor preparadas para el cuidado que los varones. Esto es en parte el resultado de la presencia de profundas estructuras psicológicas en la relación madre-hijo/a. Una niña puede identificarse con la persona que la cuida y así mantener la relación al mismo tiempo que fija su identidad. Un niño, sin embargo, debe encontrar su identidad con el ausente —el padre—, y así se desvincula de la relación íntima de cuidado ([1984], 1995:24).

Esta interpretación de Noddings en relación con la disposición para el cuidado retoma el análisis de Chodorow sobre el distinto desarrollo psicológico de niñas y niños que analizamos en páginas anteriores.

Como se señaló en el capítulo anterior (apartado 1.4), a lo largo de su estudio Gillian contrapone el cuidado a la justicia, presentándolas como dos perspectivas éticas distintas e irreconciliables. Otras autoras, en cambio, han revisado esta separación. Así, Marilyn Friedman niega que la justicia no tenga en cuenta las relaciones humanas, relaciones que no sólo pueden tener connotaciones positivas como las del cuidado, sino que pueden encerrar también violencia y daño. La justicia, dice Friedman, toma en cuenta el complejo mundo de las relaciones humanas, con todas sus manifestaciones, mientras que el cuidado sólo se centra en un tipo de relaciones. En la misma línea de muchos autores y autoras que se han ocupado de refutar la idea según la cual el razonamiento moral estaría condicionado por el género (véase Friedman, 1995:nota 6), la propuesta de Friedman puede sintetizarse en la idea de «desmoralizar los géneros» con vistas a una perspectiva ética más rica y comprensiva (Friedman, 1995:70).

2. El feminismo postmoderno

El término «postmodernidad» resulta lo suficientemente vago como para abarcar contenidos diversos. Esto se pone de manifiesto cuando observamos que la denominación de «teoría postmoderna» o «pensamiento postmoderno» se aplica a contenidos conceptuales que difieren considerablemente en cuanto al alcance transgresor, crítico o innovador que confieren a la postmodernidad como cualidad teórica. Esta advertencia no impide realizar una caracterización de los presupuestos fundamentales de la postmodernidad, aunque nos previene sobre un contenido no homogéneo.

2.1 Características generales

La característica sobresaliente de la postmodernidad como propuesta filosófica puede resumirse en la oposición a la modernidad entendida fundamentalmente como pensamiento racionalista ilustrado. La postmodernidad viene a cuestionar el valor de un paradigma de conocimiento que valida sus resultados conforme a un método formal basado en ciertas normas lógicas de razonamiento y que pretende que el valor de verdad de dichos resultados está en función de su capacidad de universalización. Es decir, la postmodernidad cuestiona todo proyecto filosófico que comparta las dos características mencionadas: la utilización de un método formal racional y la pretensión de conceder valor universal a los resultados obtenidos con este método.

Como alternativa a una filosofía que denominan totalitaria, por entender que se adscribe a un método racional único —nuevamente entendido este método de manera muy general—, las autoras y autores postmodernos pro-

ponen una forma de conocimiento no ligada a «un método», no comprometida con pautas o reglas pretendidamente universales. La postmodernidad propone una «liberalización» del conocimiento, propone algo así como librar al conocimiento de las ataduras impuestas por la Ilustración, librarlo tanto del rigor del razonamiento analítico como de las tediosas pruebas del empirismo.

Para analizar los rasgos distintivos de la postmodernidad, Nancy Fraser y Linda J. Nicholson proponen a Jean-Francois Lyotard como un autor típicamente postmoderno, según el cual ni la filosofía ni la historia se pueden comprender utilizando «metanarrativas» o «narrativas amplias de legitimación» (Fraser y Nicholson, 1990:21-22). Por el contrario, según Lyotard, habría que dar paso a una pluralidad de narrativas o «prácticas discursivas», cada una metodológicamente autosuficiente, con un lenguaje y un universo propios, con valores que le permiten autolegitimarse. Pero todo ello, a su vez, sin que exista ningún conjunto de pautas que vincule a los sujetos con dichas prácticas, ya que el pensamiento postmoderno es también crítico de cualquier atisbo de esencialismo, es crítico incluso de cualquier concepción del sujeto que lo describa en función de características generales.

Algunos autores y autoras consideradas postmodernas extienden su crítica al campo de las ciencias. Es decir, no se limitan a cuestionar la validez de la filosofía heredera de la Ilustración, sino que también ponen en tela de juicio el trabajo de los científicos y científicas que utilizan en sus investigaciones métodos que, de manera general, podemos afirmar que se basan en algún sistema de representación lógico-formal o racional. A menudo cuestionan también los temas objeto de la investigación científica, o ponen en entredicho ciertos postulados de la física o sistemas enteros de representación o cálculo (para una crítica de la utilización que hacen los autores y autoras postmodernas de determinados conceptos científicos, es ilustrativo el libro de A. Sokal y J. Bricmont [1999]).

Y, por supuesto, la crítica postmoderna se extiende del ámbito de la filosofía al ámbito social. En este terreno, la consecuencia más importante y alarmante es que ni la filosofía ni la teoría pueden servir como instrumentos para la crítica social. Dado que rechazan cualquier conjunto de ideas que de manera sistemática pueda utilizarse para la confrontación o el análisis, las autoras y autores postmodernos rechazan también toda crítica social que pretenda cuestionar lo que consideran narrativas independientes, autónomas —tal vez inconmensurables—, limitando cualquier intento de cambio o actitud crítica a aquellas manifestaciones que se puedan suscitar dentro de una práctica, es decir, que sean «contextuales» o «locales» (Fraser y Nicholson, 1990:21).

«Deconstrucción» es una de las palabras que con mayor frecuencia encontramos asociadas a la postmodernidad y que la define en su versión más crítica con la modernidad. El filósofo francés Jacques Derrida —una de cuyas obras más conocidas e importantes, *De la gramatología* (1967), se ha

transformado en una referencia central del pensamiento postmoderno— ha sido el precursor de esta idea que pronto se difundió en la literatura postmoderna. Fijándose principalmente en el análisis del lenguaje, el deconstruccionismo sostiene la ausencia de significados unívocos, la ausencia de conexión entre los enunciados de lenguaje que propone un sujeto y la realidad a la que sólo supuestamente responden dichos enunciados —en esta misma línea se inscribe también el postestructuralismo, una vertiente de la postmodernidad que ataca principalmente al estructuralismo, tan difundido en la filosofía francesa. Siguiendo la definición de Simón Blackburn, «la lectura deconstructivista de un texto subvierte el significado aparente, poniendo de manifiesto las contradicciones y conflictos que aparecen dentro del texto» (1996:95). La tarea de deconstrucción llegaría así a negar la validez de los postulados científicos, ya que ninguna construcción lingüística podría dar cuenta de la realidad. Pero como señala Blackburn, si ningún punto de vista puede transmitir un conocimiento certero, entonces tampoco puede hacerlo el punto de vista deconstructivista, con lo cual se trataría de un postulado suicida, ya que se autoinvalida (1996:95).

Dados estos lincamientos generales sobre el pensamiento postmoderno, podemos ahora empezar a analizar cuáles son los puntos de contacto que han hecho que exista un feminismo postmoderno. Como se ha señalado, la postmodernidad se identifica con el rechazo del universalismo racionalista, se identifica también con el antiesencialismo, refuta la noción de sujeto como categoría universal y reivindica la idea de deconstrucción. Veamos cómo la teoría feminista puede coincidir con la crítica postmoderna en estos temas.

Aunque los orígenes del feminismo tanto en su vertiente teórica como en la práctica reivindicativa están fuertemente ligados al pensamiento ilustrado —véase el capítulo 1, apartado 1—, dentro de la teoría feminista y sobre todo en la producción teórica de las últimas décadas hay autoras que han identificado la cultura masculina con la cultura de la Ilustración y que, por tanto, han despreciado el contenido teórico y filosófico de impronta racionalista en pos de un conocimiento construido desde la perspectiva de las mujeres. En este sentido, una vertiente del pensamiento feminista se ha sumado a la crítica de la razón entendida como «razón masculina» y ha invalidado la filosofía racionalista al considerarla producto de la dominación masculina. Siguiendo con esta interpretación, también el relato histórico, es decir, la narración de la historia, ha sido denunciado como un relato sesgado por la perspectiva patriarcal, una historia escrita con pretensiones de universalidad que en realidad oculta la diferencia, la particularidad de la perspectiva femenina.

El rechazo de ese proyecto ilustrado masculino conllevaría también el rechazo de la concepción unitaria del sujeto como individuo autónomo capaz de formular sus deseos y preferencias. Las feministas que han incorporado el discurso de la postmodernidad proponen una concepción de la per-

sona no vinculada a unas características o propiedades universales, sino más ligada a un contexto, una cultura, una situación social concreta.

En la distinción «mismo/otro», el modelo masculino y sus valores y rasgos característicos aparecerían disfrazados de universalidad, de «lo mismo», mientras que la particularidad femenina frente a este modelo, «lo otro», o bien es despreciada o bien es subsumida en una igualdad sustancial y masculina. En otros términos, los varones como grupo hegemónico describen lo femenino como inferior, incompleto, defectuoso, y, si deciden conceder algún espacio a los valores asociados con la feminidad, lo hacen incorporando dichos valores al modelo masculino, pasándolos antes por el tamiz de la masculinidad, transformándolos para convertirlos en propios, en masculinos. Rosa María Rodríguez Magda se refiere a esta transformación como «asunción hegemónica de los valores del grupo heterodesignado», tal como se vería reflejado, por ejemplo, en el planteamiento del romanticismo (1994b: 100-101). Frente a esto, la postmodernidad opta por una completa desvinculación con el discurso de la modernidad, una desvinculación que no admite conciliaciones ni rectificaciones, sino sólo ruptura.

Jane Flax define el discurso de la postmodernidad como un discurso retórico que recurre a un conjunto no sistemático de afirmaciones sobre epistemología y metafísica. Estas afirmaciones, dice la autora, se interrelacionan sentenciando «la muerte del hombre», «la muerte de la historia» y «la muerte de la filosofía» (1990a:32-35). En relación con estas tres defunciones, Seyla Benhabib ha señalado cómo el llamado feminismo postmoderno ha adaptado estos conceptos para postular la «desmitificación del sujeto masculino de la razón», la denuncia de una historia masculina —es decir, de una historia no neutral respecto de la perspectiva de género— y el «escepticismo feminista hacia las pretensiones de la razón trascendental» (1990:245).

Éste es el trasfondo teórico en el que se gesta el llamado «feminismo postmoderno». Basándose en las elaboraciones teóricas de algunos conocidos intelectuales franceses, el feminismo francés, del que se hablará a continuación, se ha consolidado como el más importante representante de la diferencia radical.

2.2 El feminismo francés de la diferencia

Las teóricas feministas francesas posteriores a Simone de Beauvoir —cronológicamente se las ubica como posteriores a 1968— han propiciado un feminismo de la diferencia cuya teoría se ha apoyado con frecuencia en la literatura, las interpretaciones artísticas, el psicoanálisis y la lingüística. Se ha señalado a menudo que se trata de un feminismo que se presenta en términos abstractos, no vinculados con la realidad social de las mujeres ni con

la práctica del movimiento feminista (Toril Moi, 1987:4) y que se plasma en textos de una complejidad no siempre fructífera.

El feminismo francés de la diferencia se ha nutrido de la obra de autores como Lacan, Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze o Guattari, y aunque existen diferencias entre las distintas autoras que podemos incluir en este grupo, es sorprendente verificar la persistencia con que el feminismo francés se ha mantenido en esta línea de pensamiento. Tal ha sido dicha persistencia y homogeneidad que el llamado feminismo francés de la diferencia se ha extendido como tal a otros ámbitos académicos y ha alcanzado una notable influencia, por ejemplo, entre las feministas italianas, así como en diversas disciplinas de la academia de Estados Unidos (Rodríguez Magda, 1994a:208). Entre las autoras francesas que se enrolan en esta corriente podemos citar a Annie Leclerc, Christine Delphy o Michéle Le Doeuff, y a Julia Kristeva y Luce Irigaray como las representantes más conocidas en el ámbito de la semiótica, la filosofía y el psicoanálisis. La obra de Irigaray ha adquirido una notoriedad especial debido en parte a la audacia y la provocación intelectual de algunas de las ideas que postula.

Desde la perspectiva de la teoría feminista, la obra de Irigaray no resulta de fácil comprensión. En primer lugar la autora adopta una forma de escritura que incorpora numerosos recursos literarios y lingüísticos que no siempre contribuyen a la claridad explicativa. Es así que, con frecuencia, resulta difícil individualizar el objeto de análisis que la autora tiene en mente al desarrollar complicados caminos narrativos. A estos inconvenientes se suman las complicaciones del lenguaje psicoanalítico. Irigaray se formó inicialmente con Lacan —aunque posteriormente adoptara una postura crítica respecto de él y su escuela—, y su obra se sirve de los conceptos del psicoanálisis para describir la realidad psicológica y social de las mujeres. Es importante tener presente esta extracción intelectual de Irigaray para comprender la relevancia que otorga al sexo como categoría central de análisis. El sexo, los órganos genitales, el cuerpo sexuado del varón y de la mujer definen su psicología. El análisis de las peculiaridades sexuales servirá a la autora para comparar los rasgos de carácter y los distintos tipos de relaciones a partir de los cuales se construyen la identidad femenina y la masculina.

Dentro del feminismo, Irigaray se ubica sin duda entre las feministas de la diferencia, y su obra ofrece una descripción de las mujeres vistas desde un horizonte normativo que intenta restablecer la diferencia aunque, como se verá más adelante y en contra de lo que postula la postmodernidad, su teoría termina ofreciendo una explicación marcadamente esencialista. En esta descripción, el lenguaje y el universo simbólico que él representa ocupan un lugar preponderante. Recurrir al lenguaje no como representación de la realidad sino como una realidad con significado propio es una característica distintiva del pensamiento postmoderno. La postmodernidad se centra en el lenguaje para afirmar que éste crea, funda —de manera origi-

na, es decir, no recreando algo previamente existente—, un universo simbólico que, a su vez, condiciona las actitudes personales.

Partiendo de este presupuesto, Hélène Cixous (1983) propone una teoría feminista y una práctica feminista emancipatoria basadas en el poder de la escritura como acto de escribir. Según esta autora sólo escribiendo sobre ellas mismas las mujeres podrán liberarse de los moldes impuestos por la simbología masculina y podrán descubrir sus propias formas de escritura, de lenguaje y —estableciendo un nexo casi mágico— de vida. El ejercicio de la escritura es visto como un instrumento para acabar con la opresión de las mujeres. La escritura posibilitaría la creación de un nuevo lenguaje propiamente femenino. Cixous coincide con Kristeva en que de este ejercicio no surgirá un lenguaje femenino o un modelo de mujer, sino que se revelará la pluralidad, la diversidad absoluta.

Aunque la obra de Kristeva combina sobre todo lingüística y especulación filosófica, y sólo tangencialmente se ocupa de la teoría feminista, la posición de la autora en el terreno del feminismo y de la postmodernidad se revela principalmente como una crítica a las posturas esencialistas de la diferencia. En su ensayo «Le temps des femmes» Kristeva toma postura respecto del desarrollo que ha seguido el feminismo, desde las reivindicaciones de igualdad hasta las teorías de la diferencia. Como afirma Toril Moi al introducirnos en la lectura del mencionado ensayo, Kristeva critica la diferencia entendida como el derecho proclamado por las mujeres —como grupo homogéneo— a mantenerse fuera de la historia convencional y advierte sobre los riesgos de esta postura que amenaza con ser tan esencialista y sexista como las posturas tradicionales (Moi, 1986:187). Por eso Kristeva se decanta por una concepción atomista de la diferencia y se opone a las categorías que encuentran en las mujeres características homogéneas:

Pienso que la aparente coherencia que reviste el término «mujer» en la ideología contemporánea, aparte de su efecto «de masas» o «de choque» con propósitos activistas, tiene esencialmente el efecto negativo de borrar las diferencias entre las distintas funciones o estructuras que operan por debajo de esta palabra (1986:193).

2.2.1 La ambigüedad de la metáfora

El cuerpo, la relación entre la sexualidad y el lenguaje y la noción de «fluido» sirven a Irigaray para describir unos límites difusos que constituirían la identidad femenina. Según la autora, el cuerpo femenino está sustancialmente definido por los fluidos que posibilitan los ciclos vitales de la mujer, y esta circunstancia corporal coincide con una predisposición femenina que permitiría definir su psicología como un fluido, un ser en permanente cambio, poseedor de una multiplicidad de facetas que se suceden. En su obra *Speculum de l'autrefemme*, Irigaray afirma que

5. Diferencia y teoría feminista

La mujer no es ni cerrada ni abierta. Es indefinida, in-finita, *en ella la forma nunca está acabada*. [...] Esta naturaleza incompleta de su forma, su morfología, le permite cambiar constantemente, aunque esto no significa que la mujer sea siempre unívocamente nada ([1974], 1985:229).

Esta realidad femenina de la mutación, la inestabilidad e incluso la contradicción no puede ser comprendida, dice Irigaray, desde los parámetros de la razón masculina ([1981], 1992:204). La idea de indefinición y cambio en la mujer que expone Irigaray parece cobrar sentido desde la perspectiva de las posibilidades reproductoras de la mujer. En efecto, en la obra citada y siguiendo con el argumento transcrito, la autora afirma que la maternidad implica para la mujer un límite a la indefinición. Pero Irigaray no quiere fijar unas características de lo femenino en torno a la maternidad que pudieran acercarla a las tendencias más esencialistas del pensamiento feminista. La autora insiste en que no se puede definir a la mujer conforme a unos rasgos únicos de identidad. Dice Irigaray que

La mujer no se puede relacionar con ningún ser, sujeto o ente que pueda describirse de manera simple. Tampoco se puede hacer tal cosa respecto de todo el grupo (así denominado) de mujeres. Una mujer + una mujer + una mujer nunca darán por resultado un ente genérico: la mujer. (La/una) mujer da cuenta de aquello que no puede ser definido, enumerado, formulado o *formalizado*. Mujer es un sustantivo común para el cual no se puede definir una identidad ([1974], 1985:230).

De este modo, Irigaray reafirma los presupuestos postmodernos que niegan la posibilidad de hablar de un sujeto de características definidas, trasladando este postulado al caso de las mujeres y sosteniendo que no existen rasgos comunes relevantes o definitorios. Según Irigaray, la diferencia de la mujer respecto del varón se multiplica en la diferencia absoluta entre el conjunto de las mujeres.

Pero esta realidad de las mujeres, dice Irigaray, no sólo es incomprendible para los varones, sino que lo es para las propias mujeres constreñidas a adoptar la perspectiva masculina dominante. Por tanto, para superar el estadio de dominación y comprenderse a sí mismas en su diferencia radical, para comprender la peculiaridad de su cuerpo, sus símbolos, su lenguaje y sus necesidades, las mujeres necesitan vivir su sexualidad en singular, vivir su «homo-sexualidad» ([1981], 1992:205). Las mujeres necesitarían separarse de los varones para reencontrar sus rasgos distintivos y liberarse de la identidad impuesta.

Aunque con una estructura teórica complicada y desde una perspectiva que pretende ser radicalmente subversiva —aunque no siempre lo logre—, y al menos aparentemente intransigente con cualquier elemento de la modernidad, la interpretación de Irigaray recrea una idea presente en muchas teorías feministas: la idea de que la cultura como construcción masculina

ha creado una imagen de la mujer como reproducción imperfecta de ideales masculinos y que, por tanto, la mujer debe separarse de esa imagen para indagar en sus propios rasgos distintivos. A esta descripción general Irigaray agrega el rechazo de la pretensión masculina de universalidad en el sentido de reproducción de «lo mismo», reproducción de la racionalidad masculina idealizada, y propone, en consecuencia, una idea de mujer que no es una sino múltiple, que no posee «una identidad» sino que cambia, se transforma, se recrea y se expresa en la diversidad. Rosa María Rodríguez Magda explica cómo esta idea es plasmada por Irigaray con la metáfora del *speculum*:

El *speculum*, espejo y también instrumento ginecológico destinado a reconocer las cavidades femeninas, se convierte en metáfora de esa penetración que objetualiza a la mujer y de la necesidad básica del saber occidental: la de presuponer un sujeto que sea capaz de reflejarse en su propio ser. Las *especulaciones* de los filósofos son reflexiones narcisistas, la Teoría se halla presa en la pasión de lo Mismo. Pero la mujer siempre ha estado exiliada del reino de la representación (1994a:215).

En la concepción masculina de la mujer, ésta es sólo el espejo en el que el varón debe reflejarse, es decir, es el reflejo de lo mismo:

Lo otro, por tanto, debe reflejar lo uno, reduplicando lo que se supone que el varón conoce ya como el lugar de (su) producción. «Ella» debe ser sólo el camino, el método, la teoría, el *espejo* que, mediante un proceso de repetición, lleva al «sujeto» al reconocimiento de (su) origen (Irigaray [1974], 1985:239).

En la cultura occidental ilustrada, la imagen de la mujer queda así plasmada a través de la visión masculina que, en contacto con «la otra», restablece su —del varón— identidad como sujeto recreando su origen. Irigaray propone, en cambio, una nueva visión de la mujer vista por la mujer —y por ello el reclamo de las relaciones entre mujeres— que significa también una restauración de las relaciones madre-hija (Rodríguez Magda, 1994a:216), proscritas en el análisis freudiano. Sin embargo, en el contexto de la teoría irigariana tal vez no sea correcto hablar de «visión», ya que la idea de lo fluido descrita más arriba se relaciona con una mayor sensibilidad hacia lo táctil y con un rechazo de la cultura visual típicamente masculina. Incluso la metáfora del *speculum* es un rechazo de la cultura visual a la que no habría escapado el propio Lacan. Martin Jay afirma que la teoría de Irigaray contiene una crítica implícita a Lacan y a su teoría sobre el estadio del espejo, ya que el espejo, en tanto reafirmación del ego, funciona como una reafirmación de la imagen masculina (Jay, 1993:529-530). La crítica a la metáfora del espejo, dice Jay, podría haber llevado a Irigaray a eliminar sin más el espejo como elemento de referencia. Sin embargo, la autora opta por reemplazar el espejo por el *speculum*. Este representa la pe-

netración de la mirada masculina en el cuerpo femenino, pero representa también la negación del vacío genital femenino y el descubrimiento de un interior que no está perfectamente delimitado, cuyos límites no están definidos (Jay, 1993:534).

Irigaray propone, junto con otras autoras y autores postmodernos, rechazar la estructura y el método del conocimiento masculino, rechazar incluso la naturaleza de los conceptos propios de dicho conocimiento. Un conocimiento alternativo no necesitaría de ideas generalizadoras como son la idea de sujeto o la idea de identidad. Pero como señala Rodríguez Magda, la propuesta de Irigaray no puede más que limitarse a unas nociones muy vagas que, a través de una narración llena de recursos literarios, alaba «la intuición, lo sensitivo, la mística, una especial dialéctica» (Rodríguez Magda, 1994a:216). Éste parece ser un problema común al pensamiento postmoderno, dado que la crítica radical a la que adscribe lo lleva a despreciar cualquier esbozo de organización sistemática, de conceptos generales, de método. En realidad la postmodernidad tal como aparece planteada no podría proponer más que el caos, la multiplicidad infinita, la diversidad desorganizada. Si son consecuentes con la crítica absoluta, los autores y autoras postmodernas se quedan sin propuesta normativa; esto es lo que, según Rodríguez Magda, le sucede a Irigaray cuando se descubre que sus escritos son una reducción a la crítica y la «alegoría», vacío que Irigaray intentaría justificar «argumentando que las definiciones y las conclusiones pertenecen al logos falocrático» (Rodríguez Magda, 1994a:218). Si por el contrario, como sucede a menudo, se aventuran en alguna propuesta sustantiva, entonces entran en contradicción con las críticas que realizan. Esto parece sucederle a Irigaray cuando, adentrándose más allá de lo que es la mera representación lingüística de una propuesta estética, se vislumbra en sus escritos la construcción de una nueva simbología femenina que la acerca al esencialismo. Lo fluido permite la flexibilidad y el cambio, pero en el lenguaje irigariano representa también una característica esencial de la feminidad.

A estas observaciones se puede agregar una observación más general sobre la utilización del lenguaje que realizan tanto Irigaray como otros autores postmodernos. Como han señalado Sokal y Bricmont (1999:205), la oscuridad aparentemente impenetrable con que se presentan los argumentos no garantiza su relevancia ni la agudeza de las ideas. Por el contrario, un argumento verdaderamente complejo requiere ante todo claridad expositiva. Muchas veces las autoras y autores postmodernos quieren identificar la forma en que presentan sus propuestas con su contenido y afirman que la crítica radical requiere subvertir el método. Con este fin abusan de las posibilidades del lenguaje, construyendo todo tipo de artilugios lingüísticos que no parecen ayudar a la comprensión.

A la metáfora literaria con pretensiones de saber filosófico e incluso científico se suma la estrategia postmoderna de la ambigüedad (Sokal y Bricmont, 1994:208) que a veces desemboca en contradicciones, tal vez

pretendiendo que esto revela un estado superior del conocimiento, aunque en realidad pone en evidencia la escasez de aportes genuinos.

2.3 Otras versiones de la diferencia

Durante los años sesenta y setenta Italia fue uno de los países europeos en los que el movimiento feminista adquirió mayor protagonismo. Numerosas agrupaciones comenzaron a organizar reuniones, seminarios y grupos de autoconciencia que pronto sensibilizaron a las mujeres italianas sobre sus problemas. El gran esfuerzo de movilización y participación de las mujeres italianas estuvo acompañado durante estos años por una actividad intelectual y teórica importante que se mantuvo muy ligada a la práctica, al movimiento reivindicativo. Ejemplos de esta actividad son *La librería delle donne* de Milán y *La Biblioteca delle donne* de Parma. Estas dos iniciativas pretendían crear un espacio para las mujeres desde el cual se dieran a conocer su pensamiento, sus escritos y sus distintas expresiones culturales y políticas. La actividad editorial ocupó un papel muy importante, ya que se quería promover específicamente la experiencia de las mujeres a través de sus propias obras:

La librería será [...] un «centro de recopilación y de venta de obras de mujeres». A las «obras (ya) realizadas» la librería se propone unir las obras en curso de la mente de la mujer. En este sentido, también será un «lugar de recogida de experiencias e ideas para hacerlas circular».

La decisión de tener y vender sólo obras de mujeres [...] se explica a) por la importancia que ha tenido y tiene para nosotras conocer lo que otras han pensado antes y b) por el propósito de privilegiar los productos del pensamiento femenino frente al desconocimiento social de su valor. Éstos se describen como «un primer testimonio, aunque a veces poco consciente o mistificado, de la exigencia de afirmar la diferencia del propio sexo (Librería de Mujeres de Milán, 1991:109-110).

Desde el inicio estos grupos de mujeres insistieron en la perspectiva de la diferencia y acuñaron el término *affidamento* para expresar la particular relación que se genera entre las mujeres precisamente por compartir esa perspectiva exclusivamente femenina. En italiano la palabra *affidare* significa confiar, encargar algo a alguien, dejar una cuestión en manos de otra persona. De allí se deriva la palabra *affidamento*, que evoca cierta idea de solidaridad entre mujeres, la idea de un entendimiento que sólo puede surgir entre personas que comparten ciertas experiencias de vida, que tienen una forma semejante de afrontar situaciones o problemas. Esta noción está muy ligada, a su vez, con el lugar que ocupa la madre en las primeras relaciones vitales; el rol de mediadora de la madre se reproduciría de manera simbólica:

Para toda mujer que viene al mundo, la primera y natural mediadora debería ser la madre. De hecho, ella a menudo no consigue serlo porque, intimidada por la autoridad paterna o absorbida por el amor al hijo varón, es usada e interpretada por los hombres según sus exigencias. El *affidamento* entre mujeres es la práctica social que rehabilita a la madre en su función simbólica en relación a la mujer.

En este sentido, la relación de *affidamento* es más que una propuesta política o una elección personal. Más allá de estos aspectos, también verdaderos, el *affidamento* se configura más profundamente como reparación femenina de la grandeza materna y fundamento de una autoridad social femenina (Librería de Mujeres de Milán, 1991:195).

Además de la actividad de grupos como el de La Librería de Mujeres de Milán, algunas autoras italianas como Carla Lonzi y Luisa Muraro han aportado trabajos teóricos que ahondan en el feminismo de la diferencia². Lonzi afirma la diferencia al tiempo que denuncia la igualdad por tratarse de un concepto propuesto por los varones que perpetúa el sometimiento de las mujeres:

La igualdad es un principio jurídico: el denominador común presente en todo ser humano al que se le haga justicia. La diferencia es un principio existencial que se refiere a los modos del ser humano, a la peculiaridad de sus experiencias, de sus finalidades y aperturas, de su sentido de la existencia en una situación dada y en la situación que quiere darse. [...] La diferencia de la mujer consiste en haber estado ausente de la historia durante miles de años. Aprovechémonos de esta diferencia; una vez lograda la inserción de la mujer, ¿quién puede decir cuántos milenios transcurrirán para sacudir este nuevo yugo? No podemos ceder a otros la tarea de derrocar el orden de la estructura patriarcal. La igualdad es todo lo que se les ofrece a los colonizados en el terreno de las leyes y los derechos. Es lo que se les impone en el terreno cultural. Es el principio sobre cuya base el colono continúa condicionando al colonizado. El mundo de la igualdad es el mundo de la superchería legalizada, de lo unidimensional; el mundo de la diferencia es el mundo en el que el terrorismo depona las armas y la superchería cede al respeto de la variedad y multiplicidad de la vida. La igualdad entre los sexos es el ropaje con el que se disfraza hoy la inferioridad de la mujer (Lonzi, *Escupamos sobre Hegel*, citado por María-Milagros Rivera Garretas, 1994:188).

Analizando esta cita de Lonzi, María-Milagros Rivera Garretas agrega que

La igualdad no viene, por tanto, ni antes ni después de la diferencia. No hay una secuencia entre ambas sino dos opciones políticas y simbólicas que nacen en lugares distintos y desean llegar a lugares también distintos (Rivera, 1994:188).

En el texto de Lonzi podemos encontrar algunos de los errores más frecuentes presentes en la argumentación que insiste en contraponer diferencia e igualdad. En primer lugar, tras un mensaje que pretende ser una denuncia

política, se confunde el origen histórico de la idea de igualdad con su valor ético —sobre este punto véase el apartado 3.2. de este capítulo. Por otra parte, la igualdad no es un concepto exclusivamente jurídico, como lo presenta Lonzi, sino que cuenta con una justificación ética que legitima su consagración como principio jurídico. En tercer lugar, para que la variedad y la multiplicidad de las que habla la autora puedan realizarse, las personas deben contar con una efectiva capacidad de decisión y de acción, es decir, con autonomía personal. La igualdad implica, precisamente, extender esa condición de autonomía a todas las personas, mujeres y varones, de modo que, más que un obstáculo, la igualdad es una condición necesaria para que se pueda manifestar la diferencia.

Muraro ([1991], 1994), por su parte, se ha ocupado de estudiar el papel de la madre y su simbología. La autora propone repensar la relación madre-hija y reivindica una filosofía y una política de la diferencia que parecen centrarse exclusivamente en el valor de la figura de la madre. La madre sería, según Muraro, el punto de referencia fundamental desde el cual pensar y actuar conforme a un lenguaje propiamente femenino, un lenguaje que se pone en marcha a partir de la relación con la madre; la madre es el «punto de apoyo desde el cual actuar» (Rivera, 1994:197).

El planteamiento de Muraro, como sucede también con otras pensadoras de la diferencia, parte de la consideración de los roles que tradicionalmente han sido asignados a las mujeres a lo largo de la historia. Esta consideración lleva en ocasiones a desarrollar ideas que potencian esa experiencia histórica femenina, y aunque los planteamientos recojan experiencias vitales y sean con frecuencia interesantes y sugerentes, no dejan de ser alarmantes. Son alarmantes precisamente porque no cuestionan una situación que, aunque consolidada con el tiempo, no ha sido consecuencia de una elección realizada por las mujeres sino de una imposición confirmada por la estructura patriarcal que las ha relegado exclusivamente a la vida doméstica y las ha estigmatizado en su papel de reproductoras de la especie. La propuesta de Muraro no parece medir las consecuencias prácticas de sus especulaciones teóricas. Como ha señalado Luisa Posada Kubissa, el feminismo que propone Muraro es una versión más, aunque renovada en sus formas, del modelo de mujer instaurado por la tradición patriarcal (Posada, 2000:249). El orden simbólico propuesto por Muraro añade valor y protagonismo a la maternidad, pero no cuestiona el alcance pretendidamente universal y esencialista que el patriarcado ha visto en la función de cuidadoras asignada exclusiva y excluyentemente a las mujeres.

3. La diferencia y las mujeres como grupo

Otro frente de crítica abierto por la incorporación de la noción de diferencia en la teoría feminista es el relacionado con la categoría de género —so-

bre el concepto de género, véase el capítulo 3, apartado 4— o con la idea según la cual se podría hablar de las mujeres como un grupo con características homogéneas. La idea de diferencia en general y la postmodernidad en particular conllevan la crítica a la noción de las mujeres como grupo. Aunque tal vez se haya percibido ya un doble sentido en el cual se puede hablar de diferencia, conviene ahora explicitarlo. La idea de diferencia se ha planteado dentro de la teoría feminista bajo dos vertientes distintas. Por un lado, las partidarias de la ética del cuidado y del pensamiento maternal han sugerido que las mujeres proyectan en sus acciones y elecciones una perspectiva particular, marcada por la especial forma en que se vinculan con las demás personas. En este sentido, estas autoras hablan de las mujeres como grupo, es decir, no abandonan la categoría de género sino que la refuerzan añadiéndole la característica de la diferencia en el sentido de diferencia respecto del grupo de los varones. Esta perspectiva adquiere en algunos casos y según la formulación de cada autora rasgos que pueden ir desde el esencialismo más o menos biologicista hasta el esencialismo entendido como identidad cultural.

Sin embargo, no ha sido éste el concepto de diferencia utilizado por el pensamiento postmoderno. Para la postmodernidad la diferencia es diferencia radical, es decir, diversidad radical, ausencia de características comunes, ausencia de categorías homogéneas, ausencia de género. Desde esta perspectiva, Judith Butler ha señalado que no es posible hablar de *una* identidad femenina, en singular, y que en consecuencia no se puede hablar de las mujeres como grupo. El género como categoría, sostiene la autora, no adopta las mismas características en todos los contextos sociales y culturales y, por otra parte, no es una categoría aislada, sino que se define y se modifica en función de otros elementos, tales como la religión, la etnia, la pertenencia a una cultura o la clase. Según Butler, el «sujeto del feminismo», entendido como las mujeres englobadas en la categoría de género, ha dejado de tener fuerza emancipadora y ha pasado a transformarse en un concepto opresor y excluyente que ignora la diversidad entre mujeres con distintas realidades culturales o sociales (Butler, 1990b:3-4).

Butler sostiene que no es necesario afirmar la existencia de una identidad común para emprender una política de emancipación de las mujeres. Valiéndose de la famosa máxima de Simone de Beauvoir según la cual la mujer no nace mujer sino que llega a serlo (Butler, 1990b:33), Butler estructura su crítica en torno al rechazo de las identidades preconcebidas: no hay una identidad femenina o de género que pueda establecerse como presupuesto de la teoría. Los objetivos políticos no necesitarían, según Butler, de un sujeto político predefinido, sino que el sujeto se define y se construye en interacción con las demás personas y en el transcurso de la tarea reivindicativa. En ese proceso de construcción sería inútil fijar un número finito de elementos para la identidad, ya que los elementos son muchos y la teoría feminista debería contar con este impreciso punto de partida (Butler,

1990b: 142-143). La teoría feminista que presupone una identidad política o que se basa en una identidad supuestamente necesaria para la acción política encerraría, según Butler, la paradoja de que «presupone, define y limita a los propios "sujetos" a los que aspira a representar y liberar» (Butler, 1990b: 148).

3.1 La crítica al esencialismo

No resulta fácil establecer con claridad qué se entiende por esencialismo cuando nos encontramos con críticas que sostienen que hablar del género como categoría conlleva un tratamiento esencialista de las mujeres. Si nos dejamos llevar por esta objeción podemos tener la sensación de que casi cualquier crítica que encierre alguna generalización podría ser tachada de esencialista. Así, si criticamos un estado de cosas, por ejemplo la situación de discriminación y opresión de las mujeres, basándonos en que tal estado de cosas no responde a lo que las mujeres —en plural— desean o quieren para sí, esta reivindicación, se nos podría decir, presupone la existencia de unas características femeninas comunes que revelarían un trasfondo esencialista.

A menudo sucede que cualquier construcción teórica que como tal pretenda pasar del pensamiento concreto, de la multiplicidad y diversidad empírica a enunciados generales y abstractos puede ser sospechosa de esencialismo. Esto no quiere decir que algunos planteamientos no sean efectivamente esencialistas, en sentido estricto. El feminismo radical de Firestone (véase el capítulo 2), por ejemplo, o las afirmaciones de Gilligan (véase el apartado 1.1 de este capítulo) sobre la ética de las mujeres parecen sugerir que habría una esencia femenina de características uniformes —biologicista en un caso y cultural o psicológica en otro.

Por otra parte, quienes rechazan el esencialismo y defienden la diferencia como sinónimo de pluralidad a menudo caen en afirmaciones mutuamente excluyentes. El propio pensamiento postmoderno, que rechaza el esencialismo frente a la pluralidad absoluta, a la fragmentación y la diversidad, parece a veces incurrir en afirmaciones esencialistas. Así Irigaray, por ejemplo, basa su teoría en el análisis de la especificidad corporal de las mujeres. La idea de lo fluido como encarnación del carácter femenino marca en la autora una fuerte impronta esencialista. Otras autoras postmodernas, como Cixous o Kristeva, ponen especial énfasis en la escritura, en el lenguaje como representación de unos rasgos individuales o colectivos que, tal como se describen, parecen hacer referencia al descubrimiento de algo así como ciertas esencias encubiertas que ya no son biológicas pero que impregnan de manera decisiva el discurso femenino. Con todo, estas autoras, como afirma Moira Gatens, rechazan la posibilidad de construir *un* concepto de mujer y entienden que el proyecto de visión única de lo femé-

niño es una empresa típicamente masculina. Gatens sostiene que es posible defender una teoría de la diferencia no esencialista. Según esta autora, el feminismo de la diferencia no sería un planteamiento opuesto al feminismo de la igualdad, sino una propuesta alternativa:

[El feminismo de la] diferencia [...] no consiste en privilegiar una diferencia esencialmente biológica entre los sexos. La diferencia, en cambio, tiene que ver con los mecanismos mediante los cuales los cuerpos se reconocen como diferentes sólo en la medida en que son contruidos como poseedores o carentes de alguna cualidad o cualidades socialmente privilegiadas (1992:135).

Gatens afirma que esta definición de la diferencia permite defender una postura radicalmente antiesencialista que afirme la «multiplicidad de diferencias» sin que la diferencia sexual sea siquiera una diferencia central. Los términos de la definición que ofrece Gatens parecen dar cuenta de una diferencia planteada en base a criterios que no necesariamente contrastan lo femenino con lo masculino: es diferente aquello que reviste cualidades que se oponen a ciertos estándares sociales. Esta forma de definir la diferencia va en la línea, ya señalada, de refutar cualquier intento de orden para el análisis, de clasificación o construcción de categorías. Butler señala —siguiendo una argumentación en la que implica a autores como Beauvoir, Foucault, Sartre y Wittig— que el sexo y el género son una invención, que el propio cuerpo es también una ficción, es un foco de interpretaciones diversas, y que todo, por tanto, se reduce a construcciones culturales que hay que desmontar (Butler, 1990a:200-203 y 208-211).

El género y el sexo no son para Butler más que falsas representaciones que deben someterse a la parodia hasta subvertir la identidad femenina. Al desenmascarar las descripciones sobre la naturaleza femenina que habrían presentado los esencialismos, nos encontraremos, según Butler, con que eso que hemos llamado «mujer» carece en realidad de contenido definido:

Cuando lo esencial femenino se articule por fin, y lo que hemos estado llamando «mujeres» no puedan verse a sí mismas en esos términos, ¿qué concluiremos entonces? ¿Que esas mujeres están engañadas o que de ningún modo son mujeres? Podemos argumentar que las mujeres tienen una esencia más inclusiva, o podemos volver a esa prometedora sugerencia de Simone de Beauvoir, a saber, que la mujeres no tienen ningún tipo de esencia, y por tanto no tienen necesidad natural, y que, desde luego, lo que llamamos una esencia o un hecho material simplemente es una opción cultural reforzada que se ha disfrazado de verdad natural (1990a:211).

Sin duda la crítica de Butler a las identidades fabricadas por la sociedad o la cultura es interesante y necesaria para despojarnos de falsas verdades. Pero una de las mayores insatisfacciones con que nos deja el pensamiento

postmoderno es la falta de análisis prospectivo, la carencia de un proyecto. Todo parece empezar y acabar en la crítica a la modernidad, a las categorías acuñadas. La postmodernidad no se interesa por las consecuencias teóricas y prácticas de sus propuestas ni por la trascendencia social o política de la teoría, sino que se presenta como subversión filosófica, como transgresión. Así lo hace el ataque radical de Judith Butler contra la noción de sujeto al rechazar tanto las caracterizaciones esencialistas como la noción de género como categoría de análisis.

3.2 La cultura como valor

Algunas autoras han planteado las reivindicaciones de las mujeres en el marco más amplio de las reivindicaciones culturales, es decir, en el marco de la denuncia de lo que algunos autores han llamado imperialismo cultural. Esta postura —como así también el enfoque de la postmodernidad— se inscribe dentro de la crítica a las teorías que proponen conceptos y principios normativos de validez universal. Como afirma Virginia Maquieira, quienes asumen la defensa de la diversidad cultural como la postura opuesta al etnocentrismo —es decir, «[a] punto de vista según el cual el propio modo de vida es preferible a todos los demás» (Herskovits, citado por Maquieira, 1998:175)— asumen también a menudo que la moral social es un aspecto más de la cultura y que como tal debe ser respetada (Maquieira, 1998:175).

Esta reivindicación de la diferencia cultural, junto al rechazo de principios que sirvan para evaluar la calidad moral de unas determinadas prácticas sociales, pueden llevar a confirmar estructuras de poder normalmente perjudiciales para las mujeres. En primer lugar, suele hacerse una interpretación sesgada respecto al propio concepto de cultura. Siguiendo a Maquieira, es interesante notar que las definiciones de la cultura como conjunto homogéneo de costumbres o prácticas sociales omiten señalar las diferencias existentes en el seno de toda cultura:

[los nuevos enfoques teóricos] vienen a criticar la visión de la cultura basada en el supuesto de la homogeneidad y los repertorios fijos interiorizados y compartidos por todos los miembros de una sociedad, de una comunidad o de un grupo étnico y ponen en el centro de sus análisis las relaciones sociales basadas en el acceso desigual a los recursos materiales y simbólicos y por consiguiente muestran la heterogeneidad, la estratificación y la conflictividad intracultural (1998:183).

Dado que dentro de las distintas culturas observamos relaciones sociales y de poder que marcan la desigualdad entre las personas que pertenecen a distintos grupos, clases, religiones o sexos, defender el valor de una cultura implica defender el valor de dichas relaciones de poder (Maquieira, 1998:187). En lo que respecta a las mujeres, la reivindicación indiscrimina-

da del multiculturalismo o del relativismo cultural ha llevado a lo que Maquieira llama «culturalismo sexista o sexismo cultural»:

En el caso del culturalismo sexista o sexismo cultural, las diferencias entre hombres y mujeres y su desigual posición en el orden social no se justifican apelando a un designio divino o a un texto sagrado fundacional ni apelando a una supuesta naturaleza humana biológicamente determinada. Se trata de justificarlas apelando a unas diferencias culturales consideradas como esencias inmutables y representativas de todos los miembros de una comunidad y de su historia. A través de este discurso se invisibiliza y excluye a la pluralidad de los actores sociales que pretenden intervenir en el diseño de la vida en común y que cuestionan los usos y costumbres hegemónicos. De este modo se interpretan las iniciativas de cambio de las mujeres como una amenaza a la identidad cultural y a las tradiciones. Y dado el papel atribuido a las mujeres como reproductoras de la comunidad y guardianas del orden social, se las convierte asimismo en culpables de la desintegración sociocultural (1998:193-194).

En nombre de la diversidad cultural se ha cuestionado incluso la validez de los derechos humanos como derechos universales, negando la posibilidad de sopesar y evaluar la calidad moral de las distintas prácticas sociales a la luz de dichos derechos. Estas posturas suelen calificar tales derechos como otro producto del etnocentrismo, señalando su origen histórico y olvidando la argumentación moral que los avala (cfr. Maquieira, 1998; Álvarez, 2000). En esta línea, algunos autores —incluso autores menos radicales en su defensa de la diversidad cultural como puede ser Will Kymlicka— han defendido las nociones de «pertenencia cultural» e «identidad cultural» como elementos indispensables para el desarrollo individual (Kymlicka, 1989:175-181) —a menudo sin reparar en el carácter contingente y cambiante de las circunstancias culturales (cfr. Garzón Valdés, 1993 y 1997)—, hasta llegar a postular teorías claramente comunitaristas. Siguiendo esta perspectiva de análisis que resalta el valor de las prácticas colectivas por encima de la decisión individual, también algunas feministas han adoptado un enfoque comunitarista, atendiendo a la vinculación de las mujeres con el entorno comunitario, así como con los miembros de la pequeña comunidad familiar. Por contraposición al individualismo —que se relaciona con la filosofía y la política del liberalismo—, algunas teorías feministas han señalado la especial disposición de las mujeres respecto de valores como la solidaridad o los afectos, que se gestarían en contextos más proclives a la vida comunitaria.

Autoras como Virginia Held, Marilyn Friedman o Seyla Benhabib (sobre la crítica de S. Benhabib al liberalismo y sus observaciones respecto de la perspectiva comunitarista, véase Elena Beltrán, 1994) han analizado los riesgos que el pensamiento comunitarista plantea a la teoría feminista, aunque al mismo tiempo proponen rescatar algunos elementos comunitaristas que, desde su punto de vista, podrían servir a la teoría feminista (Álvarez,

1999). Por un lado, sostiene Friedman que la crítica del comunitarismo a la perspectiva individualista liberal no contribuye a la más profunda crítica feminista de la psicología individualista típicamente masculina. Esta última es la crítica que han hecho autoras como Chodorow o Gilligan, vinculando a las mujeres con una determinada actitud psicológica y una ética del cuidado, mientras que el comunitarismo se centraría en el holismo como categoría ontológica, sin elaborar ni una teoría sociológica normativa ni una explicación psicológica de las relaciones sociales (Friedman, 1996:153-154). Esta observación de Friedman respecto de los propósitos del comunitarismo resulta, sin embargo, parcialmente verdadera, ya que autores comunitaristas como Michael Sandel o Michael Walzer incluyen en su análisis propuestas normativas sobre la sociedad, la cultura y los sistemas políticos. Por otro lado, la crítica de Friedman apunta a los aspectos de legitimación de las tradiciones que conllevan los presupuestos comunitaristas (Friedman, 1996:155 y 157); como se señaló más arriba, legitimar sin más una tradición cultural implica legitimar sus relaciones de poder, que a menudo son relaciones de opresión y marginación.

Friedman critica la vinculación esencialista con la comunidad tal como la plantea el comunitarismo, pero defiende en cambio el valor formativo de las «comunidades de elección», los grupos de afinidad que se crean sobre todo en el ámbito urbano. Según la autora es en este nuevo tipo de comunidades en las que las mujeres pueden definir su identidad sin opresión:

Cuando se alcanza una opinión críticamente reflexiva respecto de las propias comunidades de origen, de las propias comunidades de lugar, de la familia, el barrio, la iglesia, la escuela y la nación, probablemente esa persona ya ha empezado también a cuestionarse y distanciarse de determinados aspectos de su propia «identidad» en esa comunidad; es decir, se ha embarcado ya en un camino de redefinición personal. Desde esa perspectiva, las comunidades de lugar acriticamente asumidas a que apelan los comunitaristas parecen profundamente problemáticas. Podemos conceder que esas comunidades ejercen una influencia notable sin por ello aprobarlas de forma irreflexiva. Debemos desarrollar el pensamiento comunitarista para ir más allá de su complaciente consideración de las comunidades en las que nosotros/as mismos/as nos encontramos, para ser conscientes de la crucial importancia de las comunidades dislocadas, es decir, de las comunidades de elección (1996:166).

Sin embargo, también el sentido de comunidad que propone Friedman encierra un presupuesto de homogeneidad dentro de los grupos. Iris Marión Young ha señalado que la pertenencia a un grupo social no debería llevar a plantear falsas identificaciones en torno a alguna o algunas características específicas, ya que estas identificaciones entrañan siempre exclusión respecto de quienes no comparten tales características (1990:301). La crítica de la autora a la idea de comunidad y, en general, a las categorías que prescriben características esenciales —como se verá más adelante con la crítica

que Young hace a la noción de género— parte de la diferencia concebida en los siguientes términos:

la diferencia es la irreductible particularidad de los entes, que hace imposible el reducirlos a elementos comunes o subsumirlos en una unidad sin que ello genere una pérdida (1990:304).

Para su conceptualización de la diferencia, Young se basa en autores postmodernos, en Derrida y Kristeva, entre otros. De esta última autora toma la noción de heterogeneidad: las personas expresan a través del lenguaje un universo de diferencia que no puede ser acotado ni resumido por categorías generales. Así, Young sostiene que el «ideal de comunidad» ignora la diferencia que existe tanto entre las personas como en cada persona y niega la dimensión espacial y temporal que existe en los procesos de cambio social (1990:304-305 y 307-317). La aspiración a la homogeneidad que entraña la idea de comunidad conlleva, según la autora, la misma dinámica implícita en los procesos de racismo y otros tipo de segregación (311-312).

3.3 Rasgos comunes y perspectivas particulares

Los debates de los últimos años muestran que el género como categoría unificadora ha sido muy discutido. No sólo el feminismo de la diferencia radical o feminismo postmoderno ha cuestionado esta terminología, sino que también autoras de otras corrientes del pensamiento feminista han planteado la reformulación del concepto de género para hacerlo más inclusivo, receptor de la diversidad. Entre estas autoras se puede ubicar a Susan Moller Okin, Zillah Eisenstein o Iris Marión Young, entre otras (véase Anne Phillips [1992]; véase el capítulo 4). A pesar de ello, y en la medida en que han seguido utilizando el concepto de género, estas autoras —junto a las representantes del feminismo cultural en sus distintas vertientes— han tenido que abordar el problema de la crítica antiesencialista, que sugiere que hablar de las mujeres como grupo, como conjunto con características e inquietudes semejantes, no responde a la compleja y plural realidad de las distintas mujeres.

Entre dichas autoras hemos mencionado a Iris Marión Young, cuyo enfoque teórico propone entender la diferencia como una categoría política y social. Al aceptar la diferencia como una noción central de su teoría, Young no se limita a la diferencia sexual ni de género, sino que afirma que todo proyecto político debe tener en cuenta la diferencia en todas sus formas: racial, étnica, religiosa, de clase, etc.

Young propone una teoría que sin renunciar a la idea de las mujeres como grupo incorpore la pluralidad y la diferencia dentro de ese grupo. La

autora afirma la necesidad de contar con el concepto de grupo, ya que entiende que sólo el hablar de las mujeres como un colectivo social con características específicas puede hacer posible el objetivo de la crítica social y política. Para desarrollar su propuesta Young insiste en entender el género como una noción que se refiere a un conjunto o serie —concepto que toma de Sartre—, como un «colectivo social cuyos miembros están unidos de forma pasiva por los objetos en torno a los cuales se orientan sus acciones» (1995:199). La idea de conjunto sería entonces menos extensa que la de grupo, ya que sólo vincularía a sus miembros por algunos rasgos no queridos o no propiciados, rasgos que son inevitables y que a menudo parecen «naturales» (1995:201). El conjunto sería una construcción social y, por tanto, no concedería características esenciales a los individuos sino algunos rasgos derivados de una cierta estructura social; Young propone pensar los conjuntos como «vectores de acción y significado» (1995:212).

Según Young, los rasgos de conjunto no necesariamente deben asumirse como rasgos de identidad, de modo que el género y la identidad no se implicarían mutuamente (1995:209). Según la autora: «La identidad de ninguna mujer individualmente considerada [...] estará libre de las marcas del género, pero el modo en que el género marque su vida es personal» (1995:209).

Sin embargo, no está claro que la propuesta de Young solucione los problemas que plantea la diferencia. Sintetizando el argumento, la autora parece confirmar que hay algunas características comunes al género y otras específicas de cada persona según la pertenencia a grupos diversos o según las circunstancias particulares y personales de cada mujer. Pero las autoras que son críticas respecto del género como categoría podrían objetar que no está claro cuáles sean esas características comunes, ni si realmente puede decirse que tales rasgos sean rasgos compartidos por todas.

La propuesta de Young, y de otras autoras, en el sentido de conservar la noción de género sin perder de vista la diferencia, cobra sentido si entendemos el género no como una construcción de la esencia femenina, sino como una categoría teórica que nos sirve para reconstruir problemas e inquietudes comunes a gran parte de las mujeres. Reconocer este primer nivel de universalidad para las mujeres como grupo no nos impide reconocer que la diferencia de género no es el único componente de la vida social o moral de las mujeres. Del mismo modo, adoptar una postura de género tampoco debería impedirnos seguir trabajando con conceptos cuya validez trasciende el ámbito de la reflexión feminista. Como afirma Anne Phillips, las diferencias específicas de raza, clase, religión o sexo nunca están aisladas ni son lo suficientemente determinantes como para excluir una perspectiva normativa universal desde la cual repensar la diferencia (1992:26-28).

La perspectiva sobre la diferencia que mantiene Young no dirige sus críticas a la noción de mujer como sujeto, como construcción psicológica

o filosófica —como lo hacen los autores y autoras de la postmodernidad—, sino a los problemas que surgen en la tarea de identificación de las características comunes de las mujeres que están implícitas cuando se habla de ellas como grupo. Vemos así una coloración o intensidad teórica que varía con cada uno de los enfoques que se hacen eco de la idea de diferencia. A lo largo de este continuo de voces de la diferencia con intensidades variables, algunas teorías han puntualizado que no existe un modelo único ni una problemática única de la mujer, y que las supuestas características comunes recogidas en tantos escritos corresponden a las mujeres blancas, heterosexuales y de clase media de los países occidentales. En el contexto de esta crítica podemos ubicar el feminismo negro y el feminismo lesbiano.

3.3.1 El feminismo lesbiano

Como afirma Caroline Gonda, el feminismo de los años sesenta y setenta, es decir, el llamado «feminismo de la segunda ola», puede considerarse como el inicio de un movimiento y una teoría lesbiana sistemática y organizada, aunque los orígenes de las manifestaciones o reivindicaciones de las lesbianas podríamos ubicarlos más lejos en la historia (Gonda, 1998:114-115; Hoagland, 1998). Dentro de los planteamientos del llamado feminismo radical —y también del feminismo socialista y liberal—, algunas autoras comenzaron a exponer los problemas que afrontaban las mujeres lesbianas. Éstas se veían —y se ven— en la nada fácil situación de tener que hacer frente a la discriminación y la opresión derivadas de la condición de mujer, sumadas al rechazo y desventajas sociales que conlleva la condición de lesbianas. En este sentido se ha señalado que la problemática de las lesbianas no puede equipararse a la de los gays, ya que las primeras sufren de una doble opresión derivada del hecho de ser mujeres y lesbianas (véase Gonda, 1998:115-116).

Desde aquellos primeros escritos la cuestión del lesbianismo se abordó atendiendo a dos perspectivas distintas. Por una parte, muchas autoras hablaron del ser lesbianas como una forma de hacer frente a la opresión ejercida por los varones sobre las mujeres. Muchas autoras dijeron entonces que ser lesbiana no tenía que ver con una opción o práctica sexual, sino con una actitud política (entre estas autoras figuran A. Rich, C. A. Douglas y G. Berson, entre otras; véase Gonda, 1998:117-118). El llamado lesbianismo político fue un signo de oposición a las pautas masculinas, un repliegue en la femineidad desde el cual hacer frente al enemigo varón. En esta tónica de pensamiento A. Rich afirmó la existencia de un «continuo lesbiano», un sentido de la homosexualidad femenina presente a lo largo de la vida de toda mujer, que se inicia con el contacto físico con la madre y se repite en episodios diversos de la vida (Gonda, 1998:118).

Por otra parte, muchas autoras lesbianas rechazaron este sentido tan laxo de entender el lesbianismo y reivindicaron una teoría lesbiana en un sentido más estricto, es decir, una teoría que se centrara en la problemática específica de las mujeres con una identidad y una vida sexual típicamente lesbianas. En esta línea, las lesbianas han defendido las pautas de una identidad que han creado con su propia iniciativa, una cultura y una identidad con características originales que no responden a los moldes de la heterosexualidad impuesta por los valores y la cultura dominantes (Hoagland, 1998:405-406).

Dentro de este ámbito de análisis, y como afirma Diana Fuss, las discrepancias que surgen al intentar definir qué significa ser lesbiana se deben a la adscripción a perspectivas más o menos esencialistas. La autora ofrece el siguiente resumen de algunas de las distintas definiciones que se han dado:

Como contrapeso al demasiado general «continuo lesbiano» de Rich, Catherine Stimpson nos proporciona una definición del lesbianismo que reconoce es «conservadora y extremadamente literal», como «un compromiso de piel, sangre, pecho y hueso» [...]. Audre Lorde ofrece una definición más metafísica de las lesbianas como «mujeres fuertemente identificadas con las mujeres, para quienes el amor entre mujeres es abierto y posible, más allá de lo físico, en todos los aspectos» [...]. Para Judy Grahan, «la cuestión del lesbianismo/es muy corriente; es la cuestión/de la dominación masculina que enfada/a todos» [...]. Bonni Zimmerman [postula] que existe una esencia lesbiana que sin embargo debe ser consistente y continuamente contextualizada: «creo que hay una estructura común, una "esencia" lesbiana», confiesa la autora, pero «la observación cuidadosa de la historia nos enseña que las diferencias son tan significativas como las similitudes» (1989:44-45).

Además de las dos perspectivas señaladas más arriba, Monique Wittig hace una tajante aseveración que se desprende de su concepción del sexo como una consecuencia de las relaciones de opresión. Según la autora, «las lesbianas no son mujeres», ya que sólo se puede hablar de «mujeres» en el marco de las relaciones heterosexuales:

Sería incorrecto decir que las lesbianas se relacionan, hacen el amor o viven con mujeres, ya que la noción de «mujeres» sólo adquiere significado en sistemas de pensamiento heterosexuales y en sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres (Wittig, 1980:110; citado en Fuss, 1989:42).

Wittig afirma que el concepto de lesbiana no es una categoría sexual, y reduce las categorías sexuales a «mujer y varón», definiéndolas en términos «económicos, políticos, ideológicos», es decir, en términos de relaciones de poder (Wittig, 1981:53; cfr. Fuss, 1989:42).

Según la interpretación de Fuss, la postura de Wittig revela un análisis del lesbianismo desde el antiesencialismo, es decir, un análisis que descarta una explicación en términos biologicistas —deterministas— y que suscribe

la idea de que tanto la categoría de «mujeres» como la de «lesbianas» responden a una construcción histórica, social, cultural (Fuss, 1989:42). Aunque sin la radicalidad y sin las connotaciones excluyentes de las palabras de Wittig, también Fuss, que asume una postura crítica con el esencialismo, afirma que la categoría de las lesbianas —como grupo con características e identidad propias— es una construcción reciente de las sociedades modernas:

Mi parecer es que el ser «lesbiana» es una construcción histórica de fecha relativamente reciente, y que más allá del marco de cambio cultural y determinación histórica no existe una esencia lesbiana eterna (Fuss, 1989:45).

Al analizar el debate generado en torno a la cuestión específica de las mujeres lesbianas, vemos que vuelven a plantearse las mismas inquietudes que surgen en el debate más general que tiene lugar en el ámbito de la teoría feminista respecto de si se puede o no hablar de las mujeres como un grupo homogéneo, de si existe una esencia común de las mujeres. El feminismo lesbiano surge precisamente como un desafío a la categoría de género, como una crítica a las definiciones esencialistas que hablan de las mujeres desde la experiencia de la heterosexualidad; y sin embargo, buena parte de la teoría lesbiana vuelve a proponer una definición esencialista, esta vez de un grupo más acotado, el de las lesbianas. Para evitar la regresión a los esencialismos, Fuss sugiere tener presente la noción de diferencia:

debemos evitar constantemente la tentación de deconstruir la noción de «hombre» y la noción de «mujer» como categorías esenciales, al tiempo que reconstruimos la de «lesbiana» como un espacio puro que está más allá de la problemática de la diferencia sexual (1989:45).

3.3.2 El feminismo negro

El reclamo de especificidad, de diferencia, se vuelve a poner de manifiesto en la perspectiva de las mujeres negras. Como afirma Linda Alcoff, muchas mujeres y grupos de mujeres rechazan las «explicaciones monocausales sobre la opresión de las mujeres» y señalan una pluralidad de situaciones distintas a tener en cuenta por la teoría (1998:477).

La perspectiva de las mujeres negras ha estado presente en el movimiento feminista al menos desde el siglo xix. El abolicionismo y el sufragismo tienen una larga historia de encuentros y desencuentros que dan cuenta de cómo el sexismo y el racismo se han presentado como formas de opresión con características similares (véase el capítulo 1; cfr. Omolade, 1985; Alcoff, 1998). Aunque esta parte de la historia común, de la lucha por la liberación de las mujeres y de las personas negras, es muy importante para en-

tender los orígenes del feminismo, éste siguió posteriormente un desarrollo que tuvo como protagonistas a las mujeres blancas. El feminismo de los años setenta y el auge de la teoría feminista que tuvo lugar en esos años se consolidaron con una representación mayoritaria de mujeres blancas de clase media.

El feminismo negro parte de una doble crítica a la teoría feminista: por una parte critica la perspectiva universalista adoptada al hablar del «género» como categoría única y la falta de consideración de la diferencia entre las mujeres; por otra parte, afirma que la pretendida universalidad no hace más que consolidar una perspectiva excluyente, y que las mujeres negras se han sentido excluidas e incluso marginadas por la práctica y la teoría feministas. En este sentido se ha hecho notar que el racismo imperante en muchas sociedades está arraigado también en las propias feministas, y que aunque sus teorías pretendan ser imparciales con respecto a la raza, en realidad no lo son (Alcoff, 1998:476).

Algunas autoras, como bell hooks o Barbara Omolade, asumen una postura de ruptura con el pensamiento feminista de origen blanco. En este sentido bell hooks afirma que las mujeres blancas, tanto conservadoras como liberales, han utilizado el discurso de la opresión en sus reivindicaciones sólo con el propósito de consolidar sus «intereses de clase» (1984:5-6). Omolade, por su parte, se opone a los lineamientos sectarios que ha seguido el feminismo blanco y propone desarrollar un feminismo «que sea negro en su esencia y en sus raíces históricas y que no esté aislado de la comunidad negra» (1985:256). Esta autora sostiene que los objetivos del feminismo blanco parten de lo que ha sido la historia de Occidente, una historia en la que las mujeres blancas han sido siempre discriminadas y oprimidas por el hombre blanco, mientras que las mujeres negras tendrían como punto histórico de referencia un pasado africano de mayor equidad:

La experiencia de las mujeres negras en África occidental antes del período colonial, es decir, el período anterior a 1490, y la experiencia de las mujeres blancas en Europa occidental durante el mismo período (la Edad Media) fueron muy diferentes. En Europa occidental las mujeres no recibían trato de personas, eran ciudadanas sin los derechos civiles básicos [...], mientras que las mujeres negras disfrutaban de un alto estatus social, y los derechos humanos y civiles alcanzaban a todos los miembros de la tribu (1985:245).

El párrafo transcrito refleja algunas de las confusiones que se señalaron al hablar del relativismo cultural (véase el apartado 3.2 de este capítulo) y que con frecuencia suelen sostenerse para reivindicar la cultura de las diversas comunidades étnicas, indígenas o tribales. En primer lugar, la autora realiza afirmaciones generales con respecto a la situación de las mujeres negras en las tribus de África occidental, aunque tal vez convendría estudiar cuáles han sido las relaciones de poder entabladas en cada tribu o gru-

po étnico en particular. En segundo lugar, parece percibirse en las palabras de Omolade una descripción idealizada de los orígenes de las mujeres negras que la lleva incluso a introducir categorías de análisis que no parecen aplicables al contexto histórico al que se refiere. Así, cuando la autora afirma la existencia de derechos humanos y civiles en las tribus de origen, haría falta hacer algunas precisiones antes de realizar tal traslación de conceptos modernos, ya que de otro modo resulta difícil que se puedan aplicar estas categorías.

No parece necesario legitimar sin más la tradición cultural de los orígenes para reconocer que el pensamiento feminista en su formulación inicial ha sido sesgado y ha excluido de su análisis tanto a las mujeres negras como a otras mujeres con realidades históricas, culturales, sexuales y económicas distintas de la realidad de esas primeras protagonistas blancas del movimiento y de la teoría feminista. Se hace necesario reconocer también que el contexto de lucha de las mujeres blancas y el de las mujeres negras esclavas son cualitativamente diferentes. Como apunta Omolade, las mujeres blancas lucharon desde el inicio contra la opresión a la que las sometía el varón blanco, y al unirse con las mujeres negras en su lucha reivindicativa no supieron reconocer que las mujeres negras tenían que luchar junto a los varones negros contra el poder del hombre blanco (1985:253).

Incluso en la lucha reciente por la inclusión de las mujeres —en general— y de las personas negras en los ámbitos de formación y decisión, bell hooks ha señalado que la política de acción afirmativa (véase el capítulo 5, apartado 3.2) implementada en Estados Unidos y aplicada por igual a las mujeres blancas y a la gente —mujeres y varones— no blanca ha perpetrado la exclusión de esta última:

Al agrupar a las mujeres blancas de todas las clases con la gente no blanca en los programas de acción afirmativa, de hecho se ha institucionalizado un sistema que permite a los empleadores continuar discriminando a la gente no blanca y mantener la supremacía blanca al contratar mujeres blancas. Los empleadores han podido satisfacer las directrices de los programas de acción afirmativa sin contratar a gente no blanca (1984:97-98).

Estos problemas de coordinación en las estrategias reivindicativas contra la marginación deben ser reconocidos y revisados por la teoría feminista, con vistas a una teoría menos sesgada y más inclusiva.

Más allá de las críticas al movimiento y la teoría feminista desarrollada por las mujeres blancas, para definir el feminismo negro a menudo se apela a rasgos de origen, como el ser descendiente de una familia afroamericana o haber nacido y vivido en el seno de una comunidad negra. Otras veces, en cambio, se hace hincapié en la percepción de unas ideas sobre lo que significa ser mujer y ser negra, ideas que podrían ser entendidas y defendidas incluso por personas que no perteneciesen a este colectivo específico. Patricia Hill Collins ha señalado que ambas posturas parecen responder a visio-

nes sesgadas, y que si bien no puede reducirse el feminismo negro a su vertiente biologicista o esencialista, tampoco puede ignorarse la necesidad de atender al particular punto de vista de quienes viven la experiencia de ser mujeres negras (1990:21). La autora propone la siguiente definición:

Sugiero que el pensamiento feminista negro consiste en un conocimiento especializado creado por mujeres afroamericanas que clarifica un punto de vista de y para mujeres negras. En otras palabras, el pensamiento feminista negro se compone de interpretaciones teóricas sobre la realidad de las mujeres negras, elaboradas por quienes viven esa realidad (1990:22).

Este pensamiento feminista de las mujeres negras está claramente influido por la experiencia y por el contexto en el que surge, es decir, por la lucha de las personas de origen africano en Estados Unidos. Como señala Collins (1990:22), la lucha es uno de los elementos centrales que estructuran el feminismo negro norteamericano. Lucha contra la esclavitud, contra la opresión, la marginación, la pobreza, las violaciones; aunque algunos de estos aspectos de la lucha de las mujeres negras son también característicos del feminismo en general, no puede dejar de reconocerse que las mujeres negras han sufrido y siguen sufriendo las consecuencias de una discriminación agravada por el racismo imperante.

A este elemento central que es la lucha se suman otros que matizan y particularizan la experiencia de cada mujer negra. Así, por ejemplo, la pertenencia a una determinada clase social cambiará la percepción que cada mujer negra tenga de la experiencia racial, como también lo hará que sea heterosexual o lesbiana o que pertenezca a una etnia u a otra. También la edad, la religión, el lugar geográfico de procedencia y muchos otros factores que influyen en la autopercepción llevan a Collins a evitar una definición esencialista del pensamiento feminista negro y proponer que hablemos del «punto de vista de *las mujeres* negras» y no de «*a mujer* negra» (1990:24).

4. Repensar la diferencia. Hacia un feminismo inclusivo y plural

Como se ha visto a lo largo de este capítulo, la idea de diferencia en el feminismo funciona como el contrapunto de la universalidad y se presenta como la reivindicación de la particularidad o identidad específica, en unos casos, o del pluralismo radical, en otros. Estas posiciones se enfrentan al proyecto de la modernidad, caracterizado en el plano teórico por la elaboración de unas categorías que, basándose en la semejanza, en características y aspiraciones comunes de los seres humanos, tienen un alcance explicativo y de justificación más general. Desde esta perspectiva, hablar de universalis-

mo y diferencia en el feminismo o, más precisamente, en la teoría feminista puede suscitar en quien se interese por la cuestión no pocas perplejidades. Las complicaciones que se observan en el plano explicativo se derivan principalmente del hecho de que, como se ha visto en las páginas precedentes, la teoría feminista no es un bloque homogéneo de pensamiento y por tanto cabe diferenciar distintos enfoques que, en lo referente al tema que aquí nos ocupa, sostienen posiciones que van desde posturas con claras apelaciones al universalismo hasta el particularismo esencialista, cultural, pasando por la desintegración postmoderna de cualquier categorización.

A pesar de esta pluralidad de posiciones teóricas, conviene no perder de vista que el feminismo como movimiento y teoría emancipadora parte de una constatación, parte del hecho de que las mujeres, por el solo hecho de ser mujeres, han sido y son discriminadas en los distintos ámbitos de la vida y que por tanto sus posibilidades y oportunidades son comparativamente menores y cualitativamente peores que las de los varones. Esta constatación abre un abanico de posibilidades tanto para interpretar cómo se estructura la discriminación como para proponer modelos de superación de la misma. En el capítulo 1 se vio cómo la genealogía de la vindicación igualitarista que se inaugura con la Ilustración es desde sus inicios plural. Distintas corrientes de la práctica y la teoría feministas han buscado la emancipación por distintas vías mostrando una riqueza analítica muchas veces silenciada. El feminismo, como cualquier otra disciplina teórica, encierra una pluralidad de enfoques posibles que, sin embargo, no deberían hacernos olvidar los objetivos sobre los que están en sintonía las distintas perspectivas.

Hecha esta aclaración, podemos detenernos ahora en las distintas corrientes teóricas que se han señalado dentro de lo que de manera muy amplia podemos llamar feminismo de la diferencia y analizar cuáles son los puntos más controvertidos de esta perspectiva. La reivindicación de la diferencia entendida como contracultura femenina presenta serios problemas. En primer lugar, si lo femenino viene determinado por la naturaleza propia de las mujeres y se desarrolla conformando una cultura esencialmente femenina vinculada exclusivamente a la maternidad, la familia y la disposición hacia el cuidado, cabe preguntarnos entonces cuál es el margen que queda para el desarrollo de las iniciativas individuales y para la diversidad entre las mujeres. Por otra parte, no es ésta una posición nueva, pues la cultura y el pensamiento occidentales —y especialmente algunas manifestaciones concretas como el romanticismo— han identificado siempre a la mujer con la naturaleza relegándola al terreno de lo afectivo, al ámbito privado, a la vida familiar y a la reproducción. Si ahora, junto con esta nueva ola de feminismo cultural, reivindicamos una esencia femenina ligada a esos mismos valores, cabe que nos preguntemos con Osborne «¿de qué manera podremos criticar las teorías que nos han antecedido acerca de cuál es nuestra naturaleza?» (1994:322); si defendemos una contracultura igual-

mente determinista, ¿cómo podremos criticar la cultura patriarcal que nos ha marginado y negado la posibilidad de decidir sobre nuestra propia vida? A esto se suman otras inconsistencias, como la de pretender derivar razones normativas de aquello que constatamos empíricamente. El hecho de que las mujeres tengamos una constitución biológica determinada no lleva consigo valores intrínsecos, como ninguna referencia empírica, sea del ámbito de la naturaleza o de la cultura, acarrea *per se* connotaciones morales. Dicho de manera muy simplificada, todo aquello que encontramos en la naturaleza o en la sociedad, por el solo hecho de ser parte de un contexto determinado, de existir o verificarse empíricamente, no tiene por qué ser bueno o deseable.

La diferencia radical tal como la plantea el pensamiento postmoderno, por su parte, nos deja sin ningún recurso para la defensa de los derechos de las mujeres. Si toda crítica social se basa en construcciones teóricas de sujetos cuya razón es una ficción parcial y fragmentaria, entonces la crítica se vuelve contra el feminismo, quedándose éste sin herramientas para la construcción de ninguna teoría posible. Como dice Benhabib, pasan a ser imposibles las aspiraciones de las mujeres de poder autodeterminarnos conforme a nuestros proyectos sobre lo que queremos ser. La crítica postmoderna arremete no sólo contra lo que hay sino contra cualquier teoría posible y, por tanto, también contra sí misma.

Tampoco deja de presentar problemas la cuestión relativa a las críticas que se hacen desde el feminismo postmoderno o, en general, desde el denominado feminismo «antiesencialista» al concepto de género que han utilizado tanto la teoría como el movimiento feministas. En el capítulo 3 se ha explicado la importancia del género como categoría analítica, su compleja configuración a través de los distintos aspectos que lo definen como categoría y su pertinencia teórica para poner de manifiesto problemas centrales de la investigación en distintas áreas de conocimiento.

Quienes han criticado la utilización del género como categoría de análisis lo han hecho desde distintas perspectivas. Por una lado, algunas autoras y autores inscritos en la tradición postmoderna han planteado como único recurso posible para la teoría el reconocimiento de la fragmentación, la deconstrucción de la identidad en el sentido de imposibilidad de identificar al sujeto. Este tipo de posturas intelectuales suelen fijarse más en la estética de sus planteamientos que en el alcance de lo que proponen. Se valen del impacto poético que encuentran en algunas expresiones, por ejemplo en la idea de subversión del conocimiento, para lanzar manifiestos a menudo carentes de coherencia y desvinculados de los problemas teóricos genuinos a los que debe estar avocada la investigación. Centrarse exclusivamente en una noción atomista de la diferencia, como noción explicativa y justificatoria de la realidad, que además otorga valor a cualquier manifestación por el solo hecho de su radical diferencia, es negar la existencia de conflictos genuinos.

Por otro lado, se ha argumentado que la teoría feminista, al hablar de «las mujeres» en general, no hace otra cosa que reflejar en realidad los problemas de un grupo de mujeres y que por tanto la teoría feminista como tal no podría trasladarse a otros contextos, es decir, no serviría para explicar la problemática ni las necesidades y reivindicaciones de mujeres de otras culturas.

Esta última crítica nos puede servir para el análisis del debate universalismo-diferencia, ya que plantea la polémica dentro del feminismo: ¿se puede hablar de las mujeres como categoría universal o sólo hay grupos de mujeres marcadas por la opción sexual, la raza o las distintas culturas en las que viven? Del mismo modo, en un nivel más general, la pregunta es si se puede hablar de principios universales como el de igualdad, libertad o justicia, válidos para todas las personas, se trate de varones o mujeres y aunque pertenezcan a distintas etnias, religiones, culturas, o si en cambio debemos entender que dichos valores se legitiman atendiendo a grupos definidos por características particulares.

Las diferencias sociales, culturales y económicas están efectivamente presentes en las distintas sociedades y marcan de manera singular a quienes viven experiencias muy diversas unas de otras. Por ello, porque existen estas grandes diferencias que ponen de manifiesto, por ejemplo, el feminismo lesbiano y el feminismo negro, parece pertinente que frente a las diferencias hagamos el ejercicio de indagar cuáles pueden ser los elementos comunes y cuáles son las características que a pesar de las diferencias podemos encontrar en las mujeres como grupo unido por un problema compartido, y en las personas —mujeres y varones— como individuos.

Celia Amorós afirma que es la existencia de un «proyecto feminista como proyecto emancipatorio» la que «promueve ciertas formas de identidad común entre las mujeres». Es en este sentido en el que la categoría de género sigue sirviendo para la reivindicación y el análisis. No se trata de resaltar una supuesta identidad esencialmente femenina, sino, como sugiere Amorós, una «identidad feminista» (2000:81).

De otro modo, esa noción atomista de la diferencia a la que nos hemos referido más arriba puede llevar a negar la existencia misma del patriarcado, de la opresión sexual, del contrato sexual y de todos los mecanismos de marginación y silenciamiento que la teoría y el movimiento feministas no han dejado de poner en evidencia.

En una definición sartreana del género, que la autora ofrece como respuesta a los planteamientos de Butler y al hilo de las propuestas de Beauvoir, Amorós sostiene que:

el género como condición y situación objetiva es «lo que han hecho de nosotras», y el género, en cuanto identidad subjetiva, es lo que nosotras hacemos, dentro de un margen de maniobra variable [...], de lo que han hecho de nosotras (2000:78).

Respecto a aquello que es propio de todas las mujeres, parece importante elaborar una genealogía de las relaciones entre varones y mujeres y de la opresión de estas últimas, sin perjuicio de las variantes que esta tipología pueda presentar en los casos concretos. Como ha señalado Susan Moller Okin, se trata de analizar «cómo se comportan nuestras descripciones y explicaciones de la desigualdad de género al enfrentarse a una considerable diferencia cultural y económica» (1996:190). No basta con quedarnos en la verificación de la diferencia, ni siquiera cuando ésta es reivindicada por las propias mujeres objeto de determinadas prácticas. El sistema patriarcal, la marginación de las mujeres al ámbito doméstico e incluso el maltrato son con frecuencia asumidos por las propias mujeres víctimas de estas prácticas. Se trata de «pequeñas resignaciones» o de «estrategias de supervivencia», como dice Okin (1996:201), que muchas veces llevan a las mujeres a consentir tratos degradantes. Pero esto no nos debería impedir tomar distancia para observar estas prácticas y reconocer en ellas el resultado de relaciones de poder que anulan en las mujeres la capacidad de decisión real, informada e independiente.

Del mismo modo, contar en la teoría con principios como el de autonomía personal, igualdad o justicia es indispensable para estudiar la diferencia, para reflexionar sobre ella a la luz de pautas compartidas, con vistas a eliminar prácticas y comportamientos que muchas veces son claramente inconsistentes con otras prácticas y comportamientos de la misma cultura. El patriarcado, por ejemplo, el negar a las mujeres la participación en la vida pública, en las instituciones políticas, etc., son prácticas arraigadas en la tradición de las sociedades occidentales a pesar de ser inconsistentes con las ideas pregonadas en esas mismas sociedades respecto de los derechos civiles y políticos. Como se ha analizado en el capítulo 4, incluso los sistemas políticos más democráticos tienen aún un camino por recorrer en el ámbito de la promoción institucional de las políticas de igualdad entre los sexos. La marginación a que se ven sometidas las mujeres no se corresponde con los valores de una moral crítica capaz de prescindir de los intereses particulares para confrontarlos con los intereses de todos y todas.

Teniendo en cuenta el complejo entramado de relaciones existente en el terreno social, político e institucional, debemos introducir correcciones para asegurar la efectiva inclusión de todas las personas en la discusión pública. En el ámbito de la teoría feminista puede llevar a resultados fructíferos tener presente la pluralidad que existe entre las mujeres sin caer en teorías sectarias. Analizar la diferencia no tiene por qué dar por resultado una fragmentación de la teoría feminista en parcelas inconmensurables de interpretación. Por el contrario, tal vez se pueda lograr una teoría feminista más coherente si se tienen en cuenta dos perspectivas. Por un lado, si en lugar de limitar geográfica o culturalmente el estudio de la especificidad contextual o cultural de cada grupo de mujeres en cada sociedad, buscamos en cambio relacionar la especificidad con aquellos elementos, problemas e in-

quietudes comunes a todas las mujeres, probablemente nos encontremos con que las semejanzas justifican seguir hablando de género. Por otro, una teoría que aspire a lograr para las mujeres un mejor y más amplio horizonte intelectual y práctico debería lograr que el estudio de las características comunes de las mujeres no las condicione al separatismo forzoso. La teoría feminista cuenta con la riqueza conceptual necesaria para plantear la inclusión de las distintas perspectivas de análisis en un marco en el que el reconocimiento de la diferencia cuestione y transforme la propia teoría, sin renunciar a los principios rectores de cualquier teoría emancipadora. En este sentido, la diferencia no tiene por qué presentarse como una fractura, sino como una forma distinta de acceso a un ámbito de discusión y participación en el que la igualdad no sea un sello de identidad excluyente sino una condición para la libertad individual.

Notas

¹ Sobre pensamiento maternal y ciudadanía, véase Cristina Sánchez (2000). Aunque la exclusión de la vida pública que históricamente han soportado las mujeres es un dato fundamental a tener en cuenta cuando se habla sobre su participación en la política, tal vez convendría tener presentes los inconvenientes que podrían resultar de trasladar ciertos valores a la esfera de la política. En este sentido, y como crítica a la extensión del pensamiento maternal al ámbito de la ciudadanía, se ha señalado que la concepción de las ciudadanas como madres no sólo responde a una visión esencialista de las mujeres que reduce su identidad a las funciones de cuidado, sino que implica trasladar al ámbito político un tipo de relación que, dadas sus características de altruismo e intimidad, podría no ser el más adecuado en dicho ámbito (Sánchez, 2000).

² Sobre el feminismo de la diferencia en relación con el feminismo italiano, véase Ana Rubio (1990).

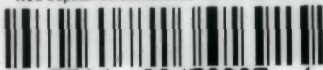
Bibliografía

- Alcoff, Linda Martín (1998): «Racism», en A. Jaggar y I. Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Oxford, pp. 475-484.
- Amorós, Celia (coord.) (1995): *Historia de la Teoría Feminista*, Consejería de Presidencia de la Comunidad de Madrid, Universidad Complutense, Madrid.
- (ed.) (2000): *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid.
- Álvarez, Silvina (1999): «El comunitarismo y la teoría feminista», en M. Ortega, C. Sánchez y C. Valiente (eds.), *Género y ciudadanía. Revisiones desde el ámbito privado*, UAM, Madrid, pp. 63-76.
- (2000): «Derechos humanos de las mujeres y relativismo cultural», en P. Pérez Cantó y E. Postigo Castellanos (eds.), *Autoras y protagonistas. Primer Encuentro en Madrid*, YSM, Madrid, pp. 405-414.

- Barry, Kathleen (1994): «Teoría del feminismo radical: política de la explotación sexual», en C. Amorós (coord.), *Historia de la Teoría Feminista*, Consejería de Presidencia de la Comunidad de Madrid y Universidad Complutense, Madrid, pp. 295-309.
- bell hooks (1984): *Feminist theory. From margin to the center*, South End Press, Boston.
- Beltrán, Elena (1994): «Público y privado (sobre feministas y liberales: argumentos en un debate acerca de los límites de *lo político*)», *Doxa*, n° 15-16 (1):389-405.
- Benhabib, Seyla (1994): «Feminismo y postmodernidad: una difícil alianza», en C. Amorós (coord.), *Historia de la Teoría Feminista*, Consejería de Presidencia de la Comunidad de Madrid, Universidad Complutense, Madrid, pp. 241-256.
- Blackburn, Simón (1996): *Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press.
- Butler, Judith (1990a): «Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault», en S. Benhabib y D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, pp. 193-211.
- (1990b): *Gender Trouble. Feminism and the subversión of identity*, Routledge, Nueva York.
- Castells, Carme (comp.) (1996): *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona.
- Chodorow, Nancy (1978): *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley.
- Cixous, Hélène (1983): «The Laugh of the Medusa», en E. Abel y E. K. Abel (eds.), *The Signs Reader: Women, Gender and Scholarship*, University of Chicago Press, Chicago. Reproducido en M. Humm (ed.), *Feminisms*, pp. 196-202, 1992.
- Collins, Patricia Hill (1990): *Black feminist Thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, Harper Collins Academic, Londres.
- Derrida, Jacques (1967): *De la grammatologie*, Minuit, París.
- Flax, Jane (1990a): *Thinking fragments. Psychoanalysis, feminism & postmodernism in the contemporary west*, University of California Press, Berkeley.
- (1990b): «Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory», en L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, pp. 39-62; antes publicado en *Signs*, vol. 12(2):621-643.
- Fraser, Nancy, y Linda J. Nicholson (1990): «Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism», en L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, pp. 19-38.
- Friedman, Marilyn (1995): «Beyond Caring: The De-Moralization of Gender», en V. Held (ed.), *Justice and Care*, Westview Press, Boulder, Colorado, pp. 61-77.
- (1996): «El feminismo y la concepción moderna de la amistad: dislocando la comunidad» (trad. cast. de Carme Castells) en C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, pp. 149-166.
- Fuss, Diana (1989): *Essentially Speaking. Feminism, Nature & Difference*, Routledge, Nueva York.
- Garzón Valdés, Ernesto (1993): *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- (1997): «Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural», *Claves de Razón Práctica*, julio/agosto, pp. 10-23.

- Gatens, Moira (1992): «Power, Bodies and Difference», en A. Phillips y M. Barrett (eds.), *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*, Polity Press, Cambridge, pp. 120-137.
- Gilligan, Carol (1982): *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge. (Trad. cast. de Juan José Utrilla, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, México, 1985.)
- Gonda, Caroline (1998): «Lesbian Theory», en S. Jackson y J. Jones (eds.), *Contemporary Feminist Theories*, Edinburgh University Press, Edimburgo, pp. 113-130.
- Held, Virginia (1993): *Feminist Morality. Transforming culture, society, and politics*, The University of Chicago Press.
- (ed.) (1995): *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press, Boulder, Colorado.
- Hoagland, Sarah Lucia (1998): «Lesbian ethics», en A. M. Jaggar y I. M. Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Humm, Maggie (ed.) (1992): *Feminisms. A Reader*, Harvester Wheatsheaf, Nueva York.
- Irigaray, Luce (1974): *Speculum de l'autre femme*, Les Editions de Minuit. (Trad. ing. de Gillian C. Gilí, *Speculum of the other woman*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1985.) (Trad. cast. de Baralides Alberdi Alonso, *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Editorial Saltes, Madrid, 1978.)
- (1981): «This sex Which is Not One», en E. Marks e I. De Courtivron (eds.), *New French Feminisms*, Harvester, Brighton. Reproducido en M. Humm (ed.), *Feminisms*, pp. 204-206, 1992.
- Jay, Martin (1993): *Downcast Eyes*, University of California Press, Berkeley.
- Kristeva, Julia (1986): «Women's Time», traducción al inglés de A. Jardine y H. Blake, en T. Moi (ed.), *The Kristeva Reader*, Blackwell, Oxford, pp. 188-213. (Versión original «Le temps des femmes», en 33/44: *Cahiers de recherche de sciences des textes et documents*, 5 [invierno 1979], pp. 5-19.)
- Kymlicka, Will (1989): *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford.
- Librería de Mujeres de Milán (1991): *No creas tener derechos*, Horas y horas, Madrid. (Trad. cast. de María Cinta Montagut Sancho con la colaboración de Anna Bofill.)
- Maquieira D'Angelo, Virginia (1998): «Cultura y derechos humanos de las mujeres», en P. Pérez Cantó (coord.), *Las Mujeres del Caribe en el Umbral del 2000*, BOCM, Madrid, pp. 171-203.
- Moi, Toril (ed.) (1986): *The Kristeva Reader*, Blackwell, Oxford.
- (ed.) (1987): *French feminist thought. A reader*, Basil Blackwell, Oxford.
- Nicholson, Linda J. (ed.) (1990): *Feminism/Postmodernism*, Routledge, Nueva York.
- Nicholson, Linda, y Steven Seidman (eds.) (1995): *Social postmodernism. Beyond identity politics*, Cambridge University Press.
- Noddings, Nel (1995): «Caring», en V. Held, *Justice and Care*, Westview Press, Boulder, Colorado, pp. 7-30.
- Okin, Susan Moller (1996): «Desigualdad de género y diferencias culturales», (trad. cast. de Carme Castells, en Carme Castells [comp.], *Perspectivas feministas en teoría política*, pp. 185-206.)

- Omolade, Barbara (1985): «Black Women and Feminism», en H. Eisenstein y A. Jardine (eds.), *The Future of Difference*, Rutgers University Press, New Brunswick, pp. 247-257.
- Osborne, Raquel (1994): «Sobre la ideología del feminismo cultural», en C. Amores (coord.), *Historia de la Teoría Feminista*, Consejería de Presidencia de la Comunidad de Madrid, Universidad Complutense, Madrid, pp. 311-337.
- Phillips, Anne (1992): «Universal Pretensions in Political Thought», en M. Barrett y A. Phillips (eds.), *Destabilizing theory. Contemporary Feminist Debates*, Polity Press, Cambridge, pp. 10-32.
- Posada Kubissa, Luisa (2000): «De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno a la filosofía del feminismo de la diferencia», en Celia Amorós (ed.), *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid, pp. 231-254.
- Rivera Garretas, María-Milagros (1994): *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Icaria, Barcelona.
- Rodríguez Magda, Rosa María (1994a): «El feminismo francés de la diferencia», en C. Amorós (coord.), *Historia de la Teoría Feminista*, Consejería de Presidencia de la Comunidad de Madrid, Universidad Complutense, pp. 201-222.
- (1994b): «Las filosofías de la diferencia», en Amelia Valcárcel (ed.), *El concepto de Igualdad*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, pp. 95-112.
- Rubio Castro, Ana (1990): «El feminismo de la diferencia: los argumentos de una igualdad compleja», *Revista de Estudios Políticos*, 70:185-207.
- Ruddick, Sara (1989): *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*, The Women's Press, Londres.
- Sánchez, Cristina (2000): «Debate teórico: la difícil alianza entre ciudadanía y género», en R Pérez Cantó (ed.), *También somos ciudadanas*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Sokal, Alan, y Jean Bricmont (1999): *Imposturas Intelectuales*, Paidós, Barcelona. (Trad. cast. de Joan Caries Guix Vilaplana y revisión técnica de Miguel Candel.)
- Tronto, Joan (1995): «Women and Caring: What Can Feminist Learn About Morality from Caring?», en V Held (ed.), *Justice and Care*, pp. 101-115.
- Valcárcel, Amelia (1997): *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid.
- Wittig, Monique (1980): «The Straight Mind», *Feminist Issues* (verano), pp. 103-111.
- (1981): «One is Not Born a Woman», *Feminist Issues* (otoño), pp. 47-54.
- Young, Iris Marión (1990): «The Ideal of Community and the Politics of Difference», en L. J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, Nueva York, pp. 300-323.
- (1995): «Gender as seriality: thinking about women as a social collective», en L. Nicholson y S. Seidman, *Socialpostmodernism*, pp. 187-215. Antes publicado en *Signs*, 19 (3).



Alianza
Editorial
manuales
Antropología
Arte
Biología
Ciencia política
Crítica literaria
Economía
Educación
Filosofía
Física
Geografía
Historia
Lingüística
Matemáticas
Música
Psicología
Química
Sociología



3491069

ISBN 978-84-206-8706-3



9 788420 687063

Este libro aborda los debates más importantes que han ido configurando la teoría feminista desde la Modernidad hasta nuestros días. Entre los temas que desarrolla caben destacar los debates sobre la ciudadanía y la teoría feminista y las teorías de justicia. Asimismo aborda las controversias entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia a la vez que analiza las polémicas en torno a la separación y oposición entre la esfera pública y la privada. Esta obra recoge también las aportaciones de la antropología al debate feminista. El recorrido por los diversos enfoques teóricos, los problemas y las autoras más representativas muestran la dimensión crítica de la teoría feminista y su ineludible incorporación a los contenidos de las humanidades y las ciencias sociales.

Elena Beltrán es profesora titular de Filosofía del Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid.

Virginia Maquieira es profesora titular de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Madrid.

Silvina Álvarez es profesora de Filosofía del Derecho en la Universidad de Castilla La Mancha y en la Universidad Autónoma de Madrid.

Cristina Sánchez es profesora de Filosofía del Derecho en la Universidad Autónoma de Madrid.

El libro universitario
Alianza Editorial