

Catharine A. MacKinnon

## Hacia una teoría feminista del Estado

Facultad de Filosofía y Humanidades - UNED  
BIBLIOTECA "ELMA K. de ESTRABO"

EDICIONES CÁTEDRA  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA  
INSTITUTO DE LA MUJER

BIBLIOTECA FAC. FIL. Y HUMAN.  
INVENTARIO N° W45369  
FECHA.

Feminismos

Consejo asesor:

Giulia Colaizzi: Universidad de Minnesota / Universitat de València  
María Teresa Gallego: Universidad Autónoma de Madrid  
Isabel Martínez Beniloch: Universitat de València  
Mercedes Roig: Instituto de la Mujer de Madrid  
Mary Nash: Universidad Central de Barcelona  
Verena Stoicke: Universidad Autónoma de Barcelona  
Amelia Valcárcel: Universidad de Oviedo  
Olga Quiñones: Instituto de la Mujer de Madrid

Dirección y coordinación: Isabel Morant Deusa: Universitat de València

*Para Kent Harvey*

FACULTAD DE FILOSOFIA  
BIBLIOTECA  
Col. Mujer  
396:321.01  
M 45369  
N° Inventario W45369

Traducción: Eugenia Martín

Revisión de cubierta: Carlos Pérez-Bermúdez

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el art. 534-bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeran o plagiaran, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

N.I.P.O.: 378-95-039-X  
© 1989 Catharine A. MacKinnon  
Published by arrangement with Harvard University Press  
Ediciones Cátedra, S. A., 1995  
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid  
Depósito legal: M. 29.978-1995  
I.S.B.N.: 84-376-1357-4  
*Printed in Spain*  
Impreso en Gráficas Rógar, S. A.  
Pol. Ind. Cobo Calleja. Fuenlabrada (Madrid)



## Prólogo

Escribir un libro durante dieciocho años llega a parecerse mucho a compartir su autoría con los yoes anteriores. Los resultados en este caso son a un tiempo una odisea intelectual compartida y un debate teórico continuo.

En este libro se analiza de qué modo el poder social da forma a lo que sabemos y de qué modo lo que sabemos da forma al poder social en cuanto a la desigualdad social entre mujeres y hombres. En el sentido más general explora el significado que la jerarquía de los sexos tiene en la relación entre conocimiento y política. En otras palabras, coloca la política sexual en el ámbito de la epistemología.

El debate comienza con las respectivas afirmaciones del marxismo y del feminismo cuando analizan la desigualdad como tal, pasa a reconstruir el feminismo en el campo epistemológico a través de la sexualidad como algo básico para la situación de la mujer y termina estudiando el poder institucional del Estado en el terreno más particular de la interpretación social de la mujer y el tratamiento que le da la ley.

El marxismo es el punto de partida porque es la tradición teórica contemporánea que —independientemente de sus limitaciones— confronta el dominio social organizado, lo analiza en términos más dinámicos que estáticos, identifica las fuerzas sociales que sistemáticamente dan forma a los imperativos sociales y trata de explicar la libertad huma-

na dentro de la historia y frente a ésta. Confronta la clase, que es real. Ofrece al mismo tiempo una crítica de la inevitabilidad y la coherencia interna de la injusticia social y una teoría de la necesidad y las posibilidades del cambio.

Mi primera intención era estudiar las relaciones, las contradicciones y los conflictos que hay entre la teoría marxista y la feminista de la conciencia, puesto que ambas son la base del acercamiento de cada teoría al orden social y al cambio social. Comparando la idea de cada una de la relación entre las formas mental y física de ejercer el dominio, quería comparar la explicación feminista del sometimiento de la mujer, entendida como la situación «compartida, innecesaria y política» que definió en 1972 Adrienne Rich, con la explicación marxista de la explotación de la clase trabajadora. Pensé que el movimiento feminista comprendía la conciencia de un modo que podría servir para comprender la hegemonía social y enfrentarse a ella.

Empecé tratando de distinguir, en la desigualdad que sufren las mujeres, las raíces económicas de las sexuales: ¿es sexismo o es capitalismo? ¿Es una bolsa o una caja? De esta forma no era posible resolver la cuestión, porque se refería a unas realidades que se fundían en el mundo. El estudio se convirtió en una pregunta sobre el factor que debía aislarse: ¿es sexo o es clase? ¿Es una partícula o una ola? Los capítulos 2, 3 y 4 están escritos a mediados de la década de los 70 y tratan de estudiar la respuesta que cada teoría da a las preguntas que plantea la otra sobre estos asuntos. Este ejercicio de crítica mutua despejaba el terreno, centraba los problemas y descubría las incapacidades, pero no resolvía el problema mundo/mente que cada teoría planteaba a la otra. Por esenciales que sean para la teoría emergente, estos capítulos, por esta razón, pueden parecer inconexos y relativamente primitivos.

La primera estrategia que utilicé suponía que el feminismo tenía una teoría del dominio masculino: una relación de sus puntos clave concretos y de las leyes de su movimiento, un análisis de por qué y cómo ocurría y de por qué (tal vez incluso de cómo) podía terminar. En pocas palabras, supuse

que el feminismo tenía una teoría sobre los sexos igual que el marxismo tenía una teoría sobre las clases. Cuando se hizo evidente que esto no era cierto como yo había creído, el proyecto pasó de localizar y explicar tal teoría a crear otra a través de la práctica feminista, de tratar de relacionar el feminismo y el marxismo en términos de igualdad, a tratar de crear una teoría feminista que pudiera mantenerse sola.

Sheldon Wolin había descrito la «teoría épica» como respuesta no a las «crisis en las técnicas de investigación», sino a las «crisis del mundo», en el sentido de que los «problemas del mundo» preceden a los «problemas de una teoría» y los determinan. Una teoría épica identifica los principios básicos de la vida política que provocan errores y equivocaciones en las «disposiciones, decisiones y creencias» sociales y que no pueden tacharse de episódicas. Las teorías científicas, afirmaba Wolin, buscan explicaciones y técnicas; las teorías épicas, por el contrario, proporcionan «un cuadro simbólico de un todo ordenado que se descompone sistemáticamente». Casi todas las teorías buscan cambiar nuestra forma de ver el mundo; «sólo la teoría épica busca cambiar el mundo» («Political Theory as a Vocation», *American Political Science Review*, 63 [1967]: 1079-80). La crítica de Marx del capitalismo y la crítica de Platón de la democracia ateniense son ejemplos de ello.

Visto desde esta perspectiva, el feminismo ofrecía una rica descripción de las variables y los escenarios del sexismo y varias explicaciones posibles. Las obras de Mary Wollstonecraft, Charlotte Perkins Gilman y Simone de Beauvoir son ejemplos de ello. También ofrecía una práctica compleja y explosiva en la que parecía immanente una teoría. Pero, exceptuando unos cuantos principios destacados —como los trabajos de Kate Millet y Andrea Dworkin—, el feminismo no explicaba el poder masculino como un todo ordenado y al mismo tiempo descompuesto. El feminismo empezaba a parecer una crítica épica a la busca de una teoría, una teoría épica que necesitaba ser escrita.

Así pues, el proyecto se convirtió en una metainvestigación de la propia teoría —¿es feminismo o es marxismo?,

¿es la relatividad o es mecánica cuántica?— que necesitaba la exploración del método que se presenta en la segunda parte. Al desnudar el enfoque feminista de la conciencia aparecía una relación entre un medio de crear la desigualdad entre los sexos en el mundo y el mundo a que da lugar: la relación entre la mujer convertida en objeto, la jerarquía entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. La epistemología y la política se presentaban como dos partes de la misma moneda asimétrica que se reforzaban mutuamente. Se hacía posible una teoría del Estado que fuese al mismo tiempo social y discreta, conceptual y aplicada cuando se interpreta que el Estado participa en la política sexual del dominio masculino aplicando su epistemología a través de la ley. En un sentido muy real, el proyecto pasó del marxismo al feminismo a través de un método para analizar el poder paralizado en su forma legal, y el poder estatal se presentaba como el poder masculino.

A medida que avanzaba el trabajo, la publicación de las primeras versiones de algunas partes del libro (enumeradas en la página 447) me concedió el beneficio de los malentendidos, las distorsiones y las interpretaciones equivocadas de muchos lectores. Esta experiencia sugiere que es preciso decir que este libro no pretende explicarlo todo. Busca un análisis de la diferencia entre los sexos que pueda explicar el lugar omnipresente y crucial que el sexo ocupa como dimensión socialmente omnipresente y, en un sentido particular, estructural. Trata de comprender la diferencia de sexos como forma de poder y el poder en sus formas sexuadas. Buscar el lugar del sexo en todas las cosas no es reducir las cosas a sexo.

Por ejemplo, no es posible hablar de sexo sin tener en cuenta la experiencia de las mujeres negras. En la considerable medida en que esta experiencia es inseparable de la experiencia del racismo, es imposible hablar de muchos rasgos del sexo sin referirse a la particularidad racial. He tratado de evitar las abstracciones fetichistas de raza y clase (y sexo) que con tanta frecuencia aparecen bajo el epígrafe «diferencia» y de analizar las experiencias y las fuerzas divisorias

que ocupan la sociedad de forma concreta y particular: por ejemplo, «mujeres negras» en vez de «diferencias raciales». Todas las mujeres poseen particularidades étnicas (y otras particularidades definitivas) que marcan su femineidad; al mismo tiempo, su femineidad marca sus particularidades y es una de ellas. Reconocer esto, lejos de socavar el proyecto feminista, lo incluye, lo define y establece en él unas normas. Tampoco reduce la raza a sexo, sino que más bien sugiere que la comprensión y el cambio en la desigualdad social son esenciales para la comprensión y el cambio en la desigualdad sexual, con implicaciones que unen la comprensión y el cambio en el sexismo con la comprensión y el cambio en el racismo. Desde esta perspectiva, la proliferación de «feminismos» (¿un feminismo racista blanco?) ante la diversidad de las mujeres es el último intento del pluralismo liberal por escapar del reto que plantea a la teoría la realidad de las mujeres, simplemente porque aún no están creadas las formas teóricas que tales realidades exigen. Por otra parte, este libro no pretende presentar un análisis siquiera incipientemente apropiado de la raza y del sexo, y mucho menos de la raza, el sexo y la clase. Semejante trabajo —que se apoyaría en los escritos de autores de color como los citados en este volumen, en esfuerzos sorprendentes de la ficción y la crítica literaria, en los avances del mundo social y en los desarrollos de la práctica y el análisis políticos y en las últimas contribuciones al terreno legal de mujeres como Kimberle Crenshaw, Mari Matsuda, Cathy Scarborough y Patricia Williams— llevaría por lo menos otros dieciocho años.

Este libro tampoco es un tratado de moralidad. No se ocupa de lo que está bien y de lo que está mal ni de lo que creo que está bien o mal pensar o hacer. Se ocupa de lo que es, del significado de lo que es y de cómo se impone lo que es. Es un argumento teórico con forma crítica que apunta en una nueva dirección; no expone un ideal (la igualdad de los sexos, al menos nominalmente, se entiende como un ideal social acordado) ni un camino para el futuro.

Algunos de los términos y conceptos clave que se utili-

zan en este volumen parecen requerir una aclaración más allá de su uso. Utilizo el verbo *desconstruir* en su sentido corriente, puesto que lo empleé antes de que la escuela de la desconstrucción le diera el significado que tiene ahora (a pesar de la desconstrucción, leer este prólogo no es igual que leer este libro). No defiendo la «subjetividad» sobre la «objetividad» ni antepongo las «diferencias» a la «igualdad», sino que critico el método que provoca estas antinomias simbióticas. Decir que el feminismo es «postmarxista» no significa que el feminismo se olvide de las clases: significa que un feminismo merecedor de este nombre absorbe y supera la metodología marxista, dejando en el cubo de la basura liberal teorías que no lo han hecho.

Se ha hablado mucho de una supuesta distinción entre sexo y género. Se cree que el sexo es más biológico y el género más social, y la relación de cada uno con la sexualidad varía. Creo que la sexualidad es fundamental para el género y que es fundamentalmente social. La biología se convierte en el significado social de la biología dentro de un sistema de desigualdades sexuales del mismo modo que la raza se convierte en lo étnico dentro de un sistema de desigualdades raciales. Ambas son sociales y políticas en un sistema que no se apoya independientemente en diferencias biológicas en ningún sentido. Desde esta perspectiva, la distinción sexo/género se parece a la distinción naturaleza/cultura en el sentido que criticaba Sherry Ortner en «Is Female to Male as Nature Is to Culture?» *Feminist Studies*, 8 (otoño 1982). Yo utilizo sexo y género de forma relativamente intercambiable.

El término *sexual* se refiere a la sexualidad, no es la forma adjetivada de *sexo* en el sentido de género. La sexualidad no se limita a lo que se hace por placer en la cama o como acto reproductivo ostensible, y no se refiere exclusivamente al contacto genital, a la excitación ni a las sensaciones, ni se termina en el sexo-deseo, en la libido ni en el eros. La sexualidad se concibe como un fenómeno social mucho más amplio, nada menos que como la dinámica del sexo entendido como jerarquía social, y su placer es la experiencia

del poder en su forma con género. La valoración del potencial de este concepto para el análisis de la jerarquía social debe basarse en esta idea (que se desarrolla en el capítulo 9). Las relaciones entre el amor cortés y la guerra nuclear, los estereotipos sexuales y la pobreza de las mujeres, la pornografía sadomasoquista y el linchamiento, la discriminación sexual y la prohibición del matrimonio homosexual y del mestizaje parecen más remotas si encerramos la sexualidad, pero no tanto si invade sin freno la jerarquía social.

Este libro no es la afirmación idealista de que la ley puede resolver los problemas del mundo ni de que si los argumentos legales estuvieran bien hechos los tribunales verían el error de su proceder. Reconoce el poder del Estado y el poder de la ley, que confiere conciencia y legitimidad, como realidades políticas que las mujeres desatienden a su riesgo. Reconoce el foro legal como algo particular, pero no singularmente poderoso. No presenta una crítica de los «derechos» *per se*, sino de su forma y de su contenido como algo masculino, y por tanto excluyente, limitante y limitado. Una cosa es que los hombres blancos de clase alta rechacen los derechos por intrínsecamente liberales, individualistas, inútiles y alienantes: los poseen de hecho incluso cuando fingen renunciar a ellos en teoría. Otra cosa es volver a formular la relación entre la vida y la ley sobre la base de la experiencia de los subordinados, los menos favorecidos, los desposeídos, los silenciados: en otras palabras, para crear una jurisprudencia del cambio. En esto, como en todos los demás sentidos, el término *hacia* del título es un término considerado.

Para aquellos lectores que tal vez estén interesados, esta obra se ha publicado antes en fragmentos y casi en el orden contrario al que aquí tiene. Al mismo tiempo, buena parte de mis otros trabajos en campos concretos de la ley presentan propuestas prácticas para resolver algunas de las deficiencias teóricas que se han señalado en estas páginas. El análisis que se ha convertido en el capítulo 1 —un intento de concebir la relación entre marxismo y feminismo— se escribió en 1971-92, se revisó en 1975 y se publicó en *Sigms*

en 1982. Las ideas del capítulo 12 acerca de la igualdad entre los sexos nacieron casi todas en 1973-74. Presenta una crítica del «tratamiento igual» frente al «tratamiento distinto» en la ley sobre discriminación sexual, una resolución que está relacionada con la teoría del acoso sexual publicada en *Sexual Harassment of Working Women* (New Haven: Yale University Press, 1979) y aprobada por los tribunales. El capítulo 9, escrito casi todo en 1981 y publicado en *Signs* en 1983, critica la ley de la violación de una forma que ha contribuido a una cierta reforma de la misma. El capítulo 10 analiza los conceptos actuales y la ley del aborto a la luz del análisis de la sexualidad y de la intimidad como dominio de la desigualdad entre los sexos. El argumento de que el aborto legal es un derecho de la igualdad entre los sexos espera aún un desarrollo afirmativo. El capítulo 11 critica las leyes sobre la pornografía de un modo que, junto con el trabajo de Andrea Dworkin, proporcionó la base para la teoría que subyace en las ordenanzas de los derechos civiles contra la pornografía concebidas a principios de 1983. Una colección anterior, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Harvard University Press, 1987), presentaba las versiones orales de algunos de estos argumentos en sus primeras fases. Como dijo Lindsay Waters, editor de aquel volumen, hablando de la relación entre ambos: «Ya has visto la película. Ahora léete el libro.»

Este volumen presenta mi argumento en su unidad, su forma y su orden originales. Es de esperar que consiga mostrar la coherencia del enfoque de las primeras publicaciones. Puede que también contribuya a hacer frente a la tendencia a reducir las consecuencias de una teoría sobre la comprensión política a lo que se ha convertido en la práctica legal.

Este libro no aspira a situarse dentro de la literatura, las tendencias ni los discursos académicos. Aspira a crear, en sus propios términos, una teoría feminista del Estado. Para ello utiliza los trabajos útiles. Casi todas las contribuciones decisivas a la teoría feminista fueron hechas por el movimiento de la mujer en la década de 1970 a través de la práctica, y algunas de ellas se publicaron en periódicos, en ocu-

ros boletines y en unos pocos libros. Las grandes contribuciones intelectuales fueron hechas por mujeres que casi nunca pertenecían a una universidad, por mujeres como Andrea Dworkin, Audre Lorde, Kate Millet y Adrienne Rich. Otras obras esenciales ajenas al mundo académico son de escritores como Susan Griffin, Robin Morgan, Gloria Steinem y John Stoltenberg. Algunos trabajos académicos han sido cruciales para este proyecto. Sin las extraordinarias investigaciones de Diana E. H. Russell sobre el abuso sexual no habría sido posible la teoría de la sexualidad tal como se recoge en el capítulo 9. Otras feministas cuyos eruditos trabajos han resultado especialmente útiles o estimulantes son Kathleen Barry, Pauline Bart, Phyllis Chesler, Nancy Cott, Mary Daly, Teresa de Lauretis, Marilyn Frye, Carol Gilligan, Heidi Hartmann, Alison Jaggar, Gerda Lerner, Kristin Luker, Carole Pateman, Barbara Smith y Elizabeth Spelman. La mayoría de estas mujeres han trabajado activamente en el movimiento de la mujer y en los estudios, y se nota. Algunos estudiosos han tratado de responder a algunos de los desafíos que se plantean en este libro sin haber logrado, según yo lo veo, que las críticas resulten obsoletas. Sigue siendo cierto el hecho de que, incluso cuando se reconocen excepciones como éstas, la reformulación académica de las percepciones del feminismo pocas veces ha añadido algo de sustancia, sobre todo en el mundo legal. Por eso recojo las expresiones originales (basadas en el movimiento) de las ideas que utilizo siempre que es posible.

Algunos lectores se han preguntado cómo será posible hablar unos con otros si la perspectiva participa en la situación y si la situación está dividida por el poder. El hecho de que a algunas personas no les guste un argumento o una observación, o de que se sientan amenazadas o incómodas o que encuentren dificultades no hacen que aquéllos sean equivocados, imposibles ni falsos. Muchos lectores (de la tradición kantiana) afirman que si un discurso no está generalizado, no es universal y aceptado, es excluyente. Pero el problema radica en que lo generalizado, lo universal y lo aceptado nunca ha resuelto los desacuerdos o las diferen-

cias, nunca ha dado cohesión a lo específico ni ha generalizado las particularidades. Antes al contrario, ha asimilado todo ello a un universal falso que ha impuesto el acuerdo, ha ocultado lo específico y ha silenciado las particularidades. La preocupación por una teoría comprometida es especialmente marcada entre aquellos cuyas particularidades formaban el universal anterior. A lo que se enfrentan en esta crítica no es a perder un diálogo, sino a empezarlo, un diálogo más igual, más amplio y más inclusivo. Si se enfrentan a perder la exclusividad de su reivindicación de la verdad desde su punto de vista, es decir, su poder. Seguiremos hablando de ello.

Otros lectores antiguos han tenido un problema similar. Aceptando la ciencia como norma para la teoría, han sugerido que los teóricos deben desligarse de los compromisos, de la comunidad, de la experiencia y de los sentimientos para conocer la verdad sobre la sociedad. Si el conocimiento es localizado en vez de una aceptación crítica de esos mismos compromisos, un reconocimiento del contexto de la comunidad, una comprensión escéptica de las raíces y las consecuencias de la experiencia y de sus limitaciones, un intento de tomar conciencia de las determinaciones sociales de las emociones, todos estos factores quedan al alcance de la teoría. Tal teoría no niega que los teóricos estén determinados por los mismos factores que la teoría presenta a todos los demás. La teoría se convierte en una tentativa social inseparable de la situación colectiva. La teoría situada es concreta y cambiante, no abstracta y totalizadora, y va pasando del punto de vista de la impotencia a la comprensión política en busca de la transformación social. Esta postura coloca al teórico dentro del mundo y del trabajo, no fuera ni por encima de ellos, y a decir verdad es donde siempre ha estado el teórico.

Se dice que quien habla así, desde dentro, corre el riesgo de no resultar inapelable para quienes aún no están convencidos. Puede deberse a que muchas teorías anteriores han adoptado la posición de dominio y tenían que ocultarlo para mantener la ilusión de que hablaban a todo el mundo.

Cualesquiera que sean sus carencias, no tiene ésta la teoría que habla desde la subordinación. En todo caso, asumo el riesgo del teórico comprometido sin creer de verdad que así quedan excluidos muchos lectores. Con demasiada frecuencia la alternativa no ha sido inapelable para nadie.

Mi idea de que el método tiene algo que ver con las mujeres posiblemente cristalizó por primera vez en una broma ingeniosa de Leo Winstein, del Smith College, que dijo que «“de verdad” es el término expletivo femenino». También enseñaba teoría política y legislación constitucional al mismo tiempo, y se tomó en serio lo que yo escribía. Robert A. Dahl, uno de los pocos pluralistas practicantes del mundo y uno de los diez mejores hombres, participó en este proyecto paciente, comprensiva e inteligentemente durante mucho tiempo. Paul Brest fue el primero en pensar que merecía un público dentro del mundillo legal; Shelly Rosaldo fue la primera que decidió que merecía ser publicado. Los profesores, estudiantes, bibliotecarios y personal de las facultades de derecho de Yale, Harvard, Stanford, Minnesota, UCLA, Chicago y Osgood Hall (York University) han contribuido a su desarrollo. Superando mis objeciones a los libros teóricos, Lindsay Waters me convenció para que publicara éste. Ann Hawthorne ha sido la editora de manuscritos más atenta y más discreta que ha habido jamás.

La intrépida Karen E. Davis, mi ayudante en las investigaciones contra viento y marea, ha sido ingeniosa, delicada y persistente hasta extremos increíbles. Sus aportaciones, siempre cruciales, han ido haciéndose más valiosas con el paso del tiempo. Alison Walsh me ayudó mucho comprobando citas en un momento difícil. Suzanne Levitt siguió la pista a una inmensidad de huidizas notas a pie de página con inteligencia, energía y un sorprendente buen humor. Anne E. Simmon me ofreció con vigor sus ideas siempre valiosas. El trabajo no habría terminado sin la ayuda de Pat Butler, Twiss Bulter, Phyllis Langer y David Satz. Mis colegas canadienses —especialmente Mary Eberts, Christie Jefferson

y Elizabeth Lennon— formaron un grupo intelectualmente gratificante, humanamente sensible, receptivo y agudo en el que pudimos explorar las implicaciones de estas ideas. Mis padres, a quienes dediqué la primera versión de este trabajo como tesis doctoral, siempre me han respaldado.

Kent Harvey y Andrea Dworkin han sido compañeros y amigos. Han contribuido a este trabajo en todos los ámbitos. El agradecimiento que les debo no puede expresarse: sólo puede vivirse.

New Haven, Connecticut  
Mayo de 1989

PRIMERA PARTE  
Feminismo y marxismo

Sin duda era el momento de que alguien inventara un argumento nuevo, o de que el autor saliera de la oscuridad.

VIRGINIA WOOLF, *Entre actos*

Me imaginaba sentado al final de un rayo de luz y me imaginaba lo que vería.

ALBERT EINSTEIN



1

El problema del marxismo  
y del feminismo

Marxismo y feminismo son una sola cosa:  
marxismo.

HEIDI HARTMANN Y AMY BRIDGES, «The Unhappy  
Marriage of Marxism and Feminism»

La sexualidad es al feminismo lo que el trabajo al marxismo: lo más propio de cada uno, pero también lo más robado. La teoría marxista afirma que la sociedad se construye fundamentalmente con las relaciones de las personas que hacen y fabrican cosas necesarias para vivir con dignidad. El trabajo es el proceso social de dar forma y transformar el mundo material y el social, de crear personas que sean seres sociales a medida que crean valor. Es esa actividad por la cual la gente se convierte en lo que es. La clase es su estructura, la producción su consecuencia, el capital una forma quieta y el control su lucha.

Implícito en la teoría feminista hay un argumento paralelo: la formación, dirección y expresión de la sexualidad organizan la sociedad en dos sexos: mujeres y hombres. Esta división se encuentra en la totalidad de las relaciones sociales. La sexualidad es el proceso social por el que se crean, organizan, expresan y dirigen las relaciones sociales de género, creando los seres sociales a los que llamamos



mujeres y hombres, a medida que sus relaciones crean la sociedad. Igual que el trabajo en el marxismo, la sexualidad en el feminismo se ha construido socialmente, mas también es constructiva, universal como actividad, pero históricamente específica, está formada al mismo tiempo de materia y de mente. Igual que la expropiación organizada del trabajo de algunos en beneficio de otros define una clase, la de los trabajadores, la expropiación organizada de la sexualidad de unos para el uso de otros define un sexo, la mujer. La heterosexualidad es su estructura social, el deseo su dinámica interna, el género y la familia sus formas quietas, los roles sexuales sus cualidades generalizadas en la persona social, la reproducción una consecuencia y el control su lucha.

El marxismo y el feminismo ofrecen explicaciones de cómo las disposiciones sociales de disparidad pautada y acumulativa pueden ser internamente racionales y sistemáticas, pero injustas. Ambos son teorías del poder, de sus consecuencias sociales y de su injusta distribución. Ambos son teorías de la desigualdad social. En sociedades desiguales, el género y con él el deseo sexual y las estructuras de las relaciones, igual que el valor y con él la codicia y las formas de propiedad, se consideran presociales, parte del mundo natural, primordiales, mágicos o intrínsecos. Igual que el marxismo expone el valor como creación social, el feminismo expone el deseo como algo socialmente relacional, internamente necesario en órdenes sociales desiguales, pero históricamente contingente<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Algunas teóricas feministas francesas contemporáneas han utilizado el término *deseo* de diversas formas. Véase Hélène Cixous, «The Laugh of the Medusa: Viewpoint», trad. Keith Cohen y Paula Cohen, *Signs, Journal of Women in Culture and Society* 1 (Verano 1976): 857-893; los trabajos de Xavière Gauthier, Luce Irigaray y Annie LeClerc en *New French Feminism: An Anthology*, ed. Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (Amherst, University of Massachusetts Press, 1980). En la mayoría de los casos, el término no se emplea concretamente, como yo hago aquí, sino abstracta y conceptualmente, como puede verse con más claridad en Julia Kristeva, *Desire in Language* (Nueva York, Columbia University Press, 1980), dedicado a la semiótica del lenguaje.

La especificidad del marxismo y del feminismo no es fortuita. Ser privado del control sobre las relaciones laborales en el marxismo o sobre las relaciones sexuales en el feminismo es lo que define la concepción de ausencia de poder *per se* en ambas teorías. No pretenden coexistir una junto a la otra con pluralidad, ni garantizar que no se pasarán por alto dos esferas independientes de la vida social, que no se acallarán los intereses de dos grupos distintos ni que no se omitirán las aportaciones de dos conjuntos de variables. Existen para afirmar, respectivamente, que las relaciones en las que muchos trabajan y pocos ganan, en las que algunos dominan y otros están subordinados, en las que algunos joden y otros son jodidos y en las que todo el mundo sabe lo que significan estas palabras<sup>2</sup>, son el momento esencial de la política.

¿Y si se toman con la misma seriedad las afirmaciones de cada una de las teorías, cada una en sus propios términos? ¿Pueden dos procesos sociales ser básicos al mismo tiempo? ¿Pueden dos grupos estar subordinados de forma contradictoria, o simplemente se cruzan? ¿Pueden reconci-

También debe distinguirse de Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Nueva York, Viking Press, 1977 [trad. esp.: *El antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985]) y de Guy Hocquenghem, *Homosexual Desire* (Londres, Allison & Busby, 1978). No se ocupan del problema del deseo como tal, sino de su represión, sin ver que sus determinantes son genéricos ni que la llamada represión es esencial para su existencia.

<sup>2</sup> No conozco ningún verbo en inglés que elida la distinción entre violación y coito o amor y violación como este verbo. Además, tampoco hay otros verbos para la actividad de la relación sexual que permita una construcción paralela a «Estoy trabajando», una frase que podría aplicarse a casi cualquier actividad que se considere trabajo. Comparada con el trabajo, la sexualidad se limita al dormitorio o al burdel. Es lingüísticamente hermética y crea la ilusión de que la sexualidad es una actividad discreta y no una forma o una dimensión del ser que se expande a toda la vida social. Esta ilusión de discreción contribuye a ocultar su generalización. La falta de un verbo que signifique «actuar sexualmente» y que incluya la acción de la mujer es una expresión lingüística de las realidades del dominio masculino.

liarse dos teorías que pretenden explicar la misma cosa, el poder como tal? Si se enfrentan en igualdad de términos, estas teorías, como mínimo, plantean a la otra cuestiones fundamentales. ¿Es el dominio masculino una creación del capitalismo, o es el capitalismo una expresión del dominio masculino? ¿Qué significa para el análisis de clases que un grupo social sea definido y explotado por unos medios que parecen muy independientes de la organización de la producción, aunque la forma sea adecuada? ¿Qué significa para un análisis basado en el sexo que el capitalismo pudiera no alterarse materialmente si estuviera plenamente integrado en el sexo o incluso controlado por las mujeres? Suponiendo que la estructura y los intereses a los que sirven el Estado socialista y el Estado capitalista difieren en términos de clase, ¿se basan por igual en la desigualdad entre los sexos? En la medida en que sus formas y conductas se parecen, ¿podría el género ser su punto en común? ¿Existe alguna relación entre la riqueza de los hombres ricos y la pobreza de las mujeres pobres? ¿Existe alguna relación entre el poder que ciertas clases tienen sobre otras y el poder que todos los hombres tienen sobre todas las mujeres? ¿Existe alguna relación entre el hecho de que unos cuantos han gobernado a muchos y el hecho de que esos cuantos hayan sido hombres?

En vez de hacer frente a estas preguntas, marxistas y feministas normalmente las han dejado de lado o, en la forma más activa de la misma cosa, han subsumido a la otra parte. Los marxistas han criticado al feminismo por burgués en la teoría y en la práctica, queriendo decir que el feminismo trabaja a favor de la clase gobernante. Afirman que analizar la sociedad a través del sexo es olvidar la primacía de la clase y que disculpa la división de clases entre las mujeres, dividiendo así al proletariado. Las exigencias del feminismo, dicen, podrían satisfacerse plenamente dentro del capitalismo, y por eso su lucha mina y desvía el esfuerzo que busca un cambio radical. Los esfuerzos para eliminar las barreras que impiden a la mujer ser persona —los argumentos para acceder a las oportunidades que ofrece la vida independiente-

mente del sexo— se consideran liberales e individualistas. Sea lo que sea lo que las mujeres tienen en común, se cree que está basado en la naturaleza, no en la sociedad. Cuando los análisis interculturales de la situación social de la mujer parecen no respaldar este análisis, se dice que la situación de la mujer no es algo común ni compartido, y a los análisis que afirman serlo se les tacha de totalitarios y antihistóricos. Cuando los análisis interculturales de la situación social de la mujer sí respaldan este análisis, se dice que la posición de la mujer es universal, y se considera que los análisis que se basan en ello carecen de especificidad cultural. La orientación del movimiento de la mujer en las actitudes, creencias y emociones como poderosos componentes de la realidad social se critica por formalmente idealista; la composición del movimiento de la mujer, supuestamente de mujeres cultas de clase media, se presenta como explicación de su oportunismo.

Las feministas acusan al marxismo de estar definido masculinamente en la teoría y en la práctica, queriendo decir que se mueve dentro de la cosmovisión de los hombres y a favor de sus intereses. Las feministas afirman que analizar la sociedad exclusivamente en términos de clase es olvidar-se de las experiencias sociales peculiares de cada sexo, oscureciendo la unidad de las mujeres. Las exigencias marxistas, dicen, podrían satisfacerse (y en parte lo han sido) sin alterar la desigualdad entre mujeres y hombres. Las feministas han visto frecuentemente que los movimientos de la clase trabajadora y la izquierda han infravalorado el trabajo y las inquietudes de la mujer, han despreciado el papel de los sentimientos y de las creencias por haberse centrado en el cambio institucional y material, han denigrado a la mujer en la práctica y en la vida cotidiana, y en general no han logrado diferenciarse de ninguna otra ideología o grupo dominado por intereses masculinos cuando se trata de justicia para las mujeres. Marxistas y feministas se acusan mutuamente de investigar qué es para la otra parte la reforma —unas alteraciones que apacigüen y calmen y mejoren acomodándose a las estructuras de la desigualdad— y dónde es precisa, también para la otra parte, una transformación fun-

damental. En su forma más extrema, la percepción mutua no es sólo que el otro análisis está equivocado, sino que su victoria sería una derrota.

Ninguna de las alegaciones carece de base. Desde el punto de vista feminista, el sexo, en el análisis y en la realidad, divide ciertamente a las clases, hecho que los marxistas han solido negar u obviar más que explicar o cambiar. Los marxistas, de forma similar, han visto en ciertas partes del movimiento de la mujer un grupo de presión especial para favorecer a las clases privilegiadas: las mujeres cultas y profesionales. Al mismo tiempo, considerar que este grupo tiene la misma extensión que «el movimiento de la mujer» impide cuestionar el proceso social que confiere una presencia desproporcionada al segmento con base menos amplia del movimiento. La aceptación de una definición de clase del movimiento de la mujer ha distorsionado la percepción de su composición real y ha hecho invisibles las distintas formas a las que muchas mujeres —sobre todo negras y trabajadoras— han recurrido para luchar contra los determinantes del sexo. Pero los defensores de los intereses de las mujeres no siempre han tenido conciencia de clase: algunos han explotado argumentos basados en la clase en beneficio propio, incluso aunque así se oscurecieran los intereses de las mujeres, de las mujeres trabajadoras.

En 1866, por ejemplo, en una ley de la que muchas veces se ha dicho que inauguró la primera oleada de feminismo, John Stuart Mill pidió ante el parlamento inglés el voto para la mujer con la siguiente justificación parcial: «En cualquier condición y dentro de límites cualesquiera, los hombres tienen derecho a votar. No existe la más mínima justificación para que las mujeres no tengan ese mismo derecho. No es probable que, en todas las clases, la mayoría de las mujeres difiera en sus opiniones políticas de la mayoría de los hombres de su misma clase»<sup>3</sup>. Tal vez Mill qui-

siera decir que, en la medida en que la clase determina las opiniones, el sexo carece de relevancia. En este sentido, su argumento se ajusta al propósito de eliminar el género como restricción del voto. Mill defendía personalmente el sufragio universal. Y, de hecho, los hombres trabajadores pudieron votar antes que las mujeres de cualquier clase. Pero este argumento también puede justificar el limitar el alcance de la concesión a las mujeres que «pertenece» a hombres de la misma clase y que ya ejercen ese derecho, en cuyo caso es denigrante para todas las mujeres y va en detrimento de las subclases excluidas, también de «sus» mujeres.

Este tipo de razonamiento no se ha limitado a la cuestión del voto ni al siglo XIX. La lógica de Mill se inscribe en la estructura teórica del liberalismo que subyace en buena parte de la teoría feminista contemporánea y justifica buena parte de la crítica marxista. Su idea de que debía permitirse a las mujeres participar en la política era expresión de su preocupación por que el Estado no limitara la autonomía del individuo, su libertad para desarrollar sus talentos por ellos mismos ni su capacidad de aportar algo a la sociedad por el bien de la humanidad. Como racionalista empírico se resistía a atribuir a la biología lo que podía explicarse como condicionante social. Como variante de utilitarista, descubrió que la mayoría de las desigualdades entre sexos eran inexactas o dudosas, ineficaces y, por tanto, injustas. El que las mujeres tuvieran libertad, como individuos, para alcanzar los límites de su propio desarrollo sin interferencias arbitrarias se extendía a la meta meritocrática de las mujeres de Mill del hombre que se hace a sí mismo, condenando lo que desde entonces ha dado en llamarse sexismo como interferencia irracional con la iniciativa personal y el *laissez-faire*.

Es problemática la hospitalidad que tal análisis puede ofrecer a las preocupaciones marxistas. El argumento de Mill podría ampliarse hasta incluir las clases como otro factor arbitrario y condicionado socialmente que provoca un desarrollo ineficaz del talento y una distribución injusta de

<sup>3</sup> John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, en *Essays on Sex Equality*, ed. Alice S. Rossi (Chicago, University of Chicago Press, 1970), págs. 184-185.

los recursos entre los individuos. Pero aunque esta extrapolación podría ser materialista en un sentido, no sería un análisis de clase. El propio Mill ni siquiera contempla la igualación de los ingresos. La distribución desigual de la riqueza es precisamente lo que produce el *laissez-faire* y la iniciativa personal no regulada. El concepto individual de los derechos que esta teoría exige en el terreno jurídico (especialmente aunque no sólo en la esfera económica), un concepto que provoca la tensión del liberalismo entre la libertad para cada cual y la igualdad entre todos, impregna el feminismo liberal y justifica la crítica de que el feminismo es para unas cuantas privilegiadas.

La crítica marxista de que el feminismo se concentra en los sentimientos y en las actitudes también está basada en algo real: la importancia que para el feminismo tiene la percepción de la mujer de su propia situación. La práctica de concienciar, no sólo ni siquiera básicamente como acto concreto, sino como enfoque más colectivo a la crítica y al cambio, ha sido técnica de análisis, estructura de organización, método de práctica y teoría del cambio social en el movimiento de la mujer<sup>4</sup>. En los grupos de concienciación, corrientes en los Estados Unidos en la década de los 70, el impacto del dominio masculino se descubrió concretamente y se analizó a través de la expresión colectiva de la experiencia de las mujeres, desde la perspectiva de esa experiencia.

<sup>4</sup> Las feministas ya han observado la importancia de la concienciación sin verla como método de la forma que aquí se desarrolla. Véase Pamela Allen, *Free Space: A Perspective on the Small Group in Women's Liberation* (Nueva York, Times Change Press, 1970); Anuradha Bose, «Consciousness Raising», en *Mother Was Not a Person*, ed. Margaret Anderson (Montreal, Content Publishing, 1972); Nancy McWilliams, «Contemporary Feminism, Consciousness-Raising, and Changing Views of the Political», en *Women in Politics*, ed. Jane Jaquette (Nueva York, John Wiley & Sons, 1974); Joan Cassell, *A Group Called Women: Sisterhood and Symbolism in the Feminist Movement* (Nueva York, David McKay, 1977); y Nancy Hartsock, «Fundamental Feminism: Process and Perspective», *Quest: A Feminist Quarterly* 2 (Otoño 1975), 67-80.

Dado que los marxistas tienden a concebir la impotencia siempre como algo concreto e impuesto desde fuera, creen que debe destruirse concretamente y desde fuera para poder cambiarla. A través de la toma de conciencia entendida en un sentido más amplio, se descubrió que la impotencia de la mujer estaba impuesta desde fuera y profundamente internalizada. Por ejemplo, la femineidad es la identidad de la mujer para las mujeres y lo deseable para la mujer según los hombres: de hecho, se convierte en identidad para las mujeres porque está impuesta a través de los patrones masculinos de lo que es deseable en la mujer. Desde esta analítica práctica ha surgido un concepto claramente feminista de la conciencia y de su lugar en el orden social y en el cambio. No sustituye una serie de ideas aceptadas por otras ideas ni declara el cambio al estilo del idealismo liberal. No obstante, lo que el marxismo concibe como cambio de conciencia no es, dentro del marxismo, una forma de cambio social en sí mismo. Para el feminismo puede serlo, pero es porque la opresión de la mujer no está sólo en el cerebro, de forma que la conciencia feminista no está tampoco sólo en el cerebro. Pero para los que carecen de bienes materiales, el dolor, el aislamiento y la cosificación de la mujer a la que se ha mimado y callado hasta robarle su esencia como persona es difícil admitir que se trata de una forma de opresión. En consecuencia, es también difícil ver que cambiarlo sea una forma de liberación más que en un sentido muy reducido. Este modelo es particularmente difícil de aceptar para las mujeres que nunca llevarán maletín y para aquellas a quienes ningún hombre ha puesto jamás en un pedestal.

De forma similar, el marxismo no ha sido meramente mal interpretado. La teoría marxista ha tratado tradicionalmente de abarcar toda la variación social en términos de clase. En este sentido, el sexo es análogo a la raza y a la nación como desafío indigesto, pero persistentemente destacado a la exclusividad o incluso a la primacía de la clase como explicación social. Los marxistas han ampliado habitualmente la idea de clase para incluir a las mujeres, división ésta e in-

clusión que, para el feminismo, es inadecuada para la experiencia divergente, diversa y común de la mujer. Por ejemplo, en 1912 Rosa Luxemburg hablaba a un grupo de mujeres acerca del tema del sufragio:

Casi todas estas mujeres burguesas que se comportan como leonas en la lucha contra las «prerrogativas del hombre» serían dóciles corderitos en el campo de la reacción conservadora y clerical si pudieran votar. De hecho, sin duda serían mucho más reaccionarias que la parte masculina de su clase. Aparte de esas pocas que tienen un empleo o una profesión, las burguesas no participan en la producción social. No son más que consumidoras del exceso de producción que sus hombres arrancan al proletariado. Son los parásitos de los parásitos del cuerpo social<sup>5</sup>.

Las simpatías de Rosa Luxemburg están con las «mujeres proletarias» que derivan su derecho a votar de ser «productivas para la sociedad igual que los hombres»<sup>6</sup>. Su debilidad por el género ocupaba en su perspectiva el mismo lugar en que la debilidad de Mill por la clase en la suya. Mill defendía el sufragio de la mujer por razones de género con una lógica que excluía a las mujeres trabajadoras; Rosa Luxemburg defendía el sufragio de la mujer por razones de clase, aunque el voto beneficiara a las mujeres independientemente de la clase.

Las mujeres como tales, las mujeres no modificadas por

<sup>5</sup> Rosa Luxemburg, «Women's Suffrage and Class Struggle», en *Selected Political Writings*, ed. Dick Howard (Nueva York, Monthly Review Press, 1971), págs. 219-220. No sé si será cierto que el voto de las mujeres es más conservador que el de los hombres en el espectro convencional izquierda-derecha. La sospecha de que así sea puede explicar la ambivalencia de la izquierda en relación con el sufragio de la mujer tanto como cualquier idea justificada del papel de una reforma como la del sufragio en una política del cambio radical. Los conservadores, sin embargo, no destacaron por su lucha a favor del derecho al voto de la mujer.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pág. 220.

las distinciones de clase y alejadas de la naturaleza, eran sencillamente inconcebibles para Mill como para la mayoría de los liberales, y para Rosa Luxemburg como para la mayoría de los marxistas. La teoría feminista pregunta al marxismo qué es la clase para las mujeres. Rosa Luxemburg, también igual que Mill y dentro de su propio marco de referencia, reconocía subliminalmente que las mujeres derivaban su posición de clase de sus alianzas personales con los hombres. Esto puede ayudar a explicar por qué las mujeres no se unen contra la dominación del hombre, pero no explica esa dominación que atraviesa las separaciones entre las clases al mismo tiempo que adquiere algunas formas peculiares de las clases. Lo que distingue a la mujer burguesa de su sirvienta es que a ésta le pagan (aunque escasamente) y a aquélla la mantienen (aunque contingentemente). ¿Se trata de una diferencia en productividad social o sólo en sus medidas, medidas que en sí mismas pueden ser producto de la infravaloración de la mujer? Las tareas que realizan las mujeres y su disponibilidad para el sexo y el uso reproductivo son sorprendentemente similares. Rosa Luxemburg vio en la mujer burguesa de su época al «parásito del parásito», pero no tuvo en cuenta su posible relación con la mujer proletaria que es esclava del esclavo. En el caso de las mujeres burguesas, limitar el análisis de la situación de la mujer a su relación con el capitalismo y limitar este análisis a su relación con el capitalismo a través de los hombres es ver sólo su aspecto indirecto. No hacerlo en el caso de la mujer proletaria es pasar por alto su aspecto indirecto. En ambos casos, definir la situación de las mujeres únicamente en términos de clase es pasar por alto enteramente su situación como mujeres a través de las relaciones con los hombres, que es una situación relacional definitoria que comparten, incluso aunque difieran, los hombres a través de los cuales la adquieren.

Las observaciones feministas de la situación de la mujer en los países socialistas, aunque no son concluyentes para la contribución de la teoría marxista a la comprensión de la situación de la mujer, han respaldado la crítica teórica femi-

esfuerzos parezcan notables. Si los golpes de Estado y el poder productivo trastocan las relaciones de trabajo, no hacen lo mismo con las relaciones sexuales al mismo tiempo ni de la misma forma, como predica y promete un análisis del sexo a través de las clases<sup>11</sup>. La violencia sexual, por ejemplo, no ha cambiado. Tampoco la tecnología ni el socialismo, que pretenden modificar el papel de la mujer en el punto de la producción, han igualado nunca la situación de la mujer en relación con el hombre, ni siquiera entre la mano de obra. Nada lo ha hecho. La igualdad sexual parece exigir un esfuerzo distinto, un esfuerzo con las necesarias dimensiones económicas, potencialmente respaldado por un régimen revolucionario y moldeado por nuevas relaciones con

<sup>11</sup> Fidel Castro, «The New Role for Women in Cuban Society», en Linda Jenness, *Women and the Cuban Revolution* (Nueva York, Pathfinder Press, 1970), aunque véase su discurso en la sesión de clausura del segundo congreso de la Federación de Mujeres Cubanas, 29 de noviembre de 1974, *Cuban Review* 4 (Diciembre 1974), 17-23. Stephanie Urdang, *A Revolution within a Revolution: Women in Guinea-Bissau* (Boston, New England Free Press, sin fecha). Ésta es la posición general de los documentos oficiales de la revolución china, según la recopilación de Elisabeth Croll, ed., *The Women's Liberation in China: A Selection of Readings, 1949-1973*, Modern China Series, núm. 6 (Londres, Anglo-Chinese Educational Institute, 1974). Mao-Tsé Tung reconoció que las mujeres estaban claramente dominadas por los hombres (véase el tratamiento de Stuart Schram, *The Political Thought of Mao Tse-tung* [Nueva York, Praeger Publishers, 1969], pág. 257), pero las interpretaciones de su pensamiento a lo largo de la revolución vieron las cuestiones de sexo como una desviación burguesa (véase Croll, págs. 19, 22, 32). La idea leninista que los documentos posteriores parecen reflejar se expresa en la obra de Clara Zetkin, «Lenin on the Woman Question», reproducida como apéndice en *The Woman Question: Selections from the Writings of Marx, Engels, Lenin, and Stalin* (Nueva York, International Publishers, 1951), pág. 89. Engels da a entender la transformación simultánea o directamente a consecuencia de la situación de la mujer con cambios en las relaciones de producción; F. Engels, *The Origin of the Family, Private property, and the State*, ed. Eleanor Burke Leacock (Nueva York, International Publishers, 1972) (en lo sucesivo, *Origin*). Véase el capítulo 2. [Trad. esp.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Fundamentos, 1987.]

la producción, pero esfuerzo distinto al fin y al cabo. A la luz de estas experiencias, las luchas de las mujeres, sea bajo el capitalismo o bajo el socialismo, para las feministas parecen tener más en común entre sí que con las luchas marxistas en cualquier lugar<sup>12</sup>.

Los intentos de crear una síntesis entre marxismo y feminismo, el denominado feminismo socialista, no han reconocido la integridad independiente de cada teoría ni la profundidad del antagonismo que hay entre ambas. Muchos intentos de lograr una teoría unificada comenzaron como esfuerzos para justificar las luchas de las mujeres en términos marxistas, como si sólo eso pudiera hacerlas legítimas. Aunque el feminismo ha reorientado considerablemente sus esfuerzos, que han pasado de justificarse dentro de cualquier otra perspectiva a desarrollar una perspectiva propia, esta ansiedad acecha en muchos intentos sintéticos. Las yuxtaposiciones resultantes se presentan tan intactas como cuando comenzaron: feminista o marxista, normalmente ésta. La práctica feminista-socialista muchas veces hace las mismas divisiones, que en buena parte consisten en afiliaciones organizativas mixtas y respaldo mutuo en determinadas cuestiones, con más apoyo de las mujeres a cuestiones de izquierdas que de la izquierda a las cuestiones de las mujeres<sup>13</sup>. Las mujeres que simpatizan con el feminismo lla-

<sup>12</sup> Véase Robin Morgan, ed., *Sisterhood Is Global: The International Women's Movement Anthology* (Garden City, N. Y., Doubleday/Anchor, 1984).

<sup>13</sup> Sheila Rowbotham, *Hidden from History: Rediscovering Women in History from the Seventeenth Century to the Present* (Nueva York, Random House, 1973); Mary Jo Buhle, «Women and the Socialist Party, 1901-1914», en *From Feminism to Liberation*, ed. Edith Hoshino Altbach (Londres, Schenkman, 1971); Robert Shafer, «Women in the Communist Party, USA, 1930-1940», *Socialist Review* 45 (Mayo-Junio 1979), 73-118. Los intentos contemporáneos de crear grupos y estrategias socialistas feministas se ejemplifican en declaraciones de posturas: Chicago Women's Liberation Union, «Socialist Feminism: A Strategy for the Women's Movement» (mimeografía, Chicago, 1972); «The "Principles of Unity" of the Berkeley-Oakland Women's Union», *Socialist Revolution* 4 (Enero-Marzo 1974), 69-82; Lavender and Red

man la atención de los grupos de izquierda y obreros hacia las cuestiones de las mujeres; las mujeres marxistas atienden cuestiones de clase dentro de los grupos feministas; los grupos explícitamente feministas-socialistas se reúnen y se dividen, normalmente a la altura del guión.

Casi todos los intentos de lograr una síntesis buscan integrar o explicar la atracción del feminismo agregando cuestiones que para el feminismo son básicas —la familia, la casa, la sexualidad, la reproducción, la socialización, la vida personal— dentro de un análisis marxista básicamente sin modificaciones<sup>14</sup>. Según el tipo de marxismo del teórico, las mujeres se convierten en casta, en estrato, en grupo cultural, en división de la sociedad civil, en contradicción secundaria o en contradicción no antagonica. La liberación de las mujeres se convierte en condición previa, en medida de la emancipación general de la sociedad, en parte de la estructura o en aspecto importante de la lucha de clases. Por perceptivos que

Union, *The Political Perspective of the Lavender and Red Union* (Los Angeles, Fanshen Printing Collective, 1975); Rosalind Petchesky, «Dissolving the Hyphen: A Report on Marxist-Feminist Groups 1-5», en Eisenstein, *Capitalist Patriarchy*, págs. 373-389; y Red Apple Collective, «Women's Unions and Socialist Feminism», *Quest: A Feminist Quarterly* 4 (Verano 1977), 88-96 reflexionan sobre este proceso.

<sup>14</sup> Son varios los enfoques marxistas que convergen en este punto. Véase Juliet Mitchell, *Women's Estate* (Nueva York, Random House, 1971); Sheila Rowbotham, *Women, Resistance, and Revolution: A History of Women and Revolution in the Modern World* (Nueva York, Random House, 1972); Zillah Eisenstein, «Some Notes on the Relations of Capitalist Patriarchy», en Eisenstein, *Capitalist Patriarchy*, págs. 41-55; Eli Zaretsky, «Socialism and Feminism III: Socialist Politics and the Family», *Socialist Revolution* 4 (Enero-Marzo 1974, 83-99; ídem, «Capitalism, the Family, and Personal Life», *ibid.* (Enero-Abril 1973), 69-126; ídem, «Capitalism, the Family, and Personal Life, Part 2», *ibid.* (Mayo-Junio 1973), 19-70; Virginia Held, «Marx, Sex, and the Transformation of Society», en *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*, ed. Carol C. Gould y Marx W. Wartofsky (Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1976), págs. 168-184; Mihailo Markovic, «Women's Liberation and Human Emancipation», *ibid.*, págs. 145-167; Hal Draper, «Marx and Engels on Women's Liberation», en *Female Liberation*, ed. Roberta Salper (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1972), págs. 83-107.

sean ante la contribución del feminismo o por más simpatía que sientan por los intereses de las mujeres, estos intentos hacen del feminismo, en último término, un movimiento dentro del marxismo<sup>15</sup>. Lo más corriente es que las mujeres queden reducidas a alguna otra categoría, como la de «mujeres trabajadoras», que luego se aplica a todas las mujeres<sup>16</sup>. O bien, en algo que es ya casi reflejo, las mujeres se convierten en «la familia», como si sólo esta forma de definir y confinar a la mujer, que luego se divide por las líneas de clase, pudiera ser el crisis de la determinación de las mujeres<sup>17</sup>. Un

<sup>15</sup> Nancy Hartsock, «Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy», en Eisenstein, *Capitalist Patriarchy*, pág. 37.

<sup>16</sup> Esta tendencia, con variaciones importantes, se descubre en textos por lo demás tan distintos como Charmie Guettel, *Marxism and Feminism* (Toronto: Canadian Women's Education Press, 1974); Mary Alice Waters, «Are Feminism and Socialism Related?» en *Feminism and Socialism*, ed. Linda Jenness (Nueva York, Pathfinder Press, 1972), págs. 18-26; Weather Underground, *Prairie Fire* (Underground, U.S.A.: Red Dragon Collective, 1975); Marjorie King, «Cuba's Attack on Women's Second Shift, 1974-1876», *Latin American Perspectives* 4 (Invierno-Primavera 1977), 106-119; Al Szymanski, «The Socialization of Women's Oppression: A Marxist Theory of the Changing Position of Women in Advanced Capitalist Society», *Insurgent Sociologist* 6 (Invierno 1976), 31-58; «The Political Economy of Women», *Review of Radical Political Economics* 4 (Julio 1972). Véase también Selma James, *Women, the Unions and Work or What Is Not to Be Done* (Bristol: Falling Wall Press, 1976). Esto es de aplicación a la teoría del salario para el trabajo doméstico en el sentido de que considera que las mujeres están explotadas porque hacen un trabajo: el trabajo de la casa.

<sup>17</sup> *Origins*: Leon Trotsky, *Women and the Family*, trad. Max Eastman et al. (Nueva York, Pathfinder Press, 1970); Evelyn Reed, *Women's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family* (Nueva York, Pathfinder Press, 1975); Lise Vogel, «The Earthly Family», *Radical America* 7 (Julio-Octubre 1973) 9-50; Kollontai Collective, «The Politics of the Family: A Marxist View» (ponencia presentada en la Conferencia Feminista Socialista de Yellow Springs, Ohio, 4-6 de julio de 1975); Linda Limpus, *Liberation of Women: Sexual Repression and the Family* (Boston, New England Free Press, sin fecha); Mariene Dixon, «On the Super-Exploitation of Women», *Synthesis* 1, núm. 4 (Primavera 1977), 1-11; David P. Levine y Lynn S. Levine, «Problems in the Marxist Theory of the Family» (fotocopia, Departamento de Economía, Yale University, julio de 1978).

enfoque común para tratar la situación de la mujer como sinónimo de la familia es hacer de las circunstancias de las mujeres ocasión para reconciliar a Marx y a Freud. Esta tarea suele ser más freudiana que marxista, y deja al feminismo en el punto de partida<sup>18</sup>.

También el significado marxista de la reproducción, la iteración de las relaciones productivas, se deforma en un análisis de la reproducción biológica, como si las diferencias físicas entre mujeres y hombres explicaran la subordinación de aquéllas, y como si esta analogía social de lo biológico hiciera material la definición de las mujeres, basada por tanto en una división del «trabajo» al fin y al cabo, por tanto real, por tanto potencialmente desigual. A veces la reproducción se refiere a la reproducción biológica, a veces a la reproducción de la vida cotidiana, como en el trabajo de la casa, a veces a ambas<sup>19</sup>. Las teorías sobre la situación de la mujer que se basan en la familia analizan la reproducción biológica como parte de la familia, mientras que las que se basan en el trabajo la consideran trabajo. La sexualidad, si se menciona, se analiza, como la «vida cotidiana»<sup>20</sup>, en tér-

minos de género neutro, como si pudiera suponerse que su significado social es el mismo o complementario para mujeres y hombres<sup>21</sup>. Aunque se perfila una teoría unificada de la desigualdad social en estas estrategias de subordinación, progresión por fases y asimilación de las inquietudes de la mujer a las inquietudes de la izquierda, como mucho se logra una combinación desigual. Algunas obras sobrepasan estos límites<sup>22</sup>. Pero el feminismo socialista queda básicamente ante la tarea de la síntesis como si nada esencial de ninguna de las teorías se opusiera fundamentalmente a su

<sup>18</sup> Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Nueva York, Random House, 1955 [trad. esp.: *Eros y civilización*. Barcelona, Ariel, 1989]); Wilhelm Reich, *Sex-Pol: Essays, 1929-1934* (Nueva York, Random House, 1972); Reimut Reiche, *Sexuality and Class Struggle* (Londres, New Left Books, 1970); Bertell Ollman, *Social and Sexual Revolution: Essays on Marx and Reich* (Boston, South End Press, 1979); Red Collective, *The Politics of Sexuality in Capitalism* (Londres, Red Collective, 1973).

<sup>19</sup> Sheila Rowbotham, *Women's Liberation and the New Politics*, Spokesman, impreso núm. 17 (Bristol, Falling Wall Press, 1971); Gayle Rubin, «The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex», en *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter (Nueva York, Monthly Review Press, 1975), págs. 157-210; Annette Kuhn y Ann-Marie Wolpe, «Feminism and materialism», en *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*, ed. Annette Kuhn y Ann-Marie Wolpe (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978); Ann Foreman, *Feminity as Alienation: Women and the Family in Marxism and Psychoanalysis* (Londres, Pluto Press, 1977); Meredith Tax y Jonathan Schwartz, «The Wageless Slave and the Proletarian» (mimeografía, 1972); Heidi E. Hartmann, «Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* I (Primavera 1976), 137-169 y «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union», *Capital and Class* 8 (Verano 1979), 1-33; Iris Young, «Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory», en *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage and Marxism and Feminism*, ed. Lydia Sargent (Boston, South End Press, 1981), págs. 43-70; Linda Gordon, *Woman's Body. Woman's Right: A Social History of Birth Control in America* (Nueva York, Grossman Publishers, 1976), págs. 403-418; ídem, «The Struggle for Reproductive Freedom: Three Stages of Feminism», en Eisenstein, *Capitalist Patriarchy*, págs. 107-132; Charlotte Bunch y Nancy Myron, eds., *Class and Feminism* (Baltimore, Diana Press, 1974).

<sup>18</sup> Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism: Freud, Reich, Laing, and Women* (Nueva York, Pantheon Books, 1974); Eli Zaretsky, «Male Supremacy and the Unconscious», *Socialist Revolution* 4 (Enero 1975), 7-56; Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978 [trad. esp.: *El ejercicio de la maternidad*. Barcelona, Gedisa, 1984]). Véase también Herbert Marcuse, «Socialist Feminism: The Hard Core of the Dream», *Edgerric: A Journal of Educational Change*, noviembre de 1974, págs. 7-44.

<sup>19</sup> Algunos ejemplos son: Nancy Hartssock, *Money, Sex, and Power* (Boston, Northeastern University Press, 1983); Political Economy of Women Group, «Women, the State and Reproduction since the 1930s», en *On the Political Economy of Women*, impreso núm. 2 (Londres, Conferencia de Economistas Socialistas, 1977).

<sup>20</sup> Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World* (Harmondsworth, Penguin, 1971 [trad. esp.: *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Barcelona, Brown, Marx, Freud, and the Revolution, 1974]).



unión, muchas veces como si ésta ya hubiera ocurrido y sólo quedara celebrarla. Por bien que se haga, «la cuestión de la mujer» se reduce siempre a alguna otra cuestión, en vez de ver en ella *la* cuestión que pide un análisis en sus propios términos.

## 2

### Crítica feminista de Marx y Engels

Muchas veces idealizamos lo que antes despreciábamos.

WENDELL BERRY, *The Gift of Good Land*

Para Marx, las mujeres estaban definidas por la naturaleza, no por la sociedad. Para él, el sexo estaba dentro de ese «sustrato material» que no estaba sometido al análisis social, haciendo que sus referencias explícitas a las mujeres o al sexo fueran en buena parte periféricas o parentéticas<sup>1</sup>. Con las cuestiones de sexo, a diferencia de las cuestiones de clase, Marx no veía que la línea entre lo social y lo presocial es una línea que dibuja la sociedad. Marx ridiculizaba que se tratara el valor y la clase como si fueran dones naturales. Criticó mordazmente las teorías que trataban la clase como si surgiera espontáneamente y funcionara de forma mecanicista pero armoniosa, de conformidad con las leyes natura-

<sup>1</sup> Este capítulo no se ocupa de si las teorías de Marx sobre la vida social son, no son o pueden ser de aplicación a la experiencia de las mujeres o útiles para la liberación de la mujer. Se ocupa de lo que Marx y Engels dijeron explícitamente sobre las mujeres, su situación y su condición. Este libro trata de obra de Marx en su conjunto, en vez de división «vieja» y «nueva», si bien entiendo que su obra, como la de los demás, se desarrolló y modificó a lo largo del tiempo.

les. Señalaba tales teorías como justificaciones de un *statu quo* injusto. Sin embargo, ésta es precisamente su forma de tratar el género. Incluso cuando las mujeres producen riqueza a través de un trabajo remunerado, Marx habla de ellas como miembros del sexo débil. Su obra comparte con la teoría liberal la idea de que el lugar natural de las mujeres es el que la sociedad les ha asignado.

Engels, por el contrario, consideraba la situación de la mujer un fenómeno social que necesitaba una explicación que él no logró dar. Basándose en las escasas sugerencias de Marx, Engels intentó explicar la subordinación de la mujer dentro de una teoría del desarrollo histórico de la familia en el contexto de las relaciones de clase. Bajo la apariencia de un dinamismo dialéctico de Engels hay un materialismo estático y positivista que cosifica a la mujer socialmente hasta tal punto que su situación bien podría considerarse determinada naturalmente. Marx y Engels dan por sentados rasgos cruciales de las relaciones entre los sexos: Marx porque la mujer es naturaleza y la naturaleza viene dada, y Engels porque la mujer es la familia y porque no critica apenas el trabajo y el rol sexual de la mujer dentro de la misma.

Las teorías de Marx de la división del trabajo y de las relaciones sociales de la producción dentro del capitalismo son el núcleo de su teoría sobre la vida social, del mismo modo que no lo son sus ideas acerca de la mujer. En este contexto, Marx ofrecía el análisis de que las diferencias «en el acto sexual» eran la división original del trabajo. «Con [el aumento de las necesidades, de la productividad y de la población] se desarrolla la división del trabajo, que en origen no era sino la división del trabajo en el acto sexual, después esa división del trabajo que se desarrolla espontánea o «naturalmente» en virtud de una predisposición moral (es decir, la fuerza física), las necesidades, los accidentes, etc.»<sup>2</sup>. La

diferencia reproductiva de función entre mujeres y hombres constituye aparentemente una división del trabajo. No está claro si esta división «original» es un ejemplo básico o cardinal a partir del cual se reproducen, desarrollan o modelan otras divisiones. Marx no explica la idea de que la diferencia de función entre los sexos en la reproducción es más «original» que otras diferencias de función que no tienen que ver con las líneas de separación entre los sexos ni la idea de que la reproducción es una forma de trabajo, ni la adecuación o necesidad de la extensión o duplicación de esta división en toda la sociedad. Pero recordemos que la división de los sexos no es su tema central, sino meramente el «origen» de su auténtico tema: la división de las clases.

Pero una sigue preguntándose por qué otras diferencias de función no constituyen ni son razón fundamental de una división del trabajo y el sexo sí. Cuando trata la división del trabajo dentro del capitalismo, Marx considera la cuestión de que un individuo consiga una tarea o pase a ser miembro de una clase como un accidente en su origen que llega a ser históricamente fijo: una «repartición accidental se repite, desarrolla ventajas propias y gradualmente se osifica y convierte en una división sistemática del trabajo»<sup>3</sup>. No ocurre así con el género. A qué sexo se asigna cada tarea es primero una cuestión de biología y sigue siéndolo a través de los cambios económicos. Hablando del trabajo de la mujer en el hogar, Marx afirma: «La distribución del trabajo en la familia y la regulación del tiempo laboral de sus distintos miembros depende tanto de las diferencias de edad y sexo como de las condiciones naturales... Dentro de las familias... surge naturalmente una división del trabajo debida a las diferencias de sexo y edad, una división que consecuentemente

<sup>2</sup> Karl Marx, *The German Ideology* (Nueva York, International Publishers, 1972), pág. 51 [trad. esp.: *La ideología alemana*, Valencia, Universidad de Valencia, 1994]. August Bebel, en su influyente volumen *Wömen under Socialism*, incluyó la sexualidad en la naturaleza:

«La satisfacción del instinto sexual es cuestión privada tanto como la satisfacción de cualquier otro instinto natural»; Lise Vogel, «The Earthly Family», *Radical America* 7 (Julio-Octubre 1973), 4-5.

<sup>3</sup> Karl Marx, *Capital*, 3 vols. (Nueva York, International Publishers, 1967), 1:337 (en lo sucesivo, *Capital*). [Trad. esp.: *El capital*, 3 tomos, Madrid, Siglo xx.]

tiene una base puramente física.» A las mujeres se les asignan las tareas del hogar por naturaleza. Marx luego abandona el sexo para hablar de las relaciones entre las tribus, para las cuales «la división fisiológica del trabajo [sexo y edad] es el punto de partida»<sup>4</sup>.

Puesto que el papel de la mujer está definido por naturaleza, es instructivo el punto de vista de Marx de las relaciones de la naturaleza con el trabajo. El sistema de la naturaleza es «espontáneo». La sociedad produce a través de la actividad humana del trabajo: «la riqueza material que no es producto espontáneo de la naturaleza debe invariablemente su existencia a una actividad productiva especial, ejercida con un objetivo definido, una actividad que adecua los materiales concretos dados por la naturaleza a las necesidades humanas»<sup>5</sup>. Adecuar los materiales de la naturaleza con la intención de modificarlos para que satisfagan las necesidades humanas es una actividad creativa, intencionada y adaptiva. La naturaleza produce por sí misma, y el trabajo transforma el mundo.

Las formas de la naturaleza cambian naturalmente o no cambian en absoluto. La organización del trabajo es social y por tanto está sujeta a la intervención humana. «Si quitamos el trabajo útil que les hemos dedicado, queda siempre un sustrato material que proporciona la naturaleza sin la ayuda del hombre. Este sólo puede trabajar como lo hace la naturaleza, es decir, cambiando la forma de la materia. Más aún: en este trabajo de cambiar la forma, el hombre recibe constantemente la ayuda de las fuerzas naturales. Vemos, pues, que el trabajo no es la única fuente de riqueza material, de valores de uso producidos por el trabajo. En palabras de William Petty, el trabajo es el padre y la tierra es la madre»<sup>6</sup>. La madre/mujer es, la naturaleza; el padre/hombre trabaja, es social. El proceso creativo, activo y transformador del trabajo se identifica con lo masculino, mientras que lo fe-

menino se identifica con la materia sobre la que debe trabajarse y transformarse. Ni la reproducción humana ni el trabajo del hogar tienen la intencionalidad y el control para adecuar y modificar los materiales dados naturalmente que caracterizan el proceso del trabajo en el pensamiento socialista. De hecho, el trabajo en una fábrica dentro del capitalismo posee pocas de estas características, pero por esa razón se considera alienante en vez de espontáneo y natural.

En la medida en que la relación del hombre con la naturaleza viene dada por la naturaleza, las relaciones entre los sexos estarán igualmente definidas por la naturaleza. En la medida en que la relación del hombre con la naturaleza tiene para Marx un aspecto social, su relación con la mujer tendrá un aspecto social. Tal vez esto signifique la afirmación de Marx de que «la producción de vida, tanto del propio trabajo como de nueva vida en la procreación, se presenta ahora como una relación doble: por una parte es natural y por otra es social»<sup>7</sup>. Desde el punto de vista feminista, la mujer no tiene «naturalmente» una relación más especial con la naturaleza que los hombres; su relación con la naturaleza, al igual que la de los hombres, es un producto social. La relación del hombre con la naturaleza probablemente sea igualmente profunda y determinante de su ser, pero no está socialmente limitado a tal relación. La supuesta mayor fuerza de los hombres no los confina a ser bestias de carga. Los hombres también se reproducen y las mujeres también trabajan. Si aplicamos el enfoque de Marx de las clases al problema del sexo, podríamos tratar de comprender la conexión entre un hecho físico —digamos la fuerza física masculina o la maternidad femenina— y las relaciones sociales que dan a este hecho un significado restrictivo y vivido. Podríamos tratar de identificar el interés material de quienes se benefician de tal disposición, en vez de abandonar la tarea de la explicación social en la observación fisiológica, como hace Marx con el sexo.

<sup>4</sup> *Capital*, 1:351, 352.

<sup>5</sup> *Capital*, 1:42; véase también 1:177-178.

<sup>6</sup> *Capital*, 1:43.

<sup>7</sup> Marx, *German Ideology*, pág. 50.

Marx pensaba que el capitalismo distorsiona la familia al llevar a la mujer a la producción social con las condiciones capitalistas. Este desarrollo era a un tiempo perjudicial e históricamente progresivo, muy similar al impacto del capitalismo sobre otros aspectos de las relaciones sociales. El impacto destructivo del capitalismo sobre la familia se lamentó sobre todo por su repercusión sobre el rendimiento de la mujer en su papel sexual. La introducción de la maquinaria permitió la participación de «todos los miembros de la familia del trabajador, sin distinción de edad ni sexo», de forma que el hombre trabajador que antes había vendido su capacidad de trabajo «ahora vende a su esposa y a sus hijos» también. Ni siquiera se venden ellos mismos: es el hombre quien lo hace. Para Marx, esta disposición se tradujo en el «deterioro físico... de la mujer» y usurpó «el lugar no sólo del juego de los niños, sino también del trabajo gratuito en el hogar dentro de unos límites moderados para el sostenimiento de la familia»<sup>8</sup>. A lo mejor no estaba la cena a tiempo. Este teórico, tan sensible a la contribución del trabajo a la creación de valor y a su expropiación en beneficio de otros sólo podía ver en el trabajo que las mujeres hacen en la casa como un trabajo gratuito, cuando el único sentido en que es gratuito es que no es remunerado.

Cuando la crisis del algodón alejó a la mujer del trabajo en las fábricas, Marx encontró un consuelo parcial en el hecho de que «ahora las mujeres tienen suficiente tiempo libre para dar el pecho a sus bebés... Tienen tiempo para aprender a cocinar. Por desgracia, la adquisición de este arte se produjo en un momento en el que no tenían nada que cocinar. Pero a partir de esto vemos cómo el capital... ha usurpado el trabajo necesario en el hogar. Esta crisis también se utilizó para enseñar a las mujeres a coser». Incluso a las mujeres que hacen el mismo trabajo que los hombres se las considera en función de la cocina y la costura a que deberían estar dedicándose en su casa y a que, si no fuera por los excesos del capitalismo, estarían dedicándose. Marx atribuye además la elevada tasa

de muertes infantiles «aparte de las causas locales, principalmente... al trabajo de las madres fuera del hogar... Surge un alejamiento antinatural entre la madre y el niño...», las madres se vuelven desnaturalizadas hasta un punto lamentable en relación con sus hijos»<sup>9</sup>. El daño que el capitalismo ocasiona a los hombres trabajadores no se mide por la distorsión de sus relaciones familiares ni por la desnaturalización del hombre en relación con sus hijos, pero el propio empleo de la mujer significa el olvido de los hijos de las mujeres trabajadoras. Aparentemente, en la norma con la que Marx compara las distorsiones del capitalismo, la esposa se queda en casa, cocinando, cosiendo y criando a los niños, mientras el marido sale a trabajar. Cuando los hombres trabajan, se hacen trabajadores, los seres humanos de Marx. Cuando las mujeres trabajan, siguen siendo esposas y madres, pero inadecuadas<sup>10</sup>.

Aunque normalmente abjura de la crítica moral por considerarla una rémora burguesa, Marx da muestras de sensibilidad moral hacia el trabajo de la mujer. Cuando abomina de la «degradación moral que causa la explotación capitalista de las mujeres y de los niños», observa: «antes de que se prohibiera en las minas el trabajo de mujeres y niños de menos de diez años, los capitalistas consideraban el trabajo de mujeres y niñas desnudas, a menudo junto a los hombres, hasta tal punto sancionado por su código moral, y sobre todo por sus libros mayores, que sólo recurrieron a la maquinaria después de aprobada la ley»<sup>11</sup>. No está claro cómo resulta provechosa la desnudez. Cuando se explota a los hombres, es un problema de explotación: cuando se explota a las mujeres, es un problema de moralidad<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> *Capital*, 1:395, 398.

<sup>10</sup> No existe distinción entre estas ideas de Marx y las de los conservadores contemporáneos defensores de la familia.

<sup>11</sup> *Capital*, 1:399, 393-394.

<sup>12</sup> Marx parece aprobar aquí las leyes para la protección de la mujer, que muchas veces han parecido útiles pero también perjudiciales a la hora de alejar a las mujeres de unos trabajos que necesitaban y querían, al tiempo que fueron incapaces de proteger a todos los trabajadores de unas condiciones dañinas. Véase también el capítulo 8.

<sup>8</sup> *Capital*, 1:395, 397, 395.

Marx no creía que comprar y vender a las mujeres para uso sexual fuese natural, como suelen hacer los teóricos liberales, ni lo rechazaba por inmoral, como los conservadores. En sus primeras obras, Marx critica al hombre adinerado para quien incluso «la propia relación de la especie, la relación del hombre con la mujer, etc., se convierte en objeto de comercio. La mujer sirve para hacer trueques»<sup>13</sup>. No se pregunta por qué es la mujer la mercancía, ni menciona quién la vende ni quién la compra. Critica «el comunismo crudo e inconsciente» por transformar sólo la posesión privada de la mujer en la posesión colectiva de las mujeres, «en la que una mujer se convierte en propiedad comunitaria y común»<sup>14</sup>. Así, la mujer «pasa del matrimonio a la prostitución general». Califica la explotación de la mujer en la prostitución de «simplemente una expresión específica de la prostitución general del trabajador». El capitalista es parecido al chulo. Aunque el análisis es fragmentario y en buena medida metafórico, la prostitución es explotación social, condenada no sólo moralmente. Marx no investiga por qué las prostitutas son mujeres en su inmensa mayoría, dado que los hombres también se casan y también son explotados como trabajadores. En su obra posterior con Engels, Marx observaba que los burgueses son hipócritas cuando lamentan la prostitución porque «el matrimonio burgués es en realidad un sistema de esposas en común». Ve claro que la abolición del sistema actual de producción «debe traer consigo la abolición de la comunidad de las mujeres que se deriva de este sistema, es decir, de la prostitución pública y privada»<sup>15</sup>. No

dice por qué la prostitución, que se ha adaptado a todas las estructuras económicas, debe desaparecer necesariamente con la abolición del capitalismo.

Una de las ideas más aceptadas de Marx en relación con las mujeres es que las trabajadoras son una responsabilidad para su clase porque la mujer es más explotable. Para Marx, el trabajo de la mujer contribuye a socavar la capacidad del hombre trabajador para resistirse a la hegemonía del capitalismo. «Por la adición excesiva de las mujeres y de los niños a las filas de los trabajadores, la maquinaria rompe al fin la resistencia con que los operadores del periodo de fabricación siguieron oponiéndose al despotismo del capital.» La mecanización y los subsiguientes intentos de prolongar la jornada laboral se encuentran con «esa barrera natural a un tiempo resistente y elástica: el hombre». Esta resistencia se ve socavada por «el carácter más flexible y dócil de las mujeres y de los niños empleados [en el mundo laboral]»<sup>16</sup>. Las mujeres son más explotables que los hombres, no sólo más explotadas, y su carácter es una causa más que un resultado de su situación material. Las mujeres son la excepción a todas las reglas del análisis social que Marx desarrolló para el análisis de los seres humanos en la sociedad. Se las define en términos de su biología, junto con los niños como adultos incompletos que necesitan una protección especial, no como auténticas trabajadoras aunque trabajen<sup>17</sup>. La mujer

<sup>13</sup> Karl Marx, *On the Jewish Question*, en *Karl Marx, Selected Writings*, ed. David McLellan (Oxford, Oxford University Press, 1977), página 60. [Trad. esp.: *La cuestión judía*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994].

<sup>14</sup> Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, en *ibid.*, pág. 87. [Trad. esp.: *Manuscritos: Economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1993.]

<sup>15</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, en *Selected Works*, ed. V. Adoratsky, vol. 1 (Nueva York, International Publishers, 1936), 224-225. [Trad. esp.: *Manifiesto comunista*, Madrid, Alhambra, 1992.]

<sup>16</sup> *Capital*, 1:402-403.

<sup>17</sup> En un texto extraído de un informe parlamentario sobre el empleo de mujeres en las minas, Marx establece estos puntos mediante citas de entrevistas en las que los mineros afirman que ese trabajo es «degradante para las mujeres», lesivo para su capacidad de cuidar a los niños, para su aspecto («peor que la ropa de los hombres... acaba con toda idea de decencia») y para su propia moralidad y la de sus maridos. El único comentario de Marx es que la aparente preocupación de los entrevistadores por estas mujeres es un disfraz de sus propios intereses económicos; *Capital*, 1:499-500. De hecho, lo que los mineros dicen respalda la exclusión de la mujer de este trabajo, punto de vista éste incoherente con el motivo de interés material que Marx les atribuye. Por ejemplo, cuando se les pregunta si creen que las mujeres estorban en vez de ayudar a los mineros de categoría superior que desean prosperar

que trabaja fuera de la casa es por naturaleza un enemigo de clase. No existe la posibilidad de que las mujeres de la clase trabajadora estén especialmente explotadas por el capital, ni de que con el apoyo y la organización adecuados pudieran conseguir salarios más altos, mejores condiciones y luchar contra la mecanización. Los hombres que trabajan por unos salarios más bajos son una clase especial de problema organizativo. La explotabilidad de las mujeres las convierte en una responsabilidad para la clase trabajadora a menos que se queden en casa.

Marx encontró un potencial progresivo en las mujeres que trabajaban fuera del hogar, igual que en muchas partes del capitalismo. «Por terrible y repugnante que pueda parecer la disolución bajo el sistema capitalista de los lazos familiares, la industria moderna, al asignar como hace un papel importante en el proceso de la producción, fuera de la esfera doméstica, a las mujeres, a los jóvenes y a los niños de ambos sexos, crea una nueva base económica para una forma más elevada de familia y de las relaciones entre los sexos». También consideraba obvio que «el hecho de que el grupo de trabajo colectivo esté formado por individuos de ambos sexos y de todas las edades deba convertirse, en las condiciones adecuadas, en fuente del desarrollo humano [aunque en su forma capitalista]..., es en realidad una fuente maloliente de corrupción y esclavitud»<sup>18</sup>. Pero el sexo dentro del matrimonio era otra cosa: «la santificación del instinto sexual a través de la exclusividad, el control de los ins-

y hacerse más humanos, la respuesta es sí; *Capital*, 1:489-490. La única conclusión que cabe es que Marx interpreta que la inquietud del entrevistador burgués es contraria a la suya propia, de forma que la atribuye a un interés material aun cuando entre en conflicto con los intereses materiales. De hecho, la exclusión de la mujer de estos trabajos, aparte de lo humanitario que pueda reflejar, favorece los intereses materiales de los hombres y converge con la negativa del propio interés material del patrono burgués a través de la afirmación de su sexismo.

<sup>18</sup> *Capital*, 1:489-490, 377. Se atribuye al hecho de que con el capitalismo «el trabajador existe para el proceso de la producción y no éste para el trabajador» (pág. 377).

tintos a través de las leyes, la belleza moral que convierte la idea del dominio de la naturaleza en un lazo emocional es la esencia del matrimonio»<sup>19</sup>. Pero Marx se daba cuenta de que, en el capitalismo, las relaciones dentro de la familia «no son atacadas, en teoría, porque son la base práctica sobre la cual la burguesía ha erigido su dominio, y porque en su forma burguesa son las condiciones que hacen del burgués un burgués»<sup>20</sup>. A pesar de entever así la condición de las mujeres, no vio sistemáticamente que compartía lo que consideraba natural ni que lo consideraba natural del mismo modo que la sociedad burguesa a la que por lo demás criticaba.

Sea lo que sea lo que digamos del tratamiento que Marx da a las mujeres, su primer fallo y su mejor defensa es que los problemas de las mujeres sólo le afectaban de pasada. Tampoco podemos acusar ni excusar a Friedrich Engels. Su *Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* es el intento marxista seminal de comprender y explicar la subordinación de la mujer. Esta obra ha sido muy criticada, sobre todo por sus datos, pero su enfoque ha tenido gran influencia. A menudo a través de Lenin, que adoptó muchos de sus puntos esenciales, el enfoque y la dirección del razonamiento de Engels, si no de todos sus aspectos específicos, se han convertido en marxismo ortodoxo para «la cuestión de la mujer».

Para Engels, las mujeres están oprimidas como grupo a

<sup>19</sup> Karl Marx, «Chapitre de mariage», citado en Juliet Mitchell, «Women: The Longest Revolution», en *From Feminism to Liberation*, ed. Edith Hoshino Altbach (Londres, Schenckman, 1971), pág. 107, n. 9.

<sup>20</sup> Marx, *The German Ideology* (Moscú, Progress Publishers, 1976), pág. 194. Véase también Marx en *Marx: Selected Writings*, ed. McLellan: «La burguesía ha roto el velo sentimental de la familia y ha reducido la relación de familia a una mera relación monetaria» (página 224); y «¿Cuáles son los fundamentos de la familia actual, de la familia burguesa? El capital, el lucro personal. En su forma completamente desarrollada, esta familia existe sólo entre la burguesía. Pero este estado de cosas encuentra su complemento en la ausencia práctica de la familia entre los proletarios y en la prostitución pública» (pág. 234).

través de la forma específica de la familia dentro de la sociedad de clases. En los órdenes anteriores a las clases, igualitarios sexualmente, el trabajo estaba dividido por sexos. Hasta la aparición de la propiedad privada, y con ella de la sociedad de clases, esa división no se hizo jerárquica. Se recurre a pruebas antropológicas para demostrar este argumento. En el capitalismo, las mujeres se dividen en «la familia burguesa» y «la familia proletaria», como reflejos de «vida personal» de las relaciones productivas del capitalismo. La dependencia económica de las mujeres es un nexo esencial entre las relaciones de clase explotadoras y la estructura del núcleo familiar. Las mujeres no están socialmente subordinadas por una dependencia biológica, sino por el lugar a que la sociedad de clases relega su capacidad reproductiva. Engels aplica este análisis a las labores del hogar y al cuidado de los niños, trabajo tradicional de la mujer, y a la monogamia y a la prostitución, aspectos de la sexualidad de la mujer. El socialismo terminaría con la opresión de la mujer integrándola en la mano de obra, transformando su trabajo «privado» y aislado en el hogar en producción social «pública». Eliminada la distinción público/privado derivada de las divisiones de clases en el capitalismo, el socialismo proporciona la condición esencial para la emancipación de la mujer<sup>21</sup>.

Así, Engels reconoce que las mujeres están especialmente oprimidas, que son ciudadanas de segunda en comparación con los hombres, que esto ocurre estructuralmente en la familia, es anterior al orden económico actual y debe cambiar. Engels trata de situar el sometimiento de la mujer dentro de una totalidad de relaciones sociales necesarias pero modificables, tan necesarias y modificables como la sociedad de clases. Su obra presenta la promesa de que la situación de las mujeres se ha incluido en una teoría de transformación social que también habrá de revolucionar las relaciones de clase. Sugiere, al menos, que la igualdad de las

mujeres, incluida su presencia en la mano de obra asalariada en pie de igualdad con los hombres, haría más por el cambio de la sociedad capitalista que limitarse a ayudar a las mujeres como grupo dentro de esta sociedad.

El trabajo de Engels ha tenido repercusiones mantenidas sobre los teóricos contemporáneos<sup>22</sup>. Las adaptaciones y ampliaciones de sus temas suelen deberse a quienes rechazan ritualmente sus datos al tiempo que se apropiaban de sus «percepciones»<sup>23</sup> o su «enfoque sociohistórico»<sup>24</sup> o afirman haber llegado a sus «conclusiones... por otro camino»<sup>25</sup>. Los puntos de vista de Engels suelen reflejarse con mayor exactitud cuando no se le cita<sup>26</sup>. Zaretsky, por ejemplo, empieza su análisis de la relación entre el socialismo y el feminismo

<sup>22</sup> Ofrecen otro debate que a la vez ilustra y critica este punto Janet Sayers, Mary Evans y Nanette Redcliff, eds., *Engels Revisited: New Feminist Essays* (Londres, Tavistock, 1987). El ensayo de Moura Macconachie, «Engels, Sexual Division, and the Family», págs. 98-112, critica el naturalismo de Engels.

<sup>23</sup> Juliet Mitchell, *Woman's Estate* (Nueva York, Random House, 1971); Gayle Rubin, «The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex», en *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter (Nueva York, Monthly Review Press, 1975), pág. 164.

<sup>24</sup> Branka Magas, «Sex Politics: Class Politics», *New Left Review* 80 (Marzo-Abril 1971), 69.

<sup>25</sup> Karen Sachs, «Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property», en *Woman, Culture, and Society*, ed. Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere (Stanford, Stanford University Press, 1974), utiliza este enfoque.

<sup>26</sup> Lenin, por ejemplo, dice: «A pesar de todas las leyes liberadoras que se han aprobado, la mujer sigue siendo una esclava doméstica, porque el nimio trabajo de la casa la aplasta, la ahoga, la anula y la degrada, la encadena a la cocina y a los niños y desperdicia su trabajo en tareas monótonas tremendamente improductivas, insignificantes, agotadoras, envilecedoras y abrumadoras. La auténtica emancipación de la mujer, el verdadero comunismo, sólo comenzará cuando nazca una lucha total (encabezada por el proletariado que tiene el poder) contra esta economía doméstica nimia o más bien cuando se transforme a escala global en una economía socialista a gran escala»; V. I. Lenin, «Woman and Society», en *The Woman Question: Selections from the Writings of Marx, Engels, Lenin, and Stalin* (Nueva York, International Publishers, 1951), pág. 56.

<sup>21</sup> *Origin*.

diciendo: «hablar de poner fin a la supremacía masculina nos devuelve al principio de la historia, a la creación de la familia y de la sociedad de clases» bajo el capitalismo, desarrollado como respuesta a la socialización de la producción de bienes, en la que la mujer está oprimida porque está aislada<sup>27</sup>. El socialismo es la solución. Muchos marxistas contemporáneos comparten también una tendencia, en la que no es posible distinguir a Engels ni la teoría liberal, a interpretar la división entre trabajo y vida dentro del capitalismo en términos de divisiones coincidentes entre el mercado y el hogar, lo público y lo privado, las esferas masculina y femenina. Aunque la explicación de Engels no es universalmente aceptada por los marxistas, pese o tal vez por el hecho de que ha sido muy mal interpretado —destino que merece su explicación—, su enfoque general de la situación de la mujer tiene una aceptación suficiente entre marxistas y feministas socialistas como para no ser siquiera mencionada por su nombre ni aparecer en las notas a pie de página<sup>28</sup>. A veces una sospecha que tampoco ha sido leído.

Engels legitima los intereses de la mujer dentro del análisis de clase subordinando los primeros a la versión que

<sup>27</sup> Eli Zaretsky, «Socialism and Feminism III: Socialist Politics and the Family», *Socialist Revolution* 4 (Enero-Marzo 1974), 85, 91, 96.

<sup>28</sup> Algunos ejemplos de una interpretación equivocada y corriente de Engels, sin citarlo, son los de Richard Edwards, Michael Reich y Thomas Weiskopf, *The Capitalist System: A Radical Analysis of American Society* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1972), pág. 325: «La supremacía masculina fue probablemente la primera forma de opresión de un grupo de la sociedad contra otro; los hombres dominaron a las mujeres en casi todas las sociedades precapitalistas». El tema general del igualitarismo sexual primitivo destruido por la aparición de la propiedad privada es aceptado por Evelyn Reed, *Woman's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family* (Nueva York, Pathfinder Press, 1975); Eleanor Leacock, Introducción a *Origin*, y Heidi I. Hartmann, «Capitalist Patriarchy, and Job Segregation by Sex», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* I (Primavera 1976), 137. Es interesante que la influencia del enfoque teórico de Engels parezca totalmente independiente de los datos de Morgan, en los que supuestamente se basa, datos que han sido bastante desacreditados.

hace del segundo. Su intento de explicar la situación de la mujer no falla tanto por su sexismo como por la naturaleza de su materialismo. Mejor dicho: el positivismo —más concretamente el objetivismo— de su materialismo exige su sexismo. No sólo asume, sino que debe asumir el dominio masculino en los mismos puntos en los que ha de ser explicado. Su explicación sólo sirve si se dan las características esenciales de la ascendencia masculina: pasa de una época a otra sólo si se presuponen el control de las tareas, divididas por sexos, y las características de la sexualidad masculina y femenina bajo el dominio masculino. Su positivismo hace fatal la inexactitud de sus datos. Describe lo que piensa, le agrega lo que ve, y luego le atribuye coherencia y un dinamismo necesario. En su teoría, si algo existe, es necesario que exista; pero ello no explica *por qué* existe eso y no otra cosa. ¿Qué pasa con semejante teoría si resulta que los hechos no existen o, como ocurre con la igualdad entre los sexos, si nunca han existido? Tal vez por esto Engels tiene que creer que las mujeres dominaron en cierta época, pese a los datos y las sugerencias en sentido contrario, para que la eventual igualdad entre los sexos sea históricamente imaginable. Depende para sus explicaciones de una teleología de lo que es: debe explicar lo que es en términos de lo que es, no en términos de lo que no es. La igualdad entre los sexos, por desgracia, no es.

Según Engels, la situación de la mujer se produce por las fuerzas sociales que originan «la familia, la propiedad privada y el Estado». Da por supuesto que responder a la pregunta de cómo se produjo la primera subordinación de la mujer al hombre es lo mismo que plantearse la pregunta de por qué están oprimidas las mujeres y cómo podemos cambiarlo. Equipara lo primero en el tiempo con lo fundamental y persistente. Para Engels, el capitalismo presenta la forma más evolucionada tanto de sometimiento de la mujer como de antagonismo económico entre las clases. Por lo tanto, este sometimiento debe entenderse en su forma capitalista para poder cambiarlo. Pero la opresión de la mujer, dice también, es anterior al capitalismo: surge con la primera so-



ciudad de clases. Engels no sitúa la historia dentro del presente para decir si luchar contra el capitalismo es o no es luchar contra la subordinación de todas las mujeres.

En el doble sentido que emplea, las mujeres «originalmente» se vieron «degradadas, anuladas, convertidas en esclavas de la lascivia del hombre, en mero instrumento para criar a los hijos» cuando y porque la monogamia femenina se hizo necesaria para garantizar la paternidad para poder heredar la propiedad privada. La misma apropiación exclusiva de la producción excedente en forma de propiedad privada dividió a la sociedad en clases antagónicas, primero en formas precapitalistas (esclava, feudal, mercantil) y luego en su forma capitalista, cuando se generalizó la producción de bienes. Estos desarrollos exigían cada vez más un Estado que contuviera el conflicto social entre las clases en beneficio de las clases dominantes. Así, la aparición de la propiedad privada, de las divisiones de clase, de la opresión de la mujer y del Estado coincidieron y se exigieron uno a otro, relacionando la explotación del hombre por el hombre en la producción y el control social a través del instrumento del Estado con la subordinación de la mujer al hombre en la monogamia y en el trabajo del hogar.<sup>29</sup>

Antes de que estos cuatro desarrollos «coincidentes» inauguraran la «civilización», arguye Engels, el trabajo estaba dividido por sexos dentro del clan, a menudo con la mujer en los papeles domésticos, pero su poder social era igual o superior al del hombre. En la unión por parejas, la forma familiar que precedió a la monogamia, la mujer era la primera de la casa, y las familias seguían la línea materna. Con el aumento de la propiedad privada, la unidad del clan dio paso a clases antagónicas y a unidades familiares aisladas. A medida que la producción salía del hogar, dejando en él a la mujer, y a medida que se acumulaba la riqueza privada en manos de los hombres, la familia comenzó a basarse en la línea paterna, marcando lo que Engels llamó «la derro-

ta histórica mundial del sexo femenino»<sup>30</sup>. La socialización del trabajo en el hogar y la entrada total de la mujer en la producción son necesarias para poner fin al aislamiento de la mujer en la familia y a su subordinación al hombre dentro de ella. La liberación de la mujer, por tanto, llegará al fin de la propiedad privada y de las relaciones de clase que provocaron su opresión.

Engels resume su opinión en un pasaje citado con frecuencia y con la misma frecuencia mal interpretado:

El matrimonio monógamo aparece en escena como la subyugación de un sexo por el otro; anuncia una lucha entre los sexos desconocida en todo el periodo prehistórico anterior. La primera división del trabajo es entre el hombre y la mujer por los hijos...; la primera oposición entre clases que aparece en la historia coincide con la del sexo femenino al masculino. El matrimonio monógamo fue un gran paso adelante en la historia; sin embargo, junto con la esclavitud y la riqueza privada, abre un periodo que ha durado hasta hoy, en el que todos los pasos adelante son también relativamente un paso atrás, en el que la prosperidad y el desarrollo de algunos se consiguen con la miseria y la frustración de otros. Es la forma celular de la sociedad civilizada, en la que ya es posible estudiar la naturaleza de las oposiciones y de las contradicciones, plenamente activas en esa sociedad<sup>31</sup>:

<sup>29</sup> Sobre este análisis escribió Wilhelm Reich que «Engels... supuso correctamente que la naturaleza de las relaciones..., el origen de la división de clases debía encontrarse en la antítesis entre el hombre y la mujer»<sup>32</sup>. Kate Millett llega a la conclusión de que Engels ve «el dominio sexual como clave de toda la estructura de la injusticia humana»<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> *Origin*, pág. 120.

<sup>31</sup> *Origin*, pág. 129.

<sup>32</sup> Wilhelm Reich, *Sex-Pol: Essays, 1929-1934* (Nueva York, Random House, 1972), pág. 182.

<sup>33</sup> Kate Millett, *Sexual Politics* (Garden City, N. Y., Doubleday, 1970), pág. 120.

<sup>29</sup> *Origin*, pág. 129.

Ambas interpretaciones comparten con Engels una causalidad social parcial, aunque las dos interpreten la causalidad de Engels precisamente al revés. Engels no cree que la división del trabajo, basada en el sexo o en cualquier otra cosa, sea inherentemente explotadora. La primera división del trabajo, afirma, fue por sexos para la propagación de los hijos. La primera oposición de clases, por otra parte, presumiblemente fue entre esclavos y dueños de esclavos. El *antagonismo* entre mujeres y hombres —no la división del trabajo entre mujeres y hombres— surgió con las clases económicas. Según la idea de Engels, las clases y el antagonismo sexual «coincidieron» en el sentido de que se desarrollaron al mismo tiempo, pero no coincidieron en el sentido de que siguieran una misma línea.

Las mujeres no eran una clase para Engels. No puede afirmarse, como suele hacerse, que quisiera decir que «esta primera división de clase entre mujeres y hombres constituye la base de la explotación de la clase trabajadora», ni pensaba que la opresión de los trabajadores («es una extensión de» la opresión de la mujer<sup>34</sup>). Para Engels, el sexo divide el trabajo, no las relaciones con los medios de producción. Sus espectaculares referencias, tan frecuentemente citadas, a la mujer como «esclava» del hombre («que sólo se diferencia de la cortesana normal en que no entrega su cuerpo distintas veces como un trabajador asalariado, sino que lo vende de una vez a la esclavitud») y al hombre dentro de la familia como «burgués», mientras que la esposa representa al proletariado<sup>35</sup>, aunque enormemente sugestivas, son básicamente metafóricas. Afirmar que las mujeres son una clase hace del capitalismo una forma de sociedad patriarcal más que una forma de sociedad de clases (económicas), en la que la familia patriarcal es la estructura familiar adecuada. Basar las relaciones de clase en las relaciones entre los se-

xos convertiría la fuerza motivadora fundamental de la historia en una lucha o dialéctica entre los sexos. Es un argumento, pero no es de Engels<sup>36</sup>. En su obra, las formas familiares apoyan y responden a los cambios de la organización económica, no a una dialéctica histórica basada en el sexo. Los cambios en las formas familiares que cambian las estructuras productivas serían contrarios a todo lo que para Engels constituye el materialismo histórico<sup>37</sup>.

En la historia de los sexos que expone Engels, la transición desde la unión grupal a la unión por parejas coloca a la mujer en la casa con un hombre dentro de un escenario comunal marcado por la descendencia por línea materna. La transición de la unión por parejas a la monogamia elimina el contexto comunal y el derecho de la mujer a ser la línea de descendencia, con lo que queda en la casa nuclear actual. Puesto que el materialismo dialéctico reclama una especial aptitud para explicar el cambio social, la inadecuación del

<sup>36</sup> Si se interpreta que esta relación es causal y no correlacional, podría también significar que las contradicciones sexuales provocan las contradicciones de clase. Así Shulamith Firestone puede citar a Engels cuando afirma que «por debajo de la economía, la realidad es psicosexual» y propone un análisis de las raíces psico-sexuales de las clases; *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (Nueva York, Bantam Books, 1970), págs. 5, 11. Charlotte Bunch amplía este argumento como sigue: «Las distinciones de clase son una extensión del dominio masculino como tal, y no sólo dividen a las mujeres por las líneas económicas, sino que también sirven para destruir los vestigios de la antigua fuerza matriarcal de las mujeres»; Charlotte Bunch y Nancy Myron, eds., *Class and Feminism* (Baltimore: Diana Press, 1974), pág. 8.

<sup>37</sup> En una formulación característica, Engels escribe que el materialismo histórico es «esa visión del transcurso de la historia que busca la causa última y el gran poder motor de todos los acontecimientos históricos importantes en el desarrollo económico de la sociedad, en los cambios de las formas de producción e intercambio, en la consecuente división de la sociedad en clases distintas y en las luchas de esas clases entre sí»; Friedrich Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, trad. E. Aveling (Nueva York, International Publishers, 1935), pág. 16. [Trad. esp.: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Madrid, Vosa, 1989.]

<sup>34</sup> Susan Williams, *Lesbianism: A Socialist Feminist Perspective*, documento de la posición de la mujer radical (mimeografía, Seattle, abril de 1973), pág. 3.

<sup>35</sup> *Origin*, pág. 137, 134.

tratamiento de Engels de estos momentos dinámicos resulta particularmente reveladora.

Según Engels, la unión por parejas surgió en la transición de la época bárbara a la época salvaje, en un momento en el que existían la esclavitud y la propiedad privada, pero no se habían generalizado. La sociedad de clases no había nacido. Aunque las mujeres y los hombres trabajaban en esferas distintas, no había ninguna distinción entre el mundo público del trabajo del hombre y el mundo privado del servicio de la mujer en el hogar. La comunidad era aún una casa colectiva dentro de la cual trabajaban ambos sexos para producir unos bienes destinados básicamente al uso. La unión por parejas se distinguía esencialmente de la forma comunal anterior en que un solo hombre vivía con una sola mujer. Los hombres podían ser polígamos o infieles, pero la infidelidad de las mujeres era severamente castigada. Cualquiera de las dos partes podía destruir los lazos de la unión; a los niños se les consideraba miembros de la familia de la madre (derecho maternal). ¿Por qué y cómo llegó esta forma de relación marital a sustituir a las uniones grupales?

Cuanto más perdían las relaciones sexuales tradicionales el carácter cándido y primitivo de la vida salvaje [a veces traducido por «el carácter salvaje»] como consecuencia del desarrollo de las condiciones económicas y el subsiguiente deterioro del antiguo comunismo y el aumento de la densidad de población, tanto más opresivas y humillantes [a veces traducido por «degradantes»] debieron considerarlas las mujeres; y tanto mayor era su añoranza del derecho a la castidad, de un matrimonio temporal o permanente con un hombre solo, como forma de liberación [a veces traducido por «rescate»]. Este avance no podría en ningún caso proceder del hombre, aunque sólo fuera porque nunca se le ha ocurrido, hasta la fecha, renunciar a los placeres del matrimonio grupal<sup>39</sup>.

Engels parece pensar que la existencia de más personas en un espacio reducido —más densidad— genera por sí misma una mayor demanda de relaciones sexuales con cada mujer. No está claro cuál es la base de esta idea de que las mujeres preferirían el matrimonio con un solo hombre. Parece asumirse que la realidad actual de que las mujeres en general tienen relaciones sexuales cuando el hombre lo desea y no cuando lo desea ella estaba presente en el «origen» de este sistema. La unión por parejas surgió porque las mujeres, asediadas por las demandas sexuales, lo deseaban. ¿No podría ser que la mayor densidad de población fomentara también unas relaciones más esporádicas, para no aumentar la población, o la continuación de los grupos amplios, ya que de todas formas vivían tan juntos? Engels da por supuesto, en vez de explicarlo, que el sistema de limitar a la mujer a un solo hombre pero no limitar al hombre a una sola mujer es una mejora en comparación con un sistema con la misma falta de control sobre ambos. Da por supuesto, en vez de explicarlo, que las relaciones sexuales con distintas parejas son una imposición y un deseo de los hombres, que las mujeres soportan y no desean<sup>39</sup>. No se explica la lujuria del hombre. ¿En qué condiciones podrían las mujeres «desear la castidad»? El enfoque más marxista desde el punto de vista metodológico sería investigar las condiciones que crearían esas personas que experimentarían tal deseo o consideren tal norma social necesaria o ventajosa. El hecho de que los hombres pudieran seguir teniendo muchas esposas y pudieran seguir siendo infieles mientras que exigían fidelidad a la mujer nos hace preguntarnos qué ganaban las mujeres con este cambio. Puesto que el derecho maternal les había dado supuestamente la primacía en la casa del clan, es de suponer que las mujeres en este punto no aceptarían una situación que no deseaban.

Afirmar que las relaciones sexuales frecuentes y variadas parecían necesariamente degradantes y opresivas a las

<sup>39</sup> La carga de la maternidad no puede ser la respuesta, porque la mujer igual puede quedar embarazada por una relación con un hombre que con muchos.

<sup>38</sup> *Origin*, pág. 117.

mujeres no explica los «origenes» de una sociedad en la que sí lo son. La consecuencia se presenta como causa. La explicación del cambio social es esta: la mujer virtuosa quería un marido (es de suponer que la mujer no virtuosa mantenía relaciones con los maridos infieles). Los hombres están dispuestos en todo momento a «dos placeres del matrimonio grupal». Aquí tenemos a los hombres sexuales, a las vírgenes y a las putas, los personajes de los guiones pornográficos, ya creados en el albor de la historia.

Engels continúa: «Igual que las esposas que antes había sido tan fácil conseguir adquirir ahora a un valor y eran compradas, lo mismo ocurrió con el poder del trabajo, sobre todo desde que los rebaños se habían convertido definitivamente en posesiones familiares... De acuerdo con la costumbre social de la época, el hombre era también dueño de la nueva fuente de subsistencia, el ganado, y más tarde de los nuevos instrumentos de trabajo: los esclavos»<sup>40</sup>. Engels relaciona las cosas y los significados sociales, las relaciones entre las cosas y las relaciones entre las personas con extraordinaria despreocupación. ¿Cómo llegaron a «obtenerse» las esposas, mucho menos a ser compradas? ¿Se vendía a las mujeres porque los rebaños eran posesiones familiares? ¿Cuál pudo haber sido el poder del «derecho maternal» si la esposa era comprada por el marido? ¿Se comenzó a vender el poder del trabajo «iguales» que se vendían las mujeres? ¿Cómo llegaron estas divisiones a convertirse en «la costumbre social de la época»? ¿Qué hizo que los rebaños comenzaran a ser considerados riqueza? ¿Por qué las mujeres no poseían rebaños ni se ocupaban de ellos? ¿Por qué no se compraban y vendían maridos? ¿Es posible que la esclavitud surgiera realmente porque «la familia no se multiplicaba a la misma velocidad que el ganado», porque «hacia falta más gente para cuidarlo, para ello podía utilizarse a los enemigos capturados en las guerras, que además podían ser alimentados con la misma facilidad que el ganado»<sup>41</sup>. ¿Em-

pezó la esclavitud porque el ganado se reproducía más que las personas?

En contraste con este enfoque a la explicación social de un grupo sin clases, Marx se pregunta: «¿Qué es un esclavo negro? Un hombre de raza negra. Una explicación es tan válida como la otra. Un negro es un negro. Sólo se convierte en esclavo en determinadas relaciones. Una máquina de hilar algodón es una máquina para hilar algodón. Se convierte en capital sólo en determinadas relaciones. Sin tales relaciones no es en sí misma más capital que el oro es en sí mismo dinero o el azúcar es el precio del azúcar»<sup>42</sup>. Pero hasta Marx estaba aparentemente convencido de que lo que hace que una mujer esté domesticada no son las relaciones sociales, sino el hecho de ser una persona de sexo femenino. Engels razona como si fuera posible explicar la creación de las relaciones sociales de la esclavitud señalando la existencia de la necesidad de hacer el trabajo de los esclavos.

Engels observa también que «el reconocimiento exclusivo de la madre, debido a la imposibilidad de reconocer con certeza al padre, significa que las mujeres —las madres— gozan de un gran respeto»<sup>43</sup>. Fuera de un contexto que otorga un significado social específico a la ascendencia y a la maternidad, no hay razón para creer que el respeto social es correlación necesaria del único sistema posible de conocer la ascendencia. La posibilidad de reconocer a la madre no implica que se la respete. Como cuestión previa, ¿está nada claro por qué las mujeres, grupo definido biológicamente, están en la casa o, más bien, por qué los hombres no están en la casa con ellas. Dice Engels: «Según la división del trabajo dentro de la familia en la época, la tarea del hombre era conseguir comida y los instrumentos de trabajo necesarios para ello. Por lo tanto, también poseía los instrumentos de trabajo, y en caso de que el marido y la mu-

<sup>40</sup> *Origin*, págs. 118-119.

<sup>41</sup> *Origin*, pág. 118.

<sup>42</sup> Karl Marx, *Wage-Labour and Capital* (Nueva York, International Publishers, 1971), pág. 28. [Trad. esp.: *Trabajo asalariado y capital*, Madrid, Voss, 1989.]

<sup>43</sup> *Origin*, pág. 113.

jer se separaran, él se los llevaba, del mismo modo que ella conservaba las cosas del hogar»<sup>44</sup>. Para Engels, este estado de cosas no exige ninguna explicación. El lugar de la mujer en el hogar es una extensión de la división del trabajo entre los sexos, originalmente no explotador y «sólo para fines de procreación». ¿Cómo se convirtió en las labores del hogar? Esta pregunta se responde sólo con: «la división del trabajo entre los dos sexos está determinada por causas muy distintas de la posición de la mujer en la sociedad. En pueblos en los que la mujer tenía que trabajar más de lo que consideraríamos apropiado, con frecuencia hay mucho más respeto real a las mujeres que entre los europeos». Engels no especifica esas «causas muy distintas» que determinan esta división del trabajo entre los sexos. No parece que se le haya ocurrido que la división social del trabajo podría influir en la posición social de las personas que cumplen cada papel, y también lo contrario. Nos asegura que la mujer tan trabajadora de la época bárbara «estaba considerada entre los suyos una auténtica dama... y era también una dama por su carácter»<sup>45</sup>. Sólo por si a alguien le preocupaba que el socialismo, al hacer que la mujer desarrollara un trabajo auténtico, pudiera privarla de su distinción.

No hay ninguna otra división del trabajo en la obra de Engels que divida las tareas siguiendo las mismas líneas que otra característica humana de la forma que lo hace el sexo. Además de la división entre los sexos, las divisiones del trabajo separan a los «hombres» en la producción. Cada avance en la división del trabajo sustituye por completo a la división histórica anterior<sup>46</sup>. «La división del trabajo se insinúa lentamente en este proceso de producción. Socava la coactividad de la producción y de la apropiación, eleva la apropiación por parte de los individuos a norma general, y crea así el intercambio entre ellos... Gradualmente, la producción

de bienes se convierte en forma dominante»<sup>47</sup>. Parece que cuando el trabajo se divide entre las mujeres y los hombres (como continúa haciéndose en el capitalismo sin haber sido sustituido), Engels no siente necesidad de explicarlo y lo considera justificado por unas vagas «causas muy distintas». Pero cuando el trabajo se divide entre hombres y hombres en la producción, sobre todo en la sociedad de clases, está en las raíces de la explotación de una clase por otra<sup>48</sup>.

Ni siquiera cuando Engels reconoce que las mujeres participan en la producción —no sólo en el trabajo necesario socialmente— consigue llegar a la conclusión de que las mujeres obtienen de ello poder social. El poder que tienen procede de su papel como madres y lo ejercen en el hogar. Los hombres son trabajadores, incluso cuando las mujeres participan en la producción y los hombres son padres reconocibles<sup>49</sup>. Los hombres no obtienen poder ni posición social de la paternidad; los consiguen de su papel en la producción. El análisis de Engels de la unión en parejas sigue con precisión la teoría liberal. La separación entre el hogar y el trabajo se define por una separación entre la esfera dominada por los hombres y la dominada por las mujeres, y el poder social para las mujeres no se calcula por su relación con la producción, sino por el sexo.

El propósito de Engels es explicar cómo se produjo el dominio masculino. Pero está ya presente antes de que supuestamente ocurriera. La imagen de la unión por parejas

<sup>47</sup> *Origin*, pág. 233.

<sup>48</sup> Esta diferencia en el tratamiento de la división del trabajo podría explicarse en el capitalismo por el supuesto tácito de que el trabajo doméstico de la mujer no es «producción» en sentido propio porque su forma dominante no son las mercancías. Pero en el momento de la unión por parejas el trabajo doméstico sí era producción social, aunque la división del trabajo entre mujeres y hombres era en cierto modo a un tiempo no explotadora y justificable.

<sup>49</sup> Y es que la unión por parejas coloca «al lado de la madre natural del niño... a su padre natural y confirmado con más garantía de paternidad, probablemente, de la que tienen hoy muchos "padres"»; *Origin*, pág. 129.

<sup>44</sup> *Origin*, pág. 119.

<sup>45</sup> *Origin*, págs. 113-114.

<sup>46</sup> *Origin*, págs. 172, 218, 222, 224-225.

que surge se parece sobre todo a la sociedad de clases bajo la supremacía del hombre; las mujeres se «obtienen» o son vendidas como esposas; los hombres poseen y controlan los medios dominantes de subsistencia y poseen sexualmente a las mujeres. Esta situación no describe las excepciones a la regla general que luego surgiría con toda su fuerza en la sociedad de clases, sino las condiciones generales de la vida de las mujeres en este periodo. Aunque se supone que el antagonismo entre las mujeres y los hombres no comenzó hasta la civilización, las relaciones que aquí se describen no parecen especialmente armoniosas, a menos que las consideremos adecuadas en cierto modo. Uno se pregunta cómo la monogamia, el «derecho del padre» y demás características opresivas de la sociedad de clases pudieron hacer la vida de las mujeres mucho peor y las relaciones sexuales antagónicas.

Con la generalización de la propiedad privada y las relaciones de clase, la familia comunal fue sustituida por la familia nuclear moderna. La familia nuclear se caracteriza por la monogamia «sólo para las mujeres» con el único propósito de «hacer al hombre supremo en la familia y tener, como futuros herederos de la riqueza de aquél, hijos que sean inequívocamente del hombre». Sólo el marido puede deshacer el lazo familiar. La monogamia femenina va acompañada por el adulterio del hombre y la prostitución: «el paso de la unión por parejas a la monogamia puede atribuirse al hombre, e históricamente su esencia fue hacer peor la posición de la mujer y más sencillas las infidelidades del hombre»<sup>50</sup>. El estímulo inicial para el matrimonio monógamo llegó cuando (y porque) la mejora de la productividad laboral aumentó la riqueza social. Una riqueza considerable podía concentrarse en las manos de un solo hombre. Para garantizar que los hijos de ese hombre heredaran su riqueza, el «derecho del padre» tenía que reemplazar al «derecho de la madre», cambio del que Marx dijo que «en general... pa-

rece la transición más natural»<sup>51</sup>. En palabras de Engels, «así, por una parte, en la misma proporción que aumentaba la riqueza, la posición del hombre en la familia se hacía más importante que la de la mujer y, por otra parte, se creaba el impulso para explotar esta posición reforzada y trastocar, en beneficio de sus hijos, el orden tradicional de la herencia»<sup>52</sup>.

Así pues, la monogamia femenina surgió de la concentración de riqueza en manos de un «hombre» y de la necesidad de traspasar esta riqueza a sus hijos<sup>53</sup>. Una vez más se presuponen simplemente muchas relaciones entre los objetos materiales y sus significados sociales. Engels da por supuesto que el aumento de la riqueza estimula la apropiación privada de esa riqueza; que la riqueza privada es propiedad del hombre; que el aumento de la riqueza privada propiedad de un hombre crea la necesidad de que se herede; y que el aumento de la riqueza de los maridos influye en las relaciones con sus esposas dentro de la familia. También da por supuesto que el poder de la madre en el hogar puede y debe ser destruido para garantizar que la herencia pase a los hijos del hombre, aún cuando en las uniones por parejas podía saberse si el hombre era el padre porque se exigía la fidelidad femenina, y que los sistemas de ascendencia están directamente relacionados con el poder.

¿Por qué el aumento de unidades de cualquier objeto que se producen más allá de la necesidad inmediata constituye en sí un aumento de la riqueza, en el sentido de tener las consecuencias sociales que la riqueza tiene para el propietario individual<sup>54</sup>? Si el aumento de la productividad dio lugar a una riqueza excesiva, ¿por qué no se poseía comunalmente? La existencia de más cosas no determina la forma de relación social que adquirirá su organización. ¿Hay

<sup>51</sup> Notas de Marx, citadas en *Origin*, pág. 128.

<sup>52</sup> *Origin*, pág. 119.

<sup>53</sup> Paráfrasis de *Origin*, pág. 138.

<sup>54</sup> Esto deja de ser problema con la introducción y la generalización del dinero, cuando el puro valor de intercambio puede acumularse y controlarse.

<sup>50</sup> *Origin*, págs. 128, 144.

que suponer que la gente tiene un deseo inherente de tener posesiones privadas? Si es así, las posibilidades del socialismo en condiciones que no sean las de subsistencia parecen francamente remotas. ¿Por qué no adquirieron riqueza las mujeres para ellas mismas? ¿Por qué adquirieron riqueza unos hombres a los que no se consideraba posesión en la unidad de la pareja? ¿Sólo porque el hombre se ocupaba de la tarea de atender al ganado significaba ya que lo poseía? Ciertamente la división del trabajo no produce automáticamente una división correspondiente de la propiedad.

¿Por qué tener propiedad privada implica la creencia de que es importante que alguien, concretamente los «propios» hijos, la tengan al morir uno? Es preciso un debate sobre el significado social de la propiedad privada para atribuir la propiedad de las cosas a los padres a través del matrimonio y a los hijos en calidad de herederos. La posesión de objetos, la posesión de los padres sobre los hijos («sus hijos»), la mutua posesión de los cónyuges, todo ello precisa una base en el significado de las relaciones sociales. Si, por ejemplo, la propiedad privada se refleja positivamente en una cultura determinada, y si la muerte significa culturalmente el fin de la personalidad, podríamos desear trasladar la propiedad a alguien con quien nos identifiquemos. La herencia se convierte en una defensa contra la muerte perpetuando el yo por mediación de la propiedad, y para ello el matrimonio monógamo es el medio (al menos para los hombres). Sea cual sea la explicación, hace falta una. Engels se expresa como si la necesidad de ceder (o poseer) las cosas fuese una cualidad física de los propios objetos<sup>55</sup>.

¿Por qué el aumento de la riqueza social confiere a los

hombres poder sobre las mujeres en la casa? Incluso suponiendo que la riqueza sea propiedad masculina, ¿por qué es relacionalmente significativa entre los sexos? Con las uniones por parejas, las mujeres trabajaban en la casa, donde gozaban de supremacía además de ser iguales socialmente. Traspasar la propiedad a los hijos no exigía acabar con el «derecho de la madre»: la riqueza podía pasar a través de ella, cuya maternidad rara vez se pone en duda. Lo que cambió con la monogamia fue la importancia para el poder social de la producción fuera del hogar. La causa de este cambio de significado social y su efecto para las relaciones entre los sexos dentro del hogar sigue sin explicación.

Cuando la casa era el centro de la actividad productiva, el hecho de que las mujeres trabajaran en ella había garantizado en ese ámbito la supremacía femenina. Cuando el hogar fue sustituido por el mercado como centro productivo, el hecho de que las mujeres trabajasen en la casa garantizaba la supremacía masculina. Ello puede describir la situación de la mujer una vez que la producción de bienes toma el relevo de la producción social, y las mujeres quedan excluidas de ella. Pero no explica la exclusión basada en el sexo ni sus consecuencias para el poder social. ¿Cómo cambió la concepción del trabajo doméstico de «productivo» a «improductivo» con la aparición de las clases? En este momento, no con el aumento de la producción de bienes, las mujeres deberían haber perdido poder. Apparently, el paso a la sociedad de clanes, a la propiedad privada y a la monogamia devaluó el trabajo doméstico, es decir, a la mujer. Puesto que el trabajo de la mujer estaba devaluado en la sociedad, las mujeres se vieron privadas de poder en el hogar. ¿Habría supuesto alguna diferencia para el poder de las mujeres que su trabajo produjera un superávit que se acumulase como riqueza privada si el trabajo se considerara producción esencial? Engels habla del cambio como si el trabajo en el hogar ya estuviera trivializado como consecuencia de habersele atribuido el escaso valor de las mujeres. El trabajo en sí cambió poco. Pero en un momento el padre consiguió más poder a través de una mayor riqueza en la sociedad.

<sup>55</sup> Sin conocer la conexión entre las relaciones materiales y los significados sociales que se les atribuyen podríamos igualmente preguntar: «¿caso el deseo de propiedad comienza con el deseo del hombre de poseer a sus "propios" hijos poseyendo a la madre?» Barbara Deming, en Barbara Deming y Arthur Kinoy, *Women and Revolution: A Dialogue* (Nueva York, Comité interino nacional para un partido popular, abril de 1975), pág. 32.

El derecho de la madre... tenía que ser destruido, y fue destruido. No fue en modo alguno tan difícil como hoy nos parece, puesto que esta revolución —una de las más decisivas que jamás haya experimentado la humanidad— podía producirse sin perturbar a un solo miembro del grupo. Todo podía seguir como estaba. El mero decreto [a veces traducido por decisión] fue suficiente para que en el futuro los descendientes de los varones permanecieran dentro del grupo, y para que los descendientes de las mujeres fueran excluidos y trasladados al grupo de su padre.<sup>56</sup>

El poder de clase produce poder de sexo. Los marxistas normalmente no admiten que una «mera decisión» acabe con unas relaciones de poder con base histórica. Al parecer los hombres tomaron tal decisión. ¿Por qué la aceptaron las mujeres, que supuestamente dominaban en la familia en aquel momento?

La respuesta parece ser que cuando cambió la división del trabajo entre los hombres fuera de la familia, la relación doméstica dentro de ella también cambió<sup>57</sup>. La división del trabajo dentro de la familia antes de la aparición de las clases sociales dio al hombre las propiedades importantes (como el ganado). Cuando la división del trabajo fuera de la familia se convirtió en una relación de clase basada en la propiedad privada, la relación doméstica necesariamente hizo que la supremacía pasara de la mujer al hombre. Dejando a un lado las cuestiones de por qué y en qué sentido los hombres «poseían» la propiedad en la familia antes de que la propiedad privada se convirtiese en la forma dominante de propiedad, o de por qué todas las mujeres estaban en el hogar, la esencia del argumento parece ser que el poder de algunos hombres de dominar sobre otros hombres en la producción dio a todos los hombres poder sobre todas las mujeres en el hogar. Engels explica la distribución del poder entre el hombre y la mujer en la familia como función de la

posición de la unidad familiar en la producción social, lo cual expresa a su vez las relaciones de los hombres con los hombres.

De la afirmación de que el poder de clase es el origen del dominio del hombre se sigue que sólo aquellos hombres que poseen poder de clase pueden oprimir a las mujeres en la familia. Engels divide su examen de las mujeres dentro del capitalismo en una exploración de «la familia burguesa» y «la familia proletaria», dejando claro que la posición de clase de la unidad familiar dentro de la cual está subordinada la mujer define su forma de comprender tal subordinación. Puesto que los hombres de la clase trabajadora no tenían mayor riqueza, probablemente tenían pocas propiedades privadas y estaban explotados por los pocos (hombres) que sí tenían todo ello, carecen de lo que para Engels es el requisito previo de la supremacía. La familia proletaria carece de propiedades, «para cuya conservación y herencia se establecieron la monogamia y la supremacía masculina; por tanto, no existe ningún incentivo para hacer efectiva esta supremacía masculina». Por otra parte, «ahora que la industria a gran escala ha sacado a la mujer [proletaria] del hogar y la ha llevado al mercado laboral y a la fábrica y con frecuencia la ha convertido en cabeza de la familia, no queda base alguna para ningún tipo de supremacía masculina en la casa proletaria, excepto tal vez algo de la brutalidad hacia la mujer que se ha extendido desde la introducción de la monogamia»<sup>58</sup>.

Las mujeres proletarias y las burguesas se diferencian en la estructura de sus relaciones sexuales con sus maridos. Las proletarias experimentan «amor sexual»; las burguesas tienen la monogamia. El amor sexual «supone que la persona amada corresponde con su amor; en este sentido la mujer está en pie de igualdad con el hombre». El amor sexual

<sup>56</sup> *Origin*, págs. 119-120.

<sup>57</sup> Engels, no obstante, deja bien claro que no sabe «cómo ni cuándo se produjo esta revolución»; *Origin*, pág. 120.

<sup>58</sup> *Origin*, pág. 135. Puesto que aplicar leyes cuesta dinero, los requisitos legales tienen escasas repercusiones sobre las relaciones interpersonales de los trabajadores; «en este caso son condiciones sociales y personales muy distintas las que deciden»; *ibid.*



es intenso, posesivo y duradero. Su moralidad pregunta acerca de una relación si surgió del amor y del amor correspondido o no<sup>59</sup>. El matrimonio individual es la forma social que corresponde al amor sexual, «por cuanto el amor sexual es exclusivo por su propia naturaleza, aunque en estos momentos su exclusividad sólo se realiza plenamente en la mujer». El amor sexual sólo es posible en las relaciones de los proletarios. «Se convierte y sólo puede convertirse en regla real entre las clases oprimidas, lo cual significa que hoy entre el proletariado... los eternos acompañantes de la monogamia —la prostitución y el adulterio— tienen una importancia prácticamente nula»<sup>60</sup>. En sus relaciones, el proletariado, la clase revolucionaria, anuncia la sociedad postrevolucionaria<sup>61</sup>.

La mujer proletaria, por tanto, no está oprimida como mujer. No está dominada por ningún hombre en la familia. No vive en la monogamia. No está socialmente aislada ni es económicamente dependiente, porque participa en la producción social, como harán todas las mujeres en el socialismo. No sufre opresión doble ni conjunta. Las mujeres proletarias están oprimidas cuando, al trabajar fuera del hogar, entran en contacto con el capital como trabajadoras, condición que comparten con los hombres de la clase trabajadora.

Se ha hablado mucho de las diferencias entre las relaciones sexuales proletarias de amor sexual y las relaciones sexuales burguesas de monogamia, pero están poco claras.

<sup>59</sup> *Origin*, pág. 140. «Hasta entonces [época romana] no se dieron las condiciones a través de las cuales podía lograrse la monogamia —dentro de ella, paralela a ella o en oposición a ella—, el mayor avance moral que le debemos: el amor sexual individual moderno, que hasta entonces era desconocido en el mundo entero»; *ibid.*, pág. 140.

<sup>60</sup> *Origin*, pág. 135.

<sup>61</sup> Esta posición contrasta con la idea tanto de Lenin como de Trotsky, que pensaban que, como subclase, el proletariado muchas veces contenía las relaciones más opresivas de la sociedad. Véase Leon Trotsky, *Problems of Everyday Life and Other Writings on Culture and Science*, ed. G. R. Fidler et al. (Nueva York, Pathfinder Press, 1973), págs. 78-87.

El amor sexual en su origen, e incluso en el momento de su abolición, se funde con la monogamia. El matrimonio individual es la forma social de ambos. La desaparición de la base económica de la monogamia, y la consecuente igualación de los sexos, no liberará a la mujer de experimentar el amor sexual, pero hará a los hombres «realmente» monógamos: «si desaparecen también las consideraciones económicas que obligan a las mujeres a soportar la infidelidad habitual de sus maridos —la preocupación por su medio de existencia y más aún por el futuro de sus hijos—, de acuerdo con todas las experiencias previas, la igualdad de la mujer conseguida de este modo tenderá infinitamente a hacer a todos los hombres realmente monógamos más que a hacer a las mujeres poliándricas»<sup>62</sup>. La distinción entre amor sexual y monogamia en el análisis de Engels sirve para distinguir la situación de las mujeres proletarias de la de las mujeres burguesas a fin de idealizar al proletariado. Las mujeres de ambas clases son posesión exclusiva de los hombres. Con el socialismo, la situación de las mujeres cambia porque las tareas privadas del hogar se trasladan a la participación social. «La supremacía del hombre en el matrimonio es sencillamente consecuencia de su supremacía económica, y con la abolición de ésta desaparecerá por sí misma»<sup>63</sup>. Como mucho, esto explica por qué las mujeres tienen que soportar la supremacía masculina: no explica por qué la desean los hombres. Sería difícil encontrar un ejemplo más claro de causalidad unilateral entre las relaciones materiales y las relaciones sociales.

Trasladar el cuidado de la casa a la industria social «elimina todas las preocupaciones por las "consecuencias" que hoy son el factor social esencial—moral tanto como económico— que impide a una muchacha entregarse al hombre que ama». Saber que el comunismo permitirá al hombre po-

<sup>62</sup> *Origin*, págs. 144-145. Cuando desaparezca la riqueza privada, «desaparecerá la monogamia»; «lejos de desaparecer, comenzará a realizarse completamente»; *ibid.*, pág. 139.

<sup>63</sup> *Origin*, pág. 139.

seer sexualmente a la mujer de forma más completa porque las mujeres «se entregarán del todo» —para lo cual la gran barrera es el trabajo en la casa, que, deduzco, es un eufemismo por cuidar a los hijos— no hace muy atractivo que digamos el milenio de Engels. Se pregunta si el comunismo «no bastará para provocar el desarrollo gradual de las relaciones sexuales sin limitaciones y con él una opinión pública más tolerante en relación con el honor de una doncella y la culpa de una mujer»<sup>64</sup>. No se explica en absoluto cómo las relaciones sexuales sin limitaciones pasaron de ser la razón de que las mujeres desearan cambiar su entrega al matrimonio grupal en la época bárbara por la entrega en sí misma con el comunismo, por no hablar de la transformación del significado de las relaciones para las mujeres a partir de la transformación en relaciones de propiedad, aunque debe de ser lo que significa el materialismo vulgar.

El amor sexual sólo se da en las relaciones proletarias, de forma que las mujeres proletarias no están oprimidas como mujeres: la monogamia sólo se da en las clases gobernantes, de forma que sólo las mujeres burguesas están oprimidas como mujeres. ¿Es posible que toda la exploración de los orígenes de la opresión de las mujeres dé lugar a una explicación que excluye a la mayoría de las mujeres? Sólo aquellas mujeres que se beneficiaban de la explotación de clase —es decir, las mujeres de las clases gobernantes— están subordinadas a los hombres, y sólo a los hombres de las clases gobernantes. Parece que se llega a lo siguiente: las mujeres que están oprimidas debido a su posición de clase no están oprimidas como mujeres por los hombres, sino por el capital, en tanto que sólo las mujeres que se benefician de su posición de clase, las mujeres burguesas, están oprimidas como mujeres y sólo por los hombres de su clase. Pero ¿cómo pueden oprimir los hombres de la clase dominante a las mujeres de la clase dominante cuando el diferencial de clase es la base de la opresión sexual? Y puesto que los

hombres de la clase trabajadora no pueden oprimir a las mujeres de la clase gobernante, las mujeres burguesas no pueden ser víctimas tampoco del dominio masculino. Y cuando los hombres de la clase trabajadora quedan descartados para ejercer el dominio masculino, la opresión de las mujeres sigue existiendo, pero no se explica quiénes son los oprimidos y mucho menos quién oprime.

Engels explica el sexismo como una especie de inversión de la opresión de clase, que no se corresponde con ningún dato conocido: es coherente con el punto de vista recurrente en la izquierda de que el feminismo es «burgués». También justifica la idea feminista de que buena parte de la teoría marxista, al interpretar el género a través de la clase, trastoca realidades simples para comprender el género por derivación, si es que alcanza a comprender. Una teoría que exime a un grupo de hombres favorecido del problema del dominio masculino elude necesariamente enfrentarse al poder del hombre sobre la mujer como forma distintiva de poder, interrelacionada con la estructura de clases pero no como derivación ni como efecto colateral<sup>65</sup>.

Engels no comprende el impacto de la relación de las mujeres con la propia división de clases. Si observa que la tensión entre los deberes familiares de la mujer y la produc-

<sup>65</sup> Algunos teóricos de izquierdas han tratado de recuperar esta línea fallida argumentado que tanto las mujeres como los hombres del proletariado están oprimidos por la clase gobernante a través de los roles sexuales impuestos. La brutalidad de los hombres trabajadores hacia sus esposas les compensa de su impotencia como trabajadores. Nunca se explica por qué las mujeres no son brutales hacia los hombres para compensar su impotencia como trabajadoras. También se sigue que los hombres de la clase gobernante, que también aprenden los roles sexuales, tienen que estar oprimidos por éstos y recibir sus ventajas al mismo tiempo. Esto parece, desde la perspectiva feminista, un intento de sustituir del problema a los grupos masculinos favorecidos, evadiendo la explicación feminista, más directa y elegante: el poder masculino sobre la mujer es una forma distintiva de poder interrelacionada con la estructura de clases pero no como derivación ni como efecto colateral. En este sentido, los hombres oprimen a las mujeres hasta donde pueden porque les interesa y les conviene hacerlo.

<sup>64</sup> *Origin*, pág. 139.

ción pública afecta a todas las clases: «si cumple sus deberes en el servicio privado a su familia, queda excluida de la producción pública y de ganar un sueldo; y si quiere participar en la producción pública y ser independiente, no puede cumplir sus deberes familiares. Y la posición de la esposa en la fábrica es la posición de las mujeres en todas las ramas de la actividad, hasta la medicina y el derecho»<sup>66</sup>. Engels no desarrolla su conciencia implícita de que la relación de las mujeres con la clase, aunque con frecuencia es directa y duradera, también puede estar atenuada o desvirtuada porque es indirecta.

Desde la perspectiva feminista, la posición de clase de una mujer, tanto si tiene trabajo asalariado como si no lo tiene, está tan determinada o más por su relación con su padre que con su marido. Cambia por los cambios en esta relación, como el matrimonio, el divorcio o el envejecimiento. Está más abierta al cambio, a mejor o a peor, que la posición de un hombre en circunstancias materiales similares. A través de sus relaciones con los hombres, las mujeres tienen una considerable movilidad de clase en ambos sentidos. Un matrimonio favorable puede elevar a una mujer hasta la clase gobernante, mientras que sus propias capacidades, su formación, su experiencia laboral, su sueldo y sus actitudes, si estuviera sola, serían pocos requisitos para su independencia económica y su movilidad. El divorcio y el envejecimiento pueden devaluar a una mujer económicamente a medida que disminuyen su conexión o su atractivo para los hombres. La relación de las mujeres y la relación de los hombres con la producción determina la clase de las primeras de una forma que anula la posición de clase del trabajo que realizan. Si se dedica exclusivamente al trabajo del hogar, su posición de clase estará determinada por el trabajo de su marido fuera del hogar, pese al hecho de que el trabajo del hogar es cada vez más parecido en todas las clases y, cuando está remunerado, se considera trabajo de la clase tra-

bajadora. No quiere decirse que la relación de las mujeres con la clase sea menos potente que la de los hombres por ser indirecta, sino destacar que la relación de las mujeres con la clase está influida por sus relaciones con los hombres.

Engels presupone en todo momento, como hacen los teóricos liberales, que la distinción entre el ámbito de la familia y el exterior es la distinción entre lo público y lo privado<sup>67</sup>. «Privado» significa «dentro de la familia». «Público» significa el resto del mundo. Es decir, se considera que la familia es un espacio auténticamente privado, privado para todos lo que lo comparten y no sólo porque existe una función ideológica que nace al ser considerada de tal manera. Al analizar a las mujeres como grupo por su papel en la familia, y a los hombres por su papel en la producción social, Engels no puede ver las relaciones sociales, ni dentro ni fuera de la familia, en términos de división social basada en el sexo. ¿Tratan los empresarios a las mujeres en el mundo del trabajo de forma muy distinta de como las tratan sus maridos en casa, o lo hacen en el trabajo que realizan, o en los servicios personales y sexuales que ofrecen, o en la jerarquía que existe entre ellos? Considerar que el hogar es «privado» es privatizar la presión de las mujeres y convertir su situación en una cuestión de relaciones domésticas que debe analizarse como derivación de la esfera pública, en vez de situar a la familia dentro de una totalidad caracterizada por la división sexual del poder que divide tanto en la casa como en el mundo del trabajo.

La distinción que Engels establece entre lo público y lo privado es paralela y refuerza la distinción de Marx entre naturaleza e historia al definir las cuestiones de las mujeres

<sup>67</sup> «Con la familia patriarcal y aún más con la familia monógama se produjo un cambio. La organización de la casa perdió su carácter público. Ya no concernía a la sociedad. Se convirtió en un servicio privado; la esposa pasó a ser la primera sirviente, excluida de toda participación en la producción social. No volvió a tener un camino abierto hacia la producción social hasta la llegada de la industria moderna a gran escala, y sólo se abrió para la esposa proletaria»; *Origin*, pág. 137.

<sup>66</sup> *Origin*, pág. 137.

como una parte del dualismo descriptivo en el que la situación de las mujeres es lo último para dirigir el cambio social. Para Marx, el papel natural de la mujer se refleja en su papel como trabajadora; para Engels, el papel natural de la mujer se refleja en su papel en la familia. Identificar la opresión de la mujer con lo privado y lo natural, en la izquierda tanto como en la propia sociedad capitalista, sirve para subordinar el problema de la situación de la mujer a las esferas masculina y dominante, y para ocultar esta relegación tras la apariencia de que se intenta resolverla.

El supuesto dinámico clave en el análisis que Engels hace de la situación de la mujer, sin el cual no se mueve la historia de Engels, es (en una palabra) el sexismo. Los valores, la división del trabajo y el poder de la supremacía masculina se suponen en todas las coyunturas cruciales. De otra forma, la explicación se desploma y queda convertida en un desfile de hechos. El tema que hay que explicar —el desarrollo de la supremacía masculina— se supone efectivamente. Como explicación de los «orígenes» de tal desarrollo, el análisis se diluye en una reafirmación mítica dividida en periodos ascendentes de estatismo esencial en la subordinación de la mujer, dentro de los cuales pueden verse las desigualdades crecientes pero no es posible imaginar cómo empezaron ni por qué siguen empeorando. Si la intención era otorgar un lugar en la teoría marxista a «la cuestión de la mujer», lo ha conseguido: el lugar de la mujer.

El método de Engels hace que todo esto sea inevitable. Su forma de enfocar la explicación social es rigidamente causal, unidireccional y parcial. Las condiciones materiales solas crean las relaciones sociales; la conciencia y lo material no interactúan. El pensamiento contempla las cosas. Los objetos aparecen y se relacionan allá entonces. El discurso tiene una calidad mítica y su voz es pasiva. «Surgieron» ciertas cosas; luego algo «transformó» algo; esto «tenía que traer» aquello. La teoría, para Engels, está lejos de ser un diálogo entre el observador y lo observado. No se preocupa por su propia historicidad. Se le escapa totalmente la parte del sujeto en la relación sujeto/objeto como algo socialmen-

te dinámico<sup>68</sup>. Y toma la historia como objeto fijado dentro de una teleología en la cual lo que pasó primero condujo necesariamente a lo que pasó después. Esto es no lograr interpretar la parte del *objeto* de la relación sujeto/objeto como socialmente dinámica. Es preciso comprender que la sociedad podría haber sido otra cosa para poder explicarla, y mucho más para cambiarla. Tal vez sea incluso preciso comprender que la sociedad podría haber sido otra cosa para comprender por qué es necesariamente como es. El empirismo de Engels sólo puede imaginar la realidad que encuentra, y por tanto sólo puede encontrar la realidad que imagina.

<sup>68</sup> A esto se refiere Lukács en su crítica del «materialismo contemplativo»: «La dialéctica, dice [Engels], es un proceso continuo de transición de una definición hacia otra. En consecuencia, la causalidad unilateral y rígida debe ser reemplazada por la interacción. Pero ni siquiera menciona la interacción más vital, que es la relación dialéctica entre el sujeto y el objeto en el proceso histórico, y mucho menos le da la prominencia que merece. Pero sin este factor la dialéctica deja de ser revolucionaria, a pesar de las tentativas (ilusorias en el último análisis) de mantener conceptos "fluidos". Y es que implica la incapacidad de reconocer que en toda metafísica el objeto permanece intacto e inalterado y así el pensamiento permanece contemplativo y no se hace práctico; mientras que para el método dialéctico el problema básico es cambiar la realidad. Si se desprecia esta función esencial de la teoría, las virtudes de formar conceptos "fluidos" se vuelven totalmente problemáticas: una cuestión puramente "científica". La teoría podría entonces aceptarse o rechazarse según el estado de la ciencia sin ninguna modificación de las actitudes básicas personales ni de la cuestión de si es posible o no cambiar la realidad». Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trad. Rodney Livingstone (Cambridge, Mass., MIT Press, 1971), págs. 3-4.

## Crítica marxista del feminismo

Es cierto, como dice Marx, que la historia no avanza con la cabeza, pero es también cierto que no piensa con los pies. Tal vez deberíamos decir mejor que lo que debe preocuparnos no son su «cabeza» ni sus «pies», sino su cuerpo.

MAURICE MERLEAU-PONTY

¿Tiene sexo el cuerpo de la historia? Si lo tiene, algo de la unidad entre su cabeza y sus pies queda fuera de la explicación por una referencia a su cuerpo, singular. Tampoco se captura adecuadamente la unidad de conciencia —pensar con materialidad y caminar— por el análisis de una totalidad que se bifurca a menos que esa división se exponga y se explore. Si la situación vital de la conciencia varía según el sexo, su totalidad puede resultar tan ilusoria en la realidad social como es ofuscante en su figura teórica. ¿Cómo camina la historia por la vida de las mujeres, cómo piensa sus pensamientos? Si esta pregunta nunca se ha planteado, ¿no es posible que falte algo en la conceptualización no sólo de las mujeres, sino también de la historia y de la conciencia? El feminismo se preocupa por esto y altera la postura y la persona —el «nosotros»— de quien teoriza, la práctica de la teoría como actividad, el análisis de la conciencia, la vida social y la relación entre ellos.

Una teoría es feminista en la medida en que está convencida de que las mujeres han sido injustamente distintas de los hombres por el significado social de su cuerpo. La teoría feminista critica el género como determinante de las oportunidades en la vida y descubre que son las mujeres las que sufren de forma distinta por la distinción entre los sexos. Comparadas con los hombres, las mujeres carecen de control sobre su destino social, su contribución y sus logros están restringidos e infravalorados, su dignidad frustrada y su seguridad física violada. Se cree que las razones de ello, aunque varían, son predominantemente sociales e injustas. Ver las relaciones existentes entre los sexos como desigualdad social y no basadas en diferencias inherentes es rechazar el dictamen de que tales relaciones expresan lo que podría distinguir a los sexos de modo válido o inmutable. Aunque hay varias explicaciones de este problema animadas por distintos factores y dinámicas que actúan como determinantes, el feminismo se diferencia por la idea de que el género es un problema, de que lo que existe ahora no es la igualdad entre los sexos.

El feminismo ve a las mujeres como grupo y trata de definir y favorecer el interés de las mujeres. Las feministas creen que las mujeres comparten una realidad, y la buscan, incluso aunque critiquen los efectos niveladores de la aplicación social de sus elementos comunes. Los elementos comunes de las mujeres incluyen, no trascienden, la unicidad individual, la profunda diversidad (de raza y clase), el tiempo y el lugar. La búsqueda feminista de una razón es una búsqueda de la verdad de la colectividad de todas las mujeres ante la mentira en vigor de que todas las mujeres son iguales.

¿Qué es en realidad una mujer? Casi todas las feministas dan por supuesto implícitamente que la femineidad biológica es índice y lazo suficientes de lo que la sociedad cree que es: una mujer es quien vive en un cuerpo femenino. Otros sitúan lo que las mujeres tienen en común dentro de una realidad compartida de tratamiento común como sexo: una mujer es quien ha sido tratada como tal. Algunos definen a la mujer como quien piensa de sí o se identifica como

tal. Casi todos consideran que la situación de la mujer es un hecho descriptivo de la desigualdad entre los sexos: ninguna mujer escapa al significado de ser mujer dentro de un sistema social que define a las mujeres por el sexo, y casi todos los sistemas lo hacen. La diversidad de las mujeres está incluida en esta definición en vez de anularla. Cuando la igualdad y la diferencia han sido suplantadas por un análisis sustantivo de la posición y el interés, la mujer queda definida políticamente: puesto que no hay ninguna mujer que no esté afectada por lo que quiera que sea que crea y destruye a las mujeres como tales, ninguna mujer es ajena a la situación de las mujeres.

En su búsqueda de una explicación de la pauta social de las relaciones entre los sexos y de un modo de cambiarla, el feminismo contemporáneo sitúa la experiencia de la mujer, y la perspectiva que da esa experiencia, en el centro de la indagación de la realidad inacabable de los sexos. Este feminismo presta una gran atención a la vida cotidiana de la mujer y da prioridad a sus puntos de vista. En su forma teórica, estas cualidades no son exclusivas del feminismo. La fenomenología, por ejemplo, ve en la vida cotidiana algo esencial; el marxismo da prioridad al punto de vista del grupo cuya privación critica. Tanto el análisis sustantivo fundamental como el enfoque epistemológico del feminismo y la postura feminista como punto de partida teórico-formal se encarnan en su práctica de estos principios. ¿Cómo es la vida cotidiana de las mujeres? ¿Dónde y cómo hay que buscarla? ¿Cómo saber y comprobar que la hemos encontrado?

En algunas obras feministas, los aspectos de la vida normal —como el trabajo en casa o la sexualidad— se hacen teóricamente primarios, se convierten en lugar o base de la subordinación de la mujer. En algunas teorías feministas, la perspectiva de la mujer se hace exclusivamente legítima, de modo que sólo las mujeres pueden reflexionar con validez acerca de su situación, llevando el separatismo a la categoría de método. Pero ¿existe algo que pueda llamarse el punto de vista de las mujeres? ¿Quién habla desde ese punto de vista? ¿Cómo puede emerger válidamente como refle-

jo del individuo desde una condición que no es válida? ¿Cómo puede identificarse? ¿Cómo distinguirlo del engaño? ¿Cómo puede decirse que algo que piensa una mujer es falso en una teoría que pretende validar la experiencia de todas las mujeres? Si todas las opiniones de las mujeres son válidas, independientemente de su contenido, ¿cómo va a criticar el feminismo su contenido y el proceso de determinación de las mujeres, y mucho menos cambiarlo? Independientemente del peso o del lugar que se conceda diariamente a la vida o a la perspicacia de las mujeres, la teoría feminista estudia los significados ocultos de lo ordinario y actúa como si la verdad de la condición de las mujeres fuera accesible a la indagación colectiva de las mujeres. La búsqueda de la verdad de la realidad de las mujeres es el proceso de la conciencia; la situación vital de la conciencia, su determinación expresada en las minucias de la existencia diaria, es de lo que la conciencia del feminismo trata de ser consciente.

Una teoría es marxista en el más amplio sentido de la palabra en la medida en que analiza críticamente las leyes dinámicas del movimiento en la sociedad en su totalidad, su materialidad y su historicidad, combinando la determinación con la agencia, el pensamiento con la situación, y se basa de modo complejo en el interés. Si se dibuja esta línea en la tradición feminista, aparecen dos enfoques teóricos distintos. Uno es liberal, más parecido a las teorías que Marx criticaba; el otro es radical, más parecido al marxismo, al menos en sus dimensiones formales. Además del feminismo socialista, las tendencias del feminismo liberal y del feminismo radical dividen casi todas las grandes teorías feministas y sus formas de práctica, confusa y productivamente entremezcladas en una tensión no resuelta<sup>1</sup>. Siempre

<sup>1</sup> Es esclarecedor el trabajo sobre ambas tendencias realizado por Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, N. J., Rowman and Allanheld, 1983) y por Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism* (Nueva York, Longman, 1981), sin sugerir que el feminismo separe lo liberal de lo radical siguiendo una línea formalmente marxista.

domina un enfoque u otro los proyectos y las teorías y a los autores; pocos son exclusivamente liberales o exclusivamente radicales. Ambas tendencias responden a la desigualdad entre los sexos; sólo tienen concepciones distintas de cuál es el problema, y difieren en su explicación de la fuente, dinámicas, y lugar en la sociedad de dicho problema: qué es el sexo, cómo se crea, cómo se moldea y se vive socialmente. También difieren en su explicación de qué es lo malo en la desigualdad de los sexos, cómo daña y qué hay que hacer para cambiarlo.

Para el análisis, estas diferencias pueden discutirse con dos presupuestos teóricos omnipresentes aunque normalmente no explícitos. El primero se refiere a la unidad propiamente dicha del análisis social; el segundo, a la dinámica de su interacción. El feminismo liberal toma al individuo como unidad propia del análisis y como medida de la capacidad de destrucción del sexismo. Para el feminismo radical, aunque mantiene a la persona en su perspectiva, la piedra de toque del análisis y del atropello es el «grupo colectivo al que se llama mujeres»<sup>2</sup>. La diferencia es de acento, pero un acento que lo es todo. ¿Qué clase de colectividad son las mujeres? El feminismo liberal extrae a todas las mujeres de cada mujer. El feminismo radical ve a todas las mujeres en cada mujer. En el liberalismo, las mujeres son un conjunto, un nombre plural. En el radicalismo, las mujeres son un todo colectivo, un nombre singular, y sus diversos elementos son parte de su comunidad. El hecho de que un individuo pudiera ser interpretado desde un punto de vista social es un atropello y una injuria en el liberalismo; el feminismo liberal aplica esta crítica a las mujeres. En la teoría radical, el hecho de la interpretación social del individuo se acepta e incluso se adopta. Su contenido —en lo que se convierte la persona o quién se le permite o se le impide ser— es lo que se critica. La distinción de Toni McNaron entre humanismo y feminismo diferencia también al feminismo

<sup>2</sup> Joan Cassell, *A Group Called Women: Sisterhood and Symbolism in the Feminist Movement* (Nueva York, David McKay, 1977).

liberal del radical: «el humanismo es esencialmente individualista e ahistórico, en tanto el feminismo es colectivo y profundamente contextual»<sup>3</sup>. La relación entre el individuo y lo social delinea una división entre el feminismo liberal y el radical en su modo de ver lo personal. En el feminismo liberal, lo personal se distingue de lo colectivo; en el feminismo radical, se abarca.

A partir de estas concepciones de la constitución de los actores sociales se desarrolla el análisis de la naturaleza de su interacción social. Para el feminismo liberal, el problema de la desigualdad entre los sexos es que la ley y la costumbre distribuyen a los sexos en dos papeles sexuales arbitrarios e irracionales que limitan el potencial humano. Para el feminismo radical, el sexo es una división sistemática del poder social, un principio social inseparable del sexo de los individuos, aplicado en detrimento de las mujeres porque sirve a los intereses de los poderosos, de los hombres. En la perspectiva radical, el sexismo no es sólo una disparidad con la que debe acabarse, sino también un sistema de subordinación que hay que destruir. Las mujeres, entendidas biológicamente, pueden actuar y actúan a favor y en contra de sus intereses, igual que pueden hacerlo los hombres, entendidos biológicamente, pero los intereses en este sistema son distintos según el sexo.

En el feminismo radical, la independencia última del sexismo de la biología del sexo, no sólo en su fuente, sino también en sus formas repetidas, hace que el análisis tenga una base social intrínseca. El hecho de que el poder del hombre sea sistemático y acumulativo define lo político del sexo para la teoría feminista radical, en una concepción de la política muy distinta de la del liberalismo. Para el feminismo liberal, la diferenciación de los sexos define la política sexual, y socavar, desdibujar o cambiar los roles sexuales que se consideran diferencias impuestas la cambian. Para el

feminismo radical, la jerarquía sexual define la política sexual. En este sentido, sólo puede alterarla una transformación en la ecuación del género (por tanto de la diferencia entre los géneros) y del dominio, una deslegitimación de la dinámica sexual del poder y de la impotencia. El feminismo radical como teoría es un movimiento de la mente que se plantea las cuestiones básicas de la política: la constitución de la persona en la sociedad; las determinaciones sociales de la situación relativa frente a las determinaciones naturales; la relación entre moralidad, justicia y poder; el significado y la posibilidad de la acción de la voluntad; el papel del pensamiento y del teórico en la política; la naturaleza del poder y su distribución; la naturaleza de la comunidad; la definición de lo político propiamente dicho. Incluidos en dos concepciones de los significados de «lo personal» y «lo político» se encuentran los significados de su convergencia. La interacción entre estos temas define los grandes contornos y contribuciones del feminismo exponiendo algunas de sus tensiones internas menos resueltas.

La obra de John Stuart Mill, *La servidumbre de la mujer*, publicada en 1869, sigue siendo la afirmación más convincente, comprensiva, sutil, perceptiva, consecuente, coherente y completa del argumento del feminismo liberal a favor de la igualdad de la mujer. La influencia de su esposa, Harriet Taylor, sin duda lo convirtió en el más radical de los ensayos de Mill y expone a un tiempo las más profundas debilidades y los más grandes valores del liberalismo. En su *Autobiografía*, Mill dice que su ensayo *Sobre la libertad* aspira a explorar «la importancia para el hombre y la sociedad de muy distintos tipos de carácter y [da] completa libertad a la naturaleza humana para expandirse en direcciones innumerables y contradictorias»<sup>4</sup>. *Sobre la libertad*, en consecuencia, se pregunta por «la naturaleza y los límites del poder que legítimamente puede ejercer la sociedad sobre el in-

<sup>3</sup> Toni A. H. McNaron, «Woman as Humanist?» (ponencia presentada en la Midwest Regional Association of Humanistic Psychologists, Minneapolis, 4 junio de 1977), pág. 7.

<sup>4</sup> John Stuart Mill, *Autobiography of John Stuart Mill*, ed. John Jacob Coss (Nueva York, Columbia University Press, 1924), pág. 162. [Trad. esp.: *Autobiografía*, Madrid, Alianza, 1986.]



dividuo». La solución de Mill fue definir los límites de «la interferencia legítima de la opinión colectiva en la independencia individual»<sup>5</sup>. De forma más general, Mill analizó cómo el gobierno y la sociedad distorsionan la capacidad del individuo para seguir la lógica de su propia vida, a fin de reducir o eliminar estas limitaciones. La aplicación que hizo de este impulso —de este humanismo— a la mujer define su feminismo.

*La servidumbre de la mujer* es la declaración original del punto de vista que, desde entonces, ha asumido, ampliado y transformado el feminismo: que la posición de los sexos en la familia, sobre todo en las leyes que rigen el matrimonio, es la razón de la desigualdad entre los sexos en el conjunto de la sociedad. La sociedad es «patriarcal»<sup>6</sup>. Las relaciones entre los sexos están distorsionadas por «la subordinación legal de un sexo al otro», específicamente a través de la desigualdad legal entre el marido y la mujer dentro del matrimonio. La educación para un papel doméstico y las exigencias de esta vida como única opción deforman el carácter natural de todas las mujeres convirtiéndolo en el carácter de dependiente del hombre y apéndice inferior suyo<sup>7</sup>. Este sistema, «equivocado en sí mismo», surgió «sencillamente del hecho de que desde los albores de la sociedad humana la mujer (debido al valor que le atribuía el hombre y combinado con su inferioridad en fuerza física) se halló en un estado de esclavitud en relación con algún hombre»<sup>8</sup>.

En la exposición de Mill, las leyes desiguales del matrimonio comenzaron «reconociendo las relaciones que ya se encuentran entre los individuos»<sup>9</sup>. La desigualdad resultan-

te se mantuvo por una combinación de fuerza y actitud. La fuerza reside en último término en el Estado; de aquí la importancia básica de la ley en el análisis de Mill. La actitud es la opinión profundamente arraigada basada en «un cúmulo de sentimiento», concretamente un «instinto masculino de egoísmo» que aplasta a la razón y a causa de la cual «la generalidad del sexo masculino es incapaz de tolerar la idea de vivir con alguien igual»<sup>10</sup>. Tales leyes no sólo mantienen a la mujer en la esclavitud legal («no quedan esclavos legales, excepto cada ama de casa»), sino que además son «ahora uno de los grandes obstáculos para la mejora del género humano» y la felicidad<sup>11</sup>.

El núcleo del argumento de Mill es que la mujer debería ser el igual legal del hombre para poder ser su igual social, porque es su igual natural. Para respaldar esta idea se dedica a minar la justificación de un catálogo de actitudes y observaciones populares en relación con la conducta de la mujer, su personalidad, características y motivaciones, entonces y ahora supuestas diferencias entre la mujer y el hombre. Las diferencias reales, para Mill, son individuales, y el resto ha sido impuesto y por lo demás es incognoscible mientras exista la desigualdad. Básica en esta estrategia analítica es la comparación de las mujeres con los hombres. Por ejemplo, un «temperamento nervioso» o la tendencia a dominar y ser dominada por la propia «propensión amorosa» pueden describir a algunas mujeres<sup>12</sup>, pero también describen a algunos hombres. En consecuencia, no es una característica de un sexo. Puede haber otras cualidades que definan desproporcionadamente a las mujeres, dice Mill, pero están excesivamente generalizadas. No admitir excepciones para individuos excepcionales es cerrar a las mujeres las opciones que la sociedad abre a los hombres.

En la medida en que estas otras características son propias de la mujer, como la intuición, la moralidad o el sen-

<sup>10</sup> *Subjection*, págs. 126, 142, 128, 181.

<sup>11</sup> *Subjection*, págs. 217, 125, 242.

<sup>12</sup> *Subjection*, págs. 195, 187-189.

<sup>5</sup> John Stuart Mill, *On Liberty* (Northbrook, Ill., AHM Publishing, 1947), págs. 1, 5. [Trad. esp.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1994.]

<sup>6</sup> Véase Kate Millet, *Sexual Politics* (Garden City, N. Y., Doubleday, 1970), «Patriarchy's chief institution of the family» (pág. 33).

<sup>7</sup> John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, en *Essays on Sex Equality*, ed. Alice S. Rossi (Chicago, University of Chicago Press, 1970), págs. 209, 218 (en lo sucesivo *Subjection*).

<sup>8</sup> *Subjection*, págs. 125, 130.

<sup>9</sup> *Subjection*, pág. 130.

tido práctico, en esa extraña inversión moral (siempre descendiente) que caracteriza tantas defensas del sexo femenino, se considera a las mujeres relativamente superiores: «Las mujeres rara vez corren enloquecidas tras una abstracción»<sup>13</sup>. Otras diferencias, argumenta Mill, pueden tener ventajas proporcionadas a sus inconvenientes. Si el cerebro de la mujer se cansa antes, puede que también se recupere antes. Se descubre la atribución incorrecta de algunas cualidades supuestamente femeninas, como son las que varían en las distintas culturas<sup>14</sup>. Todas esas cualidades que se descubren ciertas en distintas medidas incluyen «la falta de originalidad» mental de la mujer, con la concomitante ausencia de deseo de fama, se explican en buena medida como «resultado natural de sus circunstancias»<sup>15</sup>. En vez de ver las diferencias entre mujeres y hombres como razón de su inadecuación para la igualdad, Mill arguye que cualesquiera que sean las diferencias que distinguen naturalmente a las mujeres de los hombres o que se expresan como socialmente beneficiosas, no es posible conocerlas ni se presentarán de forma fiable hasta que se elimine el artificio obligatorio de la desigualdad legal.

La esencia del análisis de Mill es que la desigualdad entre los sexos es irracional, y por tanto, injusta. La desigualdad basada en el sexo somete a unos individuos a otros, que no son sus superiores naturales. El sexo es necesariamente una base irracional, y por consiguiente injusta, para la diferenciación porque es una cualidad de un grupo, no individual. El desarrollo social de la mujer está basado en una media o una generalidad y no en atributos únicos. La ley del matrimonio, como las restricciones al acceso de la mujer a la educación y a las profesiones, no admite excepciones: «Aun cuando [una norma general] esté bien fundada en la mayoría de los casos, habrá una minoría de casos excepcionales en los que no tendrá validez, y entonces es una injusta

para los individuos y un perjuicio para la sociedad colocar barreras a su modo de utilizar sus facultades en beneficio propio y de otros»<sup>16</sup>.

El poder de los hombres sobre las mujeres, que se reduce a la fuerza física sancionada por el Estado, es injusta de modo similar porque se entrega a los hombres como grupo, en vez de aplicar normas más precisas, unas normas que parecen incluir la clase:

Cualquiera que sea la gratificación del orgullo en la posesión de poder, y cualquiera que sea el interés personal en su ejercicio, en este caso no se confina a una clase limitada, sino que es común a todo el sexo masculino. En vez de ser, para la mayoría de sus partidarios, algo deseable sobre todo en un sentido abstracto o, como los fines políticos que normalmente defienden las facciones, de escasa importancia privada excepto para los líderes, es algo que llega a la persona y al hogar de todos los cabezas de familia y de todos los que desean llegar a serlo. El patán ejerce o ejercerá esta parte de poder en pie de igualdad con el más elevado de los nobles<sup>17</sup>.

El poder entre los hombres es el poder según el mérito, incluida la clase, o aquel por el que se ha luchado y se ha conquistado o el que se detenta «en abstracto». Las satisfacciones o ventajas de tal poder están prohibidas a las mujeres. Dado que el poder de los hombres sobre las mujeres es también ilimitado y unilateral, una distribución inadecuada que para Mill es «un hecho aislado en las instituciones sociales modernas, una infracción solitaria de lo que se ha convertido en su ley fundamental», se tranquiliza diciendo que ha descrito «la posición legal de la esposa, no su tratamiento real»<sup>18</sup>. Los hombres no hacen lo que podrían hacer. Según Mill, la ternura que provoca la cercanía, la atracción mutua hacia los hijos y otros incidentes de compartir un ho-

<sup>13</sup> *Subjection*, págs. 191, 192.

<sup>14</sup> *Subjection*, pág. 201.

<sup>15</sup> *Subjection*, págs. 204, 212.

<sup>16</sup> *Subjection*, pág. 144; véase también pág. 185.

<sup>17</sup> *Subjection*, pág. 136.

<sup>18</sup> *Subjection*, págs. 146, 161.

gar tienden a moderar, aunque no a modificar, la posición dominante del hombre.

La vida cotidiana de la mujer, para Mill, es destructivamente tediosa en formas que varían según la clase, pero que permanecen como fuerza constante en la servidumbre de la mujer. «La supervisión del hogar, aun cuando en otros sentidos no sea laboriosa, es extremadamente onerosa para el pensamiento; requiere una consideración incesante y soluciones, previstas y no previstas, todas las horas del día y de las que difícilmente puede librarse la persona responsable.» Una mujer que pueda permitirse una ayuda en el hogar lo único que hace es reorientar este imperativo hacia «lo que se llama sociedad...», las cenas, los conciertos, las fiestas, las visitas por la mañana, escribir cartas y todo lo que ello comporta... Todo esto está sobre el absorbente deber de ser encantadoras que la sociedad impone exclusivamente a las mujeres»<sup>19</sup>.

La visión de la mujer de su propia situación se trata de forma compleja en la obra de Mill. «Ante todo, las mujeres no la aceptan»<sup>20</sup>. Pero el hombre impone límites reales a la capacidad de la mujer para rechazarla incluso dentro de sí misma:

Los hombres no sólo quieren la obediencia de las mujeres: quieren sus sentimientos... Por eso han hecho cuanto estaba en sus manos para esclavizar su mente... Cuando se unen tres cosas, primera, la atracción natural entre sexos distintos; segunda, la absoluta dependencia de la mujer de su marido...; y por último que el objeto principal del afán humano, la consideración, y todos los objetos de la ambición social en general la mujer sólo puede buscarlos u obtenerlos a través del marido, sería un milagro que el objetivo de ser atractiva para el hombre no se hubiera convertido en estrella polar de la educación femenina y de la formación de su carácter<sup>21</sup>.

En este análisis, que identifica la sexualidad y la economía como bases de la condición de la mujer, el consentimiento que ésta da a su lugar no es menos forzado por ser aparentemente aquiescente. Las mujeres tienen pocas opciones más que ser mujeres de carácter degradado, con opciones oscuras y fútiles, de forma que parecen elegir voluntariamente sus cadenas. Los hombres sólo tienen acceso a una verdad en relación con las mujeres: «La verdad es que tener que alzar la mirada hacia otro es extremadamente poco propicio para una sinceridad y una franqueza completas.» De hecho, Mill duda de que alguien pueda saber la verdad de las mujeres. La «influencia» de los hombres sobre la vida y la mente de las mujeres significa que no es posible decir lo que las mujeres piensan, sienten, crean, eligen o se hacen por propia voluntad y para su propio uso. «Incluso la mayor parte de lo que las mujeres escriben sobre las mujeres es mera adulación al hombre.» Sólo cuando las instituciones sociales permitan «el mismo y libre desarrollo de la originalidad en la mujer que es posible en el hombre», sólo «cuando llegue ese momento, y no antes, veremos, y no sólo oiremos, cuanto es necesario saber de la naturaleza de la mujer y la adaptación a ésta de otras cosas»<sup>22</sup>. Lo que el feminismo contemporáneo denomina sexismo es, por tanto, en la teoría de Mill una forma de autoridad injusta que restringe el libre desarrollo de todas las mujeres. Distorsionar su carácter para que encaje en su subordinación y en su desigualdad viola su naturaleza, construye la eficacia social y estorba la felicidad humana. El feminismo de Mill lo compromete con la libertad de la mujer —con la ausencia de tales presiones—, porque cada mujer es un ser humano igual que cualquier otro.

De Mill a las formas contemporáneas, la teoría liberal presenta cinco dimensiones interrelacionadas que contrastan con la teoría feminista radical, aclarando ambas. Son éstas: individualismo, naturalismo, voluntarismo, idealismo y

<sup>19</sup> *Subjection*, págs. 209-210.

<sup>20</sup> *Subjection*, pág. 139.

<sup>21</sup> *Subjection*, pág. 141.

<sup>22</sup> *Subjection*, págs. 152, 207, 153, 133.

moralismo<sup>23</sup>. El individualismo incluye una de las nociones más profundas, aunque también superficialmente más obvias, del liberalismo: ser una persona es ser un individuo único, que se define frente a un grupo como distinto y no reductible a él. La persona en el pensamiento del feminismo radical está constituida socialmente por necesidad y de modo afirmativo a través de una aceptación, activa aunque crítica, de la femineidad. El naturalismo es en su base una postura epistemológica que nace de la búsqueda de un lugar en el que establecer la percepción de la auténtica realidad, un lugar para la constancia, una roca sólida bajo los cambios sociales, la variación y la relatividad. La naturaleza es una realidad fija, cierta y cognoscible en último término en la que hay una verdad tangible y demostrable, intersubjetivamente comunicable, independientemente de la perspectiva. La idea del naturalismo, de hecho, es que la naturaleza no es una idea, sino una realidad objetiva, lo cual significa que es una cosa. El sexo como biología, el género como cuerpo físico, ocupa este lugar en el feminismo liberal. Desde este punto de vista, el cuerpo se origina independientemente de la sociedad y de la mente; así pues, en distintas medidas, aunque de forma invariable e independiente, ciñe las relaciones sociales, limitando el cambio. En el feminismo radical, la condición de los sexos y la definición relevante de las mujeres como grupo se concibe como algo social hasta el nivel somático. Sólo incidentalmente, tal vez consiguientemente, es algo biológico<sup>24</sup>.

El idealismo del liberalismo consiste en su tendencia a tratar el pensamiento como esfera en sí mismo y como

<sup>23</sup> Kent Harvey concibió este análisis. Se recogen útiles críticas feministas del liberalismo en C. Pateman y E. Gross, eds., *Feminist Challenges: Social and Political Theory* (Boston, Northeastern University Press, 1986), págs. 63-124.

<sup>24</sup> Anne Fausto-Sterling critica las pruebas y la lógica de los determinantes biológicos del género en *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men* (Nueva York, Basic Books, 1985). El objetivo de su estudio es la sociobiología, aunque su forma de demoler el naturalismo es igualmente válida para el liberalismo.

agente fundamental de la vida social. La razón se convierte en lógica transhistórica que motiva la persuasión independientemente de su ambiente, su defensa y su público. Las actitudes suelen identificarse como fuentes y soluciones de problemas sociales como el sexismo, el argumento racional como motor del cambio. La teoría feminista radical de la conciencia, en cambio, ve los pensamientos como participantes constituyentes de las condiciones, algo más que meros reflejos, aunque menos que causas unilineales de las circunstancias de la vida. En intrincada relación con este idealismo se encuentra la explicación que el liberalismo da al pensamiento correcto: el moralismo. Corrección significa adaptar la conducta a unas reglas que abstractamente son correctas o incorrectas en sí mismas<sup>25</sup>. Desde la experiencia de las mujeres de que tales preceptos han actuado sistemáticamente, con frecuencia sin defecto lógico, por los intereses de los hombres, el feminismo radical está desarrollando una teoría del poder masculino, en la que la impotencia es un problema, pero la redistribución del poder tal y como está definido no es la solución definitiva sobre la cual construir una teoría feminista de la justicia.

El voluntarismo del liberalismo consiste en su noción de que la vida social está compuesta por acciones autónomas, intencionales y voluntarias, con excepcionales limitaciones o restricciones impuestas por la sociedad o por el Estado. Esta suma de personas que actúan libremente como modelo descriptivo y prescriptivo de la acción social queda sustituida, en el feminismo radical, por un complejo determinismo político. Las mujeres y sus acciones son respuestas complejas a condiciones que no crearon ni controlan; están contextualizadas y situadas. Sin embargo, sus respuestas contextualizan y sitúan las acciones de otros. Como ser individual, se tiene poco poder, pero como uno más en el-medio social, se tiene más en último término. Las mujeres luchan por transformar las condiciones, pero no es posible resistirse a

<sup>25</sup> *Subjection* (el sometimiento de la mujer es «malo en sí mismo»), pág. 125.

esas condiciones sin unos medios dados o tomados, ni simplemente porque sean determinantes, ni porque las mujeres sean realmente libres bajo su situación de víctimas. Con unas formas de poder forjadas desde la impotencia, se resisten las condiciones, desde el punto de vista del feminismo racial, porque en cierto sentido las mujeres se resentían de ser violadas y utilizadas, y porque las condiciones existentes niegan a las mujeres una vida completa, que entrevén parcial e incompletamente, pero que está a su alcance en sus vidas actuales y en su pasado recuperado. Las mujeres también tienen acceso a una idea clara de que su vida sería mejor si no estuvieran tan denigradas y si se les pagara más.

Los marxistas suelen hablar despectivamente del «feminismo burgués»<sup>26</sup>. Muchas veces no está claro lo que esto significa exactamente, aparte de despreciar lo que quiera que sea. Algunos sugieren que el feminismo es inherentemente burgués, es decir, que trabaja inherentemente por los intereses de la burguesía como clase. Apuntar a la procedencia de clase media de algunas feministas, a su educación y a su inclinación hacia la reforma de las leyes es un intento de reducir el feminismo a la posición de clase de algunas feministas<sup>27</sup>. Aun cuando esta descripción del movimiento fuese cierta (con frecuencia no lo es), ¿haría necesariamente tal relación entre la conciencia y las condiciones materiales que la oposición a la condición social de la mujer estuviera al

servicio de la clase gobernante? Es una cuestión que los marxistas se toman en serio cuando estudian la relación entre las condiciones materiales y la conciencia en la izquierda. A lo largo de la historia ha habido un largo debate sobre el papel de los intelectuales en la revolución y la naturaleza del partido. Llegar a la conclusión de que el movimiento de la mujer es burgués porque incluye a mujeres de la burguesía es una cuestión para el feminismo que no tiene solución para el marxismo.

A veces el epíteto «feminismo burgués», que se convierte en una sola palabra, inaugura un esfuerzo por alinear el feminismo con el socialismo exorcizando sus elementos analíticos burgueses, comenzando por las «mujeres». En esta coyuntura parece menos importante criticar al feminismo por analizar una categoría social que no sea la que Marx halló fundamental que evaluar la que el feminismo analiza a la luz marxista, aun cuando ello plantee cuestiones reales para la primacía de la división de clases. Obviamente, «mujeres» como categoría no es «clase» como categoría, aunque en el mundo se confundan. ¿Cuál es la clase de una enfermera que se casa con un médico y sigue trabajando media jornada como enfermera? ¿Y la de la mujer de una familia universitaria que se dedica al servicio social cuando su marido psiquiatra desaparece misteriosamente? ¿Y la de la hija de madre profesional y padre ejecutivo medio que empezó como chica de los recados y ha ido ascendiendo? ¿Y la de la secretaria que se casa con su jefe? ¿Y la de la chica de clase media empujada a la pornografía? ¿Y la de la hija del trabajador de la siderurgia que estudia derecho? ¿Y la de la jovencita adinerada de ciudad que huye del incesto y termina en manos de un chulo? Estos ejemplos no significan que la clase no exista ni que la movilidad entre clases sea todo lo que importa. Sólo sugieren que la clase de las mujeres está significativamente mediada por las relaciones de las mujeres con los hombres.

Para los marxistas, el análisis de las «mujeres» parece implicar un movimiento que se limita a las mujeres. Parece claro que si los marxistas aceptaran que las mujeres ex-

<sup>26</sup> Por ejemplo, Irwin Silber observó que «las ideas del feminismo contemporáneo, aunque en este punto emanan predominantemente de la trivial intelectualidad burguesa, tienen algo útil que ofrecer al movimiento de la clase trabajadora... Pero hará falta algo más fuerte y con una base más sólida en la realidad que las aspiraciones de la mujer de clase media-alta para ofrecer una alternativa en la que encuentre significado la mujer de la clase trabajadora»; «Would Ms. America Change the Nature of the Pageant?», *Guardian*, 19 de septiembre de 1973.

<sup>27</sup> Aunque muchas organizaciones feministas carecen de conciencia anticapitalista o de clase, no he visto ninguna documentación empírica que respalde la afirmación de que las feministas proceden básicamente de la clase media. Mi propia experiencia en el movimiento de la mujer indica lo contrario.

perimentan una opresión fundamental y estratégicamente dirigida, no se rebatiría la autonomía de un movimiento en nombre de los intereses de la mujer por ser independiente. August Bebel afirmó que «las mujeres deben esperar tan poca ayuda de los hombres como los trabajadores esperan de la clase capitalista»<sup>28</sup>. Las semillas de la organización autónoma existen en toda política basada en el análisis de grupo —mujeres, niños, negros o trabajadores—, sobre todo cuando el análisis descubre un antagonismo. La idea de que una opresión independiente crea la necesidad de una lucha independiente por la liberación, aunque con frecuencia ambigua en la práctica, se acepta en teoría en el caso de la clase trabajadora porque se acepta la teoría de su lugar específicamente crítico en la estructura del poder social: la producción. El proletariado tiene «cadenas radicales»<sup>29</sup>. ¿Están oprimidas las mujeres de una forma estratégica para el poder social? ¿Tienen cadenas radicales las mujeres?

Las feministas que afirman que la división entre mujeres y hombres es la división social primaria claramente lo creen. «Las distinciones sociales y políticas primarias ni siquiera son las basadas en la riqueza o en el rango, sino las basadas en el sexo. Y es que la consideración más pertinente y fundamental que podemos otorgar a nuestra cultura es reconocer que su base es el patriarcado»<sup>30</sup>. Con frecuencia se considera a la familia estructura clave para perpetuar el patriarcado que modela las relaciones sociales autoritarias al tiempo que enseña la diferenciación sexual de las funciones sociales. Esta explicación de la división hombre/mujer es muy parecida a la explicación marxista de la división de clases: una respuesta estructural social de los seres humanos a una condición material que es esencial para la superviven-

cia, cuyo mantenimiento es en interés de quienes tienen el papel dominante y contra los intereses de quienes están dominados. Desde esta perspectiva, la posición de la mujer está claramente arraigada en una división social traducida en la sociedad en papeles que sistemática y acumulativamente benefician a un grupo en detrimento del otro. Aunque no haya una explicación última de por qué las mujeres son «mujeres» y los hombres son «hombres», tampoco el marxismo explica por qué unos individuos determinados (con cualesquiera otras cualidades en común) se convierten en capitalistas y otros en trabajadores. Si la opresión de las mujeres es la opresión primaria, entonces la liberación de las mujeres ha de ser la liberación primaria. Por tanto, se afirma que la liberación de las mujeres es básica para la transformación social, no solamente como índice de ésta. Tal análisis plantea una nueva contradicción básica que tiende a subsumir o a suplantar a la clase económica. Para evitar la cuestión de la primacía permitiendo que las divisiones de clases coexistan con el sexo, otros teóricos han afirmado que las mujeres son una casta. Pero cuando la liberación femenina de su situación de casta se declara «base de la revolución social»<sup>31</sup>, el cuadro se invierte, de tal modo que cada capa de la casta sexual queda dividida horizontalmente por la mitad por la clase, y de nuevo se plantea la cuestión de la primacía.

Los teóricos marxistas no están de acuerdo con la idea de que las mujeres son una clase, y afirman que tal idea divide al proletariado. Barbara Ehrenreich y Dierdre English afirman: «Las mujeres no son una "clase"; no están uniformemente oprimidas; no todas experimentan el sexismo de la misma forma»<sup>32</sup>. ¿Acaso todos los proletarios, mujeres incluidas, experimentan la opresión de clase de la misma

<sup>28</sup> August Bebel, *Women under Socialism*, trad. Daniel DeLeon (Nueva York, New York Labor News Press, 1904), pág. 121. [Trad. esp.: *La mujer*, Gijón, Júcar, 1980.]

<sup>29</sup> Karl Marx, *Early Writings*, ed. y trad. T. B. Bottomore (Nueva York, McGraw-Hill, 1964), págs. 58-59.

<sup>30</sup> Millett, *Sexual Politics*, pág. 24.

<sup>31</sup> Roxanne Dunbar, *Female Liberation as the Basis for Social Revolution* (Boston, New England Free Press, 1968).

<sup>32</sup> Barbara Ehrenreich y Dierdre English, *Complaints and Disorders: The Sexual Politics of Sickness*, Glass Mountain documento número 2 (Nueva York, Feminist Press, 1973), pág. 11.

forma? En el ámbito del trabajo las mujeres si la experimentan igual: la vida de las mujeres es sorprendentemente similar en todas las clases. Kate Millet ha afirmado que la «dependencia económica hace que la afiliación [de las mujeres] a cualquier clase sea tangencial, indirecta y temporal»<sup>33</sup>. Evelyn Reed ha respondido: «Enfrentar a las mujeres como clase a los hombres como clase sólo puede resultar en una diversión de la auténtica lucha de clases»<sup>34</sup>. A los marxistas parece preocuparles que postular que mujeres y hombres son clases sugiere que las mujeres deben luchar contra los hombres por su libertad. «¿Cuál es la extensión lógica e ineludible del principio feminista básico de que la división social fundamental es la del sexo, de que la opresión de la mujer surge de la supremacía masculina, de que todas las mujeres son "hermanas" si no otra que la de que todas las mujeres deben colocarse en las barricadas en el bando contrario al de sus opresores, los hombres?»<sup>35</sup>. Aparentemente es una cuestión de juicio —tal vez una afirmación de importancia tanto como una deducción de los postulados teóricos o de las pruebas empíricas— qué lucha es la «auténtica lucha de clases». Si se considerara que las mujeres están oprimidas como clase, los marxistas serían los últimos en pedir que se recurriera a las barricadas.

Más allá de las desavenencias en relación con la primacía categórica, si se acepta que el sexo es una categoría social material y se utiliza el análisis que hace Marx de las clases para estudiar los análisis feministas del sexo, es posible criticar una parte sustancial del feminismo por las mismas tendencias que Marx criticaba en la teoría burguesa<sup>36</sup>. Los

<sup>33</sup> Millet, *Sexual Politics*, pág. 38.

<sup>34</sup> Evelyn Reed, *Problems of Women's Liberation* (Nueva York, Pathfinder Press, 1972), pág. 74.

<sup>35</sup> Spartacist League, *Women & Revolution: Journal of the Women's Commission of the Spartacist League* (Otoño de 1974), 15. Véase también Reed, *Problems*, pág. 72, para una visión del Partido Socialista Obrero que coincide con este enfoque.

<sup>36</sup> El resto de esta obra discute y amplía el argumento feminista radical, que no está abierto a estas críticas.

marxistas han acusado al feminismo de dos clases de liberalismo: el idealismo o creencia en el poder de las ideas solas para provocar el cambio social, y el individualismo o confianza en el individuo para que logre el cambio social<sup>37</sup>. La primera crítica suele presentarse contra las actitudes más que contra la base material de esas actitudes<sup>38</sup>, o contra la confianza en la persuasión moral<sup>39</sup>. La teoría y la práctica de la creación de conciencia (véase el capítulo 6) puede llevar a tratar la realidad social como si estuviera hecha únicamente de la idea que se tiene de ella, de modo que todo lo que hace falta para el cambio social es convencer a la gente de la moralidad y la utilidad de la igualdad de las mujeres para lograrla a base de razón y práctica ejemplar<sup>40</sup>. Este enfoque atribuye el movimiento de la historia al movimiento de las ideas, y los cambios en estas ideas a la razón humana abstracta o a las verdades eternas que continuamente se revelan de la justicia siempre en progreso. Marx criticaba a Hegel y Proudhon por su idealismo al atribuir movimientos del mundo material a movimientos de la razón y no a alteraciones de las relaciones materiales. Marx ridiculizó la idea de Proudhon de que «fue el principio lo que hizo la historia, y no la historia lo que hizo el principio»<sup>41</sup>. La historia para Marx se mueve por las personas que tienen una relación concreta con las fuerzas productivas y que están dentro de las relaciones sociales que surgen de la organización de tales fuerzas<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Charnie Guettel, *Marxism and Feminism* (Toronto: Hunter Rose Company, 1974), pág. 26.

<sup>38</sup> Wally Secombe, *The Housewife and Her Labour under Capitalism*, Red Pamphlet núm. 8 (IMG Publications, 1975), pág. 23; publicada por primera vez en *New Left Review* 83 (Enero-Febrero 1974).

<sup>39</sup> Branka Magas, «Sex Politics: Class Politics», *New Left Review* 80 (Marzo-Abril 1971), 69.

<sup>40</sup> Bebel, *Women under Socialism*, pág. 210, ejemplifica esta posición.

<sup>41</sup> Karl Marx, *The Poverty of Philosophy* (Nueva York, International Publishers, 1963), pág. 115. [Trad. esp.: *Miseria de la filosofía*, Gijón,úcar, 1974.]

<sup>42</sup> Marx, carta a P. V. Annenkov, en *ibid.*, pág. 181, es un ejemplo. Antes Marx había sido igualmente crítico con el error contrario, el ma-

Como ejemplo del feminismo al que podría aplicarse esa crítica del idealismo, Mary Daly en *Gyn/Ecology* habla menos de la creación de la conciencia de la mujer por las realidades del poder masculino, y por tanto de la profundidad del daño sufrido por las mujeres, y más de sus mentiras y sus distorsiones, postulando el cambio mental como cambio social. Por ejemplo, en el estudio del *sutti*, una costumbre por la que las viudas indias tienen que arrojar a la pira funeraria del marido como señal de duelo (y para mantenerse puras), Daly se dedica a desmitificar sus supuestos aspectos voluntarios. Descubre que se droga, obliga, intimida o coacciona por algún otro medio a las mujeres<sup>43</sup>. Relativamente desatendidas, tanto por las mujeres afectadas como por las consecuencias para el diagnóstico del sexismo como engaño, están las víctimas más profundas del *sutti*: mujeres que desean morir cuando muere su marido, que se ofrecen voluntarias para la inmolación porque creen que su vida acaba al acabar la de él, mujeres cuya conciencia se adapta a la perspectiva materialmente sombría y temible de la viudedad en la sociedad india. En la medida en que este análisis se centra en si las mujeres saltan o son empujadas da idea de demasiado poder y de demasiado poco. En el caso del poder masculino, demasiado porque sugiere que la subordinación de las mujeres es una idea tal que pensarla de otro modo es

terialismo reflexivo puro, y criticó el fatalismo puro tanto como la intención pura. Rechazó la idea de que las personas sean simples productos de su condición material (teoría pasiva de la mente) en su ataque contra el materialismo del siglo xviii de Feuerbach: «La doctrina del materialismo sobre el cambio de las circunstancias y la educación olvida que las circunstancias las cambian los hombres y que es esencial educar al propio educador»; «Thesis III on Feuerbach», en *Karl Marx: Selected Writings*, ed. David McLellan (Oxford, Oxford University Press, 1977), pág. 156.

<sup>43</sup> Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston, Beacon Press, 1978), págs. 113-133. Sigue siendo un trabajo profundo e importante. El idealismo formal desaparece prácticamente en obras posteriores de Daly, especialmente *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy* (Boston, Beacon Press, 1984), que trata la conciencia de la mujer de forma compleja, concreta y constitutiva.

convertirla. En el caso de la impotencia femenina, demasiado poco porque se olvida la conciencia de quien es víctima absoluta a favor de una crítica del sacrificio de aquellos cuya conciencia, al menos, se ha librado. De forma similar, Susan Griffin, en *Pornography and Silence*, reduce el problema de la pornografía al problema de «la mente pornográfica»<sup>44</sup>. Opone pornografía a erotismo en una distinción fundamentalmente psicológica más que interesada, algo que debe «des-pensarse» y, por tanto, cambiarse más que forma de explotación arraigada en la vida social que a un tiempo constituye y expresa sus realidades materiales.

Un fallo parecido a la hora de situar el pensamiento en la realidad social tiene gran importancia en la obra de Carol Gilligan sobre las diferencias sexuales en el razonamiento moral<sup>45</sup>. Estableciendo que las mujeres razonan de modo distinto a los hombres cuando se trata de cuestiones morales, cambia el valor de lo que ha distinguido con precisión a las mujeres de los hombres haciendo que parezca que el razonamiento moral de las mujeres es propio de éstas, y no lo que la supremacía masculina ha atribuido a las mujeres para uso propio. Cuando la diferencia significa dominio como ocurre con el género, que las mujeres afirmen las diferencias es afirmar las cualidades y las características de la impotencia. Las mujeres pueden tener una forma propia de razonamiento moral, pero está hecha de lo que se les permite y de lo que no se les permite ser. En la medida en que materialismo tiene algún significado, significa que lo que las mujeres han sido y han pensado es lo que se les ha permitido ser y pensar. Sea lo que fuere, no es de las mujeres, no es posesión suya. Tratarlo como si lo fuera es pasar sobre el mundo social para analizar la situación de la mujer como si la igualdad, a pesar de todo, existiera ya de forma ineluctable.

La moralidad de las mujeres que Gilligan descubre no

<sup>44</sup> Susan Griffin, *Pornography and Silence: Culture's Revenge against Nature* (Nueva York, Harper & Row, 1981), págs. 2-4, 251-265.

<sup>45</sup> Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).



puede ser moralidad «en una voz diferente». Sólo puede ser moralidad en la voz femenina, en un registro más agudo<sup>46</sup>. Se dice que las mujeres valoran los cuidados. Tal vez sea así porque los hombres han valorado a las mujeres según los cuidados que ofrecen. Se dice que las mujeres piensan en términos relacionales. Tal vez las mujeres piensen en términos relacionales porque su existencia social está definida en relación con los hombres. El idealismo liberal de estas obras se revela en su falta de seriedad a la hora de tratar la determinación social y las realidades del poder. Como enfoque de la sociología del conocimiento, es instructivo, no obstante, que esa afirmación de que la perspectiva que se ha impuesto a las mujeres se tome en general como paso adelante real para tomarse a las mujeres en serio.

Algunas feministas pioneras de la segunda ola presentaban los «sentimientos» como reflejo puro del mundo exterior y por tanto como acceso directo a la verdad. Por ejemplo, el *San Francisco Redstockings* afirmaba: «Nuestra política empieza con nuestros sentimientos; nuestros sentimientos son una respuesta directa a los acontecimientos y a las relaciones que vivimos; así es como de verdad sabemos lo que está pasando... La información derivada de nuestros sentimientos es nuestra única fuente de información fiable, y sólo podemos confiar en nuestro análisis político en la medida en que no está en contradicción con nuestros sentimientos»<sup>47</sup>. Este enfoque basado en la intuición postula los sentimientos como Proudhon y otros postularon la razón,

<sup>46</sup> Para un sutil tratamiento empírico de algunas de estas cuestiones, véase M. F. Belenky, B. M. Clinchy, N. R. Goldberger y J. M. Tarule, *Women's Ways of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind* (Nueva York, Basic Books, 1986). Se aplica la visión de Gilligan aunque también se critica: «En la actualidad, estas mujeres no hablan con una voz diferente. No tienen voz. La bondad femenina convencional significa no tener voz y no tener yo» (pág. 167).

<sup>47</sup> *San Francisco Redstockings*, «Our Politics Begin with Our Feelings», en *Masculine/Feminine: Readings in Sexual Mythology and the Liberation of Women*, ed. Betty Roszak y Theodore Roszak (Nueva York, Harper & Row, 1969), págs. 285-290.

como sociedad externa, sistema de referencia internalizado para medir la realidad social que extrae su afirmación de validez de su lugar más allá del alcance social. Seguramente es más probable sentirnos mal que justificadas cuando nos enfrentamos a dificultades en una situación que refrenda el aprendizaje social, como es la maternidad. Esta respuesta puede producir la sensación de que los sentimientos son una base independiente para comprender la realidad y de que los pensamientos son capaces de aprehenderla sólo por derivación, y de que la forma de pensar está socialmente construida mientras que los sentimientos no lo están. Pero el feminismo ha descubierto los papeles sociales de la mujer en los sentimientos reales de las mujeres y las normas de la sociedad en sus sentimientos, tanto en su aceptación como en su rechazo de esos papeles. Si una mujer siente rabia por no ser tratada como persona completa, seguramente esto se refiere a las definiciones sociales de lo que es ser una persona, posiblemente incluso las definiciones liberales, a las que los hombres sienten rutinariamente derecho sin estar sometidos a la crítica basada en la clase. De modo similar, el sentimiento de pérdida de control sobre la propia vida puede reflejar una norma social de actualización propia que exige el control como medio para ello.

Una parte de la práctica feminista —como la terapia, la intervención en crisis y el trabajo social— tiende a centrarse en el individuo como si la vida social estuviera construida con una amalgama de individuos solitarios e independientes, de modo que el cambio social es cuestión de mover sus vidas una por una. Oponiéndose a la sugerencia de que existe una esfera de la actividad social humana que corresponde exclusivamente a cada individuo como unidad, Marx afirma: «El individuo es el ser social. La manifestación de su vida —incluso cuando no aparece directamente en forma de manifestación comunal, lograda en asociación con otros hombres— es... una manifestación y una afirmación de la vida social»<sup>48</sup>. La epistemología marxista hace del indivi-

<sup>48</sup> Marx, *Early Writings*, pág. 158.

duo aislado una persona sin conciencia, impensable para el yo tanto como para la teoría, el orden social y el cambio social.

La crítica marxista del individualismo feminista con frecuencia se convierte en una crítica de su atención a la vida privada, partiendo de la suposición de que la vida privada es intrínsecamente el reino del individuo. Así, Engels dijo que la emancipación y la igualdad de la mujer eran imposibles en tanto las mujeres estuvieran «limitadas al trabajo de la casa, que es privado»<sup>49</sup>. En versión actual, «el sexo ocurre en un terreno privatizado e íntimo dentro de la unidad familiar»<sup>50</sup>. La autoridad del marido, las exigencias de los hijos y la concepción condicionada de la esposa de buena ama de casa puede verse como «escencialmente el medio personal a través del cual se expresa la necesidad económica dentro de la familia», y aun así se dice que hacer referencia al trabajo de la casa es individualista y que se caracteriza por adoptar «básicamente formas interpersonales de lucha»<sup>51</sup>. La mujer «se rebela como individuo aislado en detrimento inmediato de su marido e hijos, y sus acciones no atacan directamente las relaciones de capital... [Su rebelión es] objetivamente inalcanzable porque la mujer no forma parte de ningún sindicato»<sup>52</sup>. Presumiblemente, un sindicato de trabajo organizado.

Es difícil evitar la conclusión de que tales acusaciones de individualismo son divergencias con el análisis de que la división entre mujeres y hombres es una división social básica del poder, incluido el trabajo. De forma similar, la acusación de idealismo con frecuencia se transforma en la idea de que la división social entre mujeres y hombres sólo puede ser atacada por irrazonable o inmoral, que es otra forma de decir que no es una cuestión de explotación y que carece de base social. Pero la teoría social a través de la bio-

grafía individual seguramente tendrá sus limitaciones. Veamos la cita siguiente, que ejemplifica prácticamente todas las limitaciones del pensamiento feminista preparadas para la crítica marxista: la atención al individuo, la teoría reflexiva de la percepción y su asocial lógica de que «las ideas mueven la vida»:

Sabemos que la auténtica revolución es un proceso gradual de estructuras celulares desconocidas que evolucionarán a partir de trozos compartidos de conciencia profundamente internalizada. Esta conciencia, que se adquiere a través del doloroso conocimiento de la opresión jerárquica, se transforma gradualmente en el nacimiento del yo y en la celebración de la conducta espontánea adecuada al individuo y a su percepción del entorno en cambio constante y de las condiciones sociales<sup>53</sup>.

Curiosamente, el liberalismo más prominente en el feminismo no es el idealismo ni el individualismo, sino el naturalismo. Marx observó que las relaciones de clase se ven como algo natural, y por tanto estático e inmutable. «Cuando los economistas dicen que las relaciones actuales, las relaciones de la producción burguesa, son naturales, están dando a entender que son éstas las relaciones en las que se crea riqueza y se desarrollan fuerzas productivas de conformidad con la naturaleza. Por lo tanto, estas relaciones son en sí mismas leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que siempre han de regir a la sociedad»<sup>54</sup>. La teoría social burguesa, observó Marx, divide a la sociedad en dos clases de instituciones sociales: las naturales y las artificiales<sup>55</sup>. Una distinción similar caracteriza al pensamiento feminista conocido. El feminismo tiene respuestas implícitas a la pregunta de qué es una mujer, res-

<sup>49</sup> *Origin*, pág. 221.

<sup>50</sup> Seccombe, *The Housewife and Her Labour*, pág. 22.

<sup>51</sup> *Ibid.*, págs. 27, 23, n. 33.

<sup>52</sup> *Ibid.*, págs. 27, 23, n. 33.

<sup>53</sup> Jill Johnston, «The Myth of Bonnies without Clydes: Lesbian Feminism and the Male Left», *Village Voice*, 28 de abril de 1975, pág. 14.

<sup>54</sup> Marx, *Poverty of Philosophy*, pág. 121.

<sup>55</sup> *Ibid.*, págs. 120-121.

puestas que van desde las casi puramente biológicas, en las que la mujer está definida por la biología femenina, hasta las casi puramente sociales, en las que la mujer está definida por su tratamiento social. Muchas teorías feministas destacadas proponen implícita o explícitamente teorías biológicas y critican a la sociedad por su artificiosidad o critican también lo natural. De forma muy similar, la biología está en la base de la posición social de la mujer en la ideología social tanto de la izquierda como de la derecha, y también en la base de un cierto feminismo.

Una cosa es definir la biología de la mujer como parte del terreno en el que se desarrolla la lucha por el dominio, y otra es identificar la biología de la mujer como fuente de esa subordinación. El primer enfoque ciertamente identifica una alienación íntima, y el segundo predica la situación de la mujer sobre el hecho de su biología. Tal y como lo presenta Simone de Beauvoir:

Aquí tenemos la clave de todo el misterio. En el nivel biológico, una especie se mantiene sólo porque se crea de nuevo, pero esta creación se traduce en la repetición de la misma vida en más individuos... Su desgracia es estar destinada por la biología a la repetición de la vida, cuando ni siquiera en su propia perspectiva lleva en sí la vida razones para ser, razones más importantes que la propia vida<sup>56</sup>.

En este caso no es el significado que la sociedad ha dado a las funciones físicas de las mujeres, sino a las propias funciones, existencialmente, lo que oprime a las mujeres. Lo biológico no se desploma en lo social porque la sociedad imponga un significado a la biología de la mujer, sino porque el cuerpo de la mujer determina su ser social como materia presocial. El hecho de la opresión de la mujer se explica por el hecho existencial universal de su psicología: la

anatomía es el destino. Puesto que la mujer está definida por la naturaleza, parece inevitable su opresión en la sociedad, aun cuando esta opresión sea lo que Beauvoir trata claramente de criticar. Así, la opresión de la mujer está presente en la explicación que da Beauvoir de su origen: «Pero puede que si el trabajo productivo hubiera seguido al alcance de sus fuerzas, la mujer habría logrado con el hombre la conquista de la naturaleza... Pero como no compartió su forma de trabajar y de pensar, porque siguió atrapada en los misteriosos procesos de la vida, el hombre no reconoció en ella a otro ser como él mismo»<sup>57</sup>. Como esto da por supuesto que el patriarcado está ya institucionalizado, no puede explicarse el poder del hombre sobre la mujer, ya que nunca se ha entendido como problema. ¿Por qué las tareas a las que la mujer dedicó sus fuerzas no le dieron supremacía sobre el hombre o igualdad con éste? ¿Por qué no se pensó que su trabajo era productivo? ¿Cuál es la relevancia especial en su relación con la mujer de la conquista de la naturaleza que logró el hombre? ¿Por qué no fue determinante que el hombre no compartiera la forma de trabajar y de pensar de la mujer igual que ésta no compartió las de él? ¿Por qué se considera esclavitud la relación de la mujer con los procesos misteriosos de la vida mientras que la del hombre (la caza, por ejemplo) se interpreta como conquista de la naturaleza? ¿Por qué no era la muerte, que llega a ambos por igual, tan misteriosa como la vida? Y lo más importante para los fines que buscamos, ¿por qué es lo que el hombre vio en la mujer el reconocimiento que controla, en vez de lo que ella vio en él o en otras mujeres o en sí misma? Sólo suponiendo que el poder masculino es predominante pueden basarse, incluso existencialmente, las relaciones sociales desiguales en el cuerpo.

El texto sociobiológico subyacente de explicaciones naturalistas para la situación social desigual es que la característica que comparten los miembros del grupo dominante es la causa inherente y la justificación continuada de su domi-

<sup>56</sup> Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, ed. y trad. H. M. Parshley (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1970), pág. 59. [Trad. esp.: *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1977.]

<sup>57</sup> *Ibid.*

nio, y las características que comparten los grupos subordinados causan y justifican su subordinación. De esta forma, las condiciones sociales se convierten en bases universales. El mismo problema se plantea con el análisis que hace Beauvoir de la mujer como «otro» o «segundo sexo» en relación con el hombre. Es una cosa como descripción y otra como explicación. ¿Por qué no es «otro» el hombre en relación con la mujer? No se explica el poder social, sólo se reafirma, privando a la crítica de toda base que no sea moral.

Tomando como punto de partida las palabras de Beauvoir, Shulamith Firestone sustituye clase por sexo dentro de un análisis dialéctico y materialista que entiende el sexo como algo presocial:

Más allá de la economía, la realidad es psicosexual... A diferencia de la clase económica, la clase sexual surgió directamente de una realidad biológica: hombres y mujeres fueron creados distintos y no con los mismos privilegios... La familia biológica es una distribución inherentemente desigual del poder... En todas las sociedades hasta la fecha ha habido alguna forma de familia biológica y, por tanto, ha habido siempre opresión de las mujeres y de los niños en distintos grados... Así pues, fue la biología reproductiva de la mujer la causa de su opresión original y continuada<sup>58</sup>.

Su solución es coherente: «la liberación de la mujer de la tiranía de su biología por cualquier medio posible y la difusión del papel de la crianza de los hijos a la sociedad en su conjunto... La crianza de los hijos podría pasar a la tecnología»<sup>59</sup>. El cuerpo de la mujer es la raíz de su opresión más que una racionalización o el lugar de la misma. Cómo podría la mujer, a la que no se ha permitido controlar su cuerpo ni la tecnología actual, controlar la tecnología reproductiva sigue sin explicación.

<sup>58</sup> Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (Nueva York, Bantam Books, 1970), págs. 5, 73. [Trad. esp.: *La dialéctica del sexo: en defensa de la resolución feminista*, Barcelona, Kairós, 1976.]

<sup>59</sup> *Ibid.*, pág. 238.

La teoría biológica de la violación dentro de una crítica social de la importancia de la violación en la subordinación de la mujer es la que adopta Susan Brownmiller, que argumenta:

La capacidad estructural del hombre para violar y la correspondiente vulnerabilidad estructural de la mujer son tan centrales en la psicología de ambos sexos como el acto original del sexo propiamente dicho. Si no hubiera sido por este accidente de la biología, una colocación que exige la unión de dos partes separadas, el pene y la vagina, no habría habido copulación ni violación tal como las conocemos... Por imperativo anatómico —la ineludible construcción de sus órganos genitales—, el macho humano era un depredador natural y la hembra humana su presa natural<sup>60</sup>.

No parece considerar necesario explicar por qué las mujeres no acechan en los matorrales y asaltan decididamente al hombre, posibilidad biológica equivalente a esa unión de las dos partes. Al criticar la ley por confundir las relaciones sexuales con la violación, encuentra que ambas son biológicamente indiferenciables, y una se pregunta si también ella debe alterar o consentir lo biológico<sup>61</sup>. Este enfoque subya-

<sup>60</sup> Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (Nueva York, Simon and Schuster, 1975), págs. 4, 6. El libro, no obstante, nunca trata la violación como inevitabilidad biológica.

<sup>61</sup> Una expresión sorprendentemente literal del enfoque biológico es la que ofrece el Feminist Women's Health Center, que define «el control de nuestro cuerpo» no sólo contra los profesionales y las instituciones dominadas por los hombres, sino también en parte contra el propio cuerpo de la mujer. Por ejemplo, el objeto de la técnica de la muestra vaginal no es el control de la natalidad sino «un control activo y directo de cuándo y cómo tendremos la regla». Este enfoque identifica el problema de la falta de control como algo que existe en la esfera de lo natural, en el propio periodo menstrual de la mujer, y no en el significado ni en el lugar que la sociedad le ha dado. Las mujeres, tiranizadas por su cuerpo, deben luchar con éste para arrancarle un control en vez de cuestionar por qué el cuerpo debe tener una regulación social. La hermandad anatómica sugiere que cuando las mujeres tengan control sobre su cuerpo en este sentido tendrán control sobre su vida. Carol

cente, en cierta tensión con su crítica histórica de la violación, eleva las relaciones sociales a la categoría de verdades eternas, destruyendo cualquier base para desafiarlas o para reconocer que están hechas por el hombre, que son históricas y transitorias como las ideas que las justifican<sup>62</sup>.

Otra variante del naturalismo feminista es la idea de que las mujeres están biológicamente definidas por la heterosexualidad entendida como hecho biológico, pero no como inevitabilidad social exclusiva. Por ejemplo:

La unión sexual del hombre y la mujer es una invasión de la mujer... Ella es siempre la mitad pasiva, receptiva y esperanzada de una situación que es desigual desde el principio. El destino al que la mujer debe resignarse es el conocimiento de esta injusticia biológica, un destino que en un principio no fue la causa de las injusticias sociales elaboradas a partir de la situación biológica. A partir de este conocimiento la mujer ahora puede alterar su destino<sup>63</sup>.

En este análisis, la desigualdad social de la mujer no es un atributo inevitable de su biología, sino algo biológicamente inherente al acto sexual heterosexual. El significado actual de las relaciones sociales entre mujeres y hombres se entiende como algo biológicamente inevitable. Lo único que no es inevitable es la opresión social de la mujer a través de esas relaciones. La biología de la mujer la oprime sólo cuando se relaciona con los hombres. La base de la desigualdad entre los sexos se ve como la desigualdad inheren-

Downer, *What Makes the Feminist Women's Health Center Feminist?* (1974).

<sup>62</sup> Como dijo Marx, los mismos hombres que establecen sus relaciones sociales a través de su productividad material también producen principios, ideas y categorías conformes a sus relaciones sociales. «Estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son *productos históricos y transitorios*»; *Poverty of Philosophy*, págs. 109-110.

<sup>63</sup> Jill Johnston, *Lesbian Nation: The Feminist Solution* (Nueva York, Simon and Schuster, 1973), págs. 165-166.

te en el trato heterosexual como consecuencia de la anatomía específica de cada sexo. Trascender o evitar esto en la vida personal teniendo relaciones sexuales sólo con mujeres —el lesbianismo— elimina la base genérica de la desigualdad sexual en esta perspectiva. «Y es que si la expresión "biología es destino" tiene algún significado para una mujer ahora mismo, debe ser el proyecto urgente de que la mujer se reclame a sí misma su propia biología en su imagen, y ésta es la razón de que la lesbiana sea la feminista revolucionaria y cualquier otra feminista es una mujer que desea un trato mejor de su hombre de siempre»<sup>64</sup>. Los problemas biológicos tienen soluciones biológicas.

Una forma psicológica de naturalismo es la que presenta Juliet Mitchell, que rechaza la idea de que las mujeres estén biológicamente destinadas a estar subordinadas a los hombres<sup>65</sup>. Postula una teoría psicoanalítica en la que afirma que el tabú inconsciente y universal del incesto (base del complejo de Edipo) mantiene el patriarcado obligando a las familias a buscar en el exterior la perpetuación de la especie en el matrimonio, y por tanto exige que las mujeres se conviertan en objeto de un intercambio. En las leyes de la familia que toma de Freud, las uniones sexuales entre hermanos y entre padres e hijos se convierten en ley cultural por encima de los impulsos biológicos. El acto de establecer consecuencias culturales en las diferencias sexuales es el mismo acto que inaugura la civilización humana. La esencia de la humanidad es su capacidad para imponer estas estructuras psicológicas permanentes, estas leyes sexuales, como leyes sociales. ¿Cuál puede ser el significado del feminismo si, en el contexto que se atribuye a las leyes sexuales, el patriarcado coexiste con la civilización? Aunque Mitchell afirma estudiar la sociedad mediada y reflejada en la vida mental desde un punto de vista feminista, los universales psíquicos freudianos que adopta no se entienden como contingencias

<sup>64</sup> *Ibid.*, pág. 152.

<sup>65</sup> Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism: Freud, Reich, Laing, and Women* (Nueva York, Pantheon Books, 1974).

sociales, ni siquiera como igualdad. Y son tan inmutables como la biología.

Los distintos tratamientos feministas del parto y la crianza de los hijos revelan otros ejemplos de análisis con base biológica de la existencia social de la mujer. El análisis biológico tiende a dar por supuesto que el significado de dar a luz y criar a un niño es fijo. Beauvoir, por ejemplo, acepta el significado social actual de tener hijos como algo universal e intrínseco del acto en sí mismo: «Pero, en cualquier caso, parir y amamantar no son actividades, sino funciones naturales; no implican ningún proyecto; y ésta es la razón de que la mujer no encontrara en ellas ninguna razón para la afirmación orgullosa de su existencia: se sometió pasivamente a su destino biológico»<sup>66</sup>. Puede argüirse que desde el momento en que una mujer puede optar por no tener hijos, hacerlo constituiría un proyecto, lo cual sugiere que tener hijos es «natural» sólo en la medida en que constituye un «destino». Esto no es poner en tela de juicio la conciencia implícita de Beauvoir de que el mito de la maternidad ha servido para engañar y atrapar a la mujer. Es afirmar que este efecto es resultado de las implicaciones y las consecuencias sociales de la maternidad, sus repercusiones sobre cómo puede la mujer pasar el tiempo, cómo se la valora socialmente, el estrechamiento de su mundo y de sus opciones, más que algo intrínseco de la maternidad. Atribuyendo la falta de potencial para la autoafirmación a la biología y no a la sociedad, Beauvoir acepta la idea patriarcal de que la maternidad tiene un significado universal invariable; únicamente cambia su valoración. Otras personas, atribuyendo el potencial para la autoafirmación al potencial mismo que para Beauvoir se niega a la mujer, aceptan el contenido del fetichismo de la maternidad, rechazando sólo sus efectos sobre la posición social de la mujer, de relativa impotencia. Pero tomar la biología de la mujer como base de su liberación sólo invalida las justificaciones biológicas para la subordinación de la mujer sin cuestionar su base.

Entender el sexo como «diferencia», aunque sea social, en vez de una división material del poder, es consecuencia de todas estas facetas del liberalismo tomadas conjuntamente. En la obra de Nancy Chodorow, por ejemplo, la desigualdad sexual se convierte en diferenciación sexual, y la diferenciación sexual está causada por la maternidad, de la que los hijos se resienten y que las hijas imitan. El hecho social de que la madre sea mujer y sea impotente como tal recibe escaso reconocimiento en la construcción de la psique, y la desigualdad entre los sexos queda reducida a un problema de psicoanálisis<sup>67</sup>. Si la cuestión no es tanto cómo llegan a diferenciarse los sexos, sino por qué un sexo llega a dominar al otro, por tanto a exigir diferenciación, el análisis de Chodorow pierde utilidad. De forma similar, en la teoría de Dorothy Dinnerstein, las mujeres y los hombres participan por igual en la «disposición» de los papeles sexuales a través de los cuales las diferencias sexuales, creadas por la maternidad primaria de la mujer, producen la «enfermedad humana del género»<sup>68</sup>. Así

<sup>67</sup> Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley, University of California Press, 1978).

<sup>68</sup> Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise* (Nueva York, Harper & Row, 1977). Una aparente inversión de la definición biológica de la mujer, que de hecho es una afirmación, es la expresada por Jane Alpert. Alpert afirma que la biología de la mujer es el terreno para su liberación, no la fuente de su opresión. Dando a su teoría el nombre de «derecho de la madre» (siguiendo a Engels), Alpert argumenta que todas las mujeres, tanto si son madres como si no, poseen en virtud de su potencial biológico para ser madres determinadas características de personalidad femenina, como la tranquilidad, el deseo de ayudar y el desprecio de las agresiones, devaluadas y explotadas por los hombres en la sociedad pero vivas en las mujeres. Aunque según esta perspectiva las diferencias de conducta entre los sexos surgen de diferencias biológicas inherentes, la mujer no está, como para Beauvoir y Firestone, tiranizada por su cuerpo, sino por la negación de la sociedad masculina y por el robo de sus atributos naturales. Para Alpert, la biología como categoría toma su significado de la negativa de toda base social para su significado. Jane Alpert, entrevista inédita con periodistas de *off our backs* (mimeografía, Washington, D.C., 1975).

<sup>66</sup> Beauvoir, *The Second Sex*, pág. 57.

los enfoques liberales interpretan las pruebas de la subordinación de la mujer como prueba de la diferencia de la mujer, elevando la opresión de ésta a universal, a una categoría más allá de la historia<sup>69</sup>.

#### 4

### Intentos de síntesis

El valor del trabajo. La teoría laboral del valor. El trabajo de ella unido al valor de él. *Nos díjeron que Zeus se tragó entera a Metis*. El trabajo de ella que desde el vientre de él desapareciendo le daba consejos. El trabajo de ella no cuenta en la producción de él. El nombre de él puesto en el trabajo de ella. La esposa del trabajador llamada clase trabajadora. La esposa del tendero llamada pequeña burguesa. La esposa del dueño de la fábrica llamada burguesa.

SUSAN GRIFFIN, *Woman and Nature*

<sup>69</sup> Obviamente, cuando se sitúa en un contexto social, la crítica biológica no tiene por qué ser asocial: «Las mujeres somos un pueblo colonizado. Nos han quitado nuestra historia, nuestros valores, nuestra cultura intercultural, es un intento de genocidio que se manifiesta más descaradamente cuando el patriarcado tomó posesión de nuestra "tierra" más preciosa y más básica: nuestro cuerpo... Nuestra ignorancia de nuestro propio terreno primario, nuestro cuerpo, es en interés del patriarcado. Como mujeres tenemos que empezar a reclamar nuestra tierra, y el lugar más concreto para empezar es nuestra propia carne»; Robin Morgan en *Circle One: A Woman's Beginning Guide to Self Health and Sexuality*, ed. Elizabeth Campbell y Vicki Ziegler, 2.<sup>a</sup> ed. (Marzo 1975). Las marxistas como Guettel, sin embargo, critican la autoayuda: «Este esfuerzo es una reacción a nuestra exclusión, pero su consecuencia es sólo el aumento de nuestra miseria. Por ejemplo, la ginecología del "hágalo usted misma" cae en la categoría de la autoayuda apolítica, incluso dañina. La estrategia alternativa sería atacar el chauvinismo de los ginecólogos actuales y trabajar políticamente para mejorar las instalaciones de los hospitales, etc.»; *Marxism and Feminism*, pág. 45.

El deseo de abarcar todas las desigualdades dentro de una crítica de la «totalidad» de la vida social ha sido rasgo característico de la teoría marxista desde el principio<sup>1</sup>. Su ambición de incluirlo todo ha dado lugar a intentos de explicar en términos marxistas todas las desigualdades que los marxistas han percibido como reales<sup>2</sup>. El feminismo, en

<sup>1</sup> La historia de este concepto en la teoría marxista es estudiada por Martin Hay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley, University of California Press, 1984). Véase también Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trad. Rodney Livingstone (Cambridge, Mass., MIT Press, 1971), págs. 27-29.

<sup>2</sup> La raza y la nación son análogas al sexo en cuanto al lugar que ocupan y el reto que plantean a la teoría marxista, aunque históricamente han recibido más atención.

cambio, normalmente no ha considerado la existencia de las clases, ni ninguna otra división social o teoría, como algo que precisara ser subsumido o negado, ni como desafío a la viabilidad teórica o la primacía práctica del modo de enfocar las relaciones entre los sexos. El hecho de que el feminismo se haya considerado válido aun cuando según los patrones marxistas parece proponer una teoría menos global o más parcial tal vez sólo signifique que el feminismo se ajusta a una norma distinta de adecuación teórica: la suya propia.

El marxismo se acerca al feminismo al reconocer que tal vez no haya explicado la condición distintiva de las mujeres. Como movimiento dentro del pensamiento marxista, puede hacerse un seguimiento del feminismo a partir de su completa inclusión a través de distintas formas de subordinación hasta el equilibrio y la ruptura definitivos, a medida que se intensifica la forma de entender el desafío que el feminismo plantea a la versión marxista de la totalidad. Bajo los intentos marxistas de adaptarse o responder al feminismo, incluidas casi todas las teorías socialistas-feministas, hay uno de estos tres enfoques: igualar y hundir, derivar y subordinar o sustituir contradicciones. El primero iguala sexo y clase, feminismo y marxismo, para hundir el primero en el segundo. El segundo deriva un análisis del sexo de un análisis de las clases, el feminismo del marxismo, para subordinar el sexo a la clase y el feminismo al marxismo. El tercero aplica el método marxista al sexo o el método feminista a la clase.

Distinguiendo los tres análisis se encuentra el análisis de la unidad o el centro o la dinámica o la opresión de la mujer. El feminismo apunta a la ubicuidad del poder masculino en las relaciones sexuales; el marxismo apunta a la esfera productiva, definida como trabajo en el mercado. Un punto aparente de convergencia al que frecuentemente se hace referencia es «la familia», de tal forma que las concepciones de la familia ilustran variedades de intentos de ajuste teórico. El enfoque socialista tradicional tiende a ver a la familia (al menos a la familia de la clase trabajadora) y el mer-

cado como principios opuestos en la sociedad capitalista que tiran en direcciones contrarias. Como esfera distinta de intimidad, calor y relaciones humanas individualizadas, se considera que la familia es antitética de la impersonalidad del mercado, es refugio y baluarte contra las fuerzas de éste. En este sentido, la familia expresa una contradicción dentro del capitalismo. La teoría feminista ve en la familia la unidad del dominio masculino, el lugar de la violencia masculina y de la explotación reproductiva, por tanto sede básica de la opresión de la mujer. Lejos de ser fuerzas contradictorias, el capitalismo expresa la misma estructura de autoridad que la familia, a través de su organización, su distribución de la riqueza y su control de los recursos.

Empujados por el feminismo a examinar de nuevo la idea socialista tradicional de la familia, algunos marxistas contemporáneos buscan una síntesis con el feminismo, pero en el mejor de los casos obtienen un híbrido. A su modo de ver, el hogar y la familia son un microcosmos y un terreno abonado para las relaciones sociales capitalistas, cuya dinámica interna está determinada por el mercado y lo reproducen. Puesto que el feminismo se ve implícitamente centrado en las relaciones dentro de la familia y el marxismo implícitamente analizando la relación de la familia con la sociedad, casi todos los intentos de síntesis examinan las relaciones dentro de la familia o bien las relaciones entre el hogar y el mercado. La familia es analizada en términos de su dinámica interna o como unidad en relación con la sociedad en general; rara vez se exploran ambas posibilidades juntas. Las relaciones sexuales en el mercado y las relaciones de propiedad dentro de la familia suelen dejarse de lado, al igual que las interacciones entre ambas.

En los enfoques que igualan y hunden, los problemas de las mujeres no reciben en absoluto especificidad ni tienen elementos comunes entre las clases. Se subsumen totalmente, reducen y asimilan al análisis de clase. En la medida en que la mujer existe dentro de la teoría, sus problemas quedan eclipsados por los de la clase trabajadora y su remedio se hunde en el socialismo. Lenin, que se centra más en la



contribución de la mujer a la revolución socialista que en la contribución de la revolución socialista a la mujer, es un ejemplo de ello<sup>3</sup>, junto con Rosa Luxemburg<sup>4</sup> y algunos marxistas contemporáneos<sup>5</sup>. No se critican los papeles tradicionales de esposa y madre, sino que se ven explotados por

<sup>3</sup> En «The Tasks of the Proletariat in Our Revolution», en *The Collected Works of Lenin*, vol. 24 (Nueva York, Pathfinder Press, 1970), 60, Lenin dice: «Si no se logra que las mujeres tengan un papel independiente no sólo en la vida política en general sino también en el servicio público diario y universal, no tiene sentido hablar de una democracia plena y estable, y mucho menos de socialismo.» Véase también V. I. Lenin, *Women and Society* (Nueva York, International Publishers, 1938) y selecciones de éste en *The Woman Question: Selections from the Writings of Marx, Engels, Lenin, and Stalin* (Nueva York, International Publishers, 1951), particularmente el apéndice de Clara Zetkin, «Lenin on the Woman Question», en el que cita una conversación con Lenin: «La tesis debe señalar claramente que la auténtica libertad de la mujer sólo es posible en el comunismo. La conexión insoluble entre la posición social y humana de la mujer y la pobreza privada en los medios de producción debe subrayarse con firmeza. Así se establecerá una línea de distinción clara y rotunda entre nuestra política y el feminismo. Y también nos facilitará la base para considerar la cuestión de la mujer como parte de la cuestión social, del problema de los trabajadores y de este modo ligarla decididamente con la lucha de clases del proletariado y la revolución» (pág. 89).

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, Rosa Luxemburg, «Women's Suffrage and Class Struggle», en *Selected Political Writings*, ed. Dick Howard (Nueva York, Monthly Review Press, 1971). Leon Trotsky también pertenece a esta categoría, aunque sus observaciones de la situación de la mujer son más perceptivas que las de Lenin y Luxemburg. Véase su *Problems of Life* (Londres, 1953), pág. 21. Su declaración más programática sobre este tema la hizo en un discurso en 1925, «The Protection of Motherhood and the Struggle for Culture», reproducido en *Women and the Family* by Leon Trotsky, ed. Caroline Lund (Nueva York, Pathfinder Press, 1970), págs. 31-45. Véase también «To Build Socialism Means to Emancipate Women and Protect Mothers», en *ibid.*, pág. 45.

<sup>5</sup> Las líneas ideológicas pueden hilar muy fino en la izquierda. También cambian a menudo. Los siguientes ejemplos, no obstante, ilustran algunos enfoques marxistas contemporáneos de la tendencia «igualdad y hundimiento». La Spartacist League, un grupo leninista, afirma que «el feminismo se contraponen fundamentalmente al marxismo y por tanto a la liberación de la mujer»; *Women & Revolution: Journal of the Women's Commission of the Spartacist League 7* (Otoño 1974), 15. La

el capital, en vez de considerar que la mujer está explotada en y por esos papeles. Marx preparó el camino para esta idea al valorar la repercusión del capitalismo sobre la mujer en términos del daño que provocó a su femineidad<sup>6</sup>. El punto de vista «igualdad y hundimiento» comúnmente se expresa en alguna versión de la fórmula «El socialista que no es feminista carece de amplitud. El feminista que no es socialista carece de estrategia»<sup>7</sup>. El socialismo correctamente entendido incluye todo lo que el feminismo ofrece a las mujeres y, como cosa práctica, los socialistas no deben limitarse a organizar sólo a la mitad de la clase trabajadora; los feministas no pueden permitirse dejar de lado las cuestiones de clase y, como cosa práctica, necesitan el respaldo socialista. Esta formulación glosa la cuestión de la contribución específica del socialismo para poner fin a la subordinación de la mujer al hombre, incluso en el socialismo.

La inmensa mayoría de los escritores marxistas o marxistas-feministas que han considerado la denominada cuestión de la mujer adoptan la estrategia «derivación y subordinación». Ello confiere al análisis de la situación de la mujer una validez más independiente que el primer enfoque, aunque reduce la opresión de la mujer a dimensión especial de

Revolutionary Union (más tarde Revolutionary Communist Party, antes facción Revolutionary Youth Movement [RYM] de Students for a Democratic Society [SDS]) alaba la unidad familiar —«para muchos trabajadores, la familia es uno de los pocos lugares amables de la vida» (*Revolution*, marzo de 1974)— para anular la crítica feminista dentro de una ideología socialista predominante. El Communist Labor Party, en muchos sentidos muy distinto de los dos grupos mencionados, tiende también a suponer que la situación de la mujer puede igualarse con la situación de clase, y cuando son divergentes crea cuestiones que «son demasiado personales para comentarlas»; Nelson Pery, «Proletarian Morality», *Proletariat*, Primavera de 1974.

<sup>6</sup> Véase *Capital*, 1:395, 398, 402, 498-499; pero véase págs. 489-499.

<sup>7</sup> Louise W. Kneeland, «Feminism and Socialism», *New Review 2* (Agosto de 1914), 422. Kneeland parece haber sido la primera en presentar esta idea de esta forma; desde entonces se ha repetido, truncado, parafraseado y cambiado continuamente.

la cuestión de las clases. Así, Sheila Rowbotham ha explicado la situación de la mujer como resultado del capitalismo<sup>8</sup>. Casi todos los teóricos de esta categoría siguen a Engels, explícita o implícitamente: la subordinación de la mujer al hombre, cuando se reconoce, se considera provocada por el dominio de la clase, y su solución está en acabar con las relaciones de clase. Por tanto, aunque se otorga una cierta validez al feminismo, éste se considera correctamente subordinado al desarrollo de un análisis y un movimiento esencialmente marxistas, aunque contribuyendo a ambos. No importa hasta qué punto se imagine independiente la subordinación de la mujer ni hasta qué punto se conciba como independiente el movimiento de la mujer: las contradicciones de género se ven como derivación de las contradicciones de clase y en último término reducibles a éstas.

Dentro de este marco, el sexo se deriva de la clase, pero no se iguala a ésta. Los socialistas clásicos creyeron primero en el socialismo y luego en la liberación de la mujer. Engels y después Bebel, con más flexibilidad y alcance, adoptaron esta estrategia<sup>9</sup>. La «revolución dentro de la revolución» de Fidel Castro, que ha tenido una gran repercusión en los movimientos de liberación nacionales, es otra variante<sup>10</sup>. Aunque Mao Tse-Tung dio más relevancia a la situa-

ción de la mujer, el enfoque seguido durante la revolución china prefiguraba la estrategia cubana<sup>11</sup>. En esta perspectiva, la opresión de la mujer por el hombre se trata dentro de la lucha revolucionaria por el control de los medios de producción. El esfuerzo es serio, pero no está claro qué revolución está dentro de la otra.

Lo que podría denominarse punto de vista de la «intersección» es otra variante de la estrategia «derivación y subordinación». Es como si el feminismo y el marxismo fueran vectores que apuntan en direcciones distintas y se cruzan en un punto: «las mujeres trabajadoras». El problema de la mujer queda convertido en un híbrido dentro del análisis de clase a fin de quedar subsumido en éste. El valor del feminismo es que ayuda a movilizar y unificar a la clase trabajadora. Así, Nancy Hartsock: «Quiero sugerir que el movimiento de la mujer puede proporcionar la base para crear un nuevo y auténtico socialismo estadounidense»<sup>12</sup>. Alexandra Kollontai ejemplifica históricamente esta tendencia, igual que hacen muchos grupos contemporáneos de la izquierda y teóricos socialistas-feministas<sup>13</sup>. Una última

<sup>8</sup> Sheila Rowbotham, *Women's Consciousness, Man's World* (Harmondsworth, Penguin, 1973), págs. xiv, xvi, 57, 124.

<sup>9</sup> *Origin*; August Bebel, *Woman under Socialism*, trad. Daniel DeLeon (Nueva York, New York Labor News Press, 1904). Esa idea encuentra su expresión contemporánea en el trabajo de Evelyn Reed: *Woman's Evolution: From Patriarchal Clan to Patriarchal Family* (Nueva York, Pathfinder Press, 1975); *Problems of Women's Liberation* (Nueva York, Pathfinder Press, 1972); «Women: Caste, Class or Oppressed Sex?», *International Socialist Review*, Septiembre 1970; y «Feminism and the "Female Eunuch"», *International Socialist Review*, Julio-Agosto 1971.

<sup>10</sup> Linda Jenness, *Women and the Cuban Revolution* (Nueva York, Pathfinder Press, 1970); Elizabeth Stone, ed., *Women and the Cuban Revolution: Speeches and Documents* (Nueva York, Pathfinder Press, 1981). Véase Stephanie Urdang, *A Revolution within a Revolution: Women in Guinea Bissau* (Boston, New England Free Press, sin fecha).

<sup>11</sup> La situación china es compleja y cambiante. Véase el capítulo I, notas 1 y 7. La idea oficial usual destaca los progresos de la mujer y las barreras que aún hay, señalando que el avance del socialismo es la base del progreso de la mujer como mujer. Véase Elizabeth Coll, ed., *The Women's Movement in China: A Selection of Readings, 1947-1973*, Modern China Series, núm. 6 (Londres, Anglo-Chinese Educational Institute, 1974); Ruth Sidel, *Women and Child Care in China* (Baltimore: Penguin, 1973); Maud Russell, «Chinese Women: Liberated», *Far East Reporter*, sin fecha; Editorial: «The Ongoing Revolution in Women's Liberation in the People's Republic of China», *Far East Reporter*, septiembre de 1977; Phyllis Andors, «Politics of Chinese Development: The Case of Women, 1960-1966», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2 (Otoño 1976), 89-119.

<sup>12</sup> Nancy Hartsock, «Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy», en *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, ed. Zillah Eisenstein (Nueva York, Monthly Review Press, 1979), pág. 57.

<sup>13</sup> Las reediciones últimas de la obra de Alexandra Kollontai incluyen *Sexual Relations and the Class Struggle: Love and the New Mora-*

forma de teoría de la «derivación» es la estrategia «separados pero iguales». En ésta se reconoce que la situación de la mujer se deriva de una serie distinta de dinámicas sociales. El cambio, no obstante, sigue reducido al socialismo en una letanía a estas alturas ya claramente forzada<sup>14</sup>. El socialismo puede modificarse por el reconocimiento de la especificidad del sexo, pero aún sigue sin haber análisis del poder masculino: lo separado pero igual sigue siendo desigual.

El tercer enfoque, las «contradicciones sustitutas», presenta una adaptación más profunda. La categoría identificada en cada teoría es admitida como válida por las demás, y los métodos se aplican en varias. Shulamith Firestone ejemplifica este enfoque en ciertos sentidos. Tomando el sexo como categoría social básica, propone aplicar el método marxista para analizarlo: «Podemos tratar de desarrollar una perspectiva materialista de la historia basada en el propio sexo»<sup>15</sup>. De forma similar, muchos teóricos han intentado recientemente utilizar la reproducción como cimiento de un análisis materialista de la situación de la mujer. Algunos feministas han seguido este enfoque desde el lado feminista, sometiendo la clase a la creación de la conciencia: «La clase es nuestra forma de ver el resto del mundo y nuestro lugar en él»<sup>16</sup>.

lity; trad. Alix Holt (Bristol, Falling Wall Press, 1972); *Women Workers Struggle for their Rights*, trad. Celia Britton (Bristol, Falling Wall Press, 1973); y *Communism and the Family* (Londres, Pluto Press, abril de 1973). En cuanto a los grupos de izquierda contemporáneos, véase Kathy McAfee y Myrna Wood, «Bread and Roses», en *From Feminism to Liberation*, ed. Edith Hoshino Altbach (Londres, Schenkman, 1971), págs. 21-38.

<sup>14</sup> Algunos de los mejores trabajos corresponden a Eli Zaretsky: «Capitalism, the Family, and Personal Life», *Socialist Revolution* 3 (Enero-Abril 1973), 69-126; «Capitalism, the Family, and Personal Life: Part 2», *ibid.* (Mayo-Junio 1973); y «Socialism and Feminism III: Socialist Politics and the Family», *ibid.* 4 (Enero-Marzo 1974), 83-99.

<sup>15</sup> Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (Nueva York, Bantam Books, 1970).

<sup>16</sup> Ginny Berson en *Class and Feminism*, ed. Charlotte Bunch y Nancy Myron (Baltimore, Diana Press, 1974), págs. 61-62.

El intento contemporáneo de síntesis más imaginativo y complejo es la perspectiva «suelo para el ama de casa», que da un claro paso más allá del enfoque «contradicciones sustitutas» buscando explicar tanto el sexo como la clase dentro de una teoría, marxista en su ámbito pero feminista en su base. Esta perspectiva tiene antecedentes en la obra de Charlotte Perkins Gilman, que en el siglo pasado vio el trabajo en el hogar como elemento básico de la inferioridad de la mujer, pero no del capitalismo. Hizo esta observación: «El hecho destacado de este debate es que, sea cual sea el valor económico de la industria de la mujer, ésta no lo recibe. Las mujeres que hacen más trabajo son las que reciben menos dinero, y las mujeres que más dinero tienen son las que menos trabajan.» También señaló que «no hay igualdad de clase entre quienes hacen la parte del trabajo del mundo que les corresponde de la forma más amplia, más nueva y más elevada y quienes hacen la suya de la forma más limitada, más antigua y más baja»<sup>17</sup>. Margaret Benston vio precozmente la marginalidad del trabajo en el hogar dentro del capitalismo como base material de la marginalidad de la mujer en la sociedad en su conjunto<sup>18</sup>. Peggy Morton concibió el trabajo en el hogar, y por tanto a la mujer, en un papel social central aunque subordinado<sup>19</sup>. En la obra de Mariarosa Dalla Costa, Selma James, Sylvia Federici y Nicole Cox, el «suelo para el ama de casa» se convierte en una perspectiva que trata de explicar la subordinación de la mujer al hombre bajo el capitalismo en términos del papel crítico del trabajo en el hogar en la producción ca-

<sup>17</sup> Charlotte Perkins Gilman, *Women and Economics: A Study in the Economic Relation between Men and Women as a Factor in Social Revolution* (Nueva York, Harper & Row, 1966), págs. 4-5, 220.

<sup>18</sup> Margaret Benston, «The Political Economy of Women's Liberation», en Altbach, *From Feminism to Liberation*, págs. 199-210. Juliet Mitchell, «Women: The Longest Revolution», en *ibid.*, págs. 93-124, sigue una línea similar, ampliada y desarrollada en su libro *Woman's Estate* (Nueva York, Random House, 1971).

<sup>19</sup> Peggy Morton, «A Woman's Work Is Never Done», en Altbach, *From Feminism to Liberation*, págs. 211-228.

pitalista<sup>20</sup>. El papel del ama de casa, en consecuencia, se generaliza para explicar la explotación, y por tanto la impotencia, de los trabajadores que no perciben salario, y se afirma que es la base de la explotación de los trabajadores asalariados. Christine Delphy arguye que ver el trabajo en el hogar como trabajo no pagado, necesariamente conciencia simultánea, lo redefine como explotación y en el proceso redefine la propia economía<sup>21</sup>. En último término, la teoría «suelo para el ama de casa», en su movimiento hacia el feminismo, rompe con el marxismo desde dentro.

La ambivalencia del marxismo en cuanto a tomarse en serio a la mujer puede descubrirse en los tratamientos socialistas-feministas contemporáneos del argumento de que el trabajo de la mujer en el hogar es trabajo. Lise Vogel llegó a la conclusión de que «las tareas domésticas de la mujer en el capitalismo no son productivas ni improductivas»<sup>22</sup>. Eli Zaretsky afirmó: «Las amas de casa son y no son parte de la clase trabajadora. Confrontan y no confrontan directamente el capital»<sup>23</sup>. Carol Lopate pensaba que «tal vez tengamos que concluir que el trabajo en el hogar no es producción ni consumo»<sup>24</sup>. Lotte Feminile arguye que «el trabajo en el hogar es... el trabajo de los esclavos...; por eso la mujer es un

estrato proletario, aunque no en el sentido ortodoxo»<sup>25</sup>. Muchas de estas frases reflejan el intento marxista de adaptar las categorías de Marx a la nueva percepción de las realidades económicas. En vez de la adherencia servil a los modelos de trabajo del «punto de producción», por ejemplo, algunos han decidido que el trabajo en los servicios ahora es producción capitalista, descubriendo así una «nueva clase trabajadora» a la que antes se consideraba improductiva. Otros han dado un paso adelante aceptando todo el «trabajo socialmente necesario» y, por tanto, a todos los trabajadores socialmente necesarios como elementos «críticos» en el sentido marxista<sup>26</sup>. Algunos, que van aún más allá e interpretan el hogar como «fábrica social», conciben este paso como ruptura con el marxismo<sup>27</sup>.

Buena parte de esta modernización cambia más que actualiza las categorías marxistas. Por ejemplo, «el tiempo de trabajo socialmente necesario» no es el total de todo el trabajo que hay que hacer en la sociedad, de modo que el trabajo de la casa debe haber estado incluido *sub silentio* desde un principio. Más bien es una media de todo el trabajo social, de modo que el producto de una cantidad determinada de tiempo de trabajo tiene un valor distinto según la media del tiempo de trabajo socialmente necesario para lograr un bien determinado<sup>28</sup>. Desde este punto de vista no es posible ocuparse de la cuestión de si el trabajo en la casa está o no incluido en el tiempo de trabajo socialmente necesario actuando como si siempre hubiera estado implícito. La cuestión previa es si es o no trabajo social en el sentido de trabajo abstracto, de trabajar para el capital.

Los marxistas convierten en fetiches las categorías

<sup>20</sup> Mariarosa Dalla Costa y Selma James, *The Power of Women and the Subversion of the Community* (Bristol, Falling Wall Press, 1972). Sylvia Federici, «When Wages for Housework Becomes a Perspective», *Wages for Housework: Notebook #1* (mimeografía, Filadelfia, 1975), págs. 12-18; ídem: *Wages against Housework* (Bristol, Falling Wall Press, 1973). Nicole Cox y Sylvia Federici, *Counter-Planning from the Kitchen — Wages for Housework: A Perspective on Capital and the Left* (Bristol, Falling Wall Press, 1975).

<sup>21</sup> Christine Delphy, *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression* (Amherst, University of Massachusetts Press, 1984), pág. 174.

<sup>22</sup> Lise Vogel, «The Earthly Family», *Radical America* 7 (Julio-Octubre 1973), 28.

<sup>23</sup> Zaretsky, «Socialism and Feminism III».

<sup>24</sup> Carol Lopate, «Women and Pay for Housework», *Liberation* 18 (Mayo-Junio 1974), 11.

<sup>25</sup> Lotte Feminile, *A Programmatic Manifesto for the Struggle of Housewives in the Neighborhood* (Padua, Movimiento di Lotte Feminile, 1971).

<sup>26</sup> Véase Zaretsky, «Socialism and Feminism III», pág. 89.

<sup>27</sup> Beth Ingber y el Cleveland Modern Times Group, «The Social Factory», *Falling Wall Review*, núm. 5 (1976):

<sup>28</sup> *Capital*, I:39.

cuando el enfoque que da significado a esas categorías se olvida para tratar los productos categóricos como si fueran cosas con existencia independiente, dentro o fuera de las cuales debe incluirse toda la vida social. Enfrentada a la sospecha de que la teoría marxista no tiene explicación para la opresión particular de las mujeres, la respuesta muchas veces ha sido explicar por qué las mujeres como tales quedan fuera de lo que la teoría marxista identifica como importante o escurrirse para encontrar una concepción en las categorías marxistas preexistentes que subsuman la subordinación de la mujer, de forma que el feminismo haya estado siempre implícito en el marxismo. El debate sobre el salario para el trabajo del hogar muestra estas tendencias. También confronta el marxismo y el feminismo con más igualdad de lo que lo haya hecho ningún otro enfoque hasta la fecha, aun cuando finalmente sea en campo marxista. Precisamente porque la economía marxista es el núcleo de la política marxista, este intento revela los límites de las posibilidades de tomarse a la mujer en serio dentro del marxismo.

El sueldo para el trabajo de la casa como perspectiva trata de analizar la situación de la mujer y la sociedad en general. Prueba el feminismo al hacer una nueva valoración de la contribución que siempre han hecho las mujeres, demostrando el carácter esencial y el valor de las funciones más degradadas y más universales de la mujer. Al romper el vínculo ideológico de ese trabajo con la biología de la mujer, trata de justificar la reclamación de una parte justa de la producción social para una actividad que realizan casi todas las mujeres, y en buena medida para los hombres. Prueba el marxismo al basar su análisis de la opresión de la mujer en la explotación —la ausencia de valoración en el sentido político-económico— del trabajo de la mujer, defendiendo la contribución de este trabajo al capital y a su expansión. De esta forma, basa el análisis del poder de la mujer en su papel productivo, no cambiando incidentalmente la definición de producción. Al hacerlo, el salario para el trabajo en el hogar convierte la liberación de la mujer en un momento crítico de la lucha de clases. Al propio tiempo, la lucha de la

mujer se une a la de todos los trabajadores sin salario, un nuevo estrato de los explotados que se encuentra debajo de la esclavitud asalariada. Así pues, el debate sobre el salario para el trabajo doméstico abre cuestiones críticas de valor: el trabajo y su división por sexos y esferas, las concepciones del significado, la estructura y la dinámica interna del orden social del sexo y la clase y las fuentes y estrategias para movilizar al poder político hacia una transformación social que se concibe total.

Tomada con independencia de su análisis subyacente, la exigencia real de un salario para el trabajo doméstico es fácil de rebatir por ser sistemáticamente equivalente de un aumento de sueldo con una repercusión redistributiva positiva mínima a favor de la mujer en el hogar o un efecto negativo al mantenerla en él aumentando las ventajas de quedarse. No obstante, si se toman como perspectiva en la situación de la mujer en la familia y en el conjunto de la sociedad, y si se utilizan para plantear los temas que implica evaluar el impacto del análisis económico marxista en el análisis feminista de la relación de las mujeres con el capital, los temas planteados resultan sustancialmente más profundos.

En este sentido más amplio, el argumento a favor del salario para el trabajo doméstico puede plantearse en forma de seis proposiciones<sup>29</sup>. En primer lugar, el trabajo no pagado

<sup>29</sup> Estas proposiciones están sintetizadas de las siguientes fuentes: Phyllis Aiken y Sylvia Schmidt, «In Defense of Feminism: A London Conference Report», en *Wages for Housework: Notebook #2* (mimeografía, Filadelfia, 1975); Federici, «When Wages for Housework Becomes a Perspective»; Jackie Greenlaf, *Wages for Housework* (mimeografía, Filadelfia, sin fecha); Hodee Edwards, «Housework and Exploitation: A Marxist Analysis», *No More Fun and Games: A Journal of Female Liberation* 6 (Julio 1971), 92-100; Selma James, «Speech at the International House» y «When the Mute Speaks: The Work of Creating a Movement», en *Wages for Housework: Notebook #2*; Guliana Pompei, «Wages for Housework», en *ibid.*; Dalla Costa and James, *Power of Women*; Jean Gardner, «Women's Domestic Labors», *New Left Review* 89 (Enero-Febrero 1975); Wendy Edmond y Suzi Fleming, eds., *All Work and No Pay: Women, Housework and the Wages Due* (Bristol, Falling Wall Press, 1975); Wally Seccombe, *The Housewife and Her La-*

de la mujer en el hogar es trabajo productivo para el capital, en el sentido de que las mujeres producen su propio poder laboral así como el del hombre diaria y generacionalmente, poder que luego los hombres venden al capital a cambio de un salario. Segundo, el capitalismo mantiene a las mujeres como reserva de trabajo en un doble sentido. Las mujeres absorben las fluctuaciones del mercado capitalista, aumentando su productividad para mantener a flote al capitalismo (por la reproducción del poder laboral) cuando el capitalismo no puede emplearlas de otra forma, mientras que están listas para ir a trabajar directamente por el capital en periodos de expansión, por un salario más bajo que el de los hombres, porque están acostumbradas a trabajar por nada. Tercero, las mujeres sirven al capital de válvula de seguridad psicológica y económica. Los hombres trabajadores se benefician de los servicios y del respaldo de la mujer personal y sexualmente. También se benefician materialmente del trabajo no remunerado de la mujer, de forma muy similar a como los capitalistas se benefician de la labor de los trabajadores. Los papeles sexuales en el mercado son formas monetarias de los papeles sexuales en el hogar. Cuarto, los trabajadores varones, a través de este sistema de relaciones, se ven forzados a ponerse al servicio del capital por su sentido de la responsabilidad y por amor a su familia, y la mujer que está en la casa se presenta como recompensa, como botín de la lucha de los hombres contra los hombres. Así, los hombres se convierten en trabajadores sumisos, dispuestos a aceptar la explotación en el puesto de trabajo por la necesidad de mantener a una familia y por la compensación de (lo que para ellos es) la esfera privada. Es de-

---

*bour under Capitalism*. Red Pamphlet 8 (Londres, IMG Publications, 1965); Jeanette Silveira, *The Housewife and Marxist Class Analysis* (Seattle, Wash., edición privada, 1975); Cox y Federici, *Counter-Planning from the Kitchen*; Ira Gerstein, «Domestic Work and Capitalism», *Radical America* 7 (Julio-Octubre 1973), 101-139; Joan Landes, «Wages for Housework: Subsidizing Capitalism?» *Quest: A Feminist Quarterly* 2 (Otoño 1975); Ingber y Cleveland Modern Times Group, «The Social Factory».

cir, el capitalismo hace racional para los hombres el dominio masculino dándoles una ganancia en él.

Quinto, la dependencia de la mujer de los hombres para conseguir dinero, forma de poder en el capitalismo, es a un tiempo un medio y un engaño del poder del capital sobre ambos sexos. El sistema salarial mantiene a la mujer subordinada al hombre en casa manteniendo a la clase trabajadora subordinada al capital en el lugar de trabajo, y para poder hacerlo. El sexismo, por tanto, sirve dentro del hogar para conservar el poder del capital fuera del hogar. Por último, la lucha por un sueldo para el trabajo doméstico sería revolucionaria. Terminaría con el engaño de este complejo de relaciones sociales poniendo de manifiesto que el papel de la mujer es social y esencial, no natural y socialmente marginal. Daría a las mujeres independencia material en relación con la supremacía masculina en cierta medida, dando a las mujeres un poco de dinero propio, alterando el equilibrio del poder dentro del hogar. Revelaría el papel del amor como un mecanismo ideológico por el que se controla el trabajo de la mujer y sugeriría que el sexo está limitado o no es libre porque las opciones materiales de la mujer no son las mismas que las del hombre. Hacer que el trabajo de la mujer resulte más caro para el capital de lo que es ahora aumentaría el coste de la producción y reduciría los beneficios, suponiendo que el mecanismo de pago del salario garantizara su procedencia de los beneficios, como supone la mayoría de los defensores de esta teoría. El salario para el trabajo doméstico daría poder a las mujeres dentro del hogar al terminar con el engaño de que su trabajo es natural. Dando a las mujeres el beneficio de su trabajo, el salario colocaría a las mujeres en situación de negarse a hacerlo. La exigencia de salario para el trabajo doméstico presenta una teoría del poder potencial de las mujeres como tales que las sitúa en una lucha de clases con base feminista.

Desde el punto de vista feminista, el argumento de un salario para el trabajo en la casa tiene como elementos positivos el atender a la contribución invisible de la mujer, su determinación de reconocer y dar valor al papel de la mujer en

la sociedad y su objetivo de basar la exigencia femenina de poder político en las realidades existentes de la situación de la mujer. Al atacar la dependencia económica de las mujeres en relación con los hombres, propone alterar el equilibrio dentro de la familia. Es mucho también lo que tiene de positivo desde un punto de vista marxista. Si el trabajo de las mujeres produce el poder laboral del hombre, las amas de casa son un sector no descubierto de la clase trabajadora, el producto de cuyo trabajo ha sido expropiado y vendido por el hombre en el acto de vender su propio poder laboral como mercancía en el mercado en beneficio del capital. Así pues, la subordinación de la mujer se basa en su explotación como trabajadora por el capital a través del hombre. Las mujeres están oprimidas por el capital: no sólo (o indirectamente) por el hombre, como han afirmado las feministas para consternación de los marxistas. Las mujeres también tienen el poder estratégico de retirarse de la actividad productiva crítica. Su lucha por volver a su producción y controlarla, junto con otros miembros de su clase, amplía la lucha por cambiar la sociedad.

El análisis del «salario para el trabajo doméstico» sintetiza la idea feminista de que las relaciones entre mujeres y hombres en el hogar son relaciones sociales con el análisis marxista de que «las relaciones sociales de producción» están en la base de todas las demás relaciones sociales. Una mercancía tiene valor de cambio porque parte del trabajo de la sociedad está asignada a su producción de una forma que está «subordinada a la división del trabajo dentro de la sociedad»<sup>30</sup>. Es así como las relaciones de valor entre las mercancías reflejan las relaciones sociales entre las personas. El feminismo ve la división sexual del trabajo como división social (al menos) del trabajo; el análisis del «salario para el trabajo doméstico» ve que esta división social entre los sexos es también una relación productiva. Sin analizar el pa-

pel productivo de la mujer en el hogar, la idea común a los economistas políticos clásicos y a Marx de que las relaciones entre las personas como productores mutuamente interdependientes de mercancías está en la base de sus relaciones sociales excluiría a las mujeres como tales (a menos que trabajen fuera del hogar) de esta definición del fundamento de las relaciones sociales. Si el trabajo de la mujer produce el poder laboral de las mercancías, las mujeres participan efectivamente en el intercambio de productos, que es la esencia del intercambio de cantidades del trabajo social.

La sistematización de las relaciones entre mujeres y hombres —la perspectiva que no las considera relaciones entre personas concretas o seres biológicos, como ocurre en la teoría liberal y otras teorías, sino relación social estructural entre seres sociales— es básica en la teoría feminista. Hablando de la relación de la propiedad privada, Marx afirmó: «La relación de la propiedad privada es el trabajo, el capital y la interconexión entre ambos... y la forma en que llegan a enfrentarse uno a otro como dos personas es, para el economista, un acontecimiento accidental que, por tanto, sólo puede tener una explicación externa»<sup>31</sup>. Lo que para Marx era accidental es para el feminismo, en cierto sentido, una relación social determinada centralmente. Para el feminismo es un acontecimiento accidental la forma en que las personas concretas llegan a enfrentarse en la familia. Su relación, y el hecho de que una sea mujer y el otro hombre, es interna y determinada.

Las dificultades que el salario para el trabajo doméstico plantea al marxismo y al feminismo corren parejas con sus ventajas. Al feminismo le preocupa que, en sus efectos prácticos, un salario es conservador en el sentido de que ataría aún más corto a la mujer al hogar como forma de ganarse la vida. Un salario legitimaría el papel de la mujer como ama de casa, aunque en teoría también se pagaría a los hombres que hicieran las tareas del hogar. Dependiendo del plan

<sup>30</sup> Karl Marx, *Value, Price, and Profit*, en *Selected Works*, ed. V. Adoratsky, vol. 1 (Nueva York, International Publishers, 1936), 305. [Traducción esp.: *Salario, precio y ganancia*, Gijón, Júcar, 1977.]

<sup>31</sup> Marx, citado y comentado en R. Meek, *Studies in the Labor Theory of Value* (Londres, Lawrence & Wishart, 1956), págs. 138-139.

concreto, podría institucionalizar aún más la superioridad del marido, que se convertiría en patrón de la mujer. Más profundamente, el análisis puede adolecer de las mismas deficiencias que otros análisis marxistas de la mujer: en la medida en que se basa en el trabajo de la mujer, no logra en absoluto comprender el papel de la mujer como tal. Por dar un ejemplo de los límites que se atribuyen al trabajo, la labor doméstica de las mujeres burguesas, según este argumento, no producirían técnicamente poder laboral si los hombres burgueses no vendieran su trabajo como mercancía en el mercado. En este caso, ¿no están oprimidas las mujeres burguesas como mujeres porque no se les expropia su trabajo si los maridos no «trabajan» en un sentido propio? La mujer sigue haciendo el trabajo de la casa para el hombre. Es sencillamente la versión «salario para el trabajo doméstico» del problema con que se han encontrado todos los intentos anteriores de definir la opresión de la mujer en términos de clase. Definir a la mujer a través de la situación de clase de su hombre es aceptar como base del análisis algo que debe cuestionarse en relación con los determinantes del poder y de la impotencia de las mujeres. Por último, el feminismo encuentra a las mujeres oprimidas como sexo, de lo cual es expresión la explotación económica. Es difícil creer que un salario para el trabajo doméstico terminaría con la idea de la mujer como objeto sexual o eliminaría la violencia contra ella, por ejemplo: tanto las mujeres que gozan de independencia económica como las de clase media sufren abusos sexuales. El análisis «salario para el trabajo doméstico» muestra cómo las mujeres están oprimidas por el capital, algo que en ocasiones parece una maniobra sospechosa para llegar a la conclusión de que están oprimidas por los hombres, puede que a través del capital, pero al fin y al cabo son los hombres.

Los argumentos marxistas contra el salario para el trabajo doméstico se han centrado básicamente en la defensa de aquellos aspectos de la familia que las feministas han criticado. La familia no es una esfera económica, afirman los marxistas, sino un lugar personal cálido en el que las perso-

nas son individuos únicos, en contraste con la impersonalidad y el anonimato del mercado. Se dice que el amor constituye los lazos familiares<sup>32</sup> en oposición con los del mercado, constituidos por el beneficio. Marx parece haber sostenido ambas opiniones. En algunos pasajes ensalza las virtudes ideales de la familia, y en otros las ataca, observando en qué las ha convertido el capitalismo. «¿Cuál es la base de la familia actual, de la familia burguesa? El capital, el beneficio privado...; el burgués ve en su esposa un mero instrumento de producción»<sup>33</sup>. Casi todos los marxistas parecen pensar reflexivamente en la familia «propriadamente dicha» como lugar de estrechas relaciones personales y emocionales, como «refugio contra la alienación y la pobreza psíquica de la vida laboral»<sup>34</sup>. La idea de pagar a la mujer dinero por trabajar en la familia, que equivale a admitir que las tareas domésticas son trabajo y por tanto alienan, implica que es un servicio a quien paga por él —el hombre— y que el amor no compensa. Este análisis implica que las mujeres, por otra parte, dan más de lo que obtienen. Negar esto ha sido la idea de la familia desde que el liberalismo creó lo privado y puso ahí a la familia. La familia marxista está arraigada en la realidad burguesa. Indiscutiblemente, un salario para el trabajo

<sup>32</sup> Suele citarse a Hegel para esta proposición. Hegel afirmaba que la familia es la reserva de la vida ética sustantiva, siendo su base «el amor como principio real, activo y determinante»; citado en Schilomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), págs. 28-29.

<sup>33</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto, en Selected Works*, ed. Adoratsky, I: 223-224. Schilomo Avineri critica a Marx por su «ataque cruel, por no decir vulgar, contra la familia burguesa en el *Manifiesto Comunista*»; *Social and Political Thought*, página 90. Avineri continúa: «El problema es evitar idealizar la familia (o el sexo) y lograr al mismo tiempo una solución que convierta el principio estructural básico de las relaciones sexuales en un principio universal de organización social» (pág. 91). Desde el punto de vista feminista, ya lo es.

<sup>34</sup> S. Bowles, H. Gintis, P. Meyer, «The Long Shadow of Work: Education, the Family, and the Reproduction of the Social Division of Labor», *Insurgent Sociologist* 5 (Verano 1975), 18.



doméstico y la reconceptualización de la familia que implica viola la experiencia masculina de la familia, que, parafraseando a Marx e independientemente del grado de disolución en teoría, no puede ser de otra forma desde el punto de vista masculino<sup>35</sup>.

Otros marxistas objetan que la función del salario en el capitalismo no es recompensar ni reflejar la producción de la plusvalía, ni en el hogar ni en ningún otro sitio. Pero el trabajo no se paga porque produzca. De hecho, es la falta de una relación unívoca entre el salario que se paga, por un lado, y el trabajo realizado y el valor creado, por otro, lo que permite al capital acumularse y, por tanto, seguir existiendo. Se paga un salario para que el trabajador pueda subsistir y pueda seguir produciendo para el capital, no como recompensa, reflejo ni reconocimiento de la producción. Pensar que el salario compensa por el valor creado es idealizar el capitalismo. Sean cuales sean los efectos extrínsecos que el salario pudiera tener sobre el equilibrio de poder entre los sexos, es una cuestión indiferente para el capital. Pero jamás se ha oído a un marxista argumentar que, en consecuencia, no debería pagarse a los trabajadores, ni han abandonado su postura de que la reivindicación de los trabajadores de su derecho a poseer los medios de producción se basa en que es su trabajo lo que produce valor.

Los marxistas también objetan que, puesto que los trabajadores no reciben más dinero por su producción que las mujeres, pagar a las mujeres por la reproducción del poder laboral de los hombres, desde el punto de vista del capital, sólo aumentaría el coste de la producción. Las mujeres que están en casa, según esto, ya están respaldadas por el capital a través del salario familiar. Hacer explícita su contribución mediante dinero podría tener diversos efectos, pero no es probable que uno de ellos fuera rectificar la relación estructural por la que se expropia el trabajo de la mujer. En este sentido, el salario para el trabajo doméstico parece ser una

<sup>35</sup> *Capital*, 3:830.

demanda reformista, que deja al sistema tal cual, una demanda para que las mujeres sean explotadas en el hogar como los hombres lo han sido en la fábrica. No cambiaría el *statu quo*, sino que únicamente haría visible su hegemonía. Desde esta perspectiva es casi tan revolucionario como la demanda de un trabajador de un aumento de sueldo. No se sabe de muchos marxistas que se hayan opuesto a tales demandas. Pero la demanda de un salario no tiene por qué basarse en la creación real de plusvalía. Hay mucha gente a la que se le paga y que, en términos marxistas, no produce plusvalía, sino que vive de ella. Por otra parte, los trabajadores que sí producen plusvalía en el sentido clásico no perciben su salario por esa razón. El potencial particular y la promesa del «salario para el trabajo doméstico» está en su intento de examinar el trabajo de la mujer en el hogar en el contexto de una teoría marxista de la relación entre producción y poder como medio de analizar, y por ende alterar, la situación de la mujer en términos materiales tradicionales. La definición de materialidad se ha alterado para abarcar el trabajo de la mujer, pero el análisis sigue la tradición marxista en la medida en que la situación de la mujer sigue considerándose determinada por su trabajo.

La crítica más reveladora que podría hacerse de la perspectiva «salario para el trabajo doméstico» (aunque nadie la ha hecho) es que su economía está más en la tradición de la economía política clásica que en la de Marx. El salario para el trabajo doméstico tiene más base teórica en común con Adam Smith que con Marx<sup>36</sup>. La forma en que Marx fue más allá que Smith es lo menos esencial del enfoque, dando un cierto contenido a la acusación marxista de que el feminismo es «burgués». Específicamente, la concepción de la teoría laboral del valor que la teoría «salario para el trabajo doméstico» aplica al trabajo de la mujer en el hogar se deriva más claramente de Smith que de la insistencia de

<sup>36</sup> Véase en general Adam Smith, *The Wealth of Nations*, 2 vols. (Nueva York, E. P. Dutton, 1960). [Trad. esp.: *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza, 1994.]

Marx en la contribución del capital a esta ecuación. Así, mientras que el salario para el trabajo doméstico «da valor» a la situación de la mujer en términos materiales y expone la posibilidad de aplicación de las categorías marxistas a una conceptualización de la desigualdad de la mujer señalada por el feminismo, como asunto de política económica es un paso atrás. Puede argüirse que la casa es la esfera de la sociedad capitalista en la que el capital, hasta ahora, menos ha penetrado, siendo su no monetización tan sólo una expresión de ese hecho. Pero mientras que el trabajo de la mujer en el hogar puede ser o puede no ser precapitalista, como han dicho muchos marxistas, el análisis «salario para el trabajo doméstico» tiende a serlo.

¿Es el trabajo doméstico «trabajar para el capital»? En sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx habla del trabajo como actividad vital y «característica de la especie»<sup>37</sup>. La teoría posterior del valor que se presenta en *Grundrisse* y *El capital* afirma que el carácter del trabajo es específico y está condicionado y determinado por el modo especial de producción social bajo el cual se realiza. El sistema de trabajo social del capitalismo, por tanto, debe ser en cierto sentido «trabajar para el capital». Los teóricos del «salario para el trabajo doméstico», aunque argumentan que el trabajo doméstico produce plusvalía para el capital, nunca se enfrentan cara a cara con la cuestión de si es también trabajar para el capital. Al menos cinco de las características que identifican este «trabajar para el capital» parecen haber sido presentadas a lo largo de la obra de Marx. Una es que la plusvalía que produce el trabajo se la apropia el capital. La segunda es que el trabajo produce un bien que se cambia por capital, no por ganancias. La tercera es que el propio proceso de producción se «capitaliza» en el sentido de que utiliza los bienes del capital en el proceso de producción. La cuarta es que el capital considera los costes del capital cos-

tes que deben reducirse al mínimo. La quinta es que el trabajo participa en el circuito de producir los medios de producción para producir medios de producción para la expansión del capital. Estas características están interrelacionadas y a veces entran en conflicto.

Las cuestiones que formula la teoría de «salario para el trabajo doméstico» se plantean considerando este pasaje de *Grundrisse*:

Una presuposición del trabajo asalariado, y una de las condiciones históricas previas para el capital, es el trabajo libre y el intercambio de este trabajo libre por dinero para reproducir y hacer realidad el dinero, para consumir el valor de uso del trabajo no en el consumo individual, sino como valor de uso por dinero. Otra presuposición es la separación del trabajo libre de las condiciones objetivas de su realización: desde los medios del trabajo y el material para el trabajo<sup>38</sup>.

En una primera impresión, el trabajo doméstico no parece responder a ninguna de estas condiciones previas. Ciertamente no es libre, pero ¿en qué sentido decía Marx que un trabajador es «libre» para vender su trabajo? En *El capital*, Marx afirmaba que el trabajo asalariado «en esencia... siempre es trabajo forzado, por mucho que parezca derivar de un acuerdo contractual libre»<sup>39</sup>. Por otra parte, el ama de casa no cambia su trabajo por dinero. Al menos, no lo hace directamente. El producto de su trabajo, el poder laboral de su marido, según afirma la teoría del «salario para el trabajo doméstico», se cambia por dinero, que a su vez proporciona las condiciones para la subsistencia del ama de casa de forma muy parecida a como se considera que el intercambio del trabajo del marido por un sueldo proporciona las condi-

<sup>38</sup> Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. Martin Nicolaus (Nueva York, Vintage Books, 1973), pág. 471 (en lo sucesivo, *Grundrisse*).

<sup>39</sup> *Capital*, 3:819.

<sup>37</sup> En *Karl Marx: Selected Writings*, ed. David McLellan (Oxford, Oxford University Press, 1977), 80-81.

ciones para su subsistencia. La distinción entre «el valor de uso... en el consumo individual» y el «valor de uso por dinero» parece inhabilitar el trabajo doméstico como trabajo de forma terminante, a menos que se conciba esta distinción en términos intercambiables. Es decir, los valores de uso que produce una mujer son para consumo individual a fin de generar poder laboral, que se vende por dinero en el circuito del capital. Pero es un razonamiento circular. Si recibiera un salario, su producción sería «por dinero». ¿Lo convertiría eso en trabajo cuando antes no lo era? En cuanto a la separación de los medios de producción, podría decirse que los medios de producción del trabajo doméstico son propiedad de alguien que es independiente de ella: su marido. El ama de casa tiene que intercambiar su trabajo para tener los medios y el material de su trabajo: su cuerpo, su sexualidad, su femineidad.

¿Produce poder laboral el trabajo doméstico? En la teoría marxista, la producción se valora en términos del trabajo necesario para conseguirla. Los elementos del proceso se valoran en términos del trabajo necesario para producir el capital, las materias primas y la energía humana consumida durante la producción. En *El capital*, Marx define el poder laboral: «Por poder laboral o capacidad para el trabajo se entiende la suma de aquellas capacidades mentales y físicas que se dan en un ser humano y que aplica cada vez que produce un valor de uso de cualquier tipo. Pero para poder ofrecer el poder laboral en venta a cambio de una mercancía, es preciso que primero se cumplan varias condiciones»<sup>40</sup>. El valor del poder laboral está determinado por el tiempo de trabajo abstracto socialmente necesario para producir las mercancías que compra el trabajador. Pero, ¿son las mercancías los únicos elementos de la producción del poder laboral? ¿Qué es una mercancía? El análisis de «salario para el trabajo doméstico» afirma que la producción del poder laboral incluye el tiempo de trabajo domésticamente necesi-

sario para hacer consumibles las mercancías adquiridas, junto con todos los servicios que diariamente reproduce un ser humano capaz de trabajar.

Pero, ¿es la producción del poder laboral lo mismo que la producción de otras mercancías? El coste de la producción del poder laboral ha sido durante mucho tiempo una dificultad en la economía marxista. Existe un problema análogo en la economía clásica en el debate sobre el precio «natural» opuesto al precio «de mercado». El análisis marxista ha tendido a responder que el coste de la producción del poder laboral se mide por el salario de subsistencia, cifra fijada por un proceso autónomo en la familia que define socialmente las necesidades y dicta en consecuencia el nivel de consumo. ¿Qué hace a la familia autónoma de otras relaciones sociales? Para Marx, el salario de subsistencia está determinado independientemente del salario en dinero, aunque el nivel de subsistencia debe fijarse para que la tasa de beneficios aumente en relación con la tasa de explotación del trabajo. Por tanto, el coste del poder laboral también debe verse como fijo, al menos en relación con su precio de mercado. Ello plantea una versión del problema de transformar el valor en precio, denominado problema de la transformación en la economía clásica. Parece faltar un mecanismo para ajustar el precio al valor en el caso del poder laboral de las mercancías, lo cual plantea la cuestión de si se compra y se vende «a su valor» como supone Marx que ocurre con las mercancías («si no se puede explicar el beneficio a partir de esta suposición, no se puede explicar en absoluto»)<sup>41</sup>. La relación entre el precio y el valor empieza a parecer socialmente tautológica más que socialmente transformada, con el valor asignado *a priori* a determinadas contribuciones sociales y no a otras. El hecho de que el trabajo en la familia no esté incluido no queda explicado por tal análisis. El valor del tiempo de trabajo se considera superior al valor del poder laboral. Las mujeres pueden contri-

<sup>40</sup> *Capital*, I:167-168.

<sup>41</sup> Karl Marx, *Value, Price, and Profit*, pág. 312.

buir a la producción del poder laboral en el hogar, pero el tiempo de trabajo es obra del capital. La cuestión es qué es el capital.

La perspectiva «salario para el trabajo doméstico» trata de basar la producción del poder laboral de las mercancías en el gasto de más poder laboral. Ofrece una explicación posible de las fluctuaciones del nivel de subsistencia que es independiente tanto del salario como del aumento del margen de beneficios, apoyada en el supuesto de que el coste del poder laboral es fijo. Puesto que el trabajo de la mujer varía para absorber las diferencias del salario y las mujeres se acomodan a los aumentos del coste de la subsistencia trabajando más, el coste del poder laboral puede considerarse fijado por el capital. Las fluctuaciones en el nivel de subsistencia, por tanto, quedan absorbidas por el nivel de su empobrecimiento, haciendo que su dependencia sea una condición necesaria para la explotación, y su propia supervivencia una contribución al funcionamiento del sistema de beneficios. El análisis marxista de que la tasa de la plusvalía varía con la tasa de productividad del trabajo es también cierto en este caso, cuando se ve que incluye la productividad oculta del trabajo doméstico, que aumenta a medida que se ve presionado por la necesidad. Así, a la observación de Marx de que el poder laboral tiene un valor dado histórica y culturalmente, los teóricos del «salario para el trabajo doméstico» añaden que uno de los determinantes «fijos» de esa constelación es el trabajo de la esposa, que tiene toda la apariencia de condición fija porque las mujeres tienen muy pocas elecciones.

Parece naturalmente marxista que el valor del poder laboral de algunos se produzca a través del trabajo de otros, haciendo que el valor sea una creación enteramente relacional. Si no es éste el caso, es necesario argumentar que hay en la producción algo que no estaba presente en las relaciones que la produjeron. Los análisis del valor laboral muchas veces se desarrollaron como si el poder laboral estuviera producido por y para el capital, aun cuando en cierta medida surgiera de la «naturaleza», no de las relaciones sociales.

¿Han sido las mujeres o su trabajo en la familia esa naturaleza? En la teoría marxista, el carácter del proceso productivo al igual que su realización concreta (aquí, el trabajo directo para el capital) crea el carácter de la producción. ¿Es posible que el poder laboral sea la única mercancía en la realidad capitalista que se convierte en mercancía «para el capital» sólo a través de las relaciones de mercado en las que participa después de haber sido producido, en este caso, más allá del umbral? Es materialismo social axiomático que el carácter abstracto de un producto congela las relaciones sociales que lo produjeron.

La teoría marxista supone que el trabajo previo está presente en su producto, incluso cuando ese producto es la capacidad para más trabajo. El problema en este caso es similar al problema del marxismo tradicional de la reducción del trabajo cualificado a trabajo no cualificado. ¿Reaparece proporcionalmente el trabajo invertido en crear una cualificación, o en cierta forma determinadamente, en el valor del producto? ¿Se refleja lo que ella le da a él en lo que él cobra? ¿O reaparece proporcionalmente el trabajo del ama de casa, o en cierta forma determinadamente, en el valor del trabajo que el marido vende? Para responder a la pregunta de si el trabajo de ella crea valor en el poder laboral de él, como con la cuestión de la creación de valor en la cualificación, es necesario primero tratar esta cuestión independientemente del precio, y luego ver si existe una relación determinada entre el valor y el precio.

Parece que este problema no es más difícil en el caso del trabajo doméstico que en el tema del trabajo cualificado y el no cualificado. De hecho, la falta actual de salario para el trabajo doméstico hace que la condición de independencia del precio sea más fácil de cumplir. En vez de transferir el valor de la cualificación parte a parte al producto a lo largo de la vida del trabajador, como el capital circulante, la sustancia de la esposa se transfiere parte a parte a lo largo de su vida, para ser vendida como producto: el poder laboral. Visto de esta forma, se convierte en un problema ricardiano de hacer la productividad del trabajo visible en (la distribución

del) producto<sup>42</sup>. En términos ricardianos, la cuestión podría plantearse así: ¿cómo puede el trabajo del marido reducirse a sus componentes, uno de los cuales es el trabajo de la esposa, independientemente del precio, y aun así contribuir a la determinación del precio de la mercancía? La respuesta del «salario para el trabajo doméstico» es que en estos momentos el trabajo de la esposa se refleja más en beneficios que en el precio del trabajo, porque, aunque su trabajo es un coste de producción, es un coste que ella misma soporta porque no está pagado. Dada esta condición, la contribución —el valor— de su trabajo no tiene que reflejarse en ningún precio. Si estuviera pagada, se reflejaría. Este argumento encaja en la determinación ricardiana unívoca de precio por valor, de tal modo que el tiempo de trabajo determina el valor, que determina el precio (o, por deducción, el beneficio). En este esquema, la productividad del trabajo se considera determinada independientemente del mercado, pero el valor del trabajo se ve como condición fija independiente de la acumulación. Implícitamente, la teoría «salario para el trabajo doméstico» parece aceptar un punto de vista similar. Un punto de vista más complejo podría ser que estos factores estuvieran recíprocamente determinados. Este punto de vista exige olvidar la idea de que el valor está totalmente determinado de forma inmediata en el acto del trabajo, localizando el valor propiamente dicho en una totalidad de relaciones sociales que incluyen el intercambio y la distribución, el trabajo y el capital, a las mujeres y a los hombres.

Este paso hacia el significado concreto, a la sustantividad y a la especificidad, es precisamente lo contrario del enfoque marxista tradicional, que abstrae y generaliza el trabajo, como se considera que hace el capitalismo. Es trabajo abstracto el que crea el valor, a diferencia del valor de uso. El trabajo abstracto es la actividad productiva como tal, de la que se han eliminado todas las diferencias entre las distintas clases de actividades y relaciones y personas, toda unicidad

o particularidad<sup>43</sup>. Así, el trabajo abstracto «se realiza auténticamente sólo como categoría de la sociedad más moderna, en la que los individuos pasan fácilmente de una clase de trabajo a otra, haciendo que para ellos carezca de importancia el tipo concreto de trabajo que les corresponda»<sup>44</sup>. Esta abstracción reduce el trabajo a su denominador común: el gasto de poder laboral humano en lo abstracto<sup>45</sup>. Ver el trabajo de forma abstracta es verlo desde el punto de vista del capital. El producto del trabajo abstracto lleva la marca de las relaciones abstractas de la producción social que caracterizan a las sociedades productoras de mercancías: «trabajo humano homogéneo, gasto de un único y uniforme poder laboral», es el trabajo que en el capitalismo «forma la sustancia del valor»<sup>46</sup>.

¿Es trabajo abstracto el trabajo doméstico? Una condición previa para la abstracción del trabajo es el intercambio de sus productos. El poder laboral se intercambia sin duda. El trabajo abstracto exige también la indiferencia del capital y del trabajo ante la especificidad del producto y el productor. Puesto que el capital como tal es indiferente a todas las particularidades<sup>47</sup> y existe no sólo como totalidad, sino como abstracción de todas sus particularidades, «el trabajo a que se enfrenta del mismo modo subjetivo tiene en sí la misma totalidad y la misma abstracción... el propio trabajador es absolutamente indiferente a la especificidad de su

<sup>42</sup> <sup>43</sup> «Igual que al considerar las mercancías como valores abstractos de sus distintos valores de uso, lo hacemos con el trabajo que representan esos valores: desdénamos las diferencias entre sus formas útiles», *Capital*, I:12.

<sup>44</sup> Karl Marx, *Introduction to a Critique of Political Economy* (Nueva York, International Publishers, 1970), pág. 299. Véase también *Capital*, I:12. [Trad. esp.: *Crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1975.]

<sup>45</sup> *Capital*, I:39.

<sup>46</sup> *Capital*, I:39.

<sup>47</sup> Tal vez merezca la pena destacar que los *capitalistas* no son indiferentes a la particularidad de la mujer, puesto que en ocasiones no las contratan, ni siquiera cuando podrían pagarles menos. Así a veces la misoginia pesa más que la motivación económica.

<sup>42</sup> Véase David Ricardo, *The Principles of Political Economy and Taxation* (Nueva York, E. P. Dutton, 1962).

trabajo; para él no tiene interés como tal, sino sólo en la medida en que de hecho es trabajo y, como tal, un valor de uso para el capital»<sup>48</sup>. Si a las mujeres subjetivamente les importan los hombres, ¿hace ello que su trabajo no sea trabajo? Si es así, ¿por qué sólo en el hogar y no en el mercado?

Tal vez el carácter económico de la esposa se encuentre en la especificidad de su trabajo en relación con un hombre concreto que es su «jefe». Pero es precisamente viendo las relaciones entre mujeres y hombres como sistema como el feminismo ha entendido la indiferencia sistémica ante la especificidad de qué mujer trabaja para qué hombre y a qué hombre atiende o si son muchos hombres, de tal modo que las relaciones sexuales son relaciones sociales. Si un trabajador dijera que trabaja todos los días por amor, porque cree que tiene que ocuparse de su familia, el hecho de que éstos fueran sus sentimientos no afectaría en modo alguno a la lógica sistémica de las determinaciones internas de la producción capitalista (de todas formas le pagarían). En vez de argumentar que ésta es la fuerza en las relaciones capitalistas, el marxista lo vería como reflejo falso aunque necesario del sistema de relaciones que crea tanto tales necesidades como la ideología que hace a la gente capaz de soportarlas, de hecho llegando a experimentar ansiedad y realización en el proceso. Pero no por ello su trabajo sería menos abstracto.

Por otra parte, la condición de intercambio de valores iguales presupone la independencia de quienes intercambian de cualquier lazo personal entre ellos. «La disolución de todos los productos y actividades en valores de intercambio presupone la disolución de todas las relaciones personales fijadas de dependencia en la producción, así como de toda dependencia de cualquier clase de los productores entre sí... La dependencia recíproca de los individuos que son indiferentes entre sí forma su conexión social. Este lazo social se expresa en el valor de intercambio»<sup>49</sup>. Los indivi-

duos, los sujetos entre los cuales ocurre este proceso, son sólo intercambiadores. «Por lo que se refiere al carácter formal, no existe absolutamente ninguna distinción entre ellos... Como sujetos del intercambio, su relación es, por tanto, de igualdad»<sup>50</sup>. ¿Significa esto que las mujeres no tienen derecho a un salario por su trabajo en el hogar porque no son iguales a los hombres?

Cualquier diferencia o desigualdad entre las personas en el intercambio es «sólo superioridad puramente individual de un individuo sobre otro. La diferencia sería de origen natural, independientemente de la naturaleza de la relación como tal»<sup>51</sup>. En este caso, la desigualdad entre los sexos impide defender un salario para el trabajo doméstico en términos marxistas. Pero la teoría pretende precisamente exponer las suposiciones ocultas del dominio masculino en la economía marxista, suposiciones que en momentos como éstos parecen ciertamente respaldar al capitalismo, incluida su teoría del valor. Por tanto, los defensores del «salario para el trabajo doméstico» abogan, en esencia, por la equivalencia del trabajo de la mujer en el hogar con otras formas de trabajo para el capital para poner fin a la desigualdad que expresa para contribuir al fin de las «relaciones personales fijadas de dependencia» que se postulan como presuposición para la abstracción del trabajo necesaria para que tenga carácter capitalista, y tenga por tanto derecho a un salario en términos capitalistas. La perspectiva marxista parece reducirse al argumento de que es preciso ser igual antes de poder afirmar el derecho a la igualdad, de que el capitalismo tiene que valorar el trabajo propio antes de que el movimiento de economía política para acabar con el capitalismo pueda valorarlo, de que es preciso ser independiente para poder afirmar que se tiene derecho a la independencia. En esta coyuntura, hay que preguntarse por qué, en realidad, no está pagado el trabajo de la mujer en la casa y cómo puede justificarse la inexistencia del salario.

<sup>48</sup> *Grundrisse*, pág. 297.

<sup>49</sup> *Grundrisse*, págs. 156-157.

<sup>50</sup> *Grundrisse*, pág. 241.

<sup>51</sup> *Ibid.*

Recuperar de la historia del debate del «precio justo» el problema del *status* ayuda a iluminar las raíces de esta dificultad. La igualdad de trabajo necesaria para la teoría del precio del «trabajo dirigido», de Adam Smith<sup>52</sup>, por ejemplo, presupone que la división social del trabajo ocurre entre iguales sociales. Así, en la medida en que las mujeres son socialmente desiguales en relación con los hombres, el producto de su trabajo no tendrá el mismo valor. Según el análisis marxista, el ascenso del capitalismo hizo que perdieran importancia las diferencias de *status*, resolviéndolas en la división de clase entre capitalistas y trabajadores asalariados. Uno de los problemas que plantea el feminismo es que las mujeres como tales no tienen cabida en ninguna de estas clases en muchas de las tareas que llevan a cabo, a menos que estén empleadas en el mercado. Supongamos que las mujeres, por cuanto se ocupan del trabajo del hogar, no pertenecen a ninguna de las dos clases, sino que tienen un *status* bajo, tal y como se refleja en el carácter no asalariado de su trabajo. Los economistas clásicos veían en este problema una cuestión de determinación de precios. Pero parece igualmente posible que contribuya a la determinación de valor de una forma que no se refleja en el precio, porque las mujeres no tienen el poder social para exigir un pago por su trabajo, mucho menos un pago proporcional. En este sentido, el trabajo de las mujeres parece plantear un aspecto olvidado del problema de la transformación de un modo que la teoría marxista no ha resuelto, por cuanto el trabajo de las mujeres contribuye al valor sin contribuir al precio, incluido el precio de la producción, porque no está pagado.

Por último, ¿es productivo o improductivo el trabajo doméstico? El capitalismo define el trabajo productivo como aquel trabajo cuyo objeto no es un valor de uso, sino la renovación y expansión del capital. Este proceso es endémico de las relaciones en las que entra el producto, no de la actividad ni del propio objeto. Es decir, que es productivo el tra-

bajo que se intercambia por capital, si el capital se apropia de la plusvalía. Pero en último término no está claro cómo saber si el capital se apropia de algo. La respuesta superficial es que el capital paga por ello. Pero, ¿pagar el trabajo doméstico haría productivo un trabajo que no lo era antes? Si el trabajo productivo es un trabajo que contribuye a renovar el sistema en su totalidad y a la expansión del valor, el trabajo doméstico es productivo. Pero si el trabajo productivo es un trabajo que se realiza por dinero, todo el trabajo no pagado es improductivo; y puesto que la trabajadora no está asalariada, no hay forma de saber si el capital obtiene un valor por el que no paga. Si el tipo de trabajo se expresa en forma de valor del producto, el objeto del trabajo hará explícitas las cualidades latentes de los medios productivos. En este sentido, el trabajo doméstico parece ser tan productivo para el hombre, y a través de las mujeres en su conjunto para los hombres en su conjunto, como para el capital. Si el trabajo doméstico no se hiciera en el hogar, los hombres tendrían que comprar bienes y servicios sustitutos en el mercado, y todo sería igual desde el punto de vista del capital. Así, la cuestión de quién debería pagar plantea la cuestión de quién se beneficia, que es otro modo de preguntar de dónde procede el valor, en beneficio de quién redonda y cómo debería medirse.

La perspectiva del «salario para el trabajo doméstico» es un intento de sintetizar el feminismo y el marxismo que únicamente expone la naturaleza dual del trabajo en el capitalismo como lugar a un tiempo de opresión y de posible liberación. Se dice que, con el socialismo, las relaciones sociales auténticas entre los trabajadores ya no estarán disfrazadas de relaciones sociales entre productos. Tal vez el trabajo de las mujeres descubra en el socialismo que la familia es una nueva «religión de la vida cotidiana»<sup>53</sup> que acalla el descontento con la ilusión de que hay una esfera de la vida en la que las relaciones entre las personas son verdadera-

<sup>52</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, 1:150.

<sup>53</sup> *Capital*, 3:830.

mente eso, aunque son relaciones entre cosas más sutilmente disfrazadas. Sólo el feminismo lo ha visto, porque sólo el feminismo ha comprendido que son las mujeres las que se han convertido en cosas.

Tomarse en serio la condición de la mujer es revisar las definiciones actuales de la explotación social. Cuando uno pregunta por qué no se valora lo que las mujeres hacen igual que se valora lo que hacen los hombres, las respuestas marxistas son tautologías, defensas del *statu quo* capitalista, como si contradecir la naturaleza del capitalismo no fuera precisamente en lo que consiste la lucha de clases. El salario para el trabajo doméstico como perspectiva se acerca al sistema económico tratando de explicar cómo la contribución de las mujeres, y las propias mujeres, son a un tiempo invisibles y esenciales. Como cima de los intentos de síntesis, obliga a examinar de nuevo tanto el trabajo doméstico desde el punto de vista marxista como la economía marxista desde el punto de vista de la mujer, sugiriendo que las mujeres no sólo han de estar incluidas en un análisis del que han sido omitidas, no sólo que todo análisis que deje fuera a las mujeres es distorsionado y parcial, sino también que es necesario reorientar la visión de la totalidad que debe explicarse.

Incluso con las limitaciones de la teoría «salario para el trabajo doméstico», lo que emerge es una crítica simultánea de la sociedad que excluye a las mujeres de su centro y una crítica de la teoría marxista que puede ver a las mujeres sólo en su periferia. Ni trabajando cuentan las mujeres, ni siquiera en la teoría marxista. El hecho de que el papel de la mujer sea marginal resulta a un tiempo real y no cierto. El trabajo de la mujer se ha reducido al mínimo tanto en el sentido de evitar que se realice como en el de que su importancia ha sido excluida de la realización. Y hay una conexión: mientras las mujeres sigan excluidas de la actividad socialmente poderosa, sea cual sea la actividad que desarrollen las mujeres, servirá para aumentar su impotencia, porque son las mujeres las que la hacen; y mientras las mujeres estén desarrollando actividades consideradas socialmente sin valor, se las seguirá valorando sólo por las formas en que puedan ser usadas.

SEGUNDA PARTE

## Método

Todavía con el mismo tema, diréis. Cómo voy a evitarlo si casi toda la lucha de una vida azarosa ha sido provocada por la opresión de mi sexo: razonamos profundamente cuando sentimos hondamente.

MARY WOLLSTONECRAFT (1794)

En suma, debe de haber tantas diferencias entre nuestro mundo y el mundo de los hombres como hay entre el espacio geométrico euclidiano y el espacio curvo, o entre la mecánica clásica y la cuántica.

COLETTE GUILLAUMIN (1982)



## Creación de la conciencia

Soy una mujer entregada a  
 una política  
 de trasliteración, metodología  
 de una mente  
 atónita ante los cambios  
 súbitamente posibles de significado, para los que,  
 como amnésicos  
 en una sala incendiada, debemos  
 encontrar palabras  
 o arder.

OLGA BROUMAS, «Artemis»

... hay algo más: la confianza de los despreciados  
 y los heridos en que no son sólo la suma de los  
 daños que han soportado.

ADRIENNE RICH, «Sources»

El feminismo es la primera teoría que emerge de aquellos cuyos intereses afirma. Su método recapitula como teoría la realidad que trata de aprehender. Igual que el método marxista es el materialismo dialéctico, el método feminista es la creación de la conciencia: la reconstitución crítica y colectiva del significado de la experiencia social de la mujer, tal y como la viven las mujeres. El marxismo y el femi-

nismo postulan en este punto una relación distinta entre el pensamiento y la cosa, tanto en términos de la relación del propio análisis con la vida social que aprehende como en términos de la participación del pensamiento en la vida social que analiza. En la medida en que el materialismo es científico, postula y se refiere a una realidad fuera del pensamiento que considera que tiene un objetivo, es decir, un contenido de perspectiva en un sentido más social. Crear la conciencia, en cambio, indaga en una situación intrínsecamente social, en esa mezcla de pensamiento y materialidad que comprende el género en su sentido más amplio. Enfoca su mundo a través de un proceso que comparte su determinación: la conciencia de las mujeres, no como ideas individuales u objetivas, sino como ser social colectivo. Este enfoque se enmarca en sus propias determinaciones con el fin de desvelarlas, del mismo modo que las critica con el fin de valorarlas en sus propios términos: de hecho, con el fin de que tenga sus propios términos. El feminismo convierte la teoría misma, la búsqueda de un nuevo análisis de la vida social en la búsqueda de la conciencia, y convierte un análisis de la desigualdad en un abrazo crítico de sus propios determinantes. Es un proceso transformador y a un tiempo perceptivo, puesto que el pensamiento y la cosa son inextricable y recíprocamente constitutivos de la opresión de la mujer, del mismo modo que el Estado como coacción y el Estado como ideología legitimadora son indistinguibles, y por idénticas razones. La búsqueda de la conciencia se convierte en una forma de práctica política.

La creación de la conciencia es el proceso a través del cual el análisis feminista radical contemporáneo de la situación de las mujeres toma forma y se comparte. Como método y práctica feminista, la concienciación no se limita a grupos explícitamente organizados o formados para tal fin. De hecho, la concienciación como aquí se entiende muchas veces no se ha practicado en los grupos de toma de conciencia. Estos grupos, no obstante, fueron un medio y un foro importante para su desarrollo como método de análisis, modo de organización, forma de práctica y técnica de inter-

acción política. La estructura característica, la ética, el proceso y el enfoque del cambio social que distinguen a tales grupos como desarrollo en la teoría y la práctica políticas se encuentran en muchas de las contribuciones sustantivas de la teoría feminista. La clave de la teoría feminista consiste en su *forma* de saber. La concienciación es esa forma. «[Un] grupo oprimido debe hacer añicos enseguida el mundo reflejado en sí mismo que lo rodea y, al mismo tiempo, proyectar su propia imagen en la historia. Para descubrir su propia identidad como algo distinto de la del opresor, tiene que ser visible para sí mismo. Todos los movimientos revolucionarios crean su propia forma de ver»<sup>1</sup>. Una forma de analizar el feminismo como teoría es describir el proceso de concienciación tal y como se produjo en los grupos de toma de conciencia.

Según estaban constituidos en las décadas de 1960 y 1970, los grupos de concienciación eran el primer contacto explícito de muchas mujeres con el feminismo reconocido. Al surgir espontáneamente en el contexto de grupos de amistad, facultades y universidades, centros de mujeres, barrios, iglesias y lugares de trabajo comunes, eran verdaderamente bases populares. Muchos buscaban la diversidad de edad, estado civil, ocupación, educación, capacidad física, sexualidad, raza y etnia, clase u opiniones políticas. Otros elegían la uniformidad en estos mismos aspectos. Algunos grupos actuaban biográficamente: cada mujer presentaba su vida como deseaba contarla. Algunos se movían por temas, empleando unidades temáticas como la crisis de la virginidad, las relaciones entre mujeres, la maternidad, la imagen física y las primeras relaciones sexuales para orientar los debates. Algunos leían libros y compartían bibliografía. Otros se ocupaban de las urgencias de cada momento a medida que se presentaban, ayudando a las mujeres en momentos difíciles o animándolas a enfrentarse a situaciones que ha-

<sup>1</sup> Sheila Rowbotham, *Women's Consciousness, Man's World* (Harmondsworth, Penguin, 1973), pág. 27.

bían evitado. Muchos desarrollaron una combinación flexible de estas formas. Pocos podían o querían continuar con un tema si alguno de sus miembros se quedaba atrás, aunque las crisis rara vez eran tan reveladoras o tan continuas como para hacer totalmente innecesario otro centro de atención.

Las participantes normalmente estaban de acuerdo en una ética de apertura, honradez y conciencia de ellas mismas. Si un miembro se consideraba incapaz de hablar de un problema íntimo o se sentía obligada a hacerlo, normalmente se consideraba que era un fallo del grupo. Otras normas corrientes eran el compromiso de asistir a las reuniones y de no revelar información. Aunque muchas veces se desarrollaban liderazgos y variaban considerablemente las capacidades verbales y emocionales, la igualdad en el seno del grupo era un objetivo que reflejaba un valor de organización no jerarquizada y el compromiso de enfrentarse a las causas de desigualdad según qué miembros se sintieran subordinadas o excluidas.

Es difícil distinguir lo que llevó a las mujeres a estos grupos de lo que ocurrió cuando ya estaban en ellos. Igual que en cualquier interacción social compleja, desde los experimentos de laboratorio hasta la revolución, muchas veces es difícil separar los presupuestos de los descubrimientos, la madurez de las condiciones de la chispa que todo lo precipita. ¿De dónde viene la conciencia? Es difícil distribuir la eficacia de la concienciación entre el propio proceso y las mujeres que deciden participar en él. El primer impulso parece ser respuesta a un descontento inespecífico, muchas veces sin objeto claro, sino sola y puramente sumergido, que de alguna forma rudimentaria las mujeres relacionan con el hecho de ser mujeres. No escapa a casi ninguna mujer que su femineidad define en buena parte quién puede ser. Las restricciones, las exigencias enfrentadas, el trabajo intolerable pero necesariamente tolerado, la acumulación de pequeñas y constantes irritaciones e indignidades de la existencia cotidiana muchas veces se han justificado por el sexo. La concienciación da coherencia y voz a estas impresiones.

Las mujeres suelen creer que todas o casi todas las mujeres lamentan la situación de las mujeres en alguna parte de su ser. Incluso la defensa de las mujeres de su situación puede ser una respuesta a ésta. Por qué algunas mujeres dan el paso de identificar sus circunstancias con su situación como mujeres, transformando sus descontentos en reivindicaciones, es una pregunta crucial del feminismo (o del marxismo, tanto da) aun sin respuesta. Lo que lleva a la gente a tomar conciencia de su opresión como algo común en vez de quedarse con los malos sentimientos, ver su identidad de grupo como necesidad sistemática que beneficia a otro grupo es la primera base de la organización. El hecho de que los grupos de concienciación estuvieran allí presupone el descubrimiento de que estaban allí para hacer algo. Pero lo que pudo haber comenzado como supuesto de trabajo se convierte en un descubrimiento de trabajo: las mujeres son un grupo, en el sentido de que existe una realidad de tratamiento compartida suficiente para proporcionar la base para la identificación, al menos bastante para empezar a hablar de ella en un grupo de mujeres. Este consenso, con frecuencia apenas expresado, da forma a un procedimiento, cuyo propósito llega a ser descubrir el significado concreto y momento a momento de una mujer en una sociedad que dominan los hombres, descubriendo cómo ven las mujeres su experiencia cotidiana en ella. Se habla de la vida de las mujeres en toda su decisiva trivialidad, es decir, como se vive. La técnica explora el mundo social que cada mujer habita a través de cómo lo expresa ella, a través de la comparación con la experiencia de otras mujeres y a través de las experiencias que las mujeres tienen unas de otras en el propio grupo. Las metáforas de oír y hablar con frecuencia expresan la transformación que experimentan las mujeres desde el silencio hasta la voz. Como dijo Toni McNaron, «dentro de todas las historias que he oído a las mujeres he encontrado una voz algo mía. Los detalles son por supuesto exclusivos de quien habla, son nuestras diferencias. Pero el significado que conforman es común a todas nosotras. No puedo comprender lo que es común sin oír los detalles que

me lo revelan»<sup>2</sup>. Las particularidades se convierten en facetas del entendimiento colectivo dentro del cual las diferencias constituyen la colectividad, más que destruirla.

El hecho de que los hombres no estuvieran físicamente presentes solía considerarse necesario para el proceso. Aunque las formas de ver que las mujeres han aprendido en relación con los hombres estaban muy presentes, pues de lo contrario no habría mucho de qué hablar, la ausencia temporal y concreta del hombre ayudaba a las mujeres a sentirse más libres del imperativo inmediato de competir por la atención y la aprobación masculina, de ser pasivas o sentirse intimidadas, o de confirmar la versión que el hombre tiene de la realidad. Hacía posible el discurso. Con una cierta liberación de estas ataduras, las mujeres descubrían muchas veces que el grupo confirmaba la conciencia que habían ocultado, incluso a ellas mismas. Podían tratarse más abiertamente temas como la sexualidad, la familia, el cuerpo, el dinero o el poder. Podía discutirse críticamente el dolor del papel de las mujeres y lo que se juegan en esos papeles sin la necesidad de tranquilizar a cada momento a los hombres y decirles que estos cambios no eran una amenaza y sin tener que defender que era deseable que las mujeres rompieran las normas. El contexto exclusivamente femenino valoraba a cada mujer frente a las demás como fuentes de percepción, de consejo, de información, estimulación y problemas. Facilitando un sitio en el que las mujeres pudieran estar próximas, estos grupos demostraron hasta qué punto estaban alejadas y cómo este alejamiento las privaba de acceso a la forma de sistematizar su tratamiento. «Las personas que no tienen nombre, que no se conocen, que no tienen cultura, sufren una especie de parálisis de la conciencia. El primer paso es conectar y aprender a confiar en los demás»<sup>3</sup>. Este contexto

de confrontación sería reveló también hasta qué punto se había trivializado a las mujeres entre sí. Pamela Allen llamaba a estos grupos «espacio libre»<sup>4</sup>. Se refería a un contexto respetuoso para el intercambio, en el que las mujeres podían expresar lo inexpressado, admitir lo inadmisibile. El objetivo de este proceso no era tanto descubrir hechos hasta entonces ocultados ni corroborar ideas negadas, ni siquiera poner a prueba la realidad, aunque pasaban todas estas cosas. El objetivo era y es trasladar el punto de referencia de la verdad y por tanto la definición de realidad como tal. La concienciación altera los términos de validación creando una comunidad mediante un proceso que redefine lo que cuenta como verificación. Este proceso a un tiempo da contenido y forma al punto de vista de las mujeres<sup>5</sup>.

Concretamente, los grupos de concienciación se centran a menudo en incidentes específicos y en el diálogo interior: qué ha pasado hoy, cómo te has sentido, por qué te sentías así, cómo te sientes ahora. Se prestaba una enorme atención a las situaciones más insignificantes y a los afanes denigrados que conforman la vida diaria de las mujeres en términos de energía, tiempo, intensidad y definición, de forma destacada el trabajo en la casa y la sexualidad. Las mujeres decían cosas como ésta:

No soy nada cuando estoy sola. En mí misma no soy nada. Sólo existo porque me necesita alguien que es real, mi marido, y también mis hijos. Mi marido sale al mundo real.

<sup>4</sup> Pamela Allen, *Free Space: A Perspective on the Small Group in Women's Liberation* (Nueva York, Times Change Press, 1970).

<sup>5</sup> Además de las citas del capítulo 1, nota 4, véase Jo Freeman, *The Politics of Women's Liberation: A Case Study of an Emerging Social Movement and Its Relation to the Policy Process* (Nueva York, David McKay, 1975); cap. 4; Carol Hanisch, *Notes from the Second Year* (Nueva York, Radical Feminism, 1970); págs. 76-77. Para posibles paralelismos con las sesiones de «expresión a amargura» chinas, véase Richard H. Solomon, *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture* (Berkeley, University of California Press, 1971), págs. 195-197, 209, 439, 441, 514, 523, 571.

<sup>2</sup> Toni McNaron, *The Power of Person: Women Coming into Their Own* (Minneapolis, Women's Caucus of the National Association of Social Workers, 1982).

<sup>3</sup> Rowbotham, *Women's Consciousness*, pág. 27.

Otras personas reconocen que es real y le tienen en cuenta. Influye en otras personas y en los acontecimientos. Hace cosas y las cambia y luego son distintas. Yo me quedo en mi mundo imaginario en esta casa, haciendo trabajos que muchas veces me invento, y no le importa a nadie más que a mí. Yo no cambio las cosas. El trabajo que hago no cambia nada; lo que cocino desaparece, lo que limpio un día hay que volver a limpiarlo al día siguiente. Me parece que estoy atrapada en algún proceso misterioso<sup>6</sup>.

El intercambio se somete a interrogatorio: cómo y quién lo inicia, su duración, los sentimientos de las mujeres durante el mismo y después, su lugar en las relaciones, su significado, su lugar dentro de lo es ser una mujer<sup>7</sup>. Otros temas eran las interacciones en situaciones cotidianas, como ir andando por la calle, hablar con el conductor de un autobús, interactuar con la camarera que nos sirve un refresco. Se exploraban las historias de las mujeres: el trabajo y cómo empezaron a hacerlo; los niños; su historia sexual, incluidos casos de abuso sexual. Adrienne Rich recoge el proceso que vivieron muchas mujeres y la conclusión a la que muchas de ellas llegaron:

Buscaba pistas desesperadamente, porque si no había pistas iba a pensar que estaba loca. Lo escribí todo en un cuaderno: «Estoy paralizada por la sensación de que hay un engranaje de relaciones, por ejemplo cuando me enfado con los niños, mi vida sensual, el pacifismo, el sexo (me refiero al sexo en su sentido más amplio, no sólo como deseo sexual); hay una interconexión que, si yo pudiera verla, lo haría todo válido, me devolvería a mí misma, me permitiría

ser con lucidez y apasionamiento. Pero voy a tientas entre estas redes oscuras». Me parece que fue entonces cuando empecé a pensar que la política no era algo que estuviera allá fuera, sino aquí mismo, y que era esencial para mí<sup>8</sup>.

Apreció el concepto que la mujer tiene de sí misma: quién piensa que es, cómo la trató su familia, quién le dijeron que era (la más bonita, la más lista), cómo luchó, qué respuesta obtuvo, los sentimientos que tiene ahora de su vida y de sí misma, cómo se explica haber llegado a sentirse así, si hay en el grupo otras mujeres que la vean como ella se ve, cómo reacciona ante su cuerpo y se muestra, cómo se presenta e interactúa en el grupo. Las contradicciones entre los mensajes expresados tácitamente y los explícitos inspiraban críticas perspicaces y demoledoras, como en el caso de las mujeres que buscan la seducción y luego se quejan de que los hombres las abordan. La complicidad con la opresión adquiere un significado concreto cuando las mujeres aparecen como conformadoras de la realidad y también conformadas por ésta. Se crea una imagen múltiple con detalles cuidados y reconstruida críticamente a partir del significado que para las mujeres tiene «ser una mujer». A partir de la perspectiva femenina colectiva, la mujer encarna y expresa un concepto continuo de sí misma en su forma de ir por la calle, de llevar la casa, de ocuparse de su trabajo y de sus amistades, de compartir su sexualidad, un concepto cierto de cómo ha sobrevivido y quién es en esa supervivencia. Se crea un cuadro cambiante a cada momento de las mujeres que se hacen, rechazan y mantienen su condición.

Unas interacciones que muchas veces se desprecian por insignificantes, aunque vagamente inquietantes, resultaron buenos temas para un escrutinio detallado. Una mujer menciona cómo la ha mirado un hombre en el metro. ¿Cómo se sintió? ¿Por qué se sintió tan humillada, tan deprimida?

<sup>6</sup> Meredith Tax, «Woman and Her Mind: The Story of Everyday Life», en *Radical Feminism*, ed. Ann Koedt, Ellen Levine y Anita Rapone (Nueva York, Quadrangle Books, 1973), págs. 26-27.

<sup>7</sup> Un excelente ejemplo escrito, que no abundan, es el de Ingrid Bengis, *Combat in the Erogenous Zone: Writings on Love, Hate, and Sex* (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1973). Véase también Kate Millet, *Flying* (Nueva York, Ballantine Books, 1974). [Trad. esp.: *En pleno vuelo*, Barcelona, Hacer, 1990.]

<sup>8</sup> Adrienne Rich, «When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision», en *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966-1978* (Nueva York, Norton, 1979), pág. 44.

¿Cómo es posible que ese hombre le haga odiar su cuerpo?  
¿Qué parte de esa sensación se deriva de la desconfianza adquirida hacia cómo la usan sexualmente los hombres? ¿Es algo que pase en otros campos de su vida? ¿Se sienten igual otras mujeres? ¿Qué forma de poder adquiere el hombre?  
¿Tienen o ejercen un poder similar todos los hombres? ¿Podría haber hecho algo la mujer en ese momento? ¿Puede hacer algo el grupo ahora? Las mujeres aprenden que toda la estructura de dominación sexual, las relaciones tácitas de deferencia y mandato, pueden estar presentes en una mirada casual.

Las realidades ocultas bajo capas de mitos con valor se desenmascararon sencillamente hablando de lo que pasa todos los días, como el gran esfuerzo físico de la esposa y madre corriente, de las pocas mujeres que experimentan orgasmos estrictamente vaginales y de las muchas que fingen tenerlos. Las mujeres enfrentadas colectivamente a toda la gama de violencia explícita representada en la experiencia vital de su grupo de mujeres, mujeres que antes podían parecer «protegidas». Descubrieron a padres que las habían violado, a novios que las habían disparado, a médicos que les hicieron abortar cuando no estaban embarazadas o que las esterilizaron «accidentalmente», psicoanalistas que supuestamente las sedujeron y las encerraron en hospitales mentales donde las pusieron en ridículo, a madres que se suicidaron o que vivieron para despreciarse aún más cuando fracasaban, a jefes que las despidieron por no ceder a sus requerimientos sexuales, oficinas de desempleo en las que les negaron el paro alegando que sus motivos eran personales e injustificados. Las mujeres aprendieron que los hombres las ven y las tratan desde su ángulo de visión, y aprendieron el contenido de esa visión.

Todos estos detalles juntos revelaban y documentaban el tipo de mundo que habitan las mujeres socialmente y algo de lo que para ellas supone habitarlo, cómo las mujeres son privadas sistemáticamente de su yo y cómo ese proceso de privación constituye la socialización de la femineidad. Con la concienciación, las mujeres descubren esta realidad como algo a un tiempo muy específico —la condición social de la

mujer y el concepto de sí misma que extrae de la experiencia— y como realidad social en la que todas las mujeres participan en mayor o menor grado, aunque sea de formas muy distintas, y en la que todas pueden identificarse. Dicho de otro modo, aunque la raza o la clase o la psicología de una mujer puedan definirla entre las demás mujeres, el hecho mismo de ser mujer tiene un significado que define decisivamente a todas las mujeres desde el punto de vista social, desde sus momentos más íntimos hasta sus relaciones más anónimas. Este significado social, que está desligado de cualquier diferencia anatómica real entre los sexos y de cualquier realidad de la respuesta de las mujeres al mismo, se difunde en la rutina diaria hasta el punto de convertirse en un reflejo, en un hábito. Se descubre que el sexismo es un solo bloque y que forma parte del fondo omnipresente de la vida hasta tal punto que es preciso un enorme esfuerzo de concentración colectiva incluso para distinguir sus perfiles. La concienciación es ese esfuerzo. Entendida de esta manera, la conciencia representa mucho más que un conjunto de ideas. Constituye un conocimiento vivido de la realidad social de ser mujer.

Aquello de lo que las mujeres toman conciencia —la sustancia del análisis feminista radical— es parte integrante de este proceso. Tal vez lo más obvio sea la dificultad de tomarse en serio las explicaciones del papel de la mujer o de sus cualidades personales basadas en la naturaleza o la biología, si no es como recursos autoritarios que han dado forma a la mujer. Examinando minuciosamente la vida de las mujeres caso por caso, detalle por detalle, no es extraño que las mujeres sean quienes son tal y como han sido tratadas. Las pautas de tratamiento que crearían una sensación de incapacidad en cualquiera se descubren conectadas perfectamente con actos de discriminación abierta para privar a las mujeres de herramientas y técnicas, creando por fuerza la situación a la que se supone que están destinadas por su anatomía. Se descubre que la heterosexuality, supuestamente natural, se impone a las mujeres minuto a minuto. Las cualidades que se dicen natural y eternamente femeninas —el

cuidado, la intuición, la fragilidad, la habilidad manual, la orientación hacia los niños— o las características de un subgrupo concreto de mujeres —por ejemplo, el supuesto talento de las mujeres casadas para las tareas arduas, repetitivas y sencillas, o el supuesto interés de las mujeres negras por el sexo— parecen simplemente descripciones de las características deseadas y exigidas a las representantesc concretas de los roles de la mujer. Meredith Tax resume esta idea: «No es algo que tengamos por herencia ni por accidente. Nos han modelado en estas posturas deformadas, nos han empujado a estos trabajos de servicio, nos han obligado a disculparnos por existir y nos han enseñado a ser incapaces de hacer cualquier cosa que exija fuerza, como abrir puertas o botellas. Nos han dicho que seamos imbéciles y tontas»<sup>9</sup>.

Si estas cualidades son imperativos biológicos, es llamativo lo mal que las mujeres se ajustan a ellas. Cuando se ve de cerca a las mujeres, sin que haya hombres delante, es llamativo hasta qué punto ha fracasado su supuesta biología, por no hablar de su socialización. El descubrimiento de que estos dictados aparentemente inalterables del orden natural son poderosas convenciones sociales muchas veces hace que las mujeres se sientan descargadas de un peso, porque los fallos individuales ya no parecen tan individualizados. Las mujeres se enfadan cuando ven que la vida de las mujeres es una sucesión de avenidas bloqueadas por el sexo.

Más que su contenido, es la relación con la experiencia vivida lo nuevo de estas ideas. Una cosa es leer un tratado del siglo XIX en el que se describe un problema común de las mujeres y otra muy distinta que oigan a otras mujeres hablar del dolor que sienten, preguntarse qué tienen para apoyarse, saber que necesitan una respuesta, reconocer los dilemas, luchar con la negación misma de que el dolor es el dolor, de que es también el de una misma, que las mujeres son reales. Susan Griffith lo expresó así: «No nos lanzamos a hablar.

Dejamos que nos conmuevan. No buscamos la objetividad... Dijimos que esto lo habíamos experimentado nosotras mismas. Me compadecí tanto de ella, dijo, cuando la vi con la cabeza apoyada en mi regazo, y supe lo que tenía que hacer. Dijimos que nos conmovía verla pasar por lo que nosotras habíamos pasado. Dijimos que aquello nos daba un cierto conocimiento»<sup>10</sup>.

En los grupos de concienciación era corriente que las mujeres compartieran cambios radicales en la vida, las relaciones, el trabajo, las metas y la sexualidad de sus miembros. Este proceso creaba unión y una forma distinta de conocimiento, un conocimiento colectivo basado en conmoveer y en dejarse conmoveer, en cambiar y ser cambiadas. Como experiencia, iba más allá de la información empírica de que las mujeres son víctimas de la desigualdad social. Creaba un sentimiento vivido de cómo llegó a ser de esta forma y de que puede cambiarse. Las mujeres experimentaban que los muros que las han guardado eran muros, y a veces los atravesaban. Por ejemplo, cuando por primera vez pensaban en serio en no casarse o en divorciarse, muchas veces descubrían su dependencia económica, descubrían lo poco que las habían enseñado que pudieran vender o que les pagaban menos que a los hombres que vendían un trabajo equivalente. ¿Por qué? Comprender la causalidad precisa sería identificar la dinámica que respalda la supremacía masculina y el capitalismo. Pero al menos había una equivalencia clara: el trabajo de las mujeres se define como trabajo inferior, y el trabajo inferior se define como trabajo para mujeres. Muchas veces se considera que el trabajo inferior es apropiado para las mujeres aplicando las mismas normas que lo definen como inferior, y aplicando las mismas normas que definen «el trabajo de las mujeres» como trabajo inferior: su paga, su condición, su interés o complejidad, sus contactos con la gente, su relación con la limpieza o con el cuidado de las necesidades físicas. Inextricablemente, las

<sup>9</sup> Tax, «Woman and Her Mind», págs. 26-27.

<sup>10</sup> Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring inside Her* (Nueva York, Harper & Row, 1978), pág. 197.

mujeres pueden encontrarse dependiendo también internamente: condicionadas no sólo a pensar para sí mismas, a pensar que no son nada sin un hombre, o a pensar que son menos «mujeres» cuando no lo tienen. La cuestión no es en qué medida se adaptan las mujeres a esta norma, sino la propia existencia de tal norma y que no son las mujeres las que la han creado. La dinámica de poder que subyace en estos hechos sale a la luz cuando las mujeres se libran del pánico que sienten ante el pensamiento y de las barreras que encuentran cuando tratan de hacerlo. Queda claro en el horror que se sucede en todas las historias, que la posición de poder de los hombres sobre las mujeres es una parte básica de lo que define a los hombres como hombres ante sí mismos, y a las mujeres como mujeres ante sí mismas. El desafío a este poder se entiende como amenaza para la identidad masculina y su definición. La reacción de los hombres a la amenaza es también un desafío a la definición de las mujeres, que ha incluido respaldar a los hombres, hacerles sentirse viriles y, de cuando en cuando, ser tratadas mejor como recompensa. La respuesta de los hombres a la redefinición de las mujeres en su toma de control muchas veces es demostrar a las mujeres el poco poder que tienen amenazando la supervivencia material o física de las mujeres o su integridad física, sexual o emocional. Las mujeres aprenden que han aprendido a «actuar independientemente de forma independiente»<sup>11</sup>. Y a veces encuentran modos de resistirse a todo esto.

Este lugar de conciencia en la construcción social se ilustra con frecuencia de forma más vigorosa en las mujeres con menos problemas materiales, porque el contraste entre su condición económica y su conciencia feminista puede ser enorme:

Como mujeres suburbanas, reconocemos que muchas de nosotras vivimos con más comodidades económicas y

materiales que nuestras hermanas urbanas, pero a través del movimiento de la mujer, de las ideas feministas y de la concienciación hemos llegado a darnos cuenta de que esta comodidad sólo oculta nuestra impotencia esencial y nuestra opresión. Vivimos con comodidad sólo en la medida en que nuestros hogares, nuestra ropa y los servicios que recibimos alimentan y sustentan la categoría y el ego de los hombres que nos mantienen. Como perros encadenados, nuestra propia categoría y nuestro poder sólo llegarán donde lo permitan nuestros maridos, sus ingresos y su prestigio. Como seres humanos, como individuos, en realidad tenemos muy poco, y si nuestros maridos nos abandonaran o si nosotras los abandonáramos, nos encontraríamos con el cuidado y la responsabilidad de los hijos sin dinero, sin trabajo, sin crédito y sin poder. Por esta condición cuestionable hemos pagado el precio del aislamiento y la explotación a través de las instituciones del matrimonio, la maternidad, la psiquiatría y el consumismo. Aunque nuestra forma de vida puede parecer mejor desde el punto de vista material, estamos, como todas las mujeres, dominadas por los hombres en la casa, en la cama y en el trabajo, emocional, sexual, doméstica y económicamente<sup>12</sup>.

Las mujeres descubrieron que tenían que enfrentarse a estas condiciones con decisión a través de la soltería o el divorcio o haciéndose abiertamente lesbianas. Las mujeres que no necesitan a los hombres para su realización sexual de pronto pueden encontrarse acusadas de «incompetencia» en su trabajo cuando el jefe descubre sus preferencias sexuales. De modo similar, cuando se abre una clínica de mujeres y éstas se ocupan de su propio cuerpo, los hospitales controlados por hombres muchas veces niegan admitir privilegios y amenazan a todas las mujeres que van a la clínica. Estas condiciones surgen cuando las mujeres sugieren que si el trabajo doméstico es tan satisfactorio, los hombres deberían tener ocasión de hacerlo: es trabajo de todos, las mujeres

<sup>11</sup> Ésta es la descripción de Steven Hymer de los resultados de la socialización de Viernes realizada por Robinson Crusoe. Steven Hymer, «Robinson Crusoe and the Secret of Primitive Accumulation», *Monthly Review* 23 (Septiembre 1971), 16.

<sup>12</sup> Westchester Radical Feminists, «Statement of Purpose, May, 1972», en Koedt, Levine y Rapone, *Radical Feminism*, págs. 385-386.



sólo se culpan o lo hacen cuando no está hecho o no está bien hecho. Siempre en el fondo, con frecuencia muy cerca, está la sanción de la intimidación física, no porque los hombres sean más fuertes, sino porque quieren y pueden utilizar su fuerza con relativa impunidad social; o no porque la utilicen, sino porque no tienen que hacerlo. Además, la invalidación de la identidad es una forma de poder que el hombre tiene con sólo invocarla: eres una mujer mala, eres una puta (tienes sexo cuando lo pides), eres un fracaso como mujer (no tienes sexo aunque lo pidas). Las mujeres aprenden que tienen que convertirse en personas que responden a estos llamamientos en cierta medida porque están respaldados por indulgencias y privaciones materiales. Comprender que un grupo social reconocido posee y utiliza esas armas sobre otros en beneficio propio es algo poderoso, y comprender que ejerce una forma de control social o de autoridad se convierte no en una presuposición ni en una hipótesis retórica, sino en una conclusión justificada.

Tal vez el descubrimiento más extendido de la concienciación fue que los hombres como grupo se beneficiaban de esta misma disposición por la que las mujeres se ven desposeídas. Las mujeres ven que los hombres logran muchas ventajas de los papeles de las mujeres, incluidos el ser servidos y tenidos en cuenta, ser apoyados y mantenidos, tener bien atendidos a sus hijos y cubiertas sus necesidades sexuales, y librarse de la necesidad de hacer tareas secundarias que consideran demasiado bajas para ellos a menos que no haya otro trabajo (o una mujer) a mano. Pero la gran ventaja que consiguen los hombres, por dudosa que pueda parecer a muchos, es el proceso, el valor, el mecanismo por el que su propio interés se respeta, perpetúa y sostiene: el poder. El poder en su forma masculina social. No es sólo que los hombres traten mal a las mujeres, aunque a veces lo hacen, sino que de ellos depende hacerlo o no. Esta idea de poder es uno de los puntales del feminismo. La realidad a la que señala, puesto que está en todas partes y es relativamente invariable, parece inseparable del conjunto, de la totalidad que define.

Se dice que las mujeres poseen un poder correspondien-

te. A través de la concienciación, las mujeres descubrieron que su supuesto poder era la otra cara de la impotencia femenina. El presunto poder de una mujer para negarse al sexo es el envés de su auténtica falta de poder para detenerlo. El presunto poder de las mujeres para lograr que los hombres hagan cosas por ellas insistiendo o manipulando es la otra cara del poder de que carecen para prever sus necesidades, para hacer las cosas por sí mismas, para apoyarse en el reparto equitativo de responsabilidades o para invocar el miedo físico para conseguir que sus deseos se hagan realidad sin tener siquiera que mencionarlo. Cuando se ha levantado el velo, cuando las relaciones entre los sexos se han descubierto como relaciones de poder, se hace imposible ver sencillamente involuntarias, bienintencionadas o inocentes las acciones por las que todos los días se les dice a las mujeres lo que se espera de ellas y cuándo han ido demasiado lejos. Desde el punto de vista masculino, tal vez no haya mala intención, pero las mujeres desarrollan una incisiva percepción de las rutinas, las estrategias, las negativas y las trampas que hay para mantenerlas en su lugar y para tapar el reconocimiento de que efectivamente es un lugar. Aunque estas acciones pueden ser involuntarias en cierto sentido real, se interpretan, en otro sentido también real, como voluntarias<sup>13</sup>.

Estas discusiones exploraban el funcionamiento de los roles sexuales incluso en las relaciones «personales» más íntimas, donde se creía que las mujeres eran más «ellas mismas», y en consecuencia más libres. De hecho, con frecuencia parecía que la verdad era todo lo contrario. La medida de intimidad muchas veces parecía ser la medida de la opresión. Al compartirlas con otras mujeres, los hechos más privados con frecuencia parecían los más estereotipados, los

<sup>13</sup> Pat Mainardi, «The Politics of Housework», en *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, ed. Robin Morgan (Nueva York, Random House, 1970), páginas 447-454, escrito en 1965, es un ejemplo temprano y brillante de esta percepción.

más cara al público. Todas las mujeres, cada una a su modo personal, incluso elegido, reproduce en sus relaciones más privadas una estructura de dominio y sumisión que caracteriza todo el orden público. Las repercusiones de este descubrimiento pueden explicarse en parte por el hecho de que se practica en el proceso de grupo, de modo que lo que podría ser un descubrimiento sociopsicológico o teórico se convierte en una experiencia vivida. Es decir: al hacer público, al discutir en el grupo lo que había sido privado —por ejemplo, las relaciones sexuales— se descubría que la división entre lo público y lo privado, al menos en el contexto de las relaciones entre los sexos, tenía poquísimo sentido, excepto por cuanto ideológicamente valía para que todas las mujeres siguieran sintiéndose solas, sobre todo en su experiencia de la violación.

Después de compartir, *sabemos* que las mujeres sufren en una sociedad de supremacía masculina y que ésta se entromete en todas las esferas de nuestra existencia y controla el modo en que nos permiten vivir y las formas en que encontramos realización en las relaciones personales. Sabemos que nuestros problemas más secretos y más privados están basados en la forma en que se trata a las mujeres, en la forma en que se permite a las mujeres vivir<sup>14</sup>.

El análisis de que lo personal es lo político nació de la concienciación. Tiene cuatro facetas interconectadas. Primera, las mujeres como grupo están dominadas por los hombres como grupo, y por tanto como individuos. Segunda, las mujeres están subordinadas en la sociedad no por su naturaleza personal ni por su biología. Tercera, la división de los sexos, que incluye la división sexual en el trabajo que mantiene a las mujeres en los puestos de tacones altos y categorías bajas, invade y determina incluso los sentimientos personales en las relaciones de las mujeres. Cuar-

ta, puesto que los problemas de una mujer no son suyos individualmente, sino que son los de las mujeres en conjunto, no pueden resolverse si no es como conjunto. En este análisis del sexo como característica antinatural de la división del poder en la sociedad, lo personal se convierte en lo político.

Implícito de forma generalizada en estas importantes relaciones está el método del feminismo de conocer el mundo en sus ramificaciones epistemológicas y políticas. La toma de conciencia es una experiencia social cara a cara que golpea en el corazón del significado de las relaciones sociales entre mujeres y hombres cuestionando su connaturalidad y reconstituyendo su significado de modo transformado y crítico. La cualidad más obvia de este método es su objetivo de comprender la situación de la mujer tal y como se vive. El proceso identifica el problema de la subordinación de la mujer como problema que puede resolverse si la mujer tiene conciencia y vive conscientemente su situación. Ello postula implícitamente que el ser social de la mujer está constituido en parte o al menos puede conocerse a través de la percepción vital que las mujeres tienen de sí mismas. La concienciación ataca este problema desenmarañando y reordenando lo que todas las mujeres «saben» porque lo han vivido, y haciéndolo forma y reforma recubre y cambia su significado. Esto se consigue utilizando el mismo instrumento —las mujeres sintiendo cómo se sienten a sí mismas— que es el producto del proceso que hay que comprender. La aparente circularidad de todo ello como teoría del conocimiento del mundo no es una barrera para el análisis, sino el corazón del método, la forma de romper la circularidad de aquello que trata de comprender para cambiarlo. El carácter aparentemente cerrado de la conciencia feminista y de la comunidad en que habita al crear tal conciencia es, en realidad, lo contrario de un solipsismo: lo que ve es que es la realidad masculina la que está cerrada. El feminismo sólo parece circular desde el punto de vista de la epistemología existente porque así es la relación de un paradigma nuevo con el anterior:

<sup>14</sup> Allen, *Free Space*, pág. 27. Véase también Irene Peslikis, «Resistances to Consciousness», en Morgan, *Sisterhood Is Powerful*, páginas 337-339.

Igual que la elección entre instituciones políticas contrarias, la elección entre paradigmas contrarios resulta una elección entre modos incompatibles de vida en la comunidad. Puesto que tiene este carácter, la elección no está ni puede estar determinada meramente por los procedimientos de evaluación característicos de la ciencia normal, ya que dependen en parte de un paradigma concreto, y es ese paradigma lo que se cuestiona. Cuando los paradigmas, como debe ocurrir, entran en un debate sobre la elección de paradigma, su papel es necesariamente circular. Cada grupo utiliza su propio paradigma para argumentar en defensa del mismo<sup>15</sup>.

Las teorías del conocimiento adecuado son las epistemologías. Una epistemología es la historia de una relación entre quien conoce y lo conocido. En la historia del pensamiento, esta relación se ha presentado en distintos momentos como relación entre sujeto y objeto, valor y hecho, fenómenos y noumenos, mente y materia, mundo y representación, texto o prueba e interpretación, además de otras polaridades y antinomias. El objeto de tales distinciones es lograr una explicación de cómo se conecta el hecho de conocer con lo que se pretende conocer. Uno de sus objetivos ha sido establecer una explicación autorizada de lo real para exponer errores y engaños de forma concluyente y aceptada. La meta es establecer el mundo del entendimiento. La ciencia, por ejemplo, busca la certidumbre empírica sobre la opinión, la ficción, el engaño o la fe. Todos los enfoques del conocimiento crean formas con las que decir si es real lo que uno piensa que es real. Esta conexión encarna lo que se denomina metodología, y la adherencia a ésta define lo que se denomina racionalidad. Así, el método pone en marcha una forma de adquirir ese conocimiento que una determinada postura epistemológica acepta como real.

<sup>15</sup> Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2.ª ed., vol. 2, núm. 2 de *International Encyclopedia of Unified Science* (Chicago, University of Chicago Press, 1970), pág. 94. [Trad. esp.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE, 1990.]

La epistemología científica se define en la postura de la «objetividad», cuyo polo opuesto es la subjetividad. Socialmente se considera objetivos a los hombres y subjetivos a las mujeres. La objetividad como postura ante el mundo plantea dos pruebas que debe superar el método: distancia y ausencia de perspectiva. Para percibir la realidad con exactitud, es preciso distanciarse de lo que se mira y no contemplarlo desde un tiempo ni desde un lugar concreto, es decir, hacerlo desde todos los tiempos y todos los lugares simultáneamente. Esta postura define el mundo relevante como aquel que puede ser conocido objetivamente, como aquel que puede ser conocido de esta forma. Una epistemología controla decisivamente no sólo la forma de conocer, sino también su contenido al definir cómo avanzar —el proceso de conocer— y limitando lo que merece la pena conocer a lo que puede conocerse de esta forma.

La postura que la epistemología científica toma en relación con su mundo define la cuestión epistémica básica como problema de la relación entre el conocimiento —donde el conocimiento se define como réplica o reflejo o copia de la realidad— y la realidad objetiva, definida como ese mundo que existe independientemente de todo conocer o punto de vista, independientemente del proceso de llegar a conocer y, en principio, cognoscible en su totalidad. Para la ciencia, las pruebas de la realidad son la posibilidad de reproducirla y de medirla, la prueba del significado auténtico es la comunicabilidad intersubjetiva, la prueba de la racionalidad es la coherencia lógica (axiomática) formal y la prueba de la utilidad, como en la tecnología, es si puede hacerse.

Las ciencias sociales tratan de contemplar el mundo social objetivamente, igual que las ciencias físicas han contemplado el mundo físico. Uno de sus efectos ha sido develar muchas raíces de lo que antes se interpretaba como sencillamente dado. Lo que antes se utilizaba como explicación se convierte en lo que se explica. Se descubre que lo real desde el punto de vista científico incluye muchos determinantes que la ciencia ve como obstáculos en el modo de

conocer la realidad social, en la medida en que pueden ser explicados por esa realidad. Desde esta perspectiva, por ejemplo, la psicología tradicionalmente interpreta los problemas de personalidad, desarrollo y psicosis como elementos que intervienen en el sujeto y se colocan entre el conocimiento y la realidad, provocando distorsiones a partir de una cierta combinación de la naturaleza de la persona y su educación. Así, las fases de desarrollo cognitivo de Piaget pueden interpretarse como fases progresivas de crecimiento epistemológico, que cognitivamente comprenden el mundo en una fase de desarrollo determinada<sup>16</sup>. Rara vez se cuestiona la realidad exterior objetiva del mundo que el niño trata de conocer, el mundo de los objetos posiblemente distintos y cambiante en el que habita el niño.

En coherencia con este enfoque, las ciencias sociales atacan el problema de su propio conocimiento en buena medida en términos de las limitaciones de lo interno de quien conoce, preocupándose por hasta qué punto pueden superarse, exorcizarse o contenerse estos límites<sup>17</sup>. Su modelo de conocimiento postula un entendimiento que necesita traspasar sus determinantes para salir de sí mismo y llegar a los hechos. Se cree que, de lo contrario, el entendimiento sólo propagará y proyectará sus engaños, sus determinantes, las limitaciones de sus experiencias, en la realidad social y quedará atrapado para siempre en sí mismo. El movimiento para desvelar las fuentes de la experiencia social, por lo tanto, ha sido también un movimiento que ha devaluado estas fuentes al considerarlas barreras o distorsiones entre quien conoce y lo conocido. Si se interpreta el conocimiento social en términos de los determinantes sociales de quien co-

noce, es causado. Por consiguiente, su valor como verdad, en esta definición de las pruebas de la verdad, queda rebajado. Si tiene un tiempo o un lugar—o un sexo— se hace dudoso porque queda situado.

El método feminista, tal como se practica en la concienciación, tomada como teoría de conocimiento del ser social, busca otra epistemología. Se supone a las mujeres capaces de acceder a la sociedad y a su estructura porque viven en ella y han sido formadas por ella, no a pesar de estos hechos. Las mujeres pueden conocer la sociedad porque la conciencia forma parte de ella, no en virtud de ninguna capacidad para quedar fuera de la sociedad o de una misma. Esta postura sitúa la conciencia, desde la cual se conoce, en el punto de vista y el marco temporal de aquello que se intenta conocer. La cuestión no es si existe la realidad objetiva, sino si ese concepto permite acceder a la esencia del mundo. La epistemología feminista afirma que el proceso social de ser mujer es, en cierto ámbito, el mismo proceso por el que la conciencia de la mujer toma conocimiento de sí como tal y de su mundo. La mente y el mundo, como cuestiones de realidad social, se interpretan como interconexión. El conocimiento no es una copia ni una desvirtuación de la realidad, no es representativa ni inadecuadamente representativa como diría el modelo científico, sino una respuesta a vivir en ella. La verdad es en cierto sentido una experiencia colectiva de la verdad en la que el «conocimiento» se asimila a la conciencia, una conciencia que existe como realidad en el mundo, no sólo en la cabeza. Esta epistemología no niega en absoluto que existe una relación entre pensamiento y alguna otra realidad distinta del pensamiento, ni entre la actividad humana (mental o de otra naturaleza) y los productos de tal actividad. En vez de ello redefine la cuestión epistemológica, que pasa de ser la científica, la relación entre conocimiento y realidad objetiva, a un problema de la relación de la conciencia con el ser social. Este paso contextualiza la verificación y convierte a la epistemología, en palabras de Jane Flax, «en el estudio de la situación vital de la conciencia».

<sup>16</sup> Jean Piaget, *The Moral Development of the Child* (Nueva York, Collier Books, 1962). [Trad. esp.: *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Martínez Roca, 1984.]

<sup>17</sup> Véase Gunnar Myrdal, *Objectivity in Social Research* (Nueva York, Pantheon Books, 1969). Véase también Stephen Toulmin,  *Foresight and Understanding: An Inquiry into the Aims of Science* (Nueva York, Harper & Row, 1963).

cia, una exploración que en último término es política e histórica»<sup>18</sup>.

La epistemología hace valer la definición de realidad cuando se dan por supuestos sus criterios para lo concluyente, como constituyentes de la «propia realidad», como reglas o patrones en virtud de los cuales se prueban otras formas de conocer. Para la ciencia, estos criterios son la distancia y la ausencia de perspectiva. Aunque son aparentemente generales y la ciencia los defiende no como interpretaciones de la realidad, sino como modos de llegar a ella, tienen unas raíces y unas implicaciones sociales específicas, entre las que figura devaluar por sesgado y poco fiable el punto de vista desde dentro y desde el momento, y la perspectiva desde lo más bajo del orden social. Y es que la ciencia no se dibuja en el mundo sólo a través de su tecnología, haciendo del mundo un lugar científico en el que vivir, sino que además se propaga a través de su imagen de la realidad social. Esta imagen se hace completa con aquellas categorías que una epistemología científica puede percibir como reales. La ciencia social no ofrece ninguna justificación de esta imagen previa de la realidad social a la que después se superponen sus explicaciones «derivadas empíricamente», que luego «confirman» sus datos. Como la ciencia social está mutilada por sus mitos que cree distanciados y sin perspectiva, no puede explicar la realidad social a la que se acerca porque no puede explicar su modo de acercarse.

El poder social de la ciencia crea una realidad conforme a su imagen. Las visiones contradictorias de la realidad, aunque conservan una vida y un poder subculturales o sub-

conscientes, se definen con autoridad como irreales o irracionales. Las sanciones que hay tras la interpretación vigente de la realidad van desde todo lo que ocurre en el interior de las personas que parece que nunca han tenido pensamientos conscientes de otras formas de ser hasta los suspensores en el colegio, la cárcel y los hospitales mentales para quienes sí los han tenido. La elección de una epistemología es, en palabras de Kuhn, «como la elección entre instituciones políticas contrarias»<sup>19</sup> porque es una elección de institución política, una que las mujeres jamás han elegido.

La concienciación descubrió que dentro de la mujer hay una forma de la existencia social del poder masculino. En esta forma, el poder masculino se afirma a sí mismo. Las mujeres quedan «cosificadas en la cabeza»<sup>20</sup>. Una vez encarnada, la superioridad masculina tiende a reafirmarse y reforzarse en lo que puede verse tanto como en lo que puede hacerse. Así, el poder masculino es y no es ilusorio al mismo tiempo. En su forma de justificarse, es decir, como algo natural, universal, inalterable, dado y moralmente correcto, es ilusorio; pero el hecho de que es poderoso no es ninguna ilusión. El poder es una relación social. Dados los imperativos de las vidas de las mujeres, la necesidad de evitar el castigo —desde el rechazo de una misma hasta la encarcelación involuntaria o el suicidio— no es irracional que las mujeres se vean de tal forma que su sumisión necesaria resulte tolerable, incluso satisfactoria. Vivir cada día convence a todos, a las mujeres y a los hombres por igual, de la hegemonía masculina, que difícilmente puede decirse que es un mito, y de la inferioridad innata de las mujeres y de la superioridad innata de los hombres, un mito que la repetición cotidiana hace difícil distinguir significativamente de la realidad.

La paradoja más profunda de la creación de la conciencia y su contribución más poderosa es afirmar que hay y que puede haber otra realidad para las mujeres sin

<sup>18</sup> Jane P. Flax, «Epistemology and Politics: An Inquiry into Their Relations» (tesis doctoral, Yale University, 1974), pág. 19. Para un esclarecedor debate sobre Marx como teoría de la «conciencia situada», véase Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, trad. Laurence Graner (Londres, New Left Books, 1973), pág. 204. El trabajo de Berger y Luckman es muy útil, aunque no llega lo bastante lejos y no entiende el poder; Peter Berger y Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Garden City, N. Y., Doubleday, 1966).

<sup>19</sup> Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*, pág. 94.

<sup>20</sup> Rowbotham, *Women's Consciousness*, pág. 43.

hacer más que examinar los callejones sin salida de la sociedad actual. Efectivamente, el proceso redefine los sentimientos de descontento de la mujer como naturales de su situación y no de ellas mismas porque están locas, inadaptadas, tienen problemas hormonales, son maliciosas o desagradecidas. Es válido verse a una misma privada de validez y no inválida. Los sentimientos de las mujeres se interpretan como respuestas apropiadas a su condición. Este análisis no necesita postular que los sentimientos son sociales o universalmente correctos como representación de la experiencia. Tampoco quiere decir que las mujeres que sienten lo que se supone que deben sentir den validez a la sociedad que las obliga a sentir eso. La distinción entre lo de «aquí dentro» y lo de «allá fuera» que se hace en la sociedad a través de la objetividad científica, sin embargo, se considera que actúa como ideología legitimadora que respalda la idea que los hombres tienen de lo que las mujeres deben pensar y ser estigmatizando poderosamente por irracionales e irrealas los sentimientos de ira y rebelión de las mujeres, individualizándolos y evitando que la «intimidad» (es decir, el aislamiento) del hogar y de la vida sexual puedan comprenderse como realidades colectivas de un sexo.

Por supuesto, los datos objetivos documentan efectivamente las dificultades y las desigualdades de la situación de la mujer. Si estos datos pueden demostrar científicamente de forma concluyente que las mujeres están oprimidas, privadas de poder y cosificadas, es una vez más una cuestión distinta. Es cierto que una buena parte de la tiranía que los hombres ejercen sobre las mujeres puede observarse a través de datos, experimentos e investigación; de esta forma puede comunicarse a las personas que no la experimentan. Hay muchas cosas que pueden conocerse por esta vía. Sin embargo, con aparente independencia de las condiciones objetivas, este conocimiento no lleva a las personas a ver su propia condición o la de otros como carente de poder, y con motivo. Conocer estos hechos como objeto lo elimina. Tampoco demuestra que sea innecesario o alterable, si no es es-

peculativamente, porque lo que no está ahí no se considera real. La situación de las mujeres no puede conocerse auténticamente en lo que es, en un sentido feminista, sin conocer que puede ser distinta de lo que es. Al actuar como ideología legitimadora, el patrón científico para verificar la realidad puede reforzar una indignación creciente, pero no puede crear un feminismo que no estaba allí. Conocer los hechos objetivos no consigue lo que consigue la conciencia. Puede hacerse que las formas de abuso parezcan más convincentes sin que la posibilidad de cambio parezca siquiera un poco más apremiante. Contemplada como realidad objetiva, cuanto más general sea la desigualdad, más está simplemente «ahí». Y cuanto más real parece, más se parece a la verdad.

Como forma de conocer las condiciones sociales, la concienciación, por contraste, muestra a las mujeres su situación de un modo que afirma que pueden actuar para cambiarla. La concienciación socializa el conocimiento de las mujeres. Produce un análisis del mundo de la mujer que no es objetivo en el sentido positivista de ser un reflejo perfecto de la realidad concebida como objeto abstracto: ciertamente no está distanciado ni carece de perspectiva. Es colectivo y crítico. Encarna sentimientos, entendimientos y experiencias compartidas de las mujeres como producto de su condición, siendo crítico ante su situación conjunta. Al hacerlo, crea un marco de referencia para la comunidad que remodela el contenido percibido de la vida social al tiempo que altera las relaciones entre el «yo», el «otro» y el «nosotros». La concienciación, al socializar el conocimiento de las mujeres, lo transforma creando una realidad compartida que «abre un espacio en el mundo» en el que las mujeres pueden empezar a moverse<sup>21</sup>. Visto como método, este proceso confiere al análisis resultante sus bases y su concreción, su especificidad y su historicidad.

La concienciación también puede afirmar que aunque las mujeres están privadas de poder, dentro de la necesidad

<sup>21</sup> Allen, *Free Space*.

de ser sumisas existe una forma de poder que poseen, pero que aún no han asumido. En general, las mujeres se someten. Las mujeres aprenden que están definidas en términos de roles subordinados y el no hacer frente a estos roles confirma la supremacía masculina como ésta necesita. Se ve que las acciones sociales diarias cooperan y se ajustan a un principio. No son aleatorias, naturales, socialmente neutras ni carecen de significado más allá de sí mismas. No se han deseado libremente, pero son acciones no obstante. Partiendo de ver que tales acciones tienen un significado porque mantienen y reafirman constantemente la estructura de la supremacía masculina a su costa, las mujeres pueden llegar a ver la posibilidad, incluso la necesidad, de actuar de otra manera. Las mujeres pueden actuar porque siempre han actuado. Aunque una cosa es actuar para preservar las relaciones de poder y otra muy distinta es actuar para desafiárlas, cuando se ha visto que estas relaciones requieren una aquiescencia diaria, actuar siguiendo principios diferentes, incluso de formas insignificantes, ya no parece tan imposible.

La concienciación también afirma que las mujeres pueden conocer porque no sitúa el conocimiento correcto fuera de su alcance. Las mujeres no necesitan ponerse fuera de la experiencia para comprenderla de forma válida. El instrumento de la percepción social está creado por el proceso social por el que se controla a las mujeres. Pero esta aparente paradoja no es un círculo de solipsismos ni un refugio subjetivo. Darse cuenta de que las mujeres se reconocen en buena medida en estereotipos sexuales, de que de verdad sienten las necesidades que se les ha animado a sentir, de que de verdad se sienten realizadas de la forma esperada, de que a menudo eligen ciertamente lo que se ha prescrito, hace posible la comprensión de que las mujeres, al mismo tiempo, no se reconocen ese lugar, no lo sienten ni lo han elegido.

Por tanto, el feminismo reconoce que no es preciso un acuerdo universal sobre los juicios cognitivos para que sean ciertos. Redefine la validez como no universal pero correc-

ta, en vez de (como hace el relativismo, por ejemplo) rebajar la capacidad para juzgar cognitivamente. La explicación del error, de la percepción no feminista que las mujeres tienen de su situación, es que la percepción está probablemente tan justificada por aspectos de la experiencia de las mujeres como lo estaría una percepción feminista<sup>22</sup>. Es un problema para la explicación solamente si se argumenta que *sólo* es verdad la verdad autorizada o universal o que la conciencia feminista es inevitable. En contraste con la ciencia, la concienciación no devalúa las raíces de la experiencia social cuando las desvela, ni establece reglas para la certeza. Permite una aceptación crítica de la persona en quien uno se ha convertido por causa de la sociedad en vez de exigir la eliminación de todo lo que se es para poder comprender la propia situación. Este proceso afirma un producto de los determinantes —el yo como conocedor de la propia condición— al tiempo que crea una crítica de las condiciones que ha hecho de la persona lo que es. También hace de cada cual un teórico.

El feminismo sitúa la relación de la conciencia de la mujer con su situación en la vida en la relación de dos momentos: ser moldeada a la imagen de la propia opresión, pero luchar contra ella. Al hacerlo, las mujeres luchan contra el mundo en ellas mismas y también hacia un futuro. La cuestión real, tanto para la explicación como para la organización, es cuál es la relación entre el primer proceso, la adaptación de una mujer a su rol, y el segundo, su rechazo del rol.

¿Cómo explica el feminismo que las mujeres hayan llegado a rechazar el aprendizaje que se presentaba como algo tan completo? El análisis de cómo se llega a ser lo que se es no explica bien cómo algunas personas llegan al rechazo, y mucho menos la idea de que una debe y puede convertirse en algo específicamente imaginado. ¿Qué explica que algunas

<sup>22</sup> Para una ilustración de este análisis llevado a la práctica, véase Andrea Dworkin, *Right Wing Women* (Nueva York, Perigee, 1983).

mujeres se vuelvan contra sus condicionantes? En otras palabras, ¿cuál es la relación entre la conciencia y las condiciones materiales del feminismo? Una teoría que explique cómo algunas mujeres se hacen críticas no explica por qué otras, que para todos los fines del análisis son idénticas, no lo son. Pero una explicación de por qué muchas mujeres ni siquiera parecen darse cuenta de su opresión no puede interpretarse, si no es como excepción, a aquellas que sí se dan cuenta.

El feminismo, a través de la creación de la conciencia, ha comprendido la totalidad del viaje hacia quien se es finalmente de verdad creciendo como mujer en una sociedad dominada por hombres. Este efecto puede interpretarse como distorsión del yo. No es sólo el yo actual el que está entendiéndose, sino el yo que comprende aquello en lo que una se ha convertido como distorsión. En un sentido, es totalmente cierto. En otro sentido, plantea un dilema: comprender la condición de la mujer lleva a la conclusión de que las mujeres están perjudicadas. Si se acepta la realidad de este perjuicio, las mujeres de hecho no son personas completas en el sentido que se permite a los hombres serlo. Así pues, ¿en qué puede fundamentarse la exigencia de igualdad de tratamiento? Si las mujeres son lo que se ha hecho de ellas, si están determinadas, tendrán que crear condiciones nuevas, asumir el control de sus determinantes. Pero ¿cómo se llega a saber esto? Por otra parte, si las mujeres van más allá de las limitaciones prescritas en virtud (presumiblemente) de algo que queda fuera de su condición, como es ser capaz de ver la injusticia o el perjuicio de la desigualdad, ¿cuál es el perjuicio de la desigualdad? Tal vez el movimiento feminista de principios del siglo xx ha encallado en su versión de estas rocas.

En la teoría marxista surge una tensión similar, aunque de forma ligeramente distinta. Tratar de explicar la conciencia del proletariado es muy difícil en la medida en que la conciencia está metida en la historia y en la medida en que la ideología dominante cosifica las relaciones de clase. ¿Cómo puede la conciencia estar alienada, y por tanto ser ideológica, como consecuencia de las relaciones sociales en el capitalismo y aún así ser consciente de la necesidad de re-

volucionar este sistema? Las relaciones sociales capitalistas distorsionan la cognición, pero es precisamente la relación con la forma de producción en el capitalismo lo que da al punto de vista del proletariado (a través de su posición material y su lucha contra ésta) su potencial revolucionario y convierte a la vieja sociedad en comadrona de la nueva. Si se cambia «conocimiento de la verdad de su condición social» por «ciencia» (que es lo que Marx muchas veces parece querer decir), la descripción de Marx de la conciencia del proletariado en determinados momentos históricos podría describir la conciencia actual de la mujer:

Pero en la medida en que la historia se mueve hacia adelante, y con ella la lucha del proletariado adquiere un contorno más definido, ya no tienen que buscar la ciencia en su mente: sólo tienen que tomar nota de lo que está ocurriendo ante sus ojos y convertirse en su portavoz... A partir de este momento, la ciencia, que es un producto de este movimiento histórico, se ha asociado conscientemente con él, ha dejado de ser doctrinaria y se ha hecho revolucionaria<sup>23</sup>.

La cuestión entonces no es ya si tal conocimiento es posible, sino si las mujeres son esas personas y si ahora es ese momento.

La concienciación ha puesto de manifiesto que el poder masculino es real, sólo que no es la única realidad, como afirma. El poder masculino es un mito que se hace cierto a sí mismo. Crear conciencia es enfrentarse al poder masculino en su dualidad: como algo total en un momento, por una parte, y como engaño, por otra. En la concienciación, las mujeres se dan cuenta de que han aprendido que los hombres lo son todo y las mujeres su negación, pero que los sexos son iguales. El contenido del mensaje se revela cierto y falso al mismo tiempo; de hecho, cada parte refleja a la otra transvalorada. Si «los hombres lo son todo y las mujeres su negación» se entiende como crítica social y no como simple des-

<sup>23</sup> Karl Marx, *The Poverty of Philosophy* (Nueva York, International Publishers, 1963), págs. 125-126.



cripción, se ve claro por primera vez que las mujeres son iguales a los hombres, siempre encadenadas. Las cadenas se hacen visibles, la inferioridad civil —la desigualdad— es producto del sometimiento y una forma de ejecutarlo. De modo recíproco, cuando vemos que esta vida que conocemos no es igualdad, que los sexos no son iguales socialmente, el sexo femenino ya no puede definirse como ausencia de masculinidad, como negación. Por primera vez, la pregunta de qué es una mujer busca su base en un mundo que ha visto que no ha hecho ni es su imagen, y encuentra, dentro de una aceptación crítica de la imagen rota y alienada de la mujer, el mundo de sombras que las mujeres han hecho y una visión de la posibilidad de igualdad. Como crítica, la comunidad de las mujeres describe un hecho de supremacía masculina, un hecho del sexo «en sí mismo»: ninguna mujer escapa a lo que significa ser mujer dentro de un sistema social sexuado, y la desigualdad entre los sexos no sólo es general, sino que puede ser universal (en el sentido de que nunca no ha sido de alguna forma), aunque «inteligible sólo en... formas localmente específicas»<sup>24</sup>. El que las mujeres se conviertan en un sexo «para sí mismo»<sup>25</sup> es llevar la comunidad al nivel de visión.

<sup>24</sup> Michelle Z. Rosaldo, «The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5 (Primavera 1980), 417.

<sup>25</sup> Marx habla de la distinción en sí mismo/para sí mismo en *Poverty of Philosophy*, pág. 195, y en *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, en *Selected Works*. Véase U. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, trad. P. S. Filla, vol. 1 (Oxford, Clarendon Press, 1978), 356. [Trad. esp.: *Las principales corrientes del marxismo*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1993.]

## 6 Método y política

Es totalmente cierto que el egoísmo masculino no tiene límites en la vida ordinaria. Para cambiar las condiciones de la vida tenemos que aprender a verlas a través de los ojos de las mujeres.

LEON TROTSKY

Por principio es totalmente erróneo tratar de fundamentar una teoría sólo en magnitudes observables. En realidad, lo que ocurre es justo lo contrario. Es la teoría la que decide qué podemos observar.

ALBERT EINSTEIN

El observador imparcial está tan implicado como el participante activo.

THEODOR ADORNO

Una ciencia necesita puntos de vista...

KARL POPPER

El método organiza la aprehensión de la verdad. Determina lo que cuenta como prueba y define lo que se toma como verificación. Desde el punto de vista operativo, determina lo que una teoría acepta como real. «El método no es

neutral: establece los criterios por los que se juzga la validez de las conclusiones y en consecuencia lleva en sí no sólo una habilidad técnicamente simple, sino consecuencias y compromisos filosóficos más profundos»<sup>1</sup>. En las teorías de la organización de la vida social, el método en su sentido más amplio —formas de buscar y aprehender lo real— a un tiempo produce y se deriva de conclusiones sustantivas sobre cuestiones por la pertinencia (qué preguntas cuentan, qué pruebas respaldan las respuestas), la estructura (qué está conectado con qué y cómo) y la fiabilidad (cuándo es la información merecedora de confianza). En este sentido, por muy abierto al mundo que esté un método, siempre es en cierto grado tautológico con sus descubrimientos.

En la tradición filosófica occidental, el método ha buscado autoridad: cómo conseguir una explicación del conocimiento que sea cierta, que termine con la especulación y que impida el escepticismo, que tenga un poder al que nadie pueda enfrentarse tan poderosamente. La búsqueda se ha orientado a un enfoque de lo real en el que basar los argumentos y las conclusiones que harán el punto de vista propio incuestionable e irrefutable, inmortal y definitivo y última palabra, independiente del tiempo, el lugar o la persona. Su idea clave ha sido poner fin a la diversidad de puntos de vista, de forma que no pueda haber desacuerdo válido sobre qué conocimiento es el conocimiento verdadero<sup>2</sup>. Su histo-

ria es la historia de un intento por ejercer sobre la realidad el poder que emana de la hegemonía metodológica sobre los medios de conocer, validando sólo aquellos procedimientos que hacen progresar el proyecto de producir lo que considere certidumbre necesaria. La objetividad ha sido su respuesta, su patrón, su santo grial. Cuando habla y hay silencio, imagina que lo ha encontrado.

El marxismo y el feminismo, como críticas de lo real, buscan a un tiempo una justificación de su enfoque de la realidad, que difiere del enfoque dominante, y un punto de apoyo para el cambio. ¿Cómo puede ser lo que conocen tan distinto de la versión autorizada y aun así ser cierto? ¿Cómo es posible que su explicación de la forma en que el poder produce perspectiva y realidad sea cierta, cognoscible sin cambio y, sin embargo, capaz de producir un cambio? En el marxismo y en el feminismo, igual que en otras teorías que critican la organización de la sociedad, el método sirve para situar e identificar el problema que trata cada teoría, la realidad social que da lugar al problema y la forma de resolverlo. Visto de este modo, el trabajo y la sexualidad como conceptos derivan su significado y su primacía de la forma en que cada teoría enfoca, comprende, interpreta y habita su mundo. Existe una relación entre cómo ve una teoría y lo que ve. Sería una distorsión imaginar un método marxista sin clase o un método feminista sin sexo. Sin embargo, los intentos de sintetizar marxismo y feminismo no se han encarado con cada una de las teorías en el ámbito del método<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Mary L. Shanley y Victoris Schuck, «In Search of Political Woman», *Social Science Quarterly* 55 (Diciembre 1975), 632-644.

<sup>2</sup> Esta afirmación se ilustra y argumenta a lo largo del capítulo. Algunas investigaciones útiles dentro de diversas tradiciones filosóficas que ayudan a respaldar esta observación son Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979) [trad. esp.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989], 333-356 (sobre los intentos kantianos de hacer conmensurables todas las afirmaciones de conocimiento y de universalidad) y Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (Nueva York, Harper & Row, 1959) (crítica del positivismo). [Trad. esp.: *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1985.] Para ilustraciones de filósofos de la lengua tratando de resolver este problema, véase Richard

Rorty, ed., *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* (Chicago, University of Chicago Press, 1967). [Trad. esp.: *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós Iberica, 1990.]

<sup>3</sup> En uno de los intentos más conscientes, Nancy Hartsock propone crear un materialismo histórico-feminista y decide que la base material de la situación de la mujer es la reproducción. Esto no estudia el marxismo ni el feminismo en el ámbito del método, sino que toma un objeto físico que el feminismo señala como importante en la condición de la mujer y denomina a la teoría resultante materialista porque se considera que el marxismo se centra en lo material; *Money, Sex, and Power* (Boston, Northeastern University Press, 1983).

Más que considerar qué fue (o es) primero, el sexo o la clase, la tarea fundamental de la teoría es explorar los métodos, los enfoques de la realidad, que son los que fundamentan y hacen significativas estas categorías.

El método marxista no es monolítico. Empezando con Marx, se ha dividido entre una epistemología que abarca su propia historicidad y la que afirma una realidad más allá de la historia. En la primera tendencia, todo el pensamiento, incluido el análisis social, se considera ideológico en el sentido de estar formado por el ser social, cuyas condiciones no son ajenas a ninguna teoría. Su proyecto de teoría es crear lo que Lukács describió como «una teoría de la teoría y una conciencia de la conciencia»<sup>4</sup>. La teoría es una actividad social comprometida en la situación vital de la conciencia<sup>5</sup>. En la segunda tendencia, la teoría es acontextual en la medida en que es exacta. Los procesos reales y los procesos del pensamiento son distintos; el ser tiene primacía sobre el conocimiento. Lo real puede unificarse con el conocimiento de lo real, como en el materialismo dialéctico, sólo porque previamente han estado separados<sup>6</sup>. La teoría como forma de pensamiento está metodológicamente separada tanto de las ilusiones endémicas de la realidad social —la ideología— como de la propia realidad. La realidad es un mundo definido como algo parecido a una cosa, independiente de la teoría y de la ideología. La ideología significa un pensamiento que está socialmente determinado sin ser consciente de sus determinaciones. El pensamiento situado tiene tantas probabilidades de producir una «falsa conciencia» como de acceder a la verdad. La teoría es, por el contrario y por definición, no ideológica. Dado que la ideología es intrínseca-

mente interesada, la teoría tiene que ser desinteresada para penetrar en las justificaciones y legitimaciones del *status quo*. Ya previno Louis Althusser: «Sabemos que una ciencia "pura" sólo puede existir a condición que continuamente se libere de la ideología que la ocupa, la acusa o la acecha»<sup>7</sup>. El teórico, en este sentido, no debe ser de ninguna clase. Cuando este intento logra el éxito, la sociedad se ve «desde el punto de vista de la explotación de clase»<sup>8</sup>. La segunda tendencia, que describe Engels mejor que Marx, es la que más justifica la reclamación marxista de la categoría de científica. Una teoría que abarcara su propia historicidad podría ver tal imperativo como algo en sí mismo históricamente contingente. El primer enfoque justifica su afirmación de capturar el pensamiento como flujo de la historia. El segundo se ha convertido en tradición dominante; el primero es más acogedor para el feminismo.

No se ha considerado que el feminismo tuviera método, ni siquiera un argumento central. Se le ha visto no como análisis sistemático, sino como una vaga colección de quejas y asuntos que, en su conjunto, describen más que explican las desgracias del sexo femenino<sup>9</sup>. El reto es demostrar que el feminismo converge sistemáticamente en una explicación central de la desigualdad entre los sexos a través de un enfoque distintivo de su tema aunque aplicable a la totalidad de la vida social, incluidas las clases.

<sup>7</sup> Louis Althusser, *For Marx* (Londres, Verso, 1979), pág. 170.

<sup>8</sup> Louis Althusser, *Lenin and Philosophy*, trad. Ben Brewster (Nueva York, Monthly Review Press, 1971), pág. 8.

<sup>9</sup> Desde que se escribiera esta frase en 1973 y se publicara en 1982, los filósofos feministas han tratado de resolver este problema. Véase S. Harding y M. Hintikka, eds., *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science* (Dordrecht, D. Reidel, 1983). La afirmación sigue siendo válida para la percepción pública del feminismo, y la ausencia de investigaciones concretas de la vida social sobre la cual basar el método filosófico sigue minando buena parte de la filosofía feminista tanto como la falta de conciencia filosófica mina muchas investigaciones feministas concretas.

<sup>4</sup> Georg Lukács, «Class Consciousness», en *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trad. Rodney Livingstone (Cambridge, Mass., MIT Press, 1971), pág. 47.

<sup>5</sup> Véase Jane P. Flax, «Epistemology and Politics: An Inquiry into Their Relation» (tesis doctoral, Yale University, 1974).

<sup>6</sup> Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, trad. Timothy O'Hagan (Londres, Verso, 1978), pág. 14.

Bajo la rúbrica del feminismo, la situación de la mujer ha sido explicada como consecuencia de la biología<sup>10</sup> o de la reproducción y la maternidad, las organizaciones sociales de la biología<sup>11</sup> causadas por la ley del matrimonio<sup>12</sup>, o, por extensión, causadas por la familia patriarcal, convirtiéndose en sociedad con forma de «patriarcado»<sup>13</sup>. También se ha explicado como consecuencia de roles sexuales artificiales y de las actitudes concomitantes<sup>14</sup>. Conformado por estos intentos, pero concibiendo la naturaleza, la ley, la familia y los roles como consecuencias, no como causas, el feminismo identifica fundamentalmente la sexualidad como esfera social básica del poder masculino. El carácter central de la sexualidad no se deriva de concepciones freudianas, ni de raíces lacanianas<sup>15</sup>, sino de la concienciación y de otras

<sup>10</sup> Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, ed. y trad. H. M. Parshley (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1970), pág. 59; Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (Nueva York, Bantam Books, 1970), pág. 3; Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (Nueva York, Simon and Schuster, 1975), págs. 4, 6.

<sup>11</sup> Adrienne Reich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (Nueva York, Norton, 1976); Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley, University of California Press, 1978); Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise* (Nueva York, Harper & Row, 1977); Suzanne Arms, *Immaculate Deception: A New Look at Women and Childbirth in America* (Boston, Houghton Mifflin, 1975).

<sup>12</sup> John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, en *Essays on Sex Equality*, ed. Alice S. Rossi (Chicago, University of Chicago Press, 1970).

<sup>13</sup> Kate Millet, *Sexual Politics* (Garden City, N. Y., Doubleday, 1970), págs. 31, 32, 45.

<sup>14</sup> Sandra L. Bem y Daryl J. Bem, «Case Study of Nonconscious Ideology: Training the Woman to Know Her Place», en *Beliefs, Attitudes, and Human Affairs*, ed. D. J. Bem (Belmont, Calif., Brooks/Cole, 1970); Eleanor Eimmons Maccoy y Carol Nagy Jacklin, *The Psychology of Sex Differences* (Stanford, Stanford University Press, 1974); y Shirley Weitz, *Sex Roles: Biological, Psychological, and Social Foundations* (Nueva York, Oxford University Press, 1977).

<sup>15</sup> Jacques Lacan, *Feminine Sexuality*, trad. Jacqueline Rose, ed. Juliet Mitchell y Jacqueline Rose (Nueva York, Norton, 1982).

prácticas feministas en distintos temas, incluidos la violación, el incesto, la violencia, el acoso sexual, el aborto, la prostitución y la pornografía. En estos campos, los esfuerzos feministas tratan de hacer frente y cambiar la vida de las mujeres de forma concreta. Tomados en conjunto, están produciendo una teoría política feminista centrada en la sexualidad: su determinación social, su construcción diaria, su expresión desde el nacimiento hasta la muerte y el control masculino.

La exploración feminista de estas cuestiones específicas comenzó con un desenmascaramiento general a través de la concienciación en cuanto a las actitudes que legitiman y ocultan la posición de la mujer, las prácticas diarias y la envoltura de ideas que contienen el cuerpo de la mujer: ideas de que las mujeres desean y provocan la violación, de que las experiencias de incesto que tiene las niñas son fantasías, de que las mujeres profesionales conspiran y avanzan a través de trampas sexuales, de que las prostitutas son lujuriosas, de que pegar a la esposa es expresión de la intensidad del amor. Bajo cada una de las ideas se descubrieron la pura coacción y conexiones amplias con la definición social de las mujeres como sexo. La investigación de los roles sexuales, siguiendo la idea de Simone de Beauvoir de que «no nacemos sino que nos hacemos mujeres»<sup>16</sup>, su forma de comprender que la sociedad reduce el lugar cultural de la mujer al orden natural y así elimina la capacidad de la mujer para la fibertad, descubrió un elaborado proceso de cómo y qué se aprende para ser una mujer. Se halló que el sexo, más allá de las fronteras culturales, es un rasgo aprendido, una característica adquirida, un estado asignado, con cualidades que varían independientemente de la biología y de la ideología que las atribuye a la naturaleza.

El descubrimiento de que el arquetipo femenino es el estereotipo femenino presentó a la «mujer» como interpretación social. La versión que de ella tiene la sociedad industrial contemporánea es que es dócil, suave, pasiva, nutricia,

<sup>16</sup> Beauvoir, *The Second Sex*, pág. 249.

vulnerable, débil, narcisista, infantil, incompetente, masoquista y doméstica, hecha para cuidar a los niños, cuidar la casa y cuidar al marido. La adaptación a estos valores invade la educación de las niñas y las imágenes que se arrojan sobre las mujeres para que las emulen. A las mujeres que se resisten o que fracasan, incluidas las que nunca encajaron —como las mujeres negras y las de clase trabajadora que no pueden sobrevivir si son suaves, débiles e incompetentes<sup>17</sup>, las mujeres que se respetan con convicción, las mujeres con ambiciones en el mundo, entendidas con dimensiones masculinas—, se las considera menos femeninas, menos mujeres. Las mujeres que se adaptan y lo consiguen son presentadas como modelos, convertidas en símbolo si tienen éxito en términos masculinos o se las presenta en su aceptación de su lugar natural y se las desprecia por haber participado si se quejan.

Si la literatura sobre los roles sexuales y las investigaciones de temas concretos se leen a la luz que la otra arroja; cada elemento del estereotipo sexual femenino se revela, de hecho, como elemento sexual. Vulnerabilidad significa la apariencia/realidad de facilidad para el contacto sexual; pasividad significa receptividad y resistencia desarmada, reforzada por una debilidad física aprendida; suavidad significa posibilidad de quedar embarazadas por algo duro. La incompetencia busca ayuda como la vulnerabilidad busca refugio, invitando al abrazo que se convierte en invasión, cambiando el acceso exclusivo por la protección...

<sup>17</sup> National Black Feminist Organization, «Statement of Purpose», *Mt.*, mayo de 1974, pág. 99: «La mujer negra ha tenido que ser fuerte, pero nos persiguen por haber sobrevivido». Johnnie Tilmon, «Welfare Is a Women's Issue», *Liberation News Service*, 26 de febrero de 1972; reimpreso en Rosalyn Baxandall, Linda Gordon y Susan Reverby, eds., *America's Working Women: A Documentary History, 1660 to the Present* (Nueva York, Random House, 1976), pág. 355; «En la televisión la mujer aprende que el valor humano es la belleza y que la belleza es ser delgada, blanca, joven y rica... En otras palabras, las madres pobres aprenden que ser una "mujer de verdad" es ser todas las cosas que ellas no son y tener todas las cosas que ellas no pueden tener».

contra ese mismo acceso. La domesticidad alimenta a la progenie subsiguiente, prueba de potencia, e idealmente espera en el hogar vestida sugerentemente<sup>18</sup>. La infantilización de la mujer evoca la pedofilia; la fijación con partes del cuerpo desmembradas (el hombre torso, el hombre piernas) evoca el fetichismo; la idolización de la insipidez, la necrofilia. El narcisismo garantiza que la mujer se identifique con la imagen de ella que tiene el hombre: «No te muevas que vamos a hacerte un retrato para que enseguida puedas empezar a parecerte a él»<sup>19</sup>. Masoquismo significa que el placer en la violación se convierte en su sensualidad. Las lesbianas pueden violar la sexualidad implícita en los estereotipos del género femenino hasta el punto de no ser consideradas en absoluto mujeres, o bien hay que acabar con la existencia lésbica para reafirmar los estereotipos.

Desde el punto de vista social, ser mujer significa femineidad, que significa ser atractiva para el hombre, que significa atractivo sexual, que significa disposición sexual entendida en términos masculinos. Lo que define a la mujer como tal es lo que excita a los hombres, y les excita todo lo que es cualquier clase de mujer. Las chicas virtuosas, virginales, son «atractivas» en lo alto de los pedestales de los que hay que bajarlas; las chicas no virtuosas, las putas, son «provocativas», así que se merecen lo que tienen. La socialización del género es el proceso a través del cual las mujeres llegan a identificarse como tales seres sexuales, como seres que existen para los hombres, concretamente para el uso sexual de los hombres. Es ese proceso por el que las mujeres internalizan (hacen suya) una imagen masculina de su sexualidad como identidad de mujeres, y así la hacen real en el mundo.

<sup>18</sup> Marabel Morgan, *The Total Woman* (Old Tappan, N. J., Fleming H. Revell, 1973). La «mujer total» hace de la sexualidad biasfema un arte casero y recupera lo que las prostitutas han marcado como prohibido. [Trad. esp.: *La mujer total*, Barcelona, Plaza & Janés, 1991.]

<sup>19</sup> Hélène Cixous, «The Laugh of the Medusa: Viewpoints», traducción Keith Cohen y Paula Cohen, *Signs: A Journal of Women in Culture and Society* 1 (Verano 1976), 892.

El objetivo general del condicionamiento femenino es hacer que las mujeres se perciban a sí mismas y sus vidas con ojos de hombre y así garantizar su aceptación sin preguntas de una existencia definida por los hombres y derivada de los hombres. El objetivo general del condicionamiento masculino es hacer que los hombres se perciban a sí mismos y sus vidas con sus propios ojos y así prepararlos para una existencia en sus propios términos<sup>20</sup>.

No es sólo una ilusión. El estudio feminista de la experiencia que las mujeres tienen de su sexualidad exige una revisión de ideas anteriores sobre temas sexuales y transforma el propio concepto de sexualidad, sus determinantes y su papel en la sociedad y en la política. Según esta revisión, una «se hace mujer» —adquiere el estado femenino y se identifica con él— no tanto a través de la maduración física o la inculcación de la conducta propia de su rol como a través de la experiencia de la sexualidad: una unidad compleja de físico, emoción, identidad y afirmación de la condición, en la que la relación sexual es básica. El sexo como género y el sexo como sexualidad, por lo tanto, se definen mutuamente, pero es la sexualidad la que determina el género, no al contrario. Esto, el descubrimiento central pero nunca afirmado de *Sexual Politics* de Kate Millet, resuelve la dualidad lingüística del significado del propio término *sexo*.

La primera experiencia sexual es una experiencia comúnmente definitiva de la definición de los sexos. Para muchas mujeres, es una violación. Puede ocurrir en la familia, instigada por un padre o por un hermano mayor que decidió «convertir a mi hermana en una mujer»<sup>21</sup>. La iniciación al sexo/género de la mujer puede ser abrupta y anómica: «Cuando tenía quince años tuvo un lío con un pintor. Se la

folló y se hizo una mujer»<sup>22</sup>. Simone de Beauvoir se refería a algo similar cuando escribió: «Con el primer aborto es cuando la mujer empieza a “saber”»<sup>23</sup>. Lo que las mujeres aprenden para «tener sexo», para «hacerse mujeres» —mujeres como género— llega a través de la experiencia de «tener sexo» y es una condición para ello: la mujer como objeto sexual por el hombre, la utilización de la sexualidad de la mujer por parte del hombre. De hecho, en la medida en que la sexualidad es social, la sexualidad de la mujer es su uso, igual que el ser mujer es su alteridad.

Muchas cuestiones que parecen sexuales desde este punto de vista no se han considerado tales, ni se ha entendido que definan una política. El incesto, por ejemplo, suele verse como una cuestión de distinguir el mal real, el delito contra la familia, de la seducción de la niña o su fantasía. La anticoncepción y el aborto se han enfocado como cuestiones de reproducción y se han combatido por ser limitaciones propias o impropias sobre la naturaleza. También se consideran privadas, y lo que se discute es la intervención del Estado en las relaciones íntimas. El acoso sexual no era cuestión, ni siquiera era experiencia: una vez definido y planteado como problema, se convirtió en cuestión de distinguir las relaciones personales o el flirteo cariñoso del abuso de posición, entendiéndose por posición el lugar dentro de la jerarquía laboral. El caso de las lesbianas, cuando se ha reparado en ellas, ha consistido en verlas como perversas o no, en tolerarlas o no. La pornografía se ha considerado una cuestión de libertad para decir y representar lo erótico en oposición a lo obsceno o lo violento. La prostitución se ha entendido como lujuria y degradación mutuas o como intercambio en pie de igualdad de una necesidad sexual por una necesidad económica. El problema de la violación ha sido si la relación era provocada/mutuamente deseada o forzada: ¿era sexo o era violencia? En todas y bajo todas estas

<sup>20</sup> Purple September Staff, «The Normative Status of Heterosexuality», en *Lesbianism and the Women's Movement*, ed. Nancy Myron y Charlotte Bunch (Baltimore, Diana Press, 1975), págs. 80-81.

<sup>21</sup> Esta frase fue dicha por el hermano mayor en un caso de divorcio y custodia de los hijos, *Copeland v. Copeland*, en el que trabajé.

<sup>22</sup> Andrea Dworkin, *The New Woman's Broken Heart* (Palo Alto, Calif., Frog in the Well, 1980), pág. 3.

<sup>23</sup> Beauvoir, *The Second Sex*.

cuestiones, la propia sexualidad se ha dividido en esferas paralelas: tradicionalmente, en religión o biología; en la transformación moderna, en moralidad o psicología. Casi nunca en política.

En una perspectiva feminista, la formulación de cada tema, en los términos que acaban de describirse, expresa ideológicamente el mismo interés que el problema que formula expresa concretamente: el interés desde el punto de vista masculino. Las mujeres experimentan los acontecimientos sexuales que estas cuestiones codifican como un todo cohesivo dentro del cual resuena cada uno. El tema que define este todo es la búsqueda masculina de control sobre la sexualidad de la mujer, entendiendo por hombres no individuos ni seres biológicos, sino un grupo de género caracterizado por la masculinidad interpretada socialmente, en el cual esta búsqueda es definitiva. Por ejemplo, las mujeres que tienen que abortar ven la anticoncepción como lucha no sólo por el control sobre los productos biológicos de la expresión sexual, sino también sobre los ritmos y las costumbres sociales en las relaciones sexuales. Estas normas con frecuencia parecen hostiles a la posibilidad de que la mujer se proteja, incluso cuando se tiene a mano la tecnología. Como ejemplo de tales normas, las mujeres se dan cuenta de que el acoso sexual se parece enormemente a la iniciación heterosexual normal en condiciones de desigualdad entre los sexos. Pocas son las mujeres que están en condición de rechazar unas iniciativas sexuales no deseadas. El hecho de que sea el consentimiento más que la ausencia de mutua- lidad la línea entre violación y relaciones sexuales expone aún más la desigualdad de las expectativas sociales normales. Lo mismo ocurre con la notable cantidad de fuerza masculina que se admite en el núcleo de la resistencia de la mujer, resistencia que tiende a deshacerse en la socialización de la mujer hacia la pasividad. La violación en el matrimonio expresa el sentido masculino de tener derecho a la mujer que tienen cerca, y el incesto amplía tal derecho a los hijos. La pornografía resulta difícil de distinguir del arte y de la publicidad cuando se ve claro que lo que resulta degra-

dante para la mujer es lo mismo que atrae al consumidor. Los chulos venden sexo unilateral vendiendo mujeres a los hombres a través de la prostitución o de la pornografía. El que la mayor parte de estas cuestiones codifiquen una conducta que no es contrastística ni excepcional se confirma por la experiencia de las mujeres como víctimas: estas conductas no son ilegales, o lo son pero se permiten de hecho a gran escala. Puesto que la experiencia de las mujeres desdibuja las líneas entre la desviación y la normalidad, borra la distinción entre abuso de la mujer y la definición social de lo que es una mujer.

Estas investigaciones revelan que la violación, el incesto, el acoso sexual, la pornografía y la prostitución<sup>24</sup> no son básicamente abuso de la fuerza física, violencia, autoridad o economía, aunque se trata de eso. Son abuso de la mujer. Son abuso del sexo. Su coacción no necesita ni se basa en más formas de ejecución que la sexual; que tales formas de ejecución, al menos en este contexto, están en sí mismas sexualizadas está más cerca de la verdad. No son la erotización de otra cosa, como el poder: el erotismo existe en esta forma. Tampoco son perversiones del arte y de la moralidad. Son arte y moralidad desde el punto de vista masculino. Son sexuales porque expresan las relaciones, valores, sentimientos, normas y conductas de la sexualidad de la cultura, en la que considerar desviadas, perversas o blasfemas cosas como la violación, la pornografía, el incesto, la prostitución o el lesbianismo forma parte del potencial de excitación. El que estas conductas sean ilegales hace que se las considere reprimidas. Esto es en buena parte lo que hace posible el deseo de hacerlas, que es de hecho el ansia del poder de expresarse, de ser experimentado como deseo de libertad.

Así pues, la sexualidad es una forma de poder. El género, como interpretación social, lo encarna, y no al contrario. Las mujeres y los hombres están divididos por el género,

<sup>24</sup> Estas cuestiones se discuten detalladamente en los capítulos 7, 9, 10, 11 y 12.

convertidos en los sexos que conocemos, por los requisitos sociales de su forma dominante, la heterosexualidad, que institucionaliza el dominio sexual masculino y la sumisión sexual femenina<sup>25</sup>. Si esto es cierto, la sexualidad es el eje de la desigualdad entre los géneros.

El feminismo tiene una teoría del poder: la sexualidad es genérica igual que el género está sexualizado. Lo masculino y lo femenino se crean a través de la erotización del dominio y la sumisión. La diferencia hombre/mujer y la dinámica dominio/sumisión se definen mutuamente. Éste es el significado social del sexo y la explicación distintivamente feminista de la desigualdad genérica. La objetificación sexual, proceso central de esta dinámica, es a un tiempo epistemológica y política<sup>26</sup>. La teoría feminista del conocimiento es inseparable de la crítica feminista del poder, porque el punto de vista masculino se impone en el mundo como forma de aprehenderlo.

La perspectiva desde el punto de vista masculino impone la definición de la mujer, rodea su cuerpo, limita su expresión y describe su vida. La perspectiva masculina es sistémica y hegemónica. La masculinidad es un concepto social y político, no un atributo biológico, que nada en absoluto tiene que ver con la inherencia, la preexistencia, la naturaleza, la esencia, la inevitabilidad o el cuerpo como tal. De hecho, es más epistemológica que ontológica de una forma que reduce la propia distinción, dado el poder masculino para conformar el ser con perspectiva. Así, la perspectiva desde el punto de vista masculino no siempre es la opinión de cada hombre, ni siquiera una cierta agregación o suma de las opiniones de los hombres, aun cuando la mayoría de los hombres la aceptan, inconscientemente y sin considerarla punto de vista, tanto porque da sentido a su expe-

riencia (la experiencia masculina) como porque es en su beneficio. Para ellos es racional. Dado que es el punto de vista dominante y que define la racionalidad, las mujeres se ven empujadas a ver la realidad en sus términos, aunque esto niegue su posición ventajosa como mujeres en el sentido de que contradice al menos parte de su experiencia vivida, sobre todo la experiencia de la violación a través del sexo. Pero, en general, el contenido del término «mujer» desde el punto de vista masculino es el contenido de la vida de las mujeres.

Cada sexo tiene su rol, pero sus intereses y su poder no son iguales. Si los sexos son desiguales y la perspectiva participa en la situación, no hay realidad no genérica ni perspectiva no genérica. Y están relacionadas. En este contexto, la objetividad—el punto de vista no situado y universal, ya sea afirmado o buscado— es la negación de la existencia o de la potencia de la desigualdad entre los sexos que tácitamente participa en la construcción de la realidad desde el punto de vista dominante. La objetividad, como posición epistemológica cuyo proceso social es la objetificación, crea la realidad que aprehende definiendo como conocimiento la realidad que crea a través de su forma de aprehenderla. Las metáforas sexuales del conocimiento no son coincidencia. En la Biblia, conocer a una mujer es tener relaciones sexuales con ella: se adquiere conocimiento carnal. Muchas metáforas eruditas profundizan en el tema de violar los límites para apropiarse por la fuerza de algo desde dentro, significado clásico de la violación<sup>27</sup>. Al menos desde la caverna de Platón, esta apropiación se ha conseguido primero visualmente: las metáforas visuales del conocimiento han

<sup>25</sup> Ellen Morgan, *The Erotization of Male Dominance/Female Submission* (Pittsburgh, Know, 1975); Adrienne Rich, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5 (Verano 1980), 631-666.

<sup>26</sup> Este tema se desarrolla de forma concreta en el capítulo 7.

<sup>27</sup> A menudo se oye decir «una observación penetrante», «un análisis incisivo», «rasgar el velo». Mary Ellman escribe: «Se supone que la mente masculina... funciona básicamente como un pene. Se considera que su característica fundamental es la agresión, y esta cualidad se contempla como esencial en el funcionamiento más elevado y mejor del intelecto»; *Thinking about Women* (Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1968) pág. 23.



tenido prioridad como método de verificación<sup>28</sup>, dando a la objetivación visual, como en la pornografía, una potencia particular<sup>29</sup>. El solipsismo de este enfoque no reduce su sinceridad, pero es el interés lo que precede al método.

El feminismo critica la totalidad masculina sin una justificación de la capacidad de la mujer para hacerlo o para imaginar o lograr una verdad más completa. El feminismo afirma el punto de vista de las mujeres, en buena parte, revelando, criticando y explicando su imposibilidad. No es una paradoja dialéctica. Es una expresión metodológica de la situación de la mujer, en la que la lucha por la conciencia es una lucha por el mundo: por una sexualidad, una historia, una cultura, una comunidad, una forma de poder, una experiencia de lo sagrado. Si las mujeres tuvieran conciencia o mundo, la desigualdad entre los sexos sería inocua, o todas las mujeres serían feministas. Pero las mujeres tienen algo de ambos, o no existiría algo llamado feminismo. ¿Por qué las mujeres pueden saber que esta vida —como la hemos conocido— no lo es todo, no es suficiente, no es nuestra o no es justa? ¿Y por qué no todas las mujeres?

El feminismo aspira a representar la experiencia de todas las mujeres como la ven las mujeres, pero critica el antifeminismo y la misoginia, incluso en las mujeres. No todas están de acuerdo con la explicación feminista de la situación de la mujer, ni todas las feministas están de acuerdo con ciertas interpretaciones del feminismo. La autoridad de la interpretación —en este caso la reivindicación de hablar por todas las mujeres— es siempre tensa porque la autoridad es

<sup>28</sup> Véase E. F. Keller y C. R. Grontkowski, «The Mind's Eye» en Harding y Hintikka, *Discovering Reality*, págs. 207-224.

<sup>29</sup> Hablando de la fotografía en general, Susan Sontag observó: «El conocimiento que se adquiere a través de las fotografías... será siempre una apariencia de conocimiento, una apariencia de sabiduría, como el acto de hacer fotografías es una apariencia de sabiduría, una apariencia de violación. El silencio mismo de lo que es, hipotéticamente, aprehensible en las fotografías es lo que constituye su atractivo y su provocación»; *On Photography* (Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1980), pág. 24. [Trad. esp.: *Sobre la filosofía*, Barcelona, Edhasa, 1992.]

la cuestión que el método masculino trataba de asentar. Consideremos las explicaciones de su propia experiencia dada por mujeres de derechas y sadomasoquistas lesbianas. ¿Cómo puede la supremacía masculina ser reductora para las mujeres si éstas aceptan y defienden su lugar en ella? ¿Cómo pueden el dominio y la sumisión violar a las mujeres si éstas los erotizan? ¿Qué es el punto de vista de las mujeres? Casi todas las respuestas se limitan a considerar algunas ideas de las mujeres «conciencia falsa»<sup>30</sup> o a aceptar cualquier versión de la experiencia de las mujeres que afirme una hembra biológica. Ni el rechazo objetivista ni la retirada subjetivista responden a la cuestión. Considerar las ideas de algunas mujeres sencillamente erróneas, porque son reflejos condicionados e inconscientes de la opresión y, por tanto, cómplices, postula una base objetiva. Del mismo modo que la ciencia devaluaba la experiencia en el proceso de descubrir sus raíces, este enfoque critica la sustancia de una idea porque puede ser explicada por sus determinantes. Con casi todo ocurre igual. Tanto el feminismo como el antifeminismo responden a la condición de las mujeres, de modo que el feminismo no está exento de la pérdida de validez por las mismas causas. El enfoque de la «falsa conciencia» hace una petición de principio tomando los reflejos de las mujeres como prueba de su implicación en su opresión, cuando las mujeres de cuyos reflejos se trata están cuestionando si su condición es realmente de opresión. El enfoque subjetivista se desartrolla como si las mujeres fueran libres, o al menos tuvieran un espacio considerable para hacer o elegir los significados de su situación. Ambas respuestas surgen por la falta de voluntad para rechazar a algunas mujeres meramente porque están engañadas mientras que a otras muje-

<sup>30</sup> Como dijo Marx en cierta ocasión, «la reforma de la conciencia significa sólo que damos a conocer al mundo su conciencia, que despertamos al mundo del sueño de sí mismo que está soñando, que explicamos al mundo la naturaleza de sus propias acciones»; carta a Arnold Ruge, septiembre de 1843, en Karl Marx, *The Early Texts*, ed. y trad. David McLellan (Oxford, Blackwell, 1971), pág. 82.

res se les reconoce la capacidad para ver la verdad. Pero no hacen más que responder al determinismo con la trascendencia, al marxismo tradicional con el liberalismo tradicional, al dogmatismo con la tolerancia. El primer enfoque reclama la autoridad sobre la base de su alejamiento de lo observado y tampoco tiene explicación, aparte de su supuesta falta de involucración, de su propia capacidad para ofrecer una justificación de su propio punto de vista. El segundo enfoque tiende a asumir que las mujeres tienen poder y son libres exactamente de las formas que el feminismo ha descubierto que no es así. La forma en que la división sujeto/objeto socava el proyecto feminista en este punto es que el enfoque de la «falsa conciencia» no puede explicar la experiencia como la viven quienes la experimentan, y su alternativa no puede sino reiterar los términos de esa experiencia.

La práctica de una política de todas las mujeres ante su imposibilidad teórica en términos tradicionales es crear un proceso nuevo de teorización y una nueva forma de teoría. Aunque el feminismo surge de la experiencia concreta de las mujeres, no es subjetivo ni parcial, por cuanto no hay base interior y son pocos, por no decir ninguno, los aspectos de la vida que están libres del poder masculino. Tampoco es el feminismo objetivo, abstracto o universal. No reclama terreno exterior ni esfera no sexuada de generalización o abstracción más allá del poder masculino, ni trascendencia de la especificidad de cada una de sus manifestaciones. ¿Cómo es posible tener una verdad comprometida que no reitere simplemente sus determinaciones? La verdad no comprometida reitera sus propias determinaciones. La elección de método es la elección de determinantes, una elección que, para las mujeres como tales, ha sido inalcanzable a causa de su subordinación. El feminismo no parte de la premisa de que no tiene premisas. No aspira a persuadir a un público sin premisas, porque no existe ese público. Su proyecto es descubrir y reclamar como válida la experiencia de las mujeres, cuyo contenido principal es la pérdida de validez de la experiencia de las mujeres.

Ello define la tarea del feminismo no sólo porque el do-

minio masculino es tal vez el más omnipresente y tenaz sistema de poder de la historia, sino porque es metafísicamente casi perfecto. Su punto de vista es el patrón para la ausencia de punto de vista, su particularidad el significado de la universalidad. Su fuerza se ejerce como consentimiento, su autoridad como participación, su supremacía como paradigma del orden, su control como definición de la legitimidad. A la vista de todo esto, el feminismo reclama la voz del silencio de las mujeres, la sexualidad de la desexualización erotizada de las mujeres, la plenitud de la «carencia», la centralidad de la marginalidad y de la exclusión de las mujeres, la naturaleza pública de la intimidad, la presencia de la ausencia de las mujeres. Este enfoque es más complejo que la transgresión, más transformador que la transvaluación, más profundo que la resistencia reflejada, más afirmativo que la negación de la negatividad. No es materialista ni es idealista: es feminista. Ni la trascendencia del liberalismo ni la determinación del materialismo trabajan a favor de las mujeres. El idealismo es demasiado irreal: la desigualdad de las mujeres se ejecuta, de forma que no puede considerarse sencillamente sin existencia, ciertamente no por parte de las mujeres. El materialismo es demasiado real: la desigualdad de las mujeres nunca ha existido, de modo que nunca ha existido la igualdad. Esto es: la igualdad de las mujeres con los hombres no podrá demostrarse científicamente hasta que ya no sea necesario hacerlo. La situación de las mujeres no ofrece nada exterior sobre lo que ponerse en pie y mirar, ni interior hacia lo que escapar, demasiada prisa para esperar, ningún otro sitio adonde ir y nada que utilizar si no son las herramientas torcidas que nos han metido por la garganta. No hay punto de apoyo de Arquímedes, o bien los hombres son su propio punto de apoyo, lo cual no lo hace demasiado propio de Arquímedes. Si el feminismo es revolucionario, aquí está el porqué.

Muchas veces se ha pensado que el feminismo contiene tendencias de feminismo liberal, de feminismo radical y de feminismo socialista. Pero del mismo modo que el feminismo socialista con frecuencia ha sido equivalente al marxismo

mo tradicional —normalmente Engels aplicado a las mujeres—, el feminismo liberal ha sido liberalismo aplicado a las mujeres. El feminismo radical es feminismo. El feminismo radical —después de esto, el feminismo sin modificar— es metodológicamente postmarxista. Avanza para resolver el problema marxista-feminista en el ámbito del método, promoviendo el proyecto identificado por Sartre en el que la filosofía conserva, absorbe y sobrepasa al marxismo para que «deje de ser una búsqueda particular y se convierta en cimiento de toda búsqueda»<sup>31</sup>. Puesto que el método feminista emerge de las condiciones concretas de todas las mujeres como sexo, disuelve la estructura individualista, naturalista, idealista y moralista del liberalismo, la política cuya ciencia es la epistemología. Donde el feminismo liberal ve el sexismo básicamente como ilusión o mito que debe ser destruido, como inexactitud que debe ser corregida, el feminismo ve el punto de vista masculino como fundamento del poder masculino para crear el mundo a su propia imagen, la imagen de sus deseos, no sólo como producto final ilusorio. El feminismo, distintivamente como tal, comprende que lo que cuenta como verdad se produce en beneficio de aquellos con poder para dar forma a la realidad, y que este proceso es tan omnipresente como necesario y cambiante. A diferencia de la corriente científica del marxismo y del imperativo kantiano del liberalismo, que en este contexto comparan características muy notables, el feminismo no reclama universalidad ni, a falta de ello, se reduce a la relatividad. No busca una generalidad que subsuma sus pormenores ni una teoría abstracta para una ciencia del sexismo. Rechaza el enfoque del control sobre la naturaleza (incluidas las mujeres) asimilado al control sobre la sociedad (también incluídas las mujeres) que ha servido de base al proyecto de la «ciencia de la sociedad» como paradigma del conocimiento político (al menos) desde Descartes.

<sup>31</sup> Jean-Paul Sartre, *Search for a Method* (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1963), pág. 181.

En esta teoría, la mujer está identificada como ser que identifica y es identificado como aquel cuya sexualidad existe para otro, que socialmente es masculino. Lo que se denomina sexualidad de la mujer es la capacidad para despertar el deseo de ese otro. Si lo sexual de una mujer es lo que el punto de vista masculino necesita para la excitación, para el deseo y su satisfacción, ¿acaso las necesidades de los hombres han usurpado su definición hasta convertirse en ella? Considerar la sexualidad de la mujer de esta forma obliga a una confrontación con si existe, en el sentido posesivo de «de las mujeres», tal cosa. ¿Es la sexualidad de las mujeres la ausencia de la misma? Si ser para otro es la interpretación sexual de la mujer, no tiene más posibilidades de escapar de ella por el separatismo, ausencia concreta y temporal del hombre, que de ser eliminada o atenuada por la permisividad sexual que, en este contexto, parece apuntar a que las mujeres emulen los roles masculinos. Como lo explicó Susan Sontag:

La cuestión es qué sexualidad disfrutarán las mujeres cuando estén liberadas. Limitarse a destruir la carga que soporta la expresividad sexual de las mujeres es una victoria pírrica si se liberan para disfrutar de una sexualidad que sigue siendo la antigua sexualidad que convierte a las mujeres en objetos... Esta sexualidad ya «más libre» refleja sobre todo una idea espuria de la libertad: el derecho de todas las personas, en pocas palabras, a explotar y deshumanizar a otro. Sin un cambio en las normas mismas de la sexualidad, la liberación de la mujer es una meta sin sentido. El sexo como tal no es liberador para las mujeres. Y tampoco lo es más sexo<sup>32</sup>.

¿Es eliminar o revisar las limitaciones que el género impone a la expresión sexual cambiar o siquiera desafiar sus normas? Esta pregunta, en último término, es sobre la deter-

<sup>32</sup> Susan Sontag, «The Third World Women», *Partisan Review* 40 (1973), 188.

minación social en su sentido más amplio: su mecanismo, permeabilidad, especificidad y totalidad. Cuando las mujeres participan en el dominio sexual ritualizado y en la sumisión, ¿expresa ello la estructura de supremacía masculina o la subvierte? (Si los negros tuvieran esclavos negros, ¿expresaría eso la estructura de la supremacía blanca o la subvertiría?) La respuesta para el género depende de si se tiene una definición social o biológica de género y sexualidad. El sexo lésbico, simplemente como sexo entre mujeres, dada una definición social del género y de la sexualidad, no trasciende por definición la erotización de dominio y sumisión y su equivalente social de masculinidad y femineidad<sup>33</sup>. El aforismo «el feminismo es la teoría y el lesbianismo la práctica»<sup>34</sup> acepta una visión simplista de la relación entre teoría y práctica. El feminismo reconceptualiza la conexión entre ser y pensar de forma que es más preciso decir que el feminismo ofrece la epistemología cuya ontología es el lesbianismo. Pero en un nivel más profundo del feminismo la distinción epistemología/ontología se hunde por completo. ¿Qué es una categoría puramente ontológica, una categoría del «ser» libre de percepción social? Seguramente no es la distinción yo/otro. En último término, el enfoque feminista convierte la exploración social en hermenéutica política: la exploración del significado situado, en el que participa la propia exploración. Una hermenéutica política feminista sería una teoría de la respuesta a la pregunta «qué significa» que supondría que la primera pregunta que hay que responder es «para quién» en un contexto que abarca el género como división social del poder<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Hombre/mujer como roles *sexuales*, no sólo de género, junto con los paralelismos en el «amo» y «esclavo» del sadomasoquismo lésbico, sugieren que la conformidad sexual llega mucho más allá de las costumbres genéricas.

<sup>34</sup> Atribuido a Ti-Grace Atkinson por Anne Koedt, «Lesbianism and Feminism», en *Radical Feminism*, ed. Anne Koedt, Ellen Levine y Anita Rapone (Nueva York, Quadrangle Books, 1973), pág. 246.

<sup>35</sup> Algunos tratamientos generales útiles de las cuestiones hermenéuticas, que no obstante se desarrollan como si no existieran el poder,

Si las mujeres están socialmente definidas de forma tal que la sexualidad femenina no puede vivirse, decirse ni sentirse, ni siquiera percibirse somáticamente como algo distinto de su definición aplicada, de forma que es su propia carencia, no existen las mujeres como tales: sólo hay encarnaciones andantes de las necesidades proyectadas por los hombres. Bajo la supremacía masculina, preguntar si socialmente hay una sexualidad femenina es lo mismo que preguntar si las mujeres existen. Metodológicamente, el concepto de que lo personal es político es la respuesta feminista a esta pregunta. Renunciando a toda autoridad instintiva, natural, trascendental y divina, este concepto sitúa la sexualidad de las mujeres en un terreno puramente relacional, anclando el poder de las mujeres y explicando su descontento en el mismo mundo contra el que se levantan. Lo personal como político no es un símil ni una metáfora ni una analogía. No significa que lo que ocurre en la vida personal sea similar o comparable a lo que ocurre en el escenario público. No es una aplicación de categorías de la vida pública al mundo privado, como cuando Engels (a quien sigue Bebel) afirma que en la familia el marido es el burgués y la esposa representa al proletariado<sup>36</sup>. Tampoco es una ecuación de dos esferas que permanecen diferenciadas desde un punto de vista analítico, como cuando Wilhelm Reich interpretó la conducta estatal en términos sexuales<sup>37</sup>, o como infusión unívoca de una esfera en la otra, como cuando Harold Lass-

el feminismo, el género o una problemática específica de la mujer, son los siguientes: Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980); Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trad. David E. Linge (Berkeley, University of California Press, 1976); Rosalind Coward y John Ellis, *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977).

<sup>36</sup> *Origin*, August Bebel, *Women under Socialism*, trad. Daniel De León (Nueva York, New York Labor News Press, 1904).

<sup>37</sup> Wilhelm Reich, *Sex-Pol: Essays, 1929-1934*, ed. Lee Baxandall (Nueva York, Random House, 1972).

well interpretó la conducta política como desplazamiento de los problemas personales en los objetos públicos<sup>38</sup>. Significa que la experiencia distintiva de las mujeres como tales ocurre dentro de esa esfera que se ha vivido socialmente como personal —privada, emocional, interiorizada, particular, individualizada, íntima— de tal modo que conocer la política de la situación de la mujer es conocer su vida personal, sobre todo su vida sexual.

El principio sustantivo que rige la auténtica política de la vida personal de las mujeres es la omnipresente impotencia ante los hombres, expresada y reconstituida diariamente como sexualidad. Decir que lo personal es lo político significa que el género como división del poder puede descubrirse y verificarse a través de la experiencia íntima de las mujeres de la objetivación sexual, que define y es sinónimo de la vida de la mujer como femenino genérico. Así, para el feminismo, lo personal es epistemológicamente lo político, y su epistemología es su política. El feminismo, en este sentido, es la teoría del punto de vista de las mujeres. Es la teoría de la «mujer corriente» de Judy Grahn que habla el «lenguaje corriente» de Adrienne Reich<sup>39</sup>. La concienciación entendida como proceso y no como cosa es la quintaesencia de su expresión.

El feminismo no se apropia de ningún método existente —como el método científico— ni lo aplica a una esfera distinta de la sociedad para revelar su aspecto político preexistente. La concienciación no sólo llega a conocer cosas distintas como política, sino que llega a conocerlas de otro modo. La experiencia que las mujeres tienen de la política, de la vida como objeto sexual<sup>40</sup>, da lugar a su propio méto-

do para apropiarse de esa realidad: el método feminista. Como clase propia de análisis social, dentro pero fuera del paradigma masculino, como son las vidas de las mujeres, el método feminista tiene una teoría característica de la relación entre el método y la verdad, lo individual y su entorno social, la presencia y el lugar de lo natural y lo espiritual en la cultura y en la sociedad, y del ser social y de la propia causalidad. Habiendo sido objetificadas como seres sexuales y al mismo tiempo estigmatizadas por estar dominadas por pasiones subjetivas, las mujeres rechazan la distinción entre sujeto conocedor y objeto conocido, la división entre posturas subjetivas y objetivas, como medio para comprender la vida social. Apartadas de la objetividad, convertidas en su presa pero excluidas de su mundo al ser relegadas a la interioridad subjetiva, el interés de las mujeres es acabar con la propia distinción. Un feminismo que sólo busca afirmar la subjetividad como igual de la objetividad o lograr para sí una situación de sujeto más que de objeto, trata de destruir la jerarquía dejando intacta la diferencia, la diferencia que ha creado la jerarquía.

Avanzando al mismo tiempo connotativa y analíticamente, la concienciación es a la vez expresión de sentido común y definición crítica de los conceptos. Tomando los sentimientos situados y los detalles comunes (ordinarios y compartidos) como materia del análisis político, explora un

---

blando de las relaciones sexuales con su marido, que debido al enorme dolor que le provocaba, «se escapaba» cuando podía. Esto ilustra lo que significa ser objeto sexual; que una mujer tiene obligaciones sexuales de las que con dificultad escapa». Ciertamente es parte de la cuestión. Power of Women Collective, «What is a Sex Object?», *Socialist Woman* (Londres), 1975. Véase también Dana Denzmore, «On the Temptation to Be a Beautiful Object», en *Toward a Sociology of Woman*, ed. C. Safilios-Rothschild (Lexington, Mass., Xerox Publications, 1972), páginas 96-99; Rita Arditti, «Women as Objects: Science and Sexual Politics», *Science for the People* 6 (Septiembre 1974), 1-6; Charley Shively, «Cosmetics as an Act of Revolution», *Fag Rag* (Boston); reproducido en *Pink Triangle: Radical Perspectives in Gay Liberation*, ed. Pam Mitchell (Boston, Alyson, 1980), págs. 34-47. Véase el capítulo 7.

<sup>38</sup> Harold Lasswell, *Psychoanalysis and Politics* (Chicago, University of Chicago Press, 1930).

<sup>39</sup> Judy Grahn, *The Work of a Common Woman* (Nueva York, St. Martin's Press, 1978), págs. 61-73. Adrienne Rich, «Origins and History of Consciousness», en *The Dream of a Common Language: Poems, 1974-1977* (Nueva York Norton, 1978), pág. 7.

<sup>40</sup> «Una mujer de mediana edad corriente, que desde hace tiempo padece cistitis, dijo recientemente en un programa de televisión, ha-

terreno muy dañado y muy contaminado, pero por eso más propio, más íntimamente conocido, más abierto a la reclamación. Este proceso puede describirse como una «experiencia interna colectiva y comprensiva de la construcción gradual del sistema de acuerdo con su necesidad interna»<sup>41</sup>, como estrategia para desconstruirlo.

A través de la concienciación, las mujeres comprenden la realidad colectiva de su condición desde dentro de la perspectiva de esa experiencia, no desde fuera. La afirmación de que existe una política sexual y de que es fundamental socialmente se basa en la reclamación del feminismo de la perspectiva de las mujeres, no algo ajeno a ella. Su reclamación de la perspectiva de las mujeres es su reclamación de la verdad<sup>42</sup>. En su explicación propia, el punto de vista de las mujeres contiene una dualidad análoga a la del proletariado marxista: al estar determinado por la realidad que explota la teoría, reclama un acceso especial a esa realidad. El feminismo no cree que su visión sea subjetiva, parcial ni indeterminada, sino una crítica de la presunta generalidad, carencia de intereses y universalidad de las explicaciones anteriores, que han sido sólo en parte acertadas porque han invocado un verdad equivocada por parcial. El feminismo no sólo desafía la parcialidad masculina, sino que cuestiona el propio imperativo de universalidad.

<sup>41</sup> La frase es de Frederic Jameson, describiendo el método dialéctico en *Marxism and Form* (Princeton, Princeton, University Press, 1971), pág. xi.

<sup>42</sup> Esto distingue de Freud tanto al feminismo como al menos a una rama del marxismo: «El análisis de mí mismo está aún interrumpido, y ya sé por qué. Sólo puedo analizar mi yo con la ayuda del conocimiento obtenido objetivamente (como un extraño). El genuino análisis de uno mismo es imposible, pues de lo contrario no habría enfermedades [neuróticas]», Sigmund Freud, carta a Wilhelm Fliess, 14 de noviembre de 1897, en University Press, *The Freud-Fliess Letters*, ed. Jeffrey Mason (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985), núm. 71, página 281. Así, según la visión freudiana, el análisis colectivo del yo sería neurosis colectiva porque, aunque es interpersonal, sigue estando inmerso en su mundo. Pero, ¿qué va a analizar a los hombres?

La ausencia de perspectiva se revela como estrategia de la hegemonía masculina<sup>43</sup>.

«La representación del mundo —escribió Beauvoir—, como el propio mundo, es obra de los hombres. Lo describen desde su propio punto de vista, que confunden con la verdad absoluta»<sup>44</sup>. El paralelismo entre representación e interpretación debe sostenerse: los hombres crean el mundo desde su punto de vista, que luego pasa a ser la verdad que debe describirse. Es un sistema cerrado, no la confusión de alguien. El poder para crear el mundo desde el propio punto de vista, sobre todo desde el del propio placer, es el poder en su forma masculina<sup>45</sup>. La postura epistemológica mascu-

<sup>43</sup> Las críticas feministas de la objetividad incluyen las de Julia Sherman y Evelyn Torton Beck, eds., *The Prism of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge* (Madison, University of Wisconsin Press, 1977); Margrit Eichler, *The Double Standard: A Feminist Critique of Feminist Social Science* (Nueva York, St. Martin's Press, 1980); Evelyn Fox Keller, «Gender and Science», *Psychoanalysis and Contemporary Thought I* (1978), 409-433 (trad. esp.: *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia, Alfonso el Magnánimo, 1991); Adrienne Rich, «Toward a Woman-Centered University», en *Woman and the Power to Change*, ed. Florence Howe (Nueva York, McGraw-Hill, 1975).

<sup>44</sup> Beauvoir, *The Second Sex*, pág. 133. Beauvoir tampoco había llevado en 1979 el análisis al punto que se sugiere aquí. Véase su introducción en *New French Feminisms: An Anthology*, ed. Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (Amherst, University of Massachusetts Press, 1980), págs. 41-56.

<sup>45</sup> Esto no quiere decir que todos los hombres tengan el mismo poder. Por ejemplo, los negros norteamericanos tiene mucho menos. Pero en la medida en que no pueden hacer el mundo según su punto de vista se sienten desguarnecidos, castrados. Esta observación apoya más que limita la especificidad sexual del argumento, sin resolver la relación entre raza y sexo o la de ambos con la clase. Los intentos de hacer frente a la relación entre raza y sexo menos sensibles a la cuestión de la clase son: Adrienne Rich, «Disloyal to Civilization: Feminism, Racism, and Gynophobia», en *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966-1978* (Nueva York, Norton, 1979); Siema James, *Sex, Race and Class* (Bristol: Falling Wall Press, 1967); R. Coles y J. H. Coles, *Women of Crisis* (Nueva York, Dell/Delacotte Press, 1978); Socialist Women's Caucus of Louisville, *The Racist-Use of Rape and the Rape Charge* (Louisville, Ky., [1977]); Angela Davis, «The Role of Black Women in

lina, que corresponde al mundo que crea, es la objetividad: la postura ostensiblemente no implicada, la visión desde la distancia y sin una perspectiva concreta, aparentemente transparente a su realidad. No abarca su propia perspectiva, no reconoce lo que ve como sujeto igual a sí misma ni que su forma de aprehender el mundo es una forma de su subyugación y la presupone. Lo que puede conocerse objetivamente es el objeto. La mujer a través de los ojos masculinos es el objeto sexual, aquel a través del cual el hombre se conoce a sí mismo a un tiempo como hombre y como sujeto. Lo que se conoce objetivamente corresponde al mundo y puede verificarse señalándolo (como hace la ciencia) porque el propio mundo está controlado desde el mismo punto de vista.

Combinando, como cualquier forma de poder, la legitimación con la fuerza, el poder masculino se extiende bajo la representación de la realidad hasta su interpretación: hace a las mujeres (por así decir) y así verifica (hace verdad) quiénes «son» las mujeres desde su modo de ver, confirmando simultáneamente su forma de ser y su visión de la verdad, mientras crea la realidad social que sustenta ambas cosas. Funciona de un modo muy similar a las relaciones sociales de producción que sirven de epistemología, presentando los bienes como cosa objetiva más que como trabajo fijo: «Es una relación social definida entre los hombres, que a sus ojos asume la forma fantástica de una relación entre cosas»<sup>46</sup>. Ex-

cepto que en este caso la persona es el producto. Esta ubicación sitúa a las mujeres de forma muy distinta en comparación con los hombres por lo que se refiere a los problemas epistémicos. El poder de los hombres para forzar al mundo a ser cualquier cosa que su mente pueda inventar quiere decir que siempre están preguntándose lo que pasa en él. ¿Ha inventado su mente la realidad o la ha descubierto? Lesek Kolakowski, marxista contemporáneo, dice que puesto que el conocimiento que el hombre tiene del mundo se deriva de su relación con él como objeto de sus necesidades, «podemos decir que el hombre no puede encontrar en todo el universo un pozo tan hondo que, al inclinarse sobre él, no descubra en el fondo su propio rostro»<sup>47</sup>. Igual que la teoría liberal ha buscado la verdad de las mujeres en el espejo de la naturaleza, la teoría de izquierda la ha buscado en el espejo de la materialidad social. En la naturaleza, el liberalismo descubrió a la hembra; en la sociedad descubrió lo femenino. Después de situar una base para la condición de la mujer dentro de la desigualdad de la mujer, estas teorías hablan del feminismo con la voz liberal o con la voz de la izquierda. El feminismo no modificado revela su naturaleza y su sociedad como espejos una de la otra: el género masculino se contempla contemplándose. En otras palabras, los hombres tienen con razón una duda cartesiana<sup>48</sup>. Como ha observado Carolyn Porter de la incertidumbre de Heisenberg, forma contemporánea de esta ansiedad, «la indeterminación constituye un escándalo para la ciencia precisamente porque reconstituye el mundo objetivo como mundo que incluye al

the Community of Slaves», *Black Scholar* 3 (Diciembre 1971), 2-16; Karen Getman, «Sexual Control in the Slaveholding South: The Implementation and Maintenance of a Racial Caste System», *7 Harvard Women's Law Journal* 115 (Primavera 1984); E. V. Spelman, «Theories of Race and Gender/The Erasure of Black Women», *Quest: A Feminist Quarterly* 5 (1982), 36-62; Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa, eds., *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color* (Watertown, Mass., Persephone Press, 1981).

<sup>46</sup> *Capital*, 1:72. Véase también el argumento de Alfred Sohl-Rethel de que la crítica de las mercancías tiene la clave de la explicación histórica del modo de pensar conceptual abstracto, por tanto de la división entre trabajo intelectual y manual; *Intellectual and Manual Labor: A Critique of Epistemology* (Londres, Macmillan, 1978), pág. 33.

<sup>47</sup> Lesek Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism: Essays on the Left Today* (Nueva York, Grove Press, 1968), pág. 66.

<sup>48</sup> «No aceptar nunca por cierto nada que no haya sabido que es evidentemente así, es decir, atención para evitar la precipitación y el prejuicio, y para incluir en mis juicios sólo lo que se presenta tan clara y distintamente a mi mente que no hay ocasión de ponerlo en duda»; René Descartes, *Discourse on Method and Other Writings* (Baltimore, Penguin, 1968), pág. 41. [Trad. esp.: *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 1994.]

sujeto»<sup>49</sup>. El feminismo es sin duda esta clase de escándalo para una realidad que está constituida por los hombres tal como la aprehenden<sup>50</sup>.

Las mujeres, sin embargo, tienen el problema contrario al de Descartes. El mundo objetivo no es un reflejo de la subjetividad de las mujeres, si es que de verdad puede decirse que las mujeres —sométicas, definidas por el subjetivismo, y a las que no se ha permitido ser sujetos— poseen subjetividad. Epistemológicamente hablando, las mujeres saben que allá fuera hay un mundo masculino porque les da en la cara. No importa lo que puedan pensar de él, que traten de pensar que no existe o de pensarlo con otra forma: sigue siendo real independientemente, sigue forzándolas a ciertos moldes. Piensen lo que piensen y hagan lo que hagan, no pueden escapar de él. Tiene toda la indeterminación del pilar de un puente contra el que se choca a cien kilómetros por hora. Diciendo algo similar acerca de la existencia real en el mundo humano, Sartre observó al criticar «el llamado "positivismo" que imbuye al marxismo actual» que «un positivista que se mantuviera firme en su ceguera teleológica a los colores en la vida práctica no viviría mucho»<sup>51</sup>.

El erotismo que corresponde a la parte masculina de esta epistemología (o, tal vez mejor, la epistemología que corresponde a este erotismo), su ontología sexual, es «el uso de las cosas para experimentar el yo»<sup>52</sup>. Las mujeres son las

cosas y los hombres son el yo. El erotismo que corresponde a la parte femenina de esta epistemología, su ontología sexual, es, como lo definió una mujer obligada a la pornografía, «lo haces, lo haces y lo haces, y terminas siéndolo»<sup>53</sup>. El fetiche habla de feminismo. La objetificación hace de la sexualidad de la supremacía una realidad material de la vida de las mujeres, no sólo psicológica, de actitud o ideológica. Destruye la distinción mente/materia en la que tiene su premisa tal división. Igual que el valor de una mercancía, la posibilidad de las mujeres de despertar el deseo sexual se fetichiza: se hace que aparezca como cualidad del propio objeto, espontánea e inherente, independiente de la relación social que la crea, sin control de la fuerza que la crea. Es mejor si el objeto coopera: de aquí el orgasmo vaginal<sup>54</sup>, de aquí los orgasmos fingidos<sup>55</sup>. La capacidad sexual de la mujer, como las proezas masculinas, no es menos real por ser mítica. Está encarnada. Las mercancías también tienen valor, pero sólo en el sistema que las ha convertido en fetiches. El cuerpo de la mujer tiene un carácter deseable no menos real o probablemente un deseo. Sartre ejemplifica el problema en el terreno epistemológico: «Pero si yo deseo una casa, o un vaso de agua, o el cuerpo de una mujer, ¿cómo puede ese cuerpo, ese vaso, esa propiedad residir en mi deseo y cómo puede mi deseo ser sino la conciencia de estos objetos como algo deseable?»<sup>56</sup>. Ciertamente. La objetivi-

<sup>49</sup> Carolyn Porter, *Seeing and Being: The Plight of the Participant Observer in Emerson, James, Adams, and Faulkner* (Middleton, Conn., Wesleyan University Press, 1981), págs. 31-32. Véase también Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy* (Nueva York, Harper & Bros., 1958).

<sup>50</sup> Técnicamente, el problema de Heisenberg se plantea sólo cuando se intenta una medición microscópica de dos propiedades de la misma cosa. Así, no es posible conocer la posición y el momento de un mismo objeto precisamente en el mismo instante. Véase Douglas Hofstadter, *Metamagical Themes: Questing for Mind and Pattern* (Nueva York, Basic Books, 1985), págs. 455-477. Los argumentos social y filosófico amplían un poco más este punto.

<sup>51</sup> Sartre, *Search for a Method*, págs. 156-157.

<sup>52</sup> Andrea Dworkin, *Pornography: Men Possessing Women* (Nueva York, Perigee, 1981), pág. 124.

<sup>53</sup> Linda Lovelace y Michael McGrady, *Ordeal* (Secaucus, N. J., Citadel Press, 1980). Lo mismo puede decirse de la clase. Véase Richard Sennett y Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class* (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1972).

<sup>54</sup> Anne Koedt, «The Myth of the Vaginal Orgasm», en Koedt, Levine and Rapone, *Radical Feminism*, págs. 198-207; Ti-Grace Atkinson, «Vaginal Orgasm as a Mass Hysterical Survival Response», en *Amazon Odyssey: The First Collection of Writings by the Political Pioneer of the Women's Movement* (Nueva York, Links Books, 1974), págs. 5-8.

<sup>55</sup> Shere Hite, *The Hite Report: A Nationwide Study of Female Sexuality* (Nueva York, Macmillan, 1976), págs. 257-266. [Trad. esp.: *El informe Hite*, Barcelona, Plaza & Janés, 1993.]

<sup>56</sup> Jean-Paul Sartre, *Existential Psychoanalysis*, trad. Hazel E. Barnes (Chicago, Henry Regnery, 1973), págs. 20.



dad es la postura metodológica cuyo proceso social es la objetificación. La objetificación sexual es el proceso primario del sometimiento de las mujeres. Une el acto a la palabra, la interpretación a la expresión, la percepción a la ejecución, el mito a la realidad. El hombre se folia a la mujer: sujeto verbo objeto.

¿Son distinguibles la objetificación y la alienación en este análisis? La objetificación en el materialismo marxista se considera la base de la libertad humana, el proceso de trabajo por el que un sujeto queda encarnado en la producción y en las relaciones<sup>57</sup>. La alienación es la distorsión socialmente contingente de ese proceso, una cosificación de productos y relaciones que evita que sean y que sean vistos como dependientes de la actuación humana<sup>58</sup>. Pero desde el punto de vista del objeto, la objetificación es alienación. Para las mujeres no hay diferencia entre objetificación y alienación porque ellas no tienen objetificaciones firmadas: han sido la objetificación. Las mujeres han sido la naturaleza, la materia, aquello sobre lo que actúa para someterlo el sujeto actuante que busca encarnarse en el mundo social. La cosificación, de modo similar, no es meramente una ilusión para lo cosificado: es también su realidad social. El alienado que sólo puede ver el yo como otro no es distinto del objetificado que sólo puede ver el yo como cosa. Ser el otro del hombre es ser su cosa. El problema de cómo puede el objeto conocerse a sí mismo como tal es el mismo de cómo puede el alienado conocer su propia alienación. Ello, a su

<sup>57</sup> Peter Berger y Stanley Pullberg, «Reification and the Sociological Critique of Consciousness», *New Left Review* 35 (Enero-Febrero 1966); Herbert Marcuse, «The Foundation of Historical Materialism», en *Studies in Critical Philosophy*, trad. Joris De Bres (Boston, Beacon Press, 1972); Karl Kläte, «Law-Making as Praxis», *Telos* 40 (Verano 1979), 131.

<sup>58</sup> Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation* (Londres, Merlin Press, 1972); Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society* (Londres, Cambridge University Press, 1971); Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Nueva York, Random House, 1955), págs. 93-94, 101-102.

vez, plantea el problema de la explicación del feminismo de la conciencia de la mujer.

¿Cómo puede la mujer, así creada, «cosificada en la cabeza»<sup>59</sup>, cómplice en el cuerpo, ver su condición como tal? Para explicar la conciencia de la mujer, y menos propagarla, el feminismo tiene que darse cuenta de que el poder masculino produce el mundo antes de distorsionarlo. La complicidad de las mujeres con su condición no contradice su inaceptabilidad fundamental si las mujeres no tienen más elección que ser personas que luego elijan libremente los roles de las mujeres. Por esta razón, la realidad de la opresión de la mujer no es, finalmente, ni demostrable ni refutable empíricamente. Hasta que este problema se trate en el nivel del método, la crítica de lo que existe puede rebajarse apuntando a la realidad que debe criticarse. La esclavitud, la degradación, el daño, la complicidad y la inferioridad de las mujeres —junto con la posibilidad de resistencia, movimiento o excepciones— actuarán como barreras contra la conciencia más que como medio para acceder a aquello de lo que las mujeres deben tener conciencia para poder cambiar.

Si este análisis es correcto, ser realista en cuanto a la sexualidad entendida socialmente es verla desde el punto de vista masculino, y ser feminista es hacerlo con la conciencia crítica de que es eso lo que se está haciendo. Dado que el poder masculino crea la realidad del mundo al que se refiere la exploración del feminismo, cuando es precisa, la teoría feminista simplemente capturará esa realidad pero la expondrá como específicamente masculina por primera vez. Por ejemplo, los hombres dicen que todas las mujeres son putas: el feminismo observa que los hombres tienen poder para hacer de la prostitución la condición definitiva de la mujer. Los hombres definen a las mujeres como seres sexuales: el feminismo comprende que la femineidad es sexual. Los

<sup>59</sup> Sheila Rowbotham, *Women's Liberation and the New Politics*, Spokesman Pamphlet núm. 17 (Bristol, Falling Wall Press, 1971), pág. 17.

hombres ven la violación como relación: el feminismo observa que los hombres convierten muchas relaciones en violaciones<sup>60</sup>. Los hombres dicen que las mujeres desean ser humilladas: el feminismo ve el masoquismo femenino como éxito último de la supremacía masculina y confusión (y sorpresa) por sus fallos. El uso feminista del verbo «ser» es esta forma de «es».

El feminismo ha desenmascarado lo masculino como forma de poder que es omnipotente y no existente, como cosa irreal con consecuencias muy reales. Zora Neale Hurston comprendió su doble vertiente: «La ciudad tenía muchos sentimientos, buenos y malos, hacia la posición y las posesiones de Joe, pero nadie tuvo la temeridad de enfrentarse a él. Más bien se inclinaban a su paso, porque era todas esas cosas, y era todas esas cosas porque la ciudad se inclinaba»<sup>61</sup>. «La posición y las posesiones» y el dominio se crean mutuamente en la relación. Para dar respuesta a una antigua pregunta —cómo se crea y se distribuye el valor—, Marx necesitaba crear una nueva explicación del mundo social. Para dar respuesta a una pregunta igualmente antigua, o más bien para cuestionar una realidad igualmente antigua —qué explica la desigualdad de las mujeres en relación con los hombres o cómo el género se convierte en dominación y la dominación se convierte en sexo o qué es el poder masculino—, el feminismo necesita crear una explicación totalmente nueva del mundo político. El feminismo, en consecuencia, tiene con el marxismo la misma relación que éste con la economía política clásica: su conclusión final y su crítica última. Comparado con el marxismo, el lugar del pensamiento y de las cosas en el método y en la realidad se invierte en una transformación y en una toma de poder que penetra al sujeto de objeto y a la teoría de práctica. En un movimiento dual, el feminismo pone al marxismo del revés y boca abajo.

<sup>60</sup> Véase Andrea Dworkin, *Intercourse* (Nueva York, Free Press, 1987).

<sup>61</sup> Zora Neale Hurston, *Their Eyes Were Watching God* (Urbana, University of Illinois Press, 1978), págs. 79-80.

## 7 Sexualidad

y luego ella dice (y esto es lo que vivo una y otra vez), dice: *no sé si el sexo es una ilusión*  
*no sé quién era yo cuando hice esas cosas*  
*ni quién dije que era*  
*ni si quería sentir*  
*cosas que había leído*  
*ni quién estaba conmigo en realidad*  
*ni si sabía, siquiera entonces,*  
*que había dudas sobre estas cosas*

ADRIENNE REICH, «Dialogue»

Siempre me había gustado del modo más inocente y asexual. Era como si su cuerpo estuviera enteramente oculto tras su mente radiante, tras la modestia de su conducta y su gusto en el vestir. Nunca me había ofrecido el más mínimo resquicio por el que ver el brillo de su desnudez. Y ahora, de pronto, el cuchillo carnicero del miedo la había abierto. Estaba tan abierta para mí como el cuerpo de una novilla rajado por la mitad y colgado de un gancho. Estábamos allí... y de pronto sentí un violento deseo de hacerle el amor. Para ser más exactos, sentí un violento deseo de violarla.

MILAN KUNDERA, *El libro de la risa y del olvido*

Había pensado algo, algo sobre el cuerpo, sobre las pasiones de las que no estaba bien hablar siendo una mujer. Los hombres, le decía la razón, se sorprenderían..., diciendo la verdad sobre mi experiencia como cuerpo, no creo que lo resolverá. Dudo que ninguna mujer lo haya resuelto aún. Los obstáculos son todavía enormemente poderosos y, sin embargo, muy difíciles de definir.

VIRGINIA WOOLF, «Profesiones para mujeres»

¿Qué hay en la experiencia de las mujeres que produce una perspectiva particular de la realidad social? ¿Cómo se crean en un grupo, el de las mujeres, un ángulo de visión y una hermenéutica interpretativa de la vida social? ¿Qué les ocurre a las mujeres que les hace tener un interés especial por las disposiciones sociales, algo de lo que ser conscientes? ¿Cómo se crean y aplican cotidianamente las cualidades que reconocemos como masculinas y femeninas? La cosificación sexual de la mujer —primero en el mundo, después en la cabeza; primero en la apropiación visual, después forzada en el sexo y por último en el asesinato por razones sexuales<sup>1</sup>— nos ofrece las respuestas.

El dominio masculino es sexual: un hombre en concreto, por no decir los hombres solos, sexualizan la jerarquía, y el género es una de esas jerarquías. Teoría sexual del género y teoría genérica del sexo, ésta es la teoría de la sexualidad que ha nacido de la concienciación. Los trabajos feministas recientes, tanto interpretativos como empíricos, sobre la violación, las agresiones, el acoso sexual, el abuso sexual de niños, la prostitución y la pornografía, la respaldan<sup>2</sup>. Es-

<sup>1</sup> Véase Jean Caputi, *The Age of Sex Crime* (Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1987); Deborah Cameron y Elizabeth Frazer, *The Lust to Kill: A Feminist Investigation of Sexual Murder* (Nueva York, Nueva York University Press, 1987).

<sup>2</sup> Algunas de las obras básicas de la enorme cantidad de trabajos en que se basa este capítulo son:

*Sobre violación:* Diana E. H. Russell y Nancy Howell, «The Preva-

lence of Rape in the United States Revisited», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8 (Verano 1983); 668-695; D. Russell, *Rape in Marriage* (Nueva York, Macmillan, 1982); Lorene M. G. Clark y Debra Lewis, *Rape: The Price of Coercive Sexuality* (Toronto: Women's Press, 1977); D. Russell, *The Politics of Rape: The Victim's Perspective* (Nueva York, Stein & Day, 1975); Andrea Medea y Kathleen Thompson, *Against Rape* (Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1974); Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (Nueva York, Simon and Schuster, 1975); Irene Frieze, «Investigating the Causes and Consequences of Marital Rape», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8 (Primavera 1983), 532-533; Nancy Gager y Cathleen Schurr, *Sexual Assaults: Confronting Rape in America* (Nueva York, Grosset & Dunlap, 1976); Gary LaFree, «Male Power and Female Victimization: Towards a Theory of Interracial Rape», *American Journal of Sociology* 88 (1982), 311-328; Martha Burt, «Cultural Myths and Supports for Rape», *Journal of Personality and Social Psychology* 38 (1980), 217-230; Kalamu ya Salaam, «Rape: A Radical Analysis from the African-American Perspective», en *Our Women Keep Our Skies from Falling* (Nueva Orleans: Nkombo, 1980); K. Check y N. Malamuth, «An Empirical Assessment of Some Feminist Hypotheses about Rape», *International Journal of Women's Studies* 8 (1985), 414-423.

*Sobre malos tratos:* D. Martin, *Battered Wives* (San Francisco: Glide Productions, 1976); S. Steinmetz, *The Cycle of Violence: Assertive, Aggressive, and Abusive Family Interaction* (Nueva York, Praeger, 1977); R. Emerson Dobash y Russell Dobash, *Violence against Wives: A Case against the Patriarchy* (Nueva York, Free Press, 1979); R. Langley y R. Levy, *Wife Beating: The Silent Crisis* (Nueva York, E. P. Dutton, 1977); Evan Stark, Anne Flitcraft y William Frazier, «Medicine and Patriarchal Violence: The Social Construction of a "Private" Event», *International Journal of Health Services* 9 (1979), 461-493; Lenore Walker, *The Battered Woman* (Nueva York, Harper & Row, 1979).

*Sobre acoso sexual:* Merit Systems Protection Board, *Sexual Harassment in the Federal Workplace: Is It a Problem?* (Washington, D. C.: U.S. Government Printing Office, 1981); C. A. MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women* (New Haven, Yale University Press, 1979); Donna Benson y Gregg Thomson, «Sexual Harassment on a University Campus: The Confluence of Authority Relations, Sexual Interest, and Gender Stratification», *Social Problems* 29 (1982), 236-251; Phyllis Crocker y Anne E. Simon, «Sexual Harassment in Education», *10 Capital University Law Review* 541 (1981).

*Sobre incesto y abuso sexual infantil:* D. Finkelhor, *Sexually Victimized Children* (Nueva York, Free Press, 1979); J. Herman, *Father-*

*Daughter Incest* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981); D. Finkelhor, *Child Sexual Abuse: Theory and Research* (Nueva York, Free Press, 1984); A. Jaffe, L. Dymneson y R. tenBensel, «Sexual Abuse of Children: An Epidemiologic Study», *American Journal of Diseases of Children* 129 (1975), 689-692; K. Brady, *Father's Day: A True Story of Incest* (Nueva York, Seaview Books, 1979); L. Armstrong, *Kiss Daddy Goodnight* (Nueva York, Hawthorn Press, 1978); S. Butler, *Conspiracy of Silence: The Trauma of Incest* (San Francisco: New Gli-de Publications, 1978); A. Burgess, N. Groth, L. Homstrom y S. Sgroi, *Sexual Assault of Children and Adolescents* (Lexington: Mass., Lexington Books, 1978); F. Rush, *The Best-Kept Secret: Sexual Abuse of Children* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1980); Diana E. H. Russell, «The Prevalence and Seriousness of Incestuous Abuse: Stepfathers v. Biological Fathers», *Child Abuse and Neglect: The International Journal* 8 (1984), 15-22; idem, «The Incidence and Prevalence of Intra-familial and Extrafamilial Sexual Abuse of Female Children», *ibid.* 7 (1983), 133-146; idem., *The Secret Trauma: Incestuous Abuse of Women and Girls* (Nueva York, Basic Books, 1986).

*Sobre prostitución:* Kathleen Barry, *Female Sexual Slavery* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1979); M. Griffin, «Wives, Hookers and the Law», *10 Student Lawyer* 18-21 (Enero 1982); J. James y J. Meyerding, «Early Sexual Experience as a Factor in Prostitution», *Archives of Sexual Behavior* 7 (1978); Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, Comisión de derechos humanos, Subcomisión para la prevención de la discriminación y la protección de las minorías, Grupo de trabajo sobre la esclavitud, *Suppression of the Traffic in Persons and of the Exploitation of the Prostitution of Others*, E/Cn.A/AC.2/5 (Nueva York, 1976); Jennifer James, *The Politics of Prostitution* (Seattle: Social Research Associates, 1975); Kate Millet, *The Prostitution Papers* (Nueva York, Avon Books, 1973).

*Sobre pornografía:* L. Lederer, ed., *Take Back the Night: Women on Pornography* (Nueva York, William Morrow, 1980); Andrea Dworkin, *Pornography: Men Possessing Women* (Nueva York, Perigee, 1981); Linda Lovelace y Michael McGrady, *Ordeal* (Secaucus, N. J., Citadel Press, 1980); P. Bogdanovich, *The Killing of the Unicorn: Dorothy Stratten, 1960-1980* (Nueva York, William Morrow, 1984); M. Lange-lan, «The Political Economy of Pornography», *Aegies: Magazine on Ending Violence against Women* 32 (Agosto 1981), 5-7; D. Leidholdt, «Where Pornography Meets Fascism», *WIN News*, 15 de marzo de 1983, págs. 18-22; E. Donnerstein, «Erotica and Human Aggression», en *Aggression: Theoretical and Empirical Reviews*, ed. R. Green y E. Donnerstein (Nueva York, Academic Press, 1983); idem., «Pornography: Its Effects on Violence Against Women», en *Pornography and Sexual Aggression*, ed. N. Malamuth y E. Donnerstein (Orlando, Fla.:

tas prácticas, tomadas en conjunto, expresan y actualizan el poder distintivo de los hombres sobre las mujeres en la sociedad; su permisibilidad efectiva lo confirma y lo amplía. Si uno cree las explicaciones de las mujeres del uso y abuso sexual por parte de los hombres<sup>3</sup>, si no se niega, minimiza ni

Academic Press, 1984); Geraldine Finn, «Against Sexual Imagery, Alternative or Otherwise» (ponencia presentada en el simposio sobre imágenes sexuales en el arte y los medios de comunicación, Ottawa, 13-16 de marzo de 1985); Diana E. H. Russell, «Pornography and Rape: A Causal Model», *Political Psychology* 9 (1988), 41-74; M. McManus, ed., *Final Report of the Attorney General's Commission on Pornography* (Nashville, Rutledge Hill Press, 1986).

*En general:* Diana E. H. Russell, *Sexual Exploitation: Rape, Child Sexual Abuse, and Workplace Sexual Harassment* (Beverly Hills, Russell Sage, 1984); D. Russell y N. Van de Ven, *Crimes against Women: Proceedings of the International Tribunal* (Millbrae, Calif., Les Femmes, 1976); E. Stanko, *Intimate Intrusions: Women's Experience of Male Violence* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985); Ellen Morgan, *The Erotization of Male Dominance/Female Submission* (Pittsburgh, Know, 1975); Adrienne Rich, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5 (Verano 1980), 631-660; J. Long Laws y P. Schwartz, *Sexual Scripts: The Social Construction of Female Sexuality* (Hinsdale, Ill., Dryden Press, 1977); L. Phelps, «Female Sexual Alienation», en *Women: A Feminist Perspective*, ed. J. Freeman (Palo Alto, Calif., Mayfield, 1979); Shere Hite, *The Hite Report: A Nationwide Survey of Female Sexuality* (Nueva York, Macmillan, 1976); Andrea Dworkin, *Intercourse* (Nueva York, Free Press, 1987). Obras comparativas recientes ofrecen confirmación y contrastes: Pat Caplan, ed., *The Cultural Construction of Sexuality* (Nueva York, Tavistock, 1987); Marjorie Shostak, *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman* (Nueva York, Vintage Books, 1983).

<sup>3</sup> La decisión de Freud de no creer a las mujeres que decían haber sufrido abusos sexuales de niñas fue al parecer esencial para el desarrollo de las teorías de la fantasía y posiblemente también del subconsciente. Es decir, en cierta medida, su idea de que no había ocurrido el abuso sexual al que se referían sus pacientes creó la necesidad de una teoría como la de la fantasía o el subconsciente para explicar aquellas informaciones. Véase Rush, *The Best-Kept Secret*; Jeffrey M. Masson, *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory* (Nueva York, Farrar, Straus y Giroux, 1984 [trad. esp.: *El asalto a la verdad*, Barcelona, Seix-Barral, 1985]). Sólo cabe especular sobre el

califica de excepción como desviación o casos aislados<sup>4</sup> la generalización de la violencia sexual masculina contra las mujeres de que hablan estos estudios, si no se considera insignificante ni irrelevante el hecho de que sólo el 7,8 por ciento de las mujeres de Estados Unidos no sufren a lo largo de su vida ningún ataque ni acoso sexual<sup>5</sup>, si no se considera insignificantes a las mujeres que sí los padecen, si se entiende la violación de las mujeres como algo sexualizado en un cierto nivel, la propia sexualidad ya no puede considerarse ajena a todo ello. Tampoco se podrá clasificar el significado de las prácticas de violencia sexual como violencia y no como sexo. El rol sexual masculino, sugieren esta información y este análisis tomados conjuntamente, se centra en la intrusión agresiva sobre aquellos con menos poder. Tales actos de dominio se experimentan como sexualmente excitantes, como sexo propiamente dicho<sup>6</sup>. Por lo tanto, lo son. El nuevo conocimiento sobre la violación sexual de las mujeres que cometen los hombres conforma en consecuencia

desarrollo de la psiquis moderna (por no hablar de la historia moderna) si se hubiera creído a las mujeres.

<sup>4</sup> E. Schur, *Labeling Women Deviant: Gender, Stigma, and Social Control* (Filadelfia, Temple University Press, 1984) (un soberbio resumen de los estudios que pide el enfoque del «continuo» en vez del de la «desviación» en las cuestiones de desigualdad sexual).

<sup>5</sup> Esta cifra la calculó, por petición mía, Diana E. H. Russell sobre una base de datos aleatorios de 930 casas de San Francisco mencionadas en *The Secret Trauma*, págs. 20-37, y *Rape in Marriage*, páginas 27-41. Se incluyen todas las formas de violación y otros abusos o acosos sexuales estudiados, con o sin contacto, desde la violación por un grupo de desconocidos hasta las llamadas obscenas, las proposiciones sexuales no deseadas en la calle, las ofertas rechazadas para posar en sesiones pornográficas y la presencia de mirones y exhibicionistas.

<sup>6</sup> S. D. Smithyman, «The Undetected Rapists» (tesis doctoral, Claremont Graduate School, 1978); N. Groth, *Men Who Rape: The Psychology of the Offender* (Nueva York, Plenum Press, 1979); D. Scully y J. Marolla, «Riding the Bull at Gilley's: Convicted Rapists Describe the Rewards of Rape», *Social Problems* 32 (1985), 251 (el subtítulo del manuscrito era «Convicted Rapists Describe the Pleasure of Raping»).

el estudio del lugar de la sexualidad en el género y del género en la sexualidad.

Una teoría feminista de la sexualidad basada en estos datos sitúa la sexualidad dentro de una teoría de la desigualdad entre los sexos, que significa la jerarquía social de los hombres sobre las mujeres. Para hacer feminista una teoría, no es suficiente que haya sido creada por una mujer, ni que describa la sexualidad femenina como forma distinta (aunque igual) de la sexualidad masculina, o como si la sexualidad de las mujeres existiera ineluctablemente en algún ámbito más allá, debajo, sobre, detrás de un orden social desigual y, en todo caso, fundamentalmente intacta e inmóvil en relación con aquél. Una teoría de la sexualidad se hace metodológicamente feminista, entendiendo feminista en el sentido postmarxista, en la medida en que trata la sexualidad como interpretación social del poder masculino: definida por los hombres, forzada sobre las mujeres y constituyente del significado del género. Tal enfoque centra el feminismo en la perspectiva de la subordinación de las mujeres a los hombres al identificar el sexo —esto es, la sexualidad de dominio y de la sumisión— como algo crucial, fundamental, en cierto sentido definitivo, en ese proceso. La teoría feminista se convierte en el proceso de analizar esa situación para enfrentarse a ella por lo que es y poder cambiarla.

Centrándose en la desigualdad de los sexos sin una justificación sexual de su dinámica, como han hecho la mayor parte de las obras, podría criticarse el sexismo de las teorías actuales de la sexualidad y terminar sabiendo que el hombre firma guiones en propio beneficio, y las mujeres y los hombres representan los papeles; que los hombres ponen las condiciones, y las mujeres y los hombres quedan con la conducta condicionada; que los hombres desarrollan categorías de desarrollo a través de las cuales los hombres se desarrollan y las mujeres se desarrollan o no; que los hombres son entidades admitidas socialmente y, por tanto, identificadas con una personalidad en la que la sexualidad está o no está bien integrada, a través de cuya alteridad el yo se experimenta en posesión de una identidad; que los hombres tie-

nen relaciones con los objetos, y las mujeres son los objetos de esas relaciones, etcétera. Siguiendo esta crítica, podría tratarse de invertir o corregir las premisas o las aplicaciones de estas teorías para hacerlas neutrales en cuanto al género, aun cuando la realidad a la que se refieren se parezca más a las teorías —una vez revelada su especificidad en cuanto al género— que neutral en cuanto al género. También podría intentarse delimitar una «realidad de las mujeres» distintiva como si de verdad pudiera existir como algo más que una sola dimensión de la respuesta de las mujeres a un estado de impotencia. Tales ejercicios serían reveladores e instructivos, incluso desconstructivos, pero limitar el feminismo a corregir el sesgo del sexo actuando en la teoría como si el poder masculino no existiera de hecho, incluida la valorización por escrito de aquello a lo que las mujeres no han tenido más remedio que limitarse y ser en la vida, es limitar la teoría feminista como el sexismo limita la vida de las mujeres: sólo una respuesta a las condiciones establecidas por los hombres.

Una teoría claramente feminista conceptualiza la realidad social, incluida la realidad sexual, en sus propios términos. La pregunta es qué términos son. Si las mujeres han estado sustancialmente privadas no sólo de su propia experiencia, sino de unos términos propios desde los que contemplarla, una teoría feminista de la sexualidad que busque comprender la situación de las mujeres para cambiarla debe ante todo identificar y criticar la interpretación de «sexualidad» como interpretación que ha circunscrito y definido tanto la experiencia como la teoría. Ello exige capturarla en el mundo, en sus significados sociales situados, como se interpreta en la vida cotidiana. Debe estudiarse en su experiencia empírica experimentada, no sólo en los textos de la historia (como hace Foucault), en la psique social (como hace Lacan) o en el lenguaje (como hace Derrida). El significado sexual no está formado sólo, ni siquiera básicamente, por palabras y en textos. Está hecho de las relaciones sociales de poder en el mundo, proceso a través del cual también se produce el género. En términos feministas, el hecho

de que el poder masculino tenga poder significa que los intereses de la sexualidad masculina crean lo que significa sexualidad como tal, incluida la forma normal de admitir y reconocer que se siente, se expresa y se experimenta, de un modo que determina la biografía de las mujeres, incluida la biografía sexual. Las teorías actuales, en tanto no comprendan esto, no sólo atribuirán erróneamente lo que llaman sexualidad femenina a las mujeres como tales, como si no se les impusiera día a día; también participarán en la ejecución de la hegemonía de la interpretación social de «deseo», por ende de su producto, «sexualidad», por ende de su interpretación, «mujer», en el mundo.

La cuestión del género en este análisis se convierte en la cuestión de qué se entiende por «sexualidad», de qué significa sexo y qué se quiere decir con sexo, cuándo, cómo, con quién y con qué consecuencias para quién. Tales preguntas casi nunca se plantean sistemáticamente, ni siquiera en discursos que pretenden tener conciencia feminista. Qué es el sexo —cómo llega a unirse y atribuirse a lo que es, encarnado y practicado como lo es, contextualizado de las formas en que lo está, con el significado y la relación que tiene— se toma como punto de partida, como algo dado, excepto en las explicaciones de lo que ocurrió cuando se cree que se ha desviado. Es como si «erótico», por ejemplo, pudiera interpretarse como si tuviera un referente sobrentendido, aunque no se define nunca si no es para dar a entender que es universal pero individual, en último término variable y plástico, esencialmente indefinible pero abrumadoramente positivo. El «deseo», cuyas vicisitudes se ensalzan y sobre las cuales se filosofa interminablemente en todos los ámbitos de la cultura, no se considera algo fundamentalmente problemático ni que exija una explicación en el terreno concreto, operativo e interpersonal a menos (una vez más) que se suponga y no sea. Enumerar y analizar los que parecen ser elementos esenciales de la excitación sexual masculina, lo que tiene que haber para que el pene funcione, parece levemente blasfemo, como de pornógrafo haciendo investigación de mercado. Se supone que el sexo

es a la vez demasiado individual y demasiado universalmente trascendente para eso. Sugerir que lo sexual podría tener continuación en algo que no sea el propio sexo —algo como la política— es muy poco frecuente, se considera antitumefacción, incluso entre las feministas. Es como si a la sexualidad la trajera la cigüeña.

La sexualidad, en la perspectiva feminista, no es una esfera discreta de interacción, sentimiento, sensación o conducta en la que las divisiones sociales preexistentes pueden o no expresarse. Es una dimensión omnipresente de la vida social, que se propaga a la totalidad, una dimensión en la que el género ocurre y a través de la cual se constituye socialmente el género; es una dimensión en la que se expresan parcialmente otras divisiones sociales, como la raza y la clase. El dominio erotizado define los imperativos de su masculinidad y la sumisión erotizada define su femineidad. Todos los rasgos distintivos de la situación de segunda clase de la mujer —la restricción, la limitación y la contorsión, el servilismo y la exhibición, la automutilación y la presentación exigida del yo como cosa bella, la pasividad obligada, la humillación— entran en el contenido del sexo para las mujeres. Ser una cosa para uso sexual es fundamental en ese contenido. Este enfoque identifica no sólo una sexualidad conformada desde la desigualdad de los géneros, sino que revela que esa misma sexualidad es la dinámica de la desigualdad entre los sexos. Es afirmar que la excitación por reducir a una persona a cosa, a menos que ser humano, como se define socialmente, es su fuerza motriz fundamental. Es afirmar una teoría sexual de la distribución por géneros del poder social, en la que esta sexualidad que es sexualidad es sustancialmente lo que hace que la división de los géneros sea lo que es, que es el dominio masculino, donde quiera que esté, que es prácticamente en todas partes.

En todas las culturas y desde esta perspectiva, sexualidad es todo lo que una cultura o subcultura determinada define como tal. La siguiente pregunta se refiere a su relación con el género como división de poder. El dominio masculino parece existir a través de las culturas, aunque con formas

localmente diferenciadas. En las diversas culturas, ¿es todo lo que define a la mujer como «diferente» igual que todo lo que define a la mujer como «inferior» e igual que todo lo que define la «sexualidad» de la mujer? ¿Es lo que define la desigualdad genérica como meramente diferencia entre los sexos también el contenido de lo erótico en todas las culturas? Desde este punto de vista, la teoría feminista de la sexualidad es su teoría de la política, su contribución especial a la explicación social y política. Explicar la desigualdad de los géneros en términos de la «política sexual»<sup>7</sup> es postular no sólo una teoría política de lo sexual que define el género, sino también una teoría sexual de lo político en la que el género es fundamental.

En este sentido, el poder masculino asume la forma social de lo que los hombres como género desean sexualmente, que se centra en el propio poder, definido socialmente. En los países capitalistas se incluye la riqueza. La masculinidad es tenerla; la femineidad es no tenerla. La masculinidad precede al hombre como la femineidad precede a la mujer, y el deseo sexual masculino define ambas. Específicamente, la «mujer» está definida por lo que el deseo masculino exige para despertarse y satisfacerse y es socialmente tautología de «sexualidad femenina» y «el sexo femenino». En las formas en que está permitido tratar a una mujer, las formas que socialmente no se consideran violaciones sino apropiadas a su naturaleza, se encuentran detalles de los intereses y los requisitos sexuales masculinos. En el paradigma sexual concomitante, las normas vigentes de la atracción y la expresión sexual se funden con la formación y la afirmación de la identidad del género, de forma que sexualidad se iguala a heterosexualidad, que es igual a la sexualidad del dominio (masculino) y la sumisión (femenina).

Después de Lacan, de hecho después de Foucault, se ha hecho habitual afirmar que la sexualidad se construye so-

<sup>7</sup> Kate Millett, *Sexual Politics* (Garden City, N. Y., Doubleday, 1970).

cialmente<sup>8</sup>. Rara vez se determina de qué se construye socialmente, y mucho menos quién la construye, cómo, cuándo y dónde<sup>9</sup>. Cuando el capitalismo es la interpretación social favorecida, la sexualidad está conformada y controlada y explotada y reprimida por el capitalismo. No: el capitalismo crea la sexualidad que conocemos. Cuando la sexualidad es una construcción de los discursos del poder, el género nunca es uno de ellos; la fuerza es básica para su despliegue, pero reprimiéndolo, no constituyéndolo; el discurso no se investiga concretamente por su participación en este proceso de construcción. El poder está en todas partes y, por tanto, en ninguna, es difuso más que omnipresentemente hegemónico. «Construido» parece significar influido, dirigido, canalizado, igual que una autopista construye las pautas del tráfico. No: ¿por qué los coches?, ¿quién con-

<sup>8</sup> Jacques Lacan, *Feminist Sexuality*, trad. Jacqueline Rose, ed., Juliet Mitchell y Jacqueline Rose (Nueva York, Norton, 1982); Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1: *An Introduction* (Nueva York, Random House, 1980 [trad. esp: *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad del saber*, Madrid, siglo XXI, 1992]); ídem., *Power/Knowledge*, ed. C. Gordon (Nueva York, Pantheon, 1980).

Véase también R. Padgug, «Sexual Matters: On Conceptualizing Sexuality in History», *Radical History Review* 70 (Primavera/Verano 1979), pág. 9; M. Vicinus «Sexuality and Power: A Review of Current Work in the History of Sexuality», *Feminist Studies* 8 (Primavera 1982), 133-155; S. Orner y H. Whitehead, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Red Collective, *The Politics of Sexuality in Capitalism* (Londres, Black Rose Press, 1978); H. Weeks, *Sex, Politics, and Society: The Regulation of Sexuality since 1800* (Nueva York, Longman, 1981); J. D'Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970* (Chicago, University of Chicago Press, 1983); A. Sntow, C. Stansell y S. Thompson eds., introducción de *Powers of Desire: The Politics of Sexuality* (Nueva York, Monthly Review Press, 1983); E. Dubois y L. Gordon, «Seeking Ecstasy on the Battlefield: Danger and Pleasure in Nineteenth-Century Feminist Social Thought», *Feminist Studies* 9 (Primavera 1983), 7-25.

<sup>9</sup> Un ejemplo es el de Jeffrey Weeks, *Sexuality and Its Discontents* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985).

duce?, ¿a dónde va la gente?, ¿qué hace que la movilidad importe?, ¿quién puede tener coche? ¿Son todo esto accidentes o no demasiado accidentales? Aunque hay excepciones parciales (y negaciones no obstante) el modelo típico de sexualidad que se acepta tácitamente sigue siendo profundamente freudiano<sup>10</sup> y esencialista: la sexualidad es una fuerza innata, *sui generis*, primaria, natural, prepolítica y no condicionada<sup>11</sup>, dividida siguiendo la línea del género biológico, centrada en los coitos heterosexuales, es decir, en la introducción del pene, cuya plena realización está representada por la civilización. Incluso si se rechaza el aspecto de sublimación de esta teoría o si se ve que varían las razones de la represión (para la supervivencia de la civilización o para mantener el control fascista o para mantener al capitalismo en movimiento), la expresión sexual se ve implícitamente como expresión de algo que en un grado significativo es presexual y a lo que socialmente se niega su plena fuerza. La sexualidad sigue siendo en buena medida precultural y universalmente invariada, social sólo por cuanto necesita a la sociedad para asumir formas socialmente específicas. El propio ímpetu es un hambre, un apetito basado en una necesidad; de qué tiene hambre concretamente y cómo se satisface queda por tanto abierto a infinitas variaciones culturales e individuales, como la cocina, como cocinar.

<sup>10</sup> La crítica de Freud que hace Luce Irigaray en *Speculum of the Other Woman* (Ithaca: Cornell University Press, 1974) muestra con precisión cómo interpreta Freud la sexualidad desde el punto de vista masculino, siendo la mujer la desviación de la norma. Pero también ella ve que la sexualidad femenina no está construida por el dominio masculino, sino sólo reprimida por éste.

<sup>11</sup> Para quienes crean que tales nociones son atavismos superados por los científicos modernos, véase una conceptualización totalmente típica del «placer sexual, un estímulo y un refuerzo poderosos y no condicionado» en N. Malamuth y B. Spinner «A Longitudinal Content Analysis of Sexual Violence in the Best-Selling Erotic Magazines», *Journal of Sex Research* 16 (Agosto 1980), 226. Véase también el tratamiento que hace B. Ollman de Wilhelm Reich en *Social and Sexual Revolution* (Boston, South End Press, 1979), págs. 186-187.



Permitido/no permitido es el eje ideológico básico de esta sexualidad. Es conocido el hecho de que la sexualidad está ideológicamente limitada. No lo es el que éstos son sus ejes, básicos para la forma de moverse de su «empuje», ni que esto es fundamental para el género y el género fundamental para ello<sup>12</sup>. Su supuesto normativo básico es que debería permitirse la «expresión» de todo lo que se considere sexualidad. Todo lo que se llama sexo se atribuye a una valencia positiva normativamente, a una evaluación afirmativa. Este supuesto *ex cathedra*, cuya afirmación parece indispensable para la propia credibilidad en cualquier tema que se aproxime a lo sexual, significa que el sexo como tal (sea lo que sea) es bueno, natural, sano, positivo, apropiado, placentero, saludable, noble, propio, algo que debe aprobarse y expresarse. Esto, que a veces se presenta como «sexo positivo», es, con bastante obviedad, un juicio de valor.

Kinsey y sus seguidores, por ejemplo, pensaban (y piensan) claramente que cuanto más sexo, mejor. En consecuencia, trivializan incluso la mayoría de esos casos de violación y abuso sexual infantil que distinguen como tales, censuran la negativa sexual de la mujer como inhibición sexual, e interpretan repetidamente la falta de inclinación sexual de la mujer como «restricciones» sobre la actividad sexual natural del hombre, que, si pudiera, emularía a los animales (a algunos)<sup>13</sup>. Los seguidores del imperativo de desrepresión neofreudiano han identificado de forma similar la frontera de la libertad sexual con la transgresión de las restricciones sociales al acceso con permitir lo sexualmente no permitido, especialmente el acceso sexual del hombre a cualquier cosa.

<sup>12</sup> Las contribuciones de Foucault a tal análisis y sus limitaciones se tratan acertadamente en Frigga Haug, ed., *Female Sexualization*, trad. Erica Carter (Londres, Verso, 1987), págs. 190-198.

<sup>13</sup> A. Kinsey, W. Pomeroy, C. Martin y P. Gebhard, *Sexual Behavior in the Human Female* (Filadelfia: W. B. Saunders, 1953); A. Kinsey, W. Pomeroy y C. Martin, *Sexual Behavior in the Human Male* (Filadelfia: W. B. Saunders, 1948). Véase la crítica de Kinsey en Dworkin, *Pornography*, págs. 179-198.

La lucha por lograr que se permita todo lo sexual en una sociedad que, según nos dicen, se destruiría si se permitiera eso, crea un sentido de resistencia a violar a los impotentes y le confiere un aura de peligro. Si supiéramos que los límites son falsos, que existen sólo para erotizar lo transgredible marcado, ¿haría que cruzar esos límites fuera menos sexy? El tabú y el delito pueden servir para erotizar lo que de otro modo produciría la misma sensación de dominio que quitarle un caramelo a un niño. Asimilar la impotencia real con la prohibición masculina, con el poder masculino, da una apariencia de resistencia, que hace posible la superación sin por ello socavar jamás la realidad del poder ni su dignidad, dando a los impotentes un poder real. La cuestión es que lo permitido/no permitido se convierte en el eje en el cual se experimenta la sexualidad cuando y porque el sexo —el género y la sexualidad— tiene que ver con el poder.

Una versión de la hipótesis de la desrepresión que afirma ser feminista es ésta: al haber estado dominada la civilización por el hombre, la sexualidad femenina se ha reprimido, no se ha permitido. La sexualidad como tal sigue centrada en lo que de otro modo se consideraría acto reproductivo o coito: la penetración del pene erecto en la vagina (u otros orificios apropiados), seguida por el movimiento hasta la eyaculación masculina. Si la reproducción tuviera de verdad algo que ver con aquello para lo que sirve el sexo, no ocurriría todas las noches (ni siquiera dos veces a la semana) durante cuarenta o cincuenta años, ni habría prostitutas. «Lo hacemos tres veces a la semana» normalmente significa que el hombre penetró a la mujer tres veces y tuvo tres orgasmos. La sexualidad femenina de este modelo se refiere a la presencia de la «sexualidad» de esta teoría, o al deseo de ser tratadas así, en lo femenino biológico; «femenino» está a medio camino entre adjetivo y nombre, es una atribución medio posesiva y medio biológica. Libertad sexual significa que se permite a las mujeres comportarse tan libremente como los hombres para expresar esta sexualidad, reconocer que es buscar la satisfacción genital sin vergüenza (es de esperar) y sin limitaciones sociales a través del coi-

to heterosexual<sup>14</sup>. De aquí, la mujer liberada. De aquí, la revolución sexual.

La omnipresencia de tales supuestos sobre la sexualidad a través de tradiciones metodológicas por lo demás diversas se sugiere en el siguiente comentario de un estudioso de la violencia contra las mujeres:

Si las mujeres escapan del rol culturalmente estereotipado de falta de interés por el sexo y resistencia a éste y asumieran un rol asertivo en la expresión de su propia sexualidad, en vez de dejarlo a la aserción de los hombres, contribuirían a la reducción de las violaciones... En primer lugar, obviamente, habría más hombres que podrían acceder al sexo voluntario, con lo que se reduciría la «necesidad» de violar. En segundo lugar, y probablemente más importante, ayudaría a reducir la confusión entre sexo y agresión<sup>15</sup>.

Según esto, alguien debe ser asertivo para que haya sexo. El sexo voluntario —la igualdad sexual— significa agresión

<sup>14</sup> Algunos ejemplos son: D. English, «The Politics of Porn: Can Feminists Walk the Line?» *Mother Jones*, Abril 1980, págs. 20-24, 43-44, 48-50; D. English, A. Hollibaugh y G. Rubon, «Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism», *Socialist Review* 58 (Julio-Agosto 1981); J. B. Elshain, «The Victim Syndrome: A Troubling Turn in Feminism», *The Progressive*, Junio 1982, págs. 40-47; Ellen Willis, *Village Voice*, 12 de noviembre de 1979. Este enfoque también suele caracterizar la ideología básica de los «cursos de sexualidad humana» según el análisis de C. Vance en Snitow, Stansell y Thompson, *Powers of Desire*, págs. 371-384.

<sup>15</sup> También se da una tercera razón: «en la medida en que el sexismo en la estructura de la sociedad y la familia es responsable de los fenómenos de «masculinidad compulsiva» y antagonismo estructurado entre los sexos, la supresión de la desigualdad sexual reduciría el número de violaciones debidas a exhibiciones de poder y ceremonias de degradación»; M. Straus, «Sexual Inequality, Cultural Norms, and Wife-Beating», *Victimology: An International Journal* 1 (1976), 54-70. Obsérvese que estos factores estructurales parecen considerarse no sexuales, en el sentido de que las violaciones debidas a exhibiciones de poder y ceremonias de degradación se tratan como no eróticas para los perpetradores debido a los elementos de dominio y degradación; no se ve que el «antagonismo estructurado» sea un elemento erótico de la violación o el sexo (o la familia).

sexual igual. Si las mujeres expresaran libremente «su propia sexualidad», se iniciarían más relaciones heterosexuales. La «resistencia» de la mujer al sexo es un estereotipo cultural impuesto, no una forma de lucha política. La violación es consecuencia de la resistencia de la mujer, no de que el hombre fuerce, o también el que el hombre fuerce por tanto la violación, es consecuencia de la resistencia de la mujer al sexo. Los hombres no violarían tanto si tuvieran más sexo aceptado voluntariamente por las mujeres. Corolario: la coacción en la violación no es sexual para los hombres.

En esta cita acecha la idea, tan común como tácita, de que si las mujeres sencillamente aceptaran el contacto que ahora tienen que buscar los hombres a través de la violación, si las mujeres dejaran de resistirse o (según una de las escenas favoritas de la pornografía) se convirtieran en agresoras sexuales, la violación desaparecería. En un sentido, es una verdad obvia desde el punto de vista de la definición. Cuando una mujer acepta lo que sería violación si no lo aceptara, lo que ocurre es sexo. Si las mujeres aceptaran el sexo forzado como sexo, «habría más hombres que podrían acceder al sexo voluntario». Si esta idea no está implícita en el texto, se convierte en todo un misterio cómo las mujeres que también agredieran sexualmente a los hombres eliminarían, en vez de duplicar, la confusión entre sexo y agresión. Sin tal supuesto, sólo se eliminaría la confusión entre agresión sexual y género. Si las mujeres dejaran de resistirse a la agresión sexual del hombre, de hecho la confusión de sexo con agresión estaría tan epistemológicamente completa que se habría eliminado. Ninguna mujer sufriría jamás violación sexual, porque la violación sexual sería sexo. La situación podría asemejarse a la que evoca una sociedad en la que se dijera que no existe la violación en parte porque los hombres afirman que allí no hay violación: «nuestras mujeres nunca se resisten»<sup>16</sup>. Esta pacificación también sucede en

<sup>16</sup> P. R. Sanday, «The Socio-Cultural Context of Rape: A Cross-Cultural Study», *Journal of Social Issues* 37, núm. 4 (1981), 16. Véase

las sociedades «propensas a la violación» como Estados Unidos, donde parte de la coacción se percibe como coacción, aunque sólo por encima de determinados umbrales<sup>17</sup>.

Aunque pretendiendo lo contrario, algunas feministas han fomentado y participado en este tipo de análisis concibiendo la violación como violencia, no como sexo<sup>18</sup>. Aunque este enfoque daba el necesario resalte a los elementos antes olvidados de poder y dominio que tiene la violación, oscurecía los otros elementos de sexo. Además de no responder a la pregunta bastante obvia de que si es violencia y no sexo, por qué no se limitó a golpearla, este enfoque hacía imposible ver que la violencia es sexo cuando se practica como sexo<sup>19</sup>. Es algo obvio una vez que se entiende lo que es la sexualidad como cuestión de qué significa y cómo se interpreta. Decir que la violación es violencia y no sexo mantiene la norma «el sexo es bueno» sencillamente distinguiendo el sexo forzado como «no sexo», aunque signifique sexo para el agresor o incluso, más tarde, para la víctima, que tiene dificultades para experimentar el sexo sin volver a experimentar la violación. Nada que sea sexo puede ser violento; nada que sea violento puede ser sexo. Este espejismo analítico hace posible que se opongan a la violación quienes admitirían la sexualidad en los violadores, pero dejando intactos los fundamentos sexuales del dominio masculino.

Aunque muchos estudios anteriores sobre la violación la han analizado como problema de sexualidad desigual basada en el género<sup>20</sup>, otras exploraciones contemporáneas de

la sexualidad que afirman ser feministas no comprenden el género como forma de poder social ni las realidades de la violencia sexual. Por ejemplo, los editores de *Powers of Desire* entienden el sexo como «una forma esencial de expresión, que define la identidad y se ve como fuente primaria de energía y de placer»<sup>21</sup>. Puede que esto sea «como se ve», pero es también como lo ven los editores, desde un punto de vista operativo. Como si las mujeres eligieran la sexualidad como definitiva para su identidad. Como si fuera tanto una forma de la «expresión» de las mujeres como lo es de los hombres. Como si la violación y el abuso no fueran igualmente esenciales para la sexualidad tal como la viven las mujeres.

El *Diary* de la conferencia Barnard sobre sexualidad iguala una y otra vez sexualidad y «placer». «Tal vez la cuestión global que debamos preguntarnos es cómo entienden las mujeres el placer»<sup>22</sup>. Como si las mujeres, bajo la supremacía masculina, tuvieran poder para hacerlo. Como si «entender» fuera una forma de libertad. Como si el placer y el modo de conseguirlo, en vez del dominio y cómo ponerle fin, fueran el asunto «global» que la sexualidad plantea al feminismo. Como si a las mujeres sólo les hiciera falta un buen polvo. En estos textos, los tabúes se tratan como restricciones reales, como cosas que de verdad no están permitidas, en vez de como disfraces bajo los cuales se erotiza la jerarquía. El campo de lo sexual se divide en «restricción,

también M. Lewin «Unwanted Intercourse: The Difficulty of Saying "No"», *Psychology of Women Quarterly* 9 (1985), 184-192.

<sup>17</sup> Véase el capítulo 9.

<sup>18</sup> Susan Brownmiller, *Against our Will*, presentó esta idea, muy utilizada desde entonces.

<sup>19</sup> Annie McCombs me ayudó a expresar este pensamiento; carta a *off our backs* (Washington D.C., octubre de 1984), pág. 34.

<sup>20</sup> Brownmiller, *Against our Will*, analizó la violación como una cosa que los hombres hacen a las mujeres, por tanto como problema de género, aun cuando su concepto de género tiene base biológica. Véase por ejemplo págs. 4, 6 y el capítulo 3. Una excepción: Clark y Lewis, *Rape*.

<sup>21</sup> Snitow, Stansell y Thompson, introducción de *Powers of Desire*, pág. 9.

<sup>22</sup> C. Vance, «Concept Paper: Toward a Politics of Sexuality», en *Diary of a Conference on Sexuality*, ed. H. Alderfer, B. Jaker y M. Nelson (notas del comité planificador de la conferencia «The Scholar and the Feminist IX: Toward a Politics of Sexuality», 24 de abril de 1982), pág. 27; ocuparse del «placer sexual de la mujer, su elección y autonomía, reconociendo que la sexualidad es a un tiempo terreno de restricción, represión y peligro, así como de exploración, placer y acción». Algunas partes de esta obra se recogieron luego en C. Vance, ed., *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984).

represión y peligro», por una parte, y «exploración, placer y acción» por otra<sup>23</sup>. Esta división es paralela a las formas ideológicas a través de las cuales se erotizan el dominio y la sumisión, codificadas socialmente de distintas formas como hombre y mujer en la heterosexualidad, activa y pasiva en la cultura del lesbianismo y amo y esclavo en el sadomasoquismo<sup>24</sup>. Hablando en términos de roles, la que se complace en la ilusión de libertad y seguridad dentro de la realidad de peligro es la «chica», y el que se complace en la realidad de la libertad y la seguridad dentro de la ilusión de peligro es el «chico». Es decir, el *Diary* adopta sin críticas como herramienta analítica la dinámica central del fenómeno que pretende estar analizando. Al parecer, hay que tener una experiencia sexual con el texto.

Los términos de estos discursos impiden o evaden las cuestiones feministas fundamentales. ¿Qué tienen en común la sexualidad y la desigualdad genérica? ¿Cómo llegan a sexualizarse el dominio y la sumisión o por qué es sexy la jerarquía? ¿Cómo se relaciona con el hombre y con la mujer? ¿Por qué se centra la sexualidad en el coito, en el acto reproductivo por designio físico? ¿Es la masculinidad el disfrute de la violación y la femineidad el disfrute de ser violada? «¿Aman los hombres la muerte?»<sup>25</sup>. ¿Por qué? ¿Cuál es la etiología de la heterosexualidad en la mujer? ¿Es el placer de aquella lo que las mujeres se juegan en la subordinación?

Tomadas en conjunto y tomadas en serio, las indagaciones feministas de las realidades de la violación, las agresiones, el acoso sexual, el incesto, el abuso sexual infantil, la prostitución y la pornografía responden a estas preguntas sugiriendo una teoría del mecanismo sexual. Su guión, aprendizaje, condicionamiento, lógica del desarrollo, su im-

pronta en el micropunto, su *deus ex machina*, sea cual sea el término de proceso sexual que describe la propia excitación sexual, es la fuerza, la expresión de poder. La fuerza es sexo, no sólo está sexualizada; la fuerza es la dinámica del deseo, no sólo una respuesta ante el objeto deseado cuando se frustra la expresión del deseo. La presión, la socialización del género, conseguir beneficios, conceder indulgencias, los libros sobre cómo hacerlo, la terapia sexual son el extremo suave; el polvo, el puño, la calle, las cadenas, la pobreza son el extremo duro. La hostilidad y el desprecio, o la excitación del amo ante su esclavo, junto con el temor reverencial y la vulnerabilidad, o la excitación del esclavo ante su amo: éstas son las emociones de la excitación de esta sexualidad. «El sadomasoquismo es al sexo lo que la guerra es a la vida civil: la magnífica experiencia», escribió Susan Sontag<sup>26</sup>. «Es la hostilidad — el deseo, patente u oculto, de herir a otra persona — lo que genera y aumenta la excitación sexual», escribió Robert Stoller<sup>27</sup>. Harriet Jacobs, esclava, hablando de sus relaciones sexuales con un amo blanco, escribió: «Parece menos degradante darse que someterse a la coacción»<sup>28</sup>. Resulta claro de los datos que la fuerza en el sexo y el sexo en la fuerza son una cuestión de simple descripción empírica, a menos que se acepte que la fuerza en el sexo deja de ser fuerza, es sólo sexo; o que cada vez que se fuerza a una mujer eso es lo que de verdad desea, o que eso o ella no importan o, a menos que una aversión anterior o el sentimentalismo sustituyan lo que uno desea que sea el

<sup>26</sup> Susan Sontag, «Fascinating Feminism», en *Under the Sign of Saturn* (Nueva York, Farrar, Straus y Giroux, 1980), pág. 103. [Trad. esp.: *Bajo el signo de Saturno*, Barcelona, Edhasa, 1987.]

<sup>27</sup> Robert Stoller, *Sexual Excitement: Dynamics of Erotic Life* (Nueva York, Pantheon Books, 1979), pág. 6.

<sup>28</sup> Harriet Jacobs, citada en Rennie Simson, «The Afro-American Female: The Historical Context of the Construction of Sexual Identity», en Smitow, Stansell y Thompson, *Powers of Desire*, pág. 231. Jacobs se resistió a las relaciones con otro amo blanco escondiéndose en un cuarto, «casi sin luz ni aire, y sin sitio para moverme, durante casi siete años».

<sup>23</sup> Vance, «Concept Papers», pág. 38.

<sup>24</sup> Véanse algunos ejemplos en A. Hollibaugh y C. Moraga, «What We're Rolling Around in Bed With: Sexual Silences in Feminism», en Smitow, Stansell y Thompson, *Powers of Desire*, págs. 394-405; Smitow, *Coming to Power* (Berkeley, Calif.: Alyson Publications, 1983).

<sup>25</sup> Andrea Dworkin, «Why So-called Radical Men Love and Need Pornography», en Lederer, *Take Back the Night*, pág. 148.

sexo, o condone o tolere como sexo lo que está ocurriendo en realidad.

Para decirlo claramente: lo que es sexual es lo que hace que el hombre tenga una erección. Todo lo que sirve para que el pene se agite y se endurezca con la experiencia de su potencia es lo que significa culturalmente la sexualidad. Aparte de todas las demás cosas que lo consigán, lo consiguen el miedo, la hostilidad, el odio, la indefensión de un niño o de un colegial o de una mujer infantilizada, limitada o vulnerable, lo consigue la revulsión, lo consigue la muerte. La jerarquía, una creación constante de relaciones persona/cosa, amo/esclavo, dominio/subordinación, también lo consigue. Lo que se entiende como violación, convencionalmente penetración y coito, define el encuentro sexual paradigmático. El escenario del abuso sexual es: tú haces lo que yo te diga. Estas textualidades y estas relaciones, situadas en un contexto de poder que también crean, en el que pueden vivirse, se convierten en sexualidad. Todo ello sugiere que lo que se denomina sexualidad es la dinámica del control por el que el dominio masculino —en formas que van desde lo íntimo hasta lo institucional, desde una mirada a una violación— erotiza y, por tanto, define al hombre y a la mujer, la identidad del género y el placer sexual. Es también eso lo que mantiene y define la supremacía masculina como sistema político. El deseo sexual masculino, por consiguiente, se crea y se atiende simultáneamente, no se satisface nunca por entero, mientras que la fuerza masculina se idealiza, incluso se sacraliza, se potencia y se naturaliza al quedar sumergida en el propio sexo.

En términos filosóficos contemporáneos, nada es «indeterminado» en el sentido postestructuralista en este caso: todo está demasiado determinado.<sup>29</sup> Tampoco ofrece su rea-

lidad sólo una perspectiva en un mundo interpersonal relativista que podría significar cualquier cosa o su contrario<sup>30</sup>. La realidad del abuso sexual generalizado y su erotización no cambia en relación con la perspectiva, aunque puede hacerlo el hecho de que se vea o se le conceda significado. La interpretación varía en relación con el lugar en el abuso sexual, ciertamente, pero el hecho de que las mujeres sufran abusos sexuales como mujeres, localizado en la matriz social de subordinación sexualizada, no desaparece porque con frecuencia se omite o se desmiente con autoridad o se interpreta que no existe. De hecho, ciertos soportes ideológicos de su persistencia se basan precisamente en técnicas de indeterminación social: no hay más lenguaje que el obsceno para describir lo innombrable; la negación del poderoso arroja dudas sobre la verdad de las injurias y llega a volver locas a sus víctimas. La indeterminación, en este sentido es un juego mental neocartesiano que abre posibilidades interpretativas descontextualizadas que no tienen significado social real ni posibilidad real de tenerlo, con lo que se disuelve la capacidad para criticar la opresión de los significados reales sin hacer sitio para los nuevos. La idea feminista es sencilla: los hombres son las condiciones materiales de las mujeres. Si les ocurre a las mujeres, ocurre.

Es frecuente que las mujeres encuentren formas de resistirse a la supremacía masculina y de ampliar sus esferas de acción. Pero nunca se libran de ella. Las mujeres también aceptan los patrones del lugar de la mujer en este régimen como «lo nuestro» en diversos grados y con voces diversas: como afirmación de identidad y derecho al placer, para ser amadas y aprobadas y pagadas, sólo para ir tirando un día

les y el postestructuralismo, cuando es entre quienes se toman en serio la misoginia sexual como motivo principal de la jerarquía genérica y quienes desean, al estilo liberal, afirmar las «diferencias» sin ver que identidad/diferencia es una dicotomía exactamente de la misma clase que el post-estructuralismo pretende deconstruir.

<sup>30</sup> Véase Sandra Harding, «Introduction: Is There a Feminist Method?» en *Feminism and Methodology* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), págs. 1-14.

<sup>29</sup> Un rechazo similar de la indeterminación se encuentra en Linda Alcoff, «Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13 (Primavera 1988), 419-420. Por lo demás, el artículo se equivoca en la división del feminismo entre las llamadas feministas cultura-

más. Esto, no la pasividad inerte, es lo que significa ser víctima<sup>31</sup>. El término no es moral: quién tiene la culpa, o a quién hay que compadecer o condenar o llamar responsable. No es prescriptivo: qué hay que hacer ahora. No es estratégico: cómo interpretar la situación para poder cambiarla. No es emocional: qué se piensa para sentirse mejor. Es descriptivo: quién hace qué a quién y no paga por ello.

Así pues, la pregunta que Freud nunca planteó es la pregunta que define la sexualidad desde la perspectiva feminista: ¿qué quieren los hombres? La pornografía ofrece una respuesta. La pornografía permite a los hombres tener todo lo que quieren sexualmente hablando. Es su «verdad del sexo»<sup>32</sup>. Relaciona el carácter central de la objetivación sexual con la excitación sexual masculina y con los modelos masculinos de conocimiento y verificación, objetividad con objetivación. Muestra cómo ven los hombres el mundo, cómo viéndolo acceden a él y lo poseen, y cómo esto constituye un acto de dominio sobre él. Muestra lo que quieren los hombres y se lo da. Desde el testimonio de la pornografía, lo que quieren los hombres es: mujeres atadas, mujeres violentadas, mujeres torturadas, mujeres humilladas, mujeres degradadas y ultrajadas, mujeres asesinadas. O, para ser justos con la versión blanda, mujeres sexualmente alcanzables, que puedan tener, que estén ahí para ellos, que deseen ser tomadas y usadas, tal vez sólo con una ligera atadura. Cada acto de violentar a una mujer —violación, agresión, prostitución, abuso sexual infantil, acoso sexual— se convierte en sexualidad, se hace sexy, divertido y libera la auténtica naturaleza de la mujer en la pornografía. Cada grupo

<sup>31</sup> Uno de los tratamientos más acertados de la conducta de la víctima activa se encuentra en *Give Sorrow Words: Maryse Holder's Letters from Mexico*, introducción de Kate Millett (Nueva York, Grove Press, 1980). La señora Holder escribió a una amiga sobre su búsqueda diaria, frenética y siempre fallida de hombres, sexo, belleza y satisfacción personal. Poco después fue asesinada por un desconocido.

<sup>32</sup> Esta frase está tomada de Michael Foucault, «The West and the Truth of Sex», *Substance* 5 (1978), 20. Foucault no critica la pornografía en estos términos.

de mujeres específicamente victimado y vulnerable, cada grupo tabú —las mujeres negras, las mujeres asiáticas, las mujeres latinas, las mujeres judías, las mujeres embarazadas, las mujeres discapacitadas, las mujeres retrasadas, las mujeres pobres, las mujeres viejas, las mujeres gordas, las mujeres en trabajos de mujeres, las prostitutas, las niñas— distingue géneros y subtemas pornográficos, clasificados según la degradación favorita de los distintos clientes. Las mujeres se convierten y se unen a cualquier cosa que se considere más baja que lo humano: animales, objetos, niños y (sí) otras mujeres. Cualquier cosa que las mujeres hayan reclamado como propio —la maternidad, el deporte, los trabajos tradicionalmente masculinos, el feminismo— se hace específicamente sexy, peligrosa, provocativa, castigada, se hace de los hombres en la pornografía.

La pornografía es un medio a través del cual se construye socialmente la sexualidad, un lugar de construcción, un dominio para ejercer. Construye a las mujeres como cosas para uso sexual y construye a los consumidores para que deseen desesperadamente a mujeres que desean desesperadamente la posesión y la crueldad y la deshumanización. La propia desigualdad, el propio sometimiento, la propia jerarquía, la propia objetivación, con el abandono estático de la determinación personal, es el contenido aparente del deseo y el carácter deseable de la mujer. «El gran tema de la pornografía como género —escribe Andrea Dworkin— es el poder masculino»<sup>33</sup>. Las mujeres están en la pornografía para ser violadas y poseídas, los hombres para violarlas y poseerlas, ya sea en la pantalla o a través de la cámara o del bolígrafo, en nombre del espectador. No es que la sexualidad en la vida real o en los medios de comunicación no exprese nunca amor y afecto, pero el amor y el afecto no son lo que se sexualiza en el paradigma sexual actual de esta sociedad, según testimonia la pornografía. Se sexualiza la violación de los impotentes. Se sexualizan las formas más suaves, la posesión y el uso, de las que la más suave de todas es

<sup>33</sup> Dworkin, *Pornography*, pág. 24.

la objetificación sexual. Esta sexualidad de observación, intrusión y acceso visual, de entretenimiento, hace del sexo en buena medida un deporte de espectadores para quienes participan.

Si la pornografía no se ha convertido en sexo para y desde el punto de vista masculino, es difícil explicar por qué la industria de la pornografía consigue diez mil millones de dólares al año vendiéndose como sexo sobre todo a hombres, por qué se utiliza para enseñar sexo a las niñas prostitutas, a esposas, novias e hijas recalcitrantes, a estudiantes de medicina y a delincuentes sexuales, por qué casi universalmente está clasificada como subdivisión de la «literatura erótica», por qué se protege y defiende como si fuera sexo<sup>34</sup> y por qué un sexólogo destacado teme que la aplicación de las ideas de las feministas contra la pornografía en la sociedad convertiría a los hombres en «hombrecillos eróticamente inertes»<sup>35</sup>. Sin pornografía, no hay sexualidad masculina.

Una crítica feminista de la sexualidad en este sentido es la que se recoge en *Pornography: Men Possessing Women*, de Andrea Dworkin. Partiendo de su anterior identificación de la desigualdad genérica como sistema de significado social<sup>36</sup>, como ideología carente de base en algo que no sea la

realidad social que su poder construye y sostiene, afirma que la sexualidad es una construcción de ese poder, a la que se da significado en y a través de la pornografía. En esta perspectiva, la pornografía no es una fantasía inocua ni una representación equivocada, corrupta y confusa de un sexo por lo demás natural y sano, no es fundamentalmente una distorsión, reflejo, proyección, expresión, representación, fantasía o símbolo del sexo<sup>37</sup>. A través de la pornografía, entre otras prácticas, la desigualdad genérica se hace a un tiempo sexual y socialmente real. La pornografía «revela que el placer masculino está inextricablemente ligado a la victimación, el daño y la explotación.» «El dominio en el sistema masculino es el placer». La violación es «el paradigma que define la sexualidad», y para evitarla los niños eligen la virilidad y la homofobia<sup>38</sup>.

Las mujeres, que no tienen elección, son objetificadas o más bien «se permite al objeto que desee, si desea ser un objeto»<sup>39</sup>. La psicología estableció los límites propios de esta objetificación llamando «fetichismo» a sus excesos impropios, distinguiendo los usos de los abusos de las mujeres<sup>40</sup>. Dworkin demuestra que el proceso y el contenido de la definición de las mujeres como tales, como subclase, son el proceso y el contenido de su sexualización como objetos

<sup>34</sup> J. Cook, «The X-Rated Economy», *Forbes*, 18 de septiembre de 1978, pág. 18; Langelan, «The Political Economy of Pornography», pág. 5; *Public Hearings on Ordinances to Add Pornography as Discrimination Against Women* (Minneapolis, 12-13 de diciembre de 1983); F. Schauer, «Response: Pornography and the First Amendment», *40 University of Pittsburgh Law Review*, 605, 616 (1979).

<sup>35</sup> Jon Money, catedrático de psicología médica y pediatría, John Hopkins Medical Institutions, carta a Clive M. Davis, 18 de abril de 1984. Expresa la misma idea Al Goldstein, editor de *Screw*, una revista pornográfica, hablando de las feministas que se oponen a la pornografía, llamándolas «las cotillas del negativismo sexual»: «Tenemos que repetirnos como un mantra que el sexo es bueno, que la desnudez es un placer, que una erección es hermosa... No permitas que las muy zorras te dejen flácido»; «Dear Playboy», *Playboy*, Junio 1985, pág. 12.

<sup>36</sup> Andrea Dworkin, «The Root Cause», en *Our Blood: Prophecies and Discourses on Sexual Politics* (Nueva York, Harper & Row, 1976), págs. 96-111.

<sup>37</sup> Véase el capítulo 12.

<sup>38</sup> Dworkin, *Pornography*, págs. 69, 136 y capítulo 2, «Men and Boys». «En la práctica, follar es un acto de posesión, simultáneamente un acto de propiedad, de tomar, de fuerza; es una conquista; expresa en la intimidad poder sobre y contra algo, cuerpo a cuerpo, persona a cosa. El "acto sexual" es la intromisión del pene seguida por los movimientos del pene. Se actúa sobre la mujer, el hombre actúa y a través de la acción expresa su poder sexual, el poder de la masculinidad. Follar exige que el macho actúe sobre alguien que tiene menos poder y esta valoración es tan profunda, está tan completamente implícita en el acto que el ser a quien se folla queda estigmatizado como femenino durante el acto aunque anatómicamente no sea una mujer. En el sistema masculino, el sexo es el pene, el pene es poder sexual y utilizarlo para follar es la masculinidad»; pág. 23.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pág. 109.

<sup>40</sup> *Ibid.*, págs. 113-128.

para el uso sexual masculino. Se aplica el mecanismo (una vez más) imbuido de significado porque es el medio para la muerte<sup>41</sup>, y la muerte es el acto sexual último, la última transformación de una persona en una cosa.

Una se pregunta a estas alturas por qué es «sexo» el coito. En la pornografía, el coito convencional es un acto entre muchos; la penetración es crucial pero puede hacerse con cualquier cosa; el pene es crucial pero no necesariamente en la vagina. El embarazo es un tema subgenérico secundario, que tiene más o menos la misma importancia en la pornografía que la reproducción en la violación. Temáticamente, el coito es incidental en la pornografía, especialmente si se compara con la fuerza, que es primaria. De la pornografía se aprende que la violación por la fuerza de las mujeres es la esencia del sexo. Es sexo todo lo que sea eso y todo lo que haga eso. Todo lo demás es secundario. Tal vez se considere sexual el acto reproductivo porque se considera acto de violación y degradación por la fuerza de la mujer claramente como tal, no porque «sea» sexo *a priori*.

Estar sexualmente objetificada significa tener un significado social impuesto al propio ser que nos define como algo que puede ser utilizado sexualmente, según los usos que se deseen, y ser utilizada de esa forma. Hacer esto es el sexo en el sistema masculino. La pornografía es su práctica sexual porque existe en un sistema social en el que el sexo en la vida está tan mediatizado como lo está en su representación. No hay esencia irreductible, no hay «sólo sexo». Si el sexo es una interpretación social del sexismo, los hombres practican el sexo con la imagen que tienen de la mujer. La pornografía crea un objeto sexual al que es posible acceder, cuya posesión y cuyo consumo es la sexualidad masculina, y ser poseída y consumida es la sexualidad femenina. No es porque la pornografía presente el sexo objetificado, sino porque crea la experiencia de una sexualidad que está en sí misma objetificada. La apariencia de elección o consentimiento, con su atribución a la naturaleza inherente, es

crucial para ocultar la realidad de la fuerza. El deseo de la violación, llamado entre otras cosas masoquismo y consentimiento femeninos, llega a definir la sexualidad femenina<sup>42</sup>, legitimando este sistema político al ocultar la fuerza en la que está basado.

En este sistema, la víctima, normalmente una mujer, siempre feminizada, «nunca es forzada, sólo se la representa»<sup>43</sup>. Las mujeres cuyos atributos son una fijación especial

<sup>42</sup> Freud creía que la naturaleza femenina es inherentemente masoquista; Sigmund Freud, Conferencia XXXIII, «The Psychology of Women», en *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (Londres, Hogarth Press, 1933). Helene Deutsch, Marie Bonaparte, Sandor Rado, Adolf Grunberger, Melanie Klein, Helle Thorning, Georges Bataille, Theodore Reik, Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir describieron alguna versión del masoquismo femenino en sus obras, cada cual con una explicación teórica diferente para observaciones prácticamente idénticas. Véase Helene Deutsch, «The Significance of Masochism in the Mental Life of Women», *International Journal of Psychoanalysis* 11 (1930), 48-60; ídem en *The Psychology of Women* (Nueva York, Grane & Stratton, 1944). Resume varios Janine Chasseguet-Smirgel, ed., en su introducción a *Female Sexuality: New Psychoanalytic Views* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1970); Theodore Reik, *Masochism in Sex and Society* (Nueva York, Grove Press, 1962), pág. 217; Helle Thorning, «The Mother-Daughter Relationship and Sexual Ambivalence», *Heresies* 12 (1979), 3-6; Georges Bataille, *Death and Sensuality* (Nueva York, Walker and Co., 1962); Jean-Paul Sartre, «Concrete Relations with Others», en *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, trad. Hazel E. Barnes (Nueva York, Philosophical Library, (1956), págs. 361-430. Betsy Belote afirmó: «la conducta masoquista e histerica es tan similar al concepto de "feminidad" que no es posible distinguirlos claramente»; «Masochistic Syndrome, Hysterical Personality, and the Illusion of the Healthy Woman», en *Female Psychology: The Emerging Self*, ed. Sue Cox (Chicago, Science Research Associates, 1976), pág. 347. Véase también S. Bartky, «Feminine Masochism and the Politics of Personal Transformations», *Women's Studies International Forum* 7 (1984), 327-328. Andrea Dworkin escribe: «Creo que la libertad de la mujer debe comenzar repudiando nuestro propio masoquismo... Estoy convencida de que librarnos de ese masoquismo tan profundamente arraigado, que torna tantas formas torturadas, es la gran prioridad, es el primer golpe mortal que podemos asestar al dominio masculino sistemático»; *Our Blood*, pág. 111.

<sup>43</sup> Dworkin, *Pornography*, pág. 146.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pág. 174.



para los hombres —como las mujeres con grandes pechos— se presentan llenas de deseo sexual. Las mujeres que quieren los hombres quieren a los hombres. Las mujeres fingen orgasmos vaginales, única sexualidad «madura», porque los hombres exigen que las mujeres disfruten de la penetración vaginal<sup>44</sup>. Las mujeres violadas se presentan pidiendo la violación: si un hombre la ha deseado, ella debería haberle deseado. Los hombres obligan a las mujeres a convertirse en objetos sexuales, «esa cosa que provoca la erección y que los deja desvalidos e impotentes al ser excitados por ella»<sup>45</sup>. Los hombres que acosan sexualmente a las mujeres dicen que las mujeres los acosan sexualmente. Tal vez quieran decir que se sienten excitados por mujeres que los rechazan. Este elaborado sistema proyectivo de características exigidas —llevado a extremos como imaginar un clitoris en la garganta de una mujer<sup>46</sup> para que los hombres puedan disfrutar de la felación forzada en la vida real con la seguridad de que también la disfruta la mujer— es sin duda una estructura ilusoria que merece un estudio psicológico serio. En vez de ello, se estudia a las mujeres que se resisten a ella, se considera que necesitan explicación y ajuste, se las estigmatiza por inhibidas, reprimidas y asexuales. El supuesto de que en cuestiones sexuales las mujeres en realidad quieren lo que los hombres quieren de las mujeres, hace que la fuerza masculina contra las mujeres en el sexo resulte invisible. Hace la violación sexo. La «reticencia, aversión y frigidéz» de las mujeres, su puritanismo y su mojigatería ante este sexo, es «la rebelión

callada de las mujeres contra la fuerza del pene..., una rebelión ineficaz, pero rebelión al fin y al cabo»<sup>47</sup>.

Tampoco es ajena la homosexualidad a este sistema sexual de géneros. Dejando a un lado el contenido obviamente genérico de roles expresamente adoptados, modos de vestir y remedo sexual, en la medida en que el género de un objeto sexual es crucial para la excitación, la estructura del poder social que subyace en el género y lo define apenas tiene relevancia, ni siquiera reorganizándolo. Hay quienes han afirmado que la sexualidad lesbiana —que aquí significa solamente mujeres que tienen relaciones sexuales con mujeres, no con hombres— resuelve el problema del género al eliminar a los hombres de los encuentros sexuales voluntarios de las mujeres<sup>48</sup>. Pero la sexualidad de las mujeres sigue estando construida con las condiciones de la supremacía masculina; las mujeres siguen estando socialmente definidas como mujeres en relación con los hombres; la definición de las mujeres como inferiores a los hombres sigue siendo sexual aunque no sea heterosexual, tanto si los hombres están presentes en el momento como si no lo están. En la medida en que los homosexuales eligen a hombres porque son hombres, se afirma el significado de la masculinidad y al tiempo se socava. También puede ser que la sexualidad esté tan marcada por el género que lleve en sí el dominio y la sumisión, sea cual sea el género de los participantes.

Cada requisito estructural de esta sexualidad como se revela en la pornografía se manifiesta en alegatos recientes del sadomasoquismo, descrito por sus defensores como aquella sexualidad en la que «la dinámica básica... es la dicotomía del poder»<sup>49</sup>. Al presentar los puentes de prohibi-

<sup>44</sup> Anne Koedt, «The Myth of the Vaginal Orgasm», en *Notes from the Second Year: Women's Liberation* (Nueva York, Radical Feminism, 1970); Ti-Grace Atkinson, *Amazon Odyssey: The First Collection of Writings by the Political Pioneer of the Women's Movement* (Nueva York, Links Books, 1974); Phelps, «Female Sexual Alienation».

<sup>45</sup> Dworkin, *Pornography*, pág. 22.

<sup>46</sup> Éste es el argumento de *Deep Throat*, la película pornográfica que Linda «Lovelace» se vio obligada a hacer. Tal vez sea la película más grosera de la industria pornográfica de toda la historia (McManus, *Final Report*, pág. 345). El que su argumento haya tenido tanto éxito sugiere que conecta con algo de la psiquis masculina.

<sup>47</sup> Dworkin, «The Root Cause», pág. 56.

<sup>48</sup> Un ejemplo destacado aunque anticuado es el de Jill Johnston, *Lesbian Nation: The Feminist Solution* (Nueva York, Simon and Schuster, 1973).

<sup>49</sup> Ésta y las siguientes citas del párrafo son de P. Califia, «A Secret Side of Lesbian Sexuality», *The Advocate* (San Francisco), 27 de diciembre de 1979, págs. 19-21, 27-28.

ción de los que depende este modelo de violación de lo sexual, afirma uno de ellos: «Optamos por las actividades más terribles, desagradables o inaceptables y las convertimos en placer.» La dinámica relacional del sadomasoquismo ni siquiera niega el paradigma del dominio masculino, sino que precisamente se adapta a él: el éxtasis del dominio («me gusta oír que alguien me pida clemencia o protección»); disfrutar infligiendo torturas psicológicas y físicas («quiero ver la confusión, la ira, la excitación, la impotencia»); la expresión de fe en la superioridad del inferior desmentida por el desprecio absoluto («el esclavo tiene que ser superior a mí... hacer de esclavo y no pedir mi respeto y mi admiración sería como comer fruta podrida»); la degradación y el consumo de las mujeres a través del sexo («ella me da la energía que necesito para dominarla y maltratarla»); la base lógica de salud y desarrollo personal («es un proceso curativo»); la justificación como terapia radical antipuritana («me enseñaron a temer el sexo... Es sorprendente y profundamente satisfactoria esa forma de rebelión, conseguir placer exactamente como deseo, lograrlo como tributo»); la hipocresía bipolar en la que el amo disfruta del «servicio sexual» mientras que «la voluntad de agradar es la fuente de placer del esclavo». Y la misma línea de base de todo el sexo jerarquizado: «quiero tener el control». Estas palabras son de una sádica. La buena noticia es que no es biológica.

Igual que la pornografía conecta la sexualidad con el género en la realidad social, la crítica feminista de la pornografía conecta el trabajo feminista en la violencia contra las mujeres con su exploración de la conciencia de la mujer y los roles genéricos. No es sólo que las mujeres sean el blanco principal de la violación, que por definición conservadora ocurre prácticamente a la mitad de las mujeres en algún momento de su vida. No es sólo que más de una tercera parte de las mujeres sufran acoso sexual de algún miembro masculino de la familia, mayor que ellas y en el que confían, o de amigos o figuras de la autoridad como precoz encuentro sexual interpersonal, tal vez iniciático. No es sólo que al menos ese mismo porcentaje, como mujeres adultas, sufran

la violencia en el hogar de manos de sus parejas masculinas. No es sólo que aproximadamente una quinta parte de las mujeres estadounidenses hayan sido o sean prostitutas y que la mayoría no pueda dejarlo. No es sólo que el 85 por ciento de las mujeres trabajadoras sigan padeciendo acoso sexual en el trabajo, muchas físicamente, en algún momento de su vida laboral<sup>50</sup>. Todo ello documenta el alcance y el ámbito del abuso y la agresión sexual efectivamente sin límites y sistemática de menos de la mitad de la población contra más de la mitad. Sugiere que básicamente está permitido.

No demuestra por sí mismo que la disponibilidad de este tratamiento defina la identidad que se atribuye a esa otra mitad de la población; ni que tal tratamiento, todo este tormento y envilecimiento, se considere socialmente no sólo correcto, sino que además se disfruta, y de hecho lo disfruta la mitad dominante; ni que la capacidad para participar en tales conductas defina la identidad de esa mitad. Y no sólo de esa mitad. Consideremos ahora el contenido de los roles genéricos. Todos los requisitos sociales para la excitación y la satisfacción sexuales del hombre son idénticos a la definición genérica de «mujer». Todos los aspectos esenciales del rol genérico masculino son también las cualidades sexualizadas como «hombre» en la sexualidad dominante masculina. Si el género es una construcción social, y la sexualidad es una construcción social, y la pregunta es de qué está construido cada uno, el hecho de que sus respectivos contenidos sean idénticos —por no mencionar que la palabra *sexo* se refiere a ambos— podría ser algo más que una coincidencia.

Por lo que se refiere al género, lo que es sexual en la pornografía es desigual en la vida social. Decir que la pornografía sexualiza el género y los géneros la sexualidad significa que ofrece un proceso social concreto a través del

<sup>50</sup> Las estadísticas están tomadas de las fuentes señaladas en la nota 2. Kathleen Barry define la «esclavitud sexual femenina» como una condición de la prostitución de la que no se puede escapar.

cual el género y la sexualidad se convierten en funciones uno de la otra. El género y la sexualidad, en esta perspectiva, se hacen dos formas distintas asumidas por la ecuación social única de hombre más dominio y mujer más sumisión. Sentir esto como identidad, representarlo como papel, vivirlo y presentarlo como el yo, es el dominio del género. Disfrutarlo como lo erótico, centrándose cuando logra la excitación genital, es el dominio de la sexualidad. La desigualdad es lo que se sexualiza a través de la pornografía, es lo que ésta tiene de sexual. Cuanto más desigual, más sexual. La violencia contra las mujeres en la pornografía es expresión de la jerarquía genérica, la extremidad de la jerarquía creada y expresada a través de la extremidad del abuso, produciendo la extremidad de la respuesta sexual masculina. Las múltiples variaciones de la pornografía y sus alejamientos del tema sexual/genérico macho dominante/hembra sumisa no son excepciones a estas reglas del género. Las afirman. La capacidad de los cambios del género (dominados) y las inversiones (homosexualidad) para estimular la excitación sexual se deriva precisamente de la imitación o parodia o negación o cambio de la disposición normal. Esto afirma, no mina ni describe la ordenación sexual normal como ordenación sexual normal, la definición del sexo, el patrón a partir del cual se define todo lo demás, aquello en lo que la sexualidad como tal es inherente.

Los datos formales que existen de la relación entre pornografía y excitación sexual masculina tienden a reforzar esta conexión entre jerarquía genérica y sexualidad masculina. Los hombres normales que ven pornografía durante mucho tiempo en condiciones de laboratorio terminan excitándose más con escenas de violación que con escenas de sexo violento explícita pero no expresamente, aun cuando (¿especialmente cuando?) se refleja que la mujer lo odia<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> Donnerstein, testimonio, *Public Hearings on Ordinances*, páginas 35-36. La relación entre historias con y sin consentimiento y la excitación sexual de hombres con diversos grados confesados de propensión a la violación se examinan en los estudios siguientes: N. Mala-

A medida que la exposición prolongada habitúa la percepción de los sujetos al componente violento en material sexual expresamente violento, su valor como excitante sexual permanece o aumenta. «El primer día, cuando ven a las mujeres violadas y agredidas, se sienten incómodos. Al quinto día, ya no les molesta, de hecho lo disfrutan»<sup>52</sup>. El material sexual que se contempla como no violento, por el contrario, es menos excitante y con el paso del tiempo va haciéndose aún menos excitante, y después de eso la exposición a la violencia sexual es excitante desde el punto de vista sexual<sup>53</sup>. Ver un material sexual que contenga agresiones expresadas contra la mujer hace a los hombres normales tener más ganas de agredir a las mujeres<sup>54</sup>. También les hace ver

muth, «Rape Fantasies as a Function of Exposure to Violent Sexual Stimuli», *Archives of Sexual Behavior* 10 (1981), 33-47; N. Malamuth y J. Check, «Penile Tumescence and Perceptual Response to Rape as a Function of Victim's Perceived Reactions», *Journal of Applied Social Psychology* 10 (1980), 528-547; N. Malamuth, M. Heim y S. Feshbach, «The Sexual Responsiveness of College Students to Rape Depictions: Inhibitory and Disinhibitory Effects», *Journal of Personality and Social Psychology* 38 (1980), 399-408; N. Malamuth y J. Check, «Sexual Arousal to Rape and Consenting Depictions: The Importance of the Woman's Arousal», *Journal of Abnormal Psychology* 39 (1980), 763-766; N. Malamuth, «Rape Proclivity among Males», *Journal of Social Issues* 37 (1981), 138-157; E. Donnerstein y L. Berkowitz, «Victims Reactions in Aggressive Erotic Films as a Factor in Violence against Women», *Journal of Personality and Social Psychology* 41 (1981), 710-724; J. Check y T. Guloien, «Reported Proclivity for Coercive Sex Following Repeated Exposure to Sexually Violent Pornography, Non-violent Dehumanizing Pornography, and Eroticas», en *Pornography: Recent Research, Interpretations, and Policy Considerations*, ed. D. Zillman y J. Bryant (Hillsdale, N. J., Erlbaum, próxima aparición).

<sup>52</sup> Donnerstein, testimonio, *Public Hearings on Ordinances*, página 36.

<sup>53</sup> *Ibid*. Los efectos soporíferos del sexo explícito presentado sin violencia expresa son claros en *The Report of the Commission on Obscenity and Pornography* (Washington, D. C., U. S. Government Printing Office, 1970).

<sup>54</sup> Donnerstein y Berkowitz, «Victim Reactions in Aggressive Erotic Films»; Donnerstein, «Pornography: Its Effect on Violence Against Women». Esta conclusión es el resultado de años de investigaciones ex-

a la víctima femenina de una violación menos humana, más objeto, menos digna, menos herida y más culpable de la violación. El material sexualmente explícito que no se ve como expresamente violento pero que presenta a las mujeres respondiendo históricamente a las exigencias sexuales del hombre, en el que se ultraja verbalmente a la mujer, se la domina y degrada y se la trata como cosa sexual hace que aumente al doble la probabilidad de que los hombres confiesen deseos de agredir sexualmente a las mujeres en comparación con sus sentimientos antes de esta exposición. Los denominados materiales no violentos como éstos hacen a los hombres ver a las mujeres como algo por debajo de lo humano, buenas sólo para el sexo, como objetos, como algo sin valor y culpables de la violación, deseosas de ser viola-

mentales que demuestran que «si es posible medir la excitación sexual ante imágenes sexuales y la actitud de la gente hacia la violación, podrá predecirse la conducta agresiva hacia las mujeres»; Donnerstein, testimonio, *Public Hearings on Ordinances*, pág. 29. Algunos de los trabajos experimentales más desacados, además de los mencionados, son: E. Donnerstein y J. Hallam, «Facilitating Effects of Erotica on Aggression Toward Females», *Journal of Personality and Social Psychology* 36 (1978), 1270-77; R. G. Geen, D. Stoner y G. L. Shope, «The Facilitation of Aggression by Aggression: Evidence against the Catharsis Hypothesis», *ibid.* 31 (1975), 721-726; D. Zillmann, H. Hoyt y K. Day, «Strength and Duration of the Effects of Aggressive, Violent, and Erotic Communications on Subsequent Aggressive Behavior», *Communication Research* 1 (1974), 286-306; B. Sapolsky y D. Zillmann, «The Effect of Soft-Core and Hard-Core Erotica on Provoked and Unprovoked Hostile Behavior», *Journal of Sex Research* 17 (1981), 319-343; D. L. Mosher y H. Katz, «Pornographic Films, Male Verbal Aggression against Women, and Guilt», en *Technical Report of the Commission on Obscenity and Pornography*, vol. 8 (Washington, D. C., U. S. Government Printing Office, 1971). Véase también E. Summers y J. Check, «An Empirical Investigation of the Role of Pornography in the Verbal and Physical Abuse of Women», *Violence and Victims* 2 (1987), 189-209; y P. Harmon, «The Role of Pornography in Woman Abuse» (tesis doctoral, York University, 1987), págs. 65-66. Estos experimentos establecen que la relación entre el material sexual expresamente violento y las posteriores agresiones a mujeres es causal tanto como correlacional.

das y distintas del hombre<sup>55</sup>. En cuanto al material que sólo muestra violencia, podría esperarse que los violadores se sintieran sexualmente excitados ante escenas de violencia contra las mujeres, y así es<sup>56</sup>. Pero muchos hombres normales también, al ver a una mujer agredida por un hombre, perciben la interacción como algo sexual, aun cuando no se muestre sexo<sup>57</sup>.

La sexualidad masculina se activa aparentemente por la violencia contra las mujeres y se expresa en violencia contra las mujeres en un grado significativo. Si se interpreta que la violencia ocupa el extremo más plenamente alcanzado de un continuo de deshumanización en el que la objetificación ocupa el extremo menos expreso, se plantea la cuestión de si en estos momentos hay alguna forma de jerarquía —la dinámica del continuo— esencial para que la sexualidad masculina se experimente a sí misma. Si es así, y si se

<sup>55</sup> Se recogen y resumen las investigaciones clave en Check y Guiloien, «Reported Proclivity for Coercive Sex»; véase también D. Zillmann, «Effects of Repeated Exposure to Nonviolent Pornography» (informe presentado a la Comisión del procurador general sobre pornografía, Houston, junio de 1986). Los experimentos de Donnerstein recogidos en *Public Hearings on Ordinances* y en Malamuth y Donnerstein, *Pornography and Sexual Aggression*, aclaran, concluyen y amplían años de investigación experimental de muchos autores. Véase D. Mosher, «Sex Callousness toward Women», en *Technical Report*; N. Malamuth y J. Check, «The Effects of Mass Media Exposure on Acceptance of Violence Against Women: A Field Experiment», *Journal of Research in Personality* 15 (Diciembre 1981), 436-446. Los estudios tienden a conformar las declaraciones de las mujeres y los análisis feministas de las consecuencias del contacto con la pornografía en la actitud y la conducta hacia las mujeres. Véase Check y Malamuth, «An Empirical Assessment of Some Feminist Hypotheses».

<sup>56</sup> G. G. Abel, D. H. Barlow, E. Blanchard y D. Guild, «The Components of Rapists' Sexual Arousal», *Archives of General Psychiatry* 34 (1977), 895-908; G. G. Abel, J. V. Becker, L. J. Skinner, «Aggressive Behavior and Sex», *Psychiatric Clinics of North America* 3 (1980), 133-155; G. G. Abel, E. B. Blanchard, J. V. Becker y A. Djenderedjian, «Differentiating Sexual Aggressiveness with Penile Measures», *Criminal Justice and Behavior* 2 (1978), 315-332.

<sup>57</sup> Donnerstein, testimonio, *Public Hearings on Ordinances*, pág. 31.

entiende que el género es una jerarquía, tal vez los sexos sean desiguales para que los hombres puedan sentirse sexualmente excitados. Por decirlo de otro modo, tal vez sea necesario mantener el género como jerarquía social para que los hombres puedan tener erecciones o que parte del interés masculino por mantener sometidas a las mujeres resida en el hecho de que los excita. Puede que consideren a las feministas castrantes porque la igualdad no es sexy.

Investigaciones recientes de las violaciones confirman estas sospechas. Se descubre que con frecuencia los hombres violan a las mujeres porque quieren y disfrutan haciéndolo. El acto, incluida la dominación, es sexualmente excitante, sexualmente reafirmante y confirma la masculinidad del violador. Muchos violadores hablan de un aumento de su propia estima como resultado de la violación<sup>58</sup>. Los datos apuntan a que los violadores consideran que la posibilidad de ser atrapados representa casi todos los efectos desagradables de violar<sup>59</sup>. Aproximadamente la tercera parte de todos los hombres dicen que violarían a una mujer si supieran que no les iban a coger<sup>60</sup>. El hecho de que la escasez de la pena pueda darles ánimos se confirma por la tasa de prevalencia<sup>61</sup>. Algunos violadores convictos consideran que la viola-

ción es una forma «excitante» de sexo interpersonal, una actividad recreativa o una «aventura», o una forma de vengarse o de castigar a todas las mujeres o a un grupo o a una mujer en concreto. Incluso algunos de los que violaron por malos sentimientos dejaron bien claro que la violación les hizo sentirse mejor. «Los hombres violan porque es satisfactorio hacerlos»<sup>62</sup>. Si los violadores experimentan la violación como sexo, ¿significa esto que es posible que no haya nada de malo?

Una vez que un acto se etiqueta como violación surge el problema epistemológico de ver que se trata de sexo<sup>63</sup>. De hecho, ésta es una gran función social que cubre el etiquetar actos como la violación. La violación se convierte en algo que hace un violador, como si fuera de una especie distinta. Pero no hay ningún trastorno de la personalidad que diferencie a los violadores de la mayoría de los hombres normales<sup>64</sup>. Los psicópatas violan, pero sólo alrededor del 5 por ciento de los violadores han sido diagnosticados como psicópatas<sup>65</sup>. A pesar del número de víctimas, la normalidad de los violadores, e incluso el hecho de que la mayoría de las

---

aunque cuando se generen cifras equivalentes por otros delitos contra el otro sexo. Por otra parte, este estudio da por supuesto que se denuncia un 53% de las violaciones, cuando la cifra real es alrededor del 10%; Russell, *Sexual Exploitation*. Idem., «The Prevalence and Incidence of Rape and Attempted Rape in the United States», *Victimology: An International Journal* 7 (1982), 81-93.

<sup>58</sup> <sup>62</sup> Scully and Marolla, «Riding the Bull at Gilley's», pág. 2.

<sup>63</sup> A veces es un realismo poco generoso: «Cuando se produce una condena, la cuestión no puede ser trivial aunque el acto haya podido serlo»; P. Gebhard, J. Gagnon, W. Pomeroy y C. Christenson, *Sex Offenders: An Analysis of Types* (Nueva York, Harper & Row, 1965), página 178. Es revelador que si un acto que ha sido una violación juzgada sigue presentándose como sexo, se considere que ello exonera la violación en vez de condenar el sexo.

<sup>64</sup> R. Rada, *Clinical Aspects of Rape* (Nueva York, Grune & Stratton, 1978); C. Kirkpatrick y E. Kanin, «Male Sex Aggression on a University Campus», *American Sociological Review* 22 (1957), 52-58; véase también Malamuth, Haber y Feshbach, «Testing Hypotheses regarding Rape».

<sup>65</sup> Abel, Becker y Skinner, «Aggressive Behavior and Sex».

<sup>58</sup> Smithyman, «The Undetected Rapist».

<sup>59</sup> Scully and Marolla, «Riding the Bull at Gilley's».

<sup>60</sup> Además de Malamuth, «Rape Proclivity Among Males», Malamuth y Check, «Sexual Arousal to Rape», y Neil Malamuth, Scott Haber y Seymour Feshbach, «Testing Hypotheses Regarding Rape: Exposure to Sexual Violence, Sex Differences, and the "Normality" of Rapists», *Journal of Research in Personality* 14 (1980), 121-137; véase T. Tieger, «Self-Rated Likelihood of Raping and the Social Perception of Rape», *ibid.*, 15 (1981), 147-158.

<sup>61</sup> M. Burt y R. Albin, «Rape Myths, Rape Definitions, and Probability of Conviction», *Journal of Applied Social Psychology* 11 (1981), 212-230; G. D. LaFree, «The Effect of Sexual Stratification by Race on Official Reactions to Rape», *American Sociological Review* 45 (1984), 824-854; J. Galvin y K. Polk, «Attrition in Case Processing: Is Rape Unique?» *Journal of Research in Crime and Delinquency* 20 (1983), 126-154. Este último trabajo parece no comprender que la violación puede tratarse institucionalmente de una forma específica del sexo,

mujeres son violadas por hombres que conocen (y es muy improbable que unos cuantos lunáticos conozcan a la mitad de las mujeres de Estados Unidos), la violación sigue considerándose psicopatológica y por tanto no relacionada con la sexualidad.

Añadamos a esto la omnipresencia y la permisibilidad de la violación, junto con la idea de que es poco frecuente y no permisible. Combinemos esto con la similitud de pautas, ritmos, roles y emociones, por no hablar de actos, que conforman la violación (y la violencia), por una parte, y el coito, por otra. Todo ello hace difícil sostener las distinciones habituales entre patología y normalidad, parofilia y nomofilia, violencia y sexo, en este campo. Algunos investigadores han observado antes la importancia de la fuerza para el valor de excitación de la pornografía, aunque en general lo han achacado a la perversión. Robert Stoller, por ejemplo, observa que la pornografía actual se basa en la hostilidad, el voyeurismo y el sadomasoquismo y llama perversión a «la forma erótica del odio»<sup>66</sup>. Si lo perverso en este contexto no se ve como la otra parte de una clara línea normal/anormal, sino como expresión pura de una norma que penetra en muchas interacciones ordinarias, el odio a la mujer —es decir, la misoginia— se convierte en una dinámica de la propia excitación sexual.

Comparemos cómo cuentan la violación las víctimas y cómo hablan las mujeres de sexo. Son muy similares<sup>67</sup>. Comparemos cómo hablan de la violación las víctimas con lo que la pornografía dice que es sexo. Son muy similares<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Robert Stoller, *Perversion: The Erotic Form of Hatred* (Nueva York, Pantheon, 1975), pág. 87.

<sup>67</sup> Compárese Hite, *The Hite Report* con Russell, *The Politics of Rape*.

<sup>68</sup> Resulta auténticamente obvio si nos fijamos en la pornografía. Una buena parte de ésta llama «violación» al acto que celebra. Además, «en las imágenes de conducta sexual [en la pornografía] normalmente hay pruebas de una diferencia de poder entre los participantes»; L. Baron y M. A. Straus, «Conceptual and Ethical Problems in Research on Pornography» (ponencia presentada en la reunión anual de la Society

Desde esta perspectiva, la gran distinción entre coito (normal) y violación (anormal) es que lo normal ocurre con tanta frecuencia que ya no se puede conseguir que alguien vea algo malo en ello. Lo cual significa también que cualquier cosa sexual que ocurra con frecuencia y que no se pueda lograr que alguien considere mala es coito, no violación, independientemente de lo que haya pasado. Las distinciones que pretenden dividir este territorio parecen más los soportes ideológicos para normalizar el uso y abuso habituales de los hombres contra las mujeres como «sexualidad» afirmando con autoridad que todo lo que se exponga es desviación. Tal vez esto tenga algo que ver con la proporción de condenas en casos de violación (con lo que todos los hombres no condenados se convierten en hombres normales y todos esos actos en sexo). Tal vez algo tenga que ver con el hecho de que casi todos los violadores condenados, y muchos observadores, consideran incomprensibles las condenas por violación<sup>69</sup>. Y con el hecho de que muchos consideran la violación dentro del matrimonio una contradicción de términos («¿pero si no puedes violar a tu mujer, ¿a quién pue-

for the Study of Social Problems, 1983), pág. 6. Dado que esta afirmación define la realidad, considérese el contenido atribuido al «propio sexo» en las siguientes citas (metodológicamente liberales): «Sólo si se piensa en el *propio sexo* como acto degradado puede creerse que toda la pornografía degrada y daña a la mujer» (la cursiva es mía); P. Califia, «Among Us, Against Us—The New Puritans», *The Advocate* (San Francisco), 17 de abril de 1980, pág. 14. Dada la aceptación de que la violencia contra la mujer es sexual, considérese el contenido de lo «sexual» en la crítica siguiente: «la única forma en que una política contraria a la violencia contra las mujeres se expresa es antisexual»; D. English, A. Hollibaugh y G. Rubin, «Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism», *Socialist Review* 58 (Julio-Agosto 1981), 51. Y «el movimiento antipornografía feminista se ha hecho profundamente erotofóbico y antisexual»; A. Hollibaugh, «The Erotophobic Voice of Women», *New York Native*, Septiembre-October 1983, pág. 34.

<sup>69</sup> J. Wolfe y V. Baker, «Characteristics of Imprisoned Rapists and Circumstances of the Rape», en *Rape and Sexual Assault*, ed. C. G. Warner (Germantown, Md.: Aspen Systems, 1980).

des violar?»<sup>70</sup>). Y con el hecho de que tantas víctimas de una violación tengan después problemas con el sexo<sup>71</sup>.

¿Qué efectos tiene la realidad omnipresente del abuso sexual de las mujeres a manos de los hombres sobre las que se consideran formas más corrientes de interacción sexual? ¿Cómo crean interés y puntos de vista estas experiencias materiales? Pensemos en las mujeres. Recordemos que más de un tercio de las chicas conocen el sexo; tal vez tienen su iniciación sexual en condiciones que incluso esta sociedad reconoce como forzadas o al menos desiguales<sup>72</sup>. Tal vez aprenden este proceso de dominio sexualizado como sexo. Las relaciones arriba-abajo parecen sexuales. ¿No es entonces la sexualidad a lo largo de la vida en cierto sentido una reconstrucción, una respuesta a ese telón de fondo? La violación, añadiendo más mujeres a la lista, puede lograr una resonancia similar. Las mujeres que sufren abusos sexuales —casi todas las mujeres— parecen volverse sexualmente indiferentes o compulsivamente promiscuas o ambas cosas en sucesión, tratando de evitar los hechos dolorosos o repitiéndolos una y otra vez casi como una adicción, o ambas cosas, en un intento de recuperar una sensación de control o de lograr que por fin resulten bien. Las mujeres también ex-

<sup>70</sup> Esta afirmación ha sido atribuida al senador por el estado de California Bob Wilson; «Rape: The Sexual Weapon», *Time*, 5 de septiembre de 1983. Ha negado que estas palabras reflejen su opinión: carta a *Time*, 10 de octubre de 1983. La considero apócrifa al tiempo que sorprendentemente reveladora de la imposibilidad de distinguir la violación del coito desde el punto de vista masculino. Véase también Joanne Schulman, «The Marital Rape Exemption in the Criminal Law», *Clearinghouse Review* 14 (Octubre 1980), 6.

<sup>71</sup> Carolyn Craven, «No More Victims: Carolyn Craven Talks About Rape, and What Women and Men can Do to Stop It», ed. Alison Wells (mimeografía, Berkeley, Calif., 1978), pág. 2; Russell, *The Politics of Rape*, págs. 84-85, 105, 114, 135, 147, 185, 196 y 205; P. Bart, «Rape Doesn't End with a Kiss», *Viva* 11 (Junio 1975), 39-41, 100-101; J. Becker, L. Skinner, G. Abel, R. Axelrod y J. Cichon, «Sexual Problems of Sexual Assault Survivors», *Women and Health* 9 (Invierno 1984), 5-20.

<sup>72</sup> Véanse las obras sobre incesto y abuso sexual citadas en la nota 2.

perimentan en general la sexualidad como camino para la aprobación del hombre; la aprobación del hombre significa casi todos los bienes sociales. La violación puede soportarse, incluso buscarse, con este fin. El sexo entonces puede ser una forma de tratar de sentirse viva repitiendo lo que a una le hizo sentirse muerta, o de expresar la propia imagen de denigración buscando su reflejo en la acción personal para sentirse realizada, o de mantener el pulso con los poderosos.

Muchas mujeres que han sufrido abusos sexuales (como muchos supervivientes de campos de concentración y de torturas rituales) confiesan haberse distanciado y dividido como estrategia consciente para sobreponerse a los abusos. Con las mujeres, esta disociación con frecuencia se convierte en parte de su sexualidad *per se* y de su experiencia del mundo, especialmente su experiencia de los hombres. Las mujeres mencionan muchas veces tener esta sensación durante el acto sexual. No sentir dolor, ni siquiera en el sexo, tiene una etiología similar. Según lo expresó una modelo de pornografía:

O: De niña tuve muchos problemas. Durante una época quise suicidarme. Nunca me sentí unida a mi cuerpo. Me sentía absolutamente ajena a él, me sentía como una entidad totalmente independiente. Aún veo en mi cuerpo una herramienta, algo que puede usarse.

Dr: Dame un ejemplo de cómo hoy te sientes desligada del cuerpo.

O: No siento dolor.

Dr: ¿Qué quieres decir?

O: Que de verdad no siento dolor...

Dr: Cuando no hay una cámara delante y tienes relaciones sexuales, ¿es como si siguieras ante la cámara?

O: Sí. Estoy con la cámara las veinticuatro horas del día.

Dr: ¿Quién eres?

O: ¿Que quién soy? Olympia, la muñeca bailarina. La más dulce con la supersuprema.

Dr: Pero ¿qué es eso?

O: Es el título de mi obra.

Dr. [señalándola] Eso es un cuerpo. ¿Es tuyo?  
O: Sí.  
Dr. ¿Eres tu cuerpo?  
O: No. No soy mi cuerpo, pero sí es mi cuerpo<sup>73</sup>.

Las mujeres con frecuencia empiezan a alienarse de las reacciones de conservación de su cuerpo en condiciones en las que no pueden evitar que se les inflija dolor, y después encuentran difícil invertir este proceso de muerte. Algunas tratan de intensificar el dolor para sentirse sexuales o para sentirse vivas o para sentirse algo. Una consecuencia especialmente devastadora y desconcertante del abuso sexual para la sexualidad de la mujer —y también crisis de la conciencia— se produce cuando el propio cuerpo experimenta placer en el abuso. Sentirse amada y excitada y confortada durante el incesto, o tener un orgasmo durante la violación, son algunos ejemplos. Puesto que en esta cultura el cuerpo se considera en general como acceso sin mediación a la verdad, las mujeres se sienten traicionadas por el cuerpo y buscan justificaciones mentales (la teoría freudiana de la desrepresión ofrece una excelente) que expliquen por qué las reacciones de su cuerpo son sus propias y auténticas reacciones, y sus valores y su conciencia (que interpreta el acto como violación) están socialmente impuestas. Es decir, llegan a creer que de verdad deseaban la violación o el incesto e interpretan que la violación es su propia sexualidad<sup>74</sup>.

La interpretación de las respuestas de las mujeres a la pornografía, en la que con frecuencia existe una distinción entre los denominados índices objetivos de excitación, como las secreciones vaginales o la afirmación de estar excitada, plantea preguntas similares. La represión es la explica-

<sup>73</sup> Olympia, una mujer que posa para la pornografía «blanda», entrevistada por Robert Stoller, «Centerfold: An Essay on Excitement», *Archives of General Psychiatry* 38 (1979), 1019-28.

<sup>74</sup> Es interesante que, a pesar de todo, muchas mujeres que en un momento pensaron que el abuso había sido un deseo pasen a considerarlo violación, mientras que muy pocas mujeres que alguna vez lo consideraron violación pasen a creer que fue su deseo.

ción típica<sup>75</sup>. Parece al menos tan probable como las respuestas condicionadas de las mujeres que pierden la identidad con su cuerpo. No es por ser excesivamente conductistas, pero ¿piensa alguien que los perros de Pavlov de verdad tenían hambre cada vez que segregaban saliva al oír la campana? Si es posible deducir el hambre de la salivación, tal vez los humanos experimenten<sup>76</sup> la excitación sexual a partir de pies pornográficos y, puesto que la sexualidad es social, eso sea la excitación sexual. Identificar esto como respuesta condicionada a una serie de indicaciones sociales, condicionadas a lo que lo está por razones políticas, no es lo mismo que considerar la respuesta prueba de verdad sexual simplemente porque ocurre físicamente. Por otra parte, los estudios demuestran que puede inducirse el fetichismo sexual fácilmente en sujetos «normales»<sup>77</sup>. Si esto puede hacerse con las respuestas sexuales que la sociedad no condona directamente, ¿por qué es tan inconcebible que pueda ocurrir el mismo proceso con las respuestas sexuales que sí condona?

Si el modelo social existente y la realidad de la sexualidad se centran en la fuerza masculina, y si ese sexo se aprende y se considera ideológicamente positivo y se recompensa, lo sorprendente es que no todas las mujeres eroticen el dominio, que no a todas les guste la pornografía y que muchas rechacen la violación. Como ha dicho Valerie Heller

<sup>75</sup> Véase G. Schmidt y V. Sigusch, «Sex Differences in Responses to Psychosexual Stimulation by Film and Slides», *Journal of Sex Research* 6 (Noviembre 1970), 268-283; G. Schmidt, «Male-Female Differences in Sexual Arousal and Behavior during and after Exposure to Sexually Explicit Stimuli», *Archives of Sexual Behavior* 4 (1975), 353-365; D. Mosher, «Psychological Reactions to Pornographic Films», en *Technical Report*, págs. 255-312.

<sup>76</sup> Esta forma de utilizar el verbo parece ser la única forma en que actualmente se trata la división subjetivo/objetivo en la epistemología occidental.

<sup>77</sup> S. Rachman y R. Hodgson, «Experimentally Induced "Sexual Fetishism": Replication and Developments», *Psychological Record* 18 (1968), 25-27; S. Rachman, «Sexual Fetishism: An Experimental Analogue», *ibid.* 16 (1966), 293-296.



hablando de su experiencia del incesto y de la pornografía, de niña y de adulta, «creía que sólo existía cuando estaba excitada, como una luz que hubiera encendido otra persona. Cuando necesitaba ser atendida, creía que deseaba ser utilizada. Las cicatrices y las heridas y ser utilizada era mi manera de medir lo que valía. No hay que olvidar que me enseñaron que el que los hombres follaran con mi cuerpo y lo utilizaran para sus necesidades significaba que me querían»<sup>78</sup>. Dada la generalización de esta clase de experiencias, la pregunta verdaderamente interesante es por qué y cómo la sexualidad de las mujeres no es en todos los casos masoquista.

Todas las mujeres viven en la objetificación sexual como los peces viven en el agua. Dadas las realidades estadísticas, todas las mujeres viven siempre bajo la sombra de la amenaza del abuso sexual. La pregunta es qué significa vivir como mujer, qué significa el sexo para las supervivientes en una cultura de la violación. Dadas las realidades estadísticas, buena parte de la vida sexual de las mujeres transcurrirá bajo el estrés posterior al trauma. Estar rodeadas de pornografía —que no sólo es socialmente ubicua, sino también utilizada directamente con frecuencia como parte del sexo<sup>79</sup>— hace de éste un estado relativamente constante. Las mujeres se enfrentan a la objetificación tratando de alcanzar el patrón masculino, y miden su valía personal por su grado de éxito. Las mujeres parecen enfrentarse al abuso sexual principalmente mediante la negación o el miedo. En el sector de la negación, se dedica una energía inmensa a defender la sexualidad como algo bueno que va mejorando continuamente, y a tratar de sentir la sexualidad como algo positivo, como se supone que debe sentirse. Las mujeres que llegan al sexo (o a la pornografía) porque se ven comprometidas, empujadas, presionadas, engañadas, chantajea-

das o directamente forzadas, con frecuencia responden a la indecible humillación, unida a la sensación de haber perdido una integridad irremplazable, afirmando la sexualidad como algo propio. Sin otra alternativa, la estrategia para conquistar el propio respeto y el orgullo es: yo lo quise.

Consideremos las condiciones en las que se hace esto. La nuestra es una cultura en la que se espera socialmente de las mujeres —que también esperan y desean necesariamente— que sean capaces de distinguir lo que es social y epistemológicamente indistinguible. La violación y el coito no están separados claramente por ninguna diferencia de los actos físicos ni por la cantidad de fuerza involucrada, sino sólo legalmente, por una norma que se basa en cómo interpreta el hombre el encuentro. Así, aunque se supone que las mujeres violadas, es decir, casi todas las mujeres, pueden sentir todos los días y todas las noches que cumplen un papel determinante y con significado haciendo que su vida sexual —su vida y punto— no sea una serie de violaciones, lo máximo que ofrecen son los datos brutos para que el hombre lo vea como lo ve. Y el hombre ha estado viendo pornografía. De forma similar, se supone que el «consentimiento» es la línea crucial entre violación y coito, pero la norma legal que se aplica es tan pasiva, tan aquiescente, que la mujer puede estar muerta y haber consentido. El polvo mental de todo esto hace que el hundimiento cómplice del liberalismo en «yo lo quise» parezca una estrategia para la cordura. Ciertamente reconcilia a la mujer con el mundo.

Visto desde el lado del temor, si una mujer ha sido golpeada en una relación, aunque haya sido «sólo una vez», ¿qué significa eso en sus interacciones cotidianas o en sus interacciones sexuales con ese hombre? ¿Y con otros hombres? ¿Consigue su cuerpo olvidar de verdad que detrás del comedimiento de él puede volver a hacerlo en cualquier momento en que ella insista en algo o sin motivo alguno? ¿Se relaja alguna vez su vigilancia? Si tratara de hacer algo, como hacen muchas mujeres, y no se hiciera nada, como suele pasar, ¿llegaría a olvidar que eso es lo que le pueden hacer en cualquier momento y que no se hará nada para re-

<sup>78</sup> Conferencia en March for Women's Dignity, Nueva York, mayo de 1984.

<sup>79</sup> *Public Hearings on Ordinances*; Margaret Atwood, *Bodily Harm* (Toronto, McClelland & Stewart, 1983), págs. 207-212.

mediarlo? ¿Sonríe más a los hombres o menos? Si escribe, ¿imita más a los hombres o menos? Si una mujer ha sido violada, ¿vuelve a entrar en ella un pene sin que tenga un recuerdo físico, cuando no una retrospectiva del momento del intento de rechazo, o se apresura o continúa esforzándose, sintiendo que algo se reconstruye en su interior, y tratando de hacerlo aflorar? Si una mujer ha sido violada, ¿vuelve a tener alguna vez la sensación de integridad física, de respeto a sí misma, de saber que lo que quiere importa en algún sitio, de poder hacerse entender ante quienes no han vivido lo que ella ha vivido, de vivir en una sociedad justa, de igualdad?

Dados los efectos de aprender la sexualidad a través de la fuerza o de la presión o de la imposición, dada la ruleta constante de la violencia sexual, dada la sexualización cotidiana de todos y cada uno de los aspectos de la presencia de una mujer, estar sexualizada significa para una mujer una humillación constante o su amenaza, ser invisible como ser humano y estar en el centro del escenario como objeto sexual, mal pagada, y ser el blanco de los ataques o ser atacada. Dado que ésta es la situación de todas las mujeres, que nunca se sabe a ciencia cierta si seremos la próxima en la lista de víctimas hasta el momento en que muramos (y entonces, ¿a quién le importa?), no parece exagerado decir que las mujeres son sexuales, queriendo decir que las mujeres existen, en un contexto de terror. Sin embargo, la mayoría de los profesionales del campo sexual persisten en estudiar las cosas inexplicables de lo que se denomina sexualidad femenina sin contexto; fuera del contexto de la desigualdad entre los géneros y su violencia sexual, siguen mirándose el ombligo, sólo que un poquito más abajo<sup>80</sup>.

<sup>80</sup> Esto es también cierto de Foucault, *The History of Sexuality*. Foucault comprende que la sexualidad debe discutirse con método, con el poder, la clase y la ley. El género, sin embargo, se le escapa. Por eso no puede distinguir entre el silencio sobre la sexualidad que la época victoriana convirtió en ruidoso discurso y el silencio que ha sido la sexualidad de la mujer en condiciones de subordinación por y a los hom-

La teoría general de la sexualidad que emerge de esta crítica feminista no considera que la sexualidad sea una fuerza innata, inherente a los individuos, ni cultural en el sentido freudiano, en el que la sexualidad existe en un contexto cultural, sino en escenarios y representaciones físicas invariables universalmente. Parece más bien que es culturalmente específica, aunque invariable hasta tal punto porque la supremacía masculina es en buena medida universal, aunque siempre con formas específicas. Aunque algunos de sus abusos (como la prostitución) se acentúan con la pobreza, no varían por clases, aun cuando la clase sea una jerarquía que sexualiza. La sexualidad se hace en esta perspectiva social y relacional, constructora de poder y construida por éste. No se puede decir que los niños, aunque sientan, posean sexualidad en este sentido, porque no han tenido las experiencias (y no hablan el lenguaje) que le confieren significado social. Puesto que la sexualidad es su significado social, las erecciones de los niños, por ejemplo, son claramente sexuales en el sentido de que esta sociedad centra su sexualidad en ellas, pero relacionarse con un niño como si sus erecciones tuvieran el mismo significado que las erecciones condicionadas de los adultos, es una forma de abuso infantil. Estas erecciones tienen el significado que adquieren en la vida social sólo para los adultos que observan.

Cuando Freud cambió de idea y declaró que las mujeres no estaban diciendo la verdad sobre lo que les había pasado cuando dijeron que de pequeñas habían abusado de ellas, atribuyó sus relatos a la «fantasía»<sup>81</sup>. Fue algo que se consideró un adelanto teórico. A la sombra de Freud, muchas veces se dice que las víctimas de abusos sexuales los imaginan, que son fantasía, no reales, y que su sexualidad la ha

bres. Aunque pretende entender la sexualidad, incluido el propio deseo, como social, no ve el contenido de su determinación como orden social sexista que erotiza la potencia como masculina y la victimación como femenina. Las mujeres quedan sencillamente por debajo de una atención significativa.

<sup>81</sup> Mason, *The Assault of Truth*.

provocado. La teoría feminista de la sexualidad sugiere que son los médicos quienes, a causa de su sexualidad, entendida como construcción, imaginan que el abuso sexual es una fantasía cuando es real, real tanto en el sentido de que hubo sexo como en el sentido de que fue abuso. La pornografía también suele defenderse habitualmente como «fantasía», queriendo decir que no es real. Pero es real: el sexo que la hace es real y con frecuencia es abuso. Tanto el mundo de la «fantasía» psicoanalítica como pornográfica son lo que los hombres imaginan que las mujeres imaginan y desean porque son lo que los hombres, educados en la pornografía, imaginan y desean de las mujeres. Así, el psicoanálisis se utiliza para legitimar la pornografía, llamándola fantasía, y la pornografía se utiliza para legitimar el psicoanálisis, para demostrar lo que las mujeres quieren de verdad. El psicoanálisis y la pornografía, vistos como puntos epistémicos de la misma ontología, son espejos el uno de la otra: la sexualidad de la supremacía masculina que se mira mirándose.

Tal vez el proceso freudiano de construcción de una teoría se desarrolló así: los hombres oyeron historias de abusos infantiles, se sintieron excitados por ellas y atribuyeron su excitación a la niña que hoy es una mujer. Tal vez los hombres responden sexualmente cuando las mujeres hablan de la violación sexual porque las palabras sexuales son una realidad sexual, del mismo modo que los hombres responden a la pornografía, que es (entre otras cosas) un relato de la violación sexual de una mujer. Vistas de esta forma, muchas terapias y muchos testimonios en los juicios de casos de abuso sexual son pornografía verbal en directo. El psicoanálisis clásico atribuye la relación entre la experiencia del abuso (de ella) y la experiencia de la excitación (de él) a la fantasía de la niña. Cuando él lo hace, le gusta; luego cuando ella lo hizo tuvo que gustarle, o habrá pensado que ocurrió porque disfruta tanto pensando que ocurre como él disfruta pensando que le ocurre a ella. Por lo tanto, para ella no puede ser un abuso. Como él quiere hacerlo, ella tiene que querer que lo haga.

El feminismo también cuestiona el mecanismo de la re-

presión en el sentido de que los impulsos inconscientes se consideran reprimidos por las restricciones sociales. La sexualidad masculina se expresa y se expresa y se expresa con una rectitud guiada por la idea de que hay algo que está tratando de impedir que se exprese. También hay muchas dudas tanto sobre la biología como sobre los impulsos. Las mujeres no están tanto reprimidas como oprimidas, la llamada sexualidad de la mujer es en buena parte construcción de la sexualidad masculina que busca un lugar donde ocurrir, la represión ofrece la razón de la inhibición de las mujeres, en el sentido de resistencia a estar listas cuando se lo pidan. En este sentido una función de la teoría freudiana de la represión (función fomentada más que explicada por las adaptaciones neofreudianas) es respaldar ideológicamente la liberación de la agresión sexual masculina al tiempo que deslegitima la negativa de la mujer a responder.

Puede que haya un inconsciente feminista, pero no es el freudiano. Puede que ahí resida la igualdad. Sus leyes, más que *a priori* objetivas o universales, bien podrían ser una respuesta a las regularidades históricas de la subordinación sexual, que en las condiciones ideológicas burguesas exigen que se esconda la verdad del dominio masculino para preservar la idea de que las mujeres actúan por sí mismas en el terreno sexual, de que las mujeres lo quieren. El universo de la psique feminista reconoce ciertamente que las personas no siempre saben lo que quieren, tienen deseos ocultos y necesidades inaccesibles, carecen de la conciencia de la motivación, tienen interacciones deformadas y opacas y tienen interés por tatar lo que de verdad está pasando. Pero ello no oculta esencialmente que lo que las mujeres quieren es más sexo. Es verdad, según han observado persuasivamente los freudianos, que hay muchas cosas sexuales que no se presentan como tales. Pero de formas que Freud nunca soñó.

A riesgo de complicar más las cosas, tal vez sería útil pensar en la sexualidad de la mujer propia de las mujeres como la cultura negra es propia de los negros: lo es y no lo es. Este paralelismo no puede ser preciso en parte porque, debido a la segregación, la cultura negra se desarrolló en

condiciones más autónomas que las mujeres, integradas íntimamente con los hombres por la fuerza. Sin embargo, ambas pueden experimentarse como fuente de fortaleza, alegría, expresión, como señal afirmativa de orgullo<sup>82</sup>. Ambas, sin embargo, siguen siendo un estigma en el sentido de marca, restricción, definición de inferioridad. No es por ningún contenido o valor intrínseco, sino porque la realidad social es que su forma, cualidades, textura, imperativo y su propia existencia son respuesta a la impotencia. Existen como existen por que no hay más elección. Están creadas a partir de unas condiciones sociales de opresión y exclusión. Pueden ser parte de una estrategia de supervivencia e incluso de cambio. Pero, de hecho, no son todo el mundo, y tenemos derecho a todo el mundo. Ésta es la razón de que interpretar la sexualidad femenina como expresión de la actuación y la autonomía de la mujer, como si no existiera el sexismo, es siempre denigrante y extraño y reductivo, como lo sería interpretar la cultura negra como si el racismo no existiera, como si la cultura negra surgiera libre y espontáneamente en las plantaciones y en los guetos de Estados Unidos, añadiendo diversidad al pluralismo nacional.

<sup>82</sup> Sobre la sexualidad, véase A. Lorde, *Uses of the Erotic: The Erotic as Power* (Brooklyn, N. Y., Out and Out Books, 1978); y Haunani-Kay Trask, *Eros and Power: The Promise of Feminist Theory* (Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1986). Ambos intentan creativamente esta reconstitución. El trabajo de Trask adolece de un esencialismo subyacente en el que las realidades del abuso sexual no se examinan ni se ven como constituyentes de la sexualidad de la mujer como tal. Así, puede exigirse una vuelta a la madre y al cuerpo como bases sociales para reclamar un eros feminista. Otra razón de que el paralelismo no pueda ser del todo preciso es que las mujeres negras y su sexualidad conforman tanto la cultura negra como la sexualidad de las mujeres y están en ambos lados de la comparación. En otras palabras, los paralelismos que convergen e interactúan no son paralelismos. No obstante, la comparación puede ser heurísticamente útil tanto para quienes entienden una experiencia pero no la otra como para quienes pueden comparar dos dimensiones de la vida que se solapan y resuenan juntas algunas veces y divergen marcadamente en disonancia otras veces.

Mientras la desigualdad sexual siga siendo desigual y sexual, los intentos por valorar la sexualidad como propia de las mujeres, posesiva como si las mujeres la poseyeran, seguirán limitando a las mujeres a ella, a lo que ahora se define como ser mujer. Exceptuando visiones momentáneas verdaderamente raras y con carácter de contrapunto (en las que casi todo el mundo cree que vive casi toda su vida sexual), buscar la sexualidad igual sin transformación política es buscar la igualdad en condiciones de desigualdad. Rechazar esto y rechazar la glorificación de conformarse con lo mejor que la desigualdad ofrece o que ha estimulado a los ocurrentes a inventar, es lo que Ti-Grace Atkinson quería rechazar cuando dijo: «No conozco a ninguna feminista merecedora de ese nombre que, de verse obligada a elegir entre libertad y sexo, prefiriera el sexo: siempre elegiría la libertad»<sup>83</sup>.

<sup>83</sup> Ti-Grace Atkinson, «Why I'm against S/M Liberations», en *Against Sadomasochism: A Radical Feminist Analysis*, ed. E. Linden, D. Pagano, D. Russell y S. Star (Palo Alto, Calif., Frog in the Well, 1982), pág. 91.

TERCERA PARTE

## El Estado

A las naciones y a las mujeres no se les perdona el momento de descuido en el que el primer aventurero que pasó pudo violarlas.

KARL MARX

La recuperación de nuestros cuerpos llevará a la sociedad humana cambios mucho más esenciales que la apropiación de los medios de producción por parte de los trabajadores. El cuerpo femenino ha sido territorio y máquina, tierra virgen que explotar y línea de montaje que produce vida. Tenemos que imaginar un mundo en el que todas las mujeres sean el genio protector de su propio cuerpo. En ese mundo las mujeres crearán de verdad vida nueva, y no sólo darán a luz hijos (si queremos y cuando queramos), sino también las visiones y el pensamiento necesarios para sostener, consolar y alterar la existencia humana: una relación nueva con el universo. La sexualidad, la política, la inteligencia, el poder, la maternidad, el trabajo, la comunidad y la intimidad adquirirán nuevos significados. El propio pensamiento se transformará. Por esto es por lo que tenemos que empezar.

ADRIENNE RICH

## El Estado liberal

La diferencia entre los jueces y sir Isaac [Newton] es que si sir Isaac se equivocara al calcular la órbita de la Tierra no haría que empezara a girar alrededor del Sol cada vez a más velocidad..., mientras que si los jueces... llegan a una conclusión errónea, es ley a pesar de todo.

JOHN CHIPMAN GRAY (1909)

Las revoluciones políticas buscan cambiar las instituciones políticas de una forma prohibida por esas mismas instituciones.

THOMAS KUHN (1962)

El feminismo no tiene una teoría del Estado. Igual que el feminismo tiene una teoría del poder, pero carece de una teoría específica de su forma estatal, el marxismo tiene una teoría del valor que (a través de la organización del trabajo en la producción) se convierte en un análisis de clase, pero también en una teoría problemática del Estado. El propio Marx no trató al Estado de forma mucho más explícita que a las mujeres. Las mujeres eran sustrato, el Estado epifenó-

meno<sup>1</sup>. Llamó al Estado «expresión concentrada de la economía»<sup>2</sup>, reflejo de la acción real, que ocurría en otro lugar; era «el currículo oficial de la sociedad»<sup>3</sup>, una unidad de rupturas; el Estado o su «ejecutiva» no era más que «un comité para gestionar los asuntos corrientes de toda la burguesía»<sup>4</sup>. Engels analizó frontalmente a las mujeres y al Estado, y los analizó juntos. Pero igual que suponía la subordinación de las mujeres en todos los intentos por poner al descubierto sus raíces, suponía algo como el Estado, o una sociedad similar al Estado, en todos los intentos por descubrir sus orígenes<sup>5</sup>.

Marx solía utilizar el término *político* en un sentido limitado para referirse al Estado o a sus leyes, criticando como exclusivamente políticas interpretaciones de la organización o el proceder del Estado que las tomaba como *sui generis*, como si hubiera que analizarlas independientemente de las condiciones económicas. Llamó al «poder político» tal como se encarna en el Estado moderno «expresión oficial del antagonismo en la sociedad civil»<sup>6</sup>. Los cambios

en este terreno, por tanto, sólo podían emancipar al individuo dentro del marco del orden social existente, llamado «sociedad civil»<sup>7</sup>. La revolución en este campo era «parcial, meramente revolución política»<sup>8</sup>. En consecuencia, hasta hace poco casi toda la teoría marxista ha tendido a considerar político lo que ocurre entre las clases y el Estado como instrumento de la clase económica dominante<sup>9</sup>. Es decir, ha interpretado lo político en términos de la idea marxista de desigualdad social y el Estado en términos de la clase que lo controla. La teoría marxista de la desigualdad social ha sido su teoría de la política. No se consideraba que el Estado como tal defendiera intereses concretos a través de su forma. Esta teoría no hundió mucho al Estado en la sociedad (aunque avanzó mucho en esta dirección), sino que más bien lo concibe como determinado por la totalidad de las relaciones sociales de las que el Estado es una parte determinada y determinante, sin especificar cuál es cuál ni hasta qué punto.

A partir de 1848, tras ver cómo la burguesía conquistaba revoluciones pero luego no ejercía el poder estatal directamente, Marx trató de comprender cómo podrían servir directamente los Estados a los intereses de la burguesía sin representarla como clase<sup>10</sup>. Sus intentos forman la base de muchos trabajos marxistas contemporáneos que han tratado de comprender la especificidad del Estado institucional:

<sup>1</sup> Véase también Karl Marx, *Early Writings*, ed. y trad. T. B. Bottomore (Nueva York, McGraw-Hill, 1964) pág. 20.

<sup>2</sup> Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, pág. 139. Véase también Max Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus* (Darmstadt, 1964), pág. 49.

<sup>3</sup> Lenin insistió a que el mecanismo del estado se trasladara al proletariado, pero sin cambiar su forma. Para un debate sobre *The State and Revolution* de Lenin, véase L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 2: *The Golden Age*, trad. P. S. Falla (Oxford, Clarendon Press, 1978), 498-509. [Trad. esp.: *Las principales corrientes del marxismo. Tomo I: La edad de oro*, Madrid, Alianza, 1985.]

<sup>4</sup> Este análisis de los manuscritos políticos es obra de Eric Hobsbawm, «Marx, Engels and Politics», en *The History of Marxism*, ed. E. Hobsbawm, vol. 1 (Brighton, Harvester Press, 1982), pág. 245.

<sup>1</sup> Pueden encontrarse ejemplos ilustrativos en Karl Marx, *The German Ideology* (Nueva York, International Publishers, 1972), páginas 48-52; ídem, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, ed. Joseph O'Maley, trad. Annette Jolin (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), pág. 139 («sustrato»); ídem, «Introduction to Critique of Political Economy», en *German Ideology*, ed. C. J. Arthur (Nueva York, International Publishers, 1972), pág. 142; ídem, *Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, en *Selected Works*, ed. Adoratsky, vol. 2 (Nueva York, International Publishers, 1963), 344 («superestructuras») [trad. esp.: *Lucha de clases en Francia. El dieciocho de Brumaire de L. Bonaparte*, Madrid, Espasa-Calpe, 1995]; carta de Marx a P. V. Annenkov, 28 de diciembre de 1846, en *The Poverty of Philosophy* (Nueva York, International Publishers, 1963), pág. 181. El concepto se presenta de forma generalizada aunque explícita a lo largo de *Capital*.

<sup>2</sup> En *Selected Works*, 2: 527.

<sup>3</sup> Marx, *Poverty of Philosophy*, pág. 156.

<sup>4</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, en *Collected Works* (Londres, Lawrence & Wishart, 1900), pág. 486.

<sup>5</sup> Véase capítulo 2 y *Origin*, págs. 125-146.

<sup>6</sup> *Origin*, pág. 174.

cómo ejerce el poder de clase o actúa dentro de las limitaciones de clase o complementa o modera el dominio de la clase o transforma la sociedad de clases o responde al enfoque de una izquierda que aspira a gobernar o a otros cambios. Aunque una buena parte de la teoría liberal ha considerado que el Estado emana poder, y el marxismo tradicional ha visto que el Estado expresa el poder constituido en otro lugar, el marxismo reciente, en gran medida estructuralista, ha tratado de analizar el poder estatal como específico del Estado en tanto que forma, aunque esencial de un todo social determinado entendido en términos de clase.

La política se convierte en «un fenómeno autónomo constreñido por la economía, pero que no puede reducirse a ésta»<sup>11</sup>. Este Estado se descubre «relativamente autónomo»; es decir, el Estado, expresado a través de sus funcionarios, tiene un carácter de clase definitivo, es definitivamente capitalista o socialista, pero también tiene sus propios intereses, que son en cierta medida independientes de los de la clase dominante e incluso de la estructura de clases<sup>12</sup>. El Es-

<sup>11</sup> John Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pág. 57 [trad. esp.: *Una introducción a Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1991]. Elster atribuye a Marx esta idea después de 1850.

<sup>12</sup> Algunas obras representativas son: Fred Block, «The Ruling Class Does Not Rule: Notes on the Marxist Theory of the State», *Socialist Revolution* 7 (Mayo-Junio 1977), 6-28; Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (Nueva York, Basic Books, 1969); Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism* (Londres, New Left Books, 1975 [trad. esp.: *Las clases sociales en el capitalismo actual*, Madrid, Siglo XXI, 1977]) y *Political Power and Social Classes*, trad. Timothy O'Hagan (Londres, Verso, 1978); Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (Londres, New Left Books, 1975 [trad. esp.: *El estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1994]); Goran Therborn, *What Does the Ruling Class Do When It Rules?* (Londres, New Left Books, 1978 [trad. esp.: *¿Cómo domina la clase dominante?*, Madrid, Siglo XXI, 1979]); Claus Offe y Volker Ronge, «Theses on the Theory of the State», *New German Critique* 6 (1975), 137-147; David A. Gold, Clarence Y. H. Lo y Erik Olin Wright, «Recent Developments in Marxist Theories of the Capitalist State», *Monthly Review* 27 (Octubre 1975), 29-43 y (No-

tado como tal, desde este punto de vista, tiene un poder y unos intereses específicos, llamados «lo político», de tal suerte que el poder de clase, el interés de clase expresados por y en el Estado, y la conducta del Estado, aunque inconcebibles aislados entre sí, no están linealmente vinculados ni tienen estrictamente la misma extensión. Así, Jon Elster afirma que Marx vio que la burguesía percibía que sus intereses estaban mejor defendidos «si quedaba fuera de la política»<sup>13</sup>. Buena parte de este trabajo sitúa «la especificidad de lo político» en una «región» intermedia entre el Estado y su propia base de poder (que por sí sola, como en la concepción liberal, colocaría al Estado por encima o alejado de la clase) y supone que el Estado no posee supremacía o prioridad especial en términos de poder, como en la corriente marxista más ortodoxa<sup>14</sup>. Para Nicos Poulantzas, por ejemplo, la «autonomía específica que es característica de la función del Estado... es la base de la especificidad de lo político»<sup>15</sup>, signifique lo que signifique.

La idea de que el Estado es relativamente autónomo, una especie de *primus inter pares* de las instituciones sociales, tiene la virtud de parecer que toma una postura en la cuestión de la constitución recíproca del Estado y de la sociedad, y estar al mismo tiempo a horcajadas sobre am-

viembre 1975), 36-51; Norberto Bobbio, «Is There a Marxist Theory of the State?» *Telos* 35 (Primavera 1978), 5-16. Theda Skocpol, *States and Social Revolution: A Comparative Analysis of France, Russia and China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), págs. 24-33, revisa con gran acierto buena parte de esta bibliografía. Las aplicaciones al derecho incluyen Isaac Balbus, «Commodity Form and Legal Form: An Essay on the "Relative Autonomy" of the Law», *Law and Society Review* 11 (Invierno 1977), 571-588; Mark Tushnet, «A Marxist Analysis of American Law», *Marxist Perspectives* 1, núm. 1 (Primavera 1978), 96-116; y Karl Klare, «Law-Making as Praxis», *Telos* 40 (Verano 1979), 123-135.

<sup>13</sup> Elster, *Making Sense of Marx*, pág. 411.

<sup>14</sup> Poulantzas sigue en su formulación a Althusser; Louis Althusser y Etienne Balibar, *Reading Capital*, trad. Ben Brewster (Londres, New Left Books, 1970).

<sup>15</sup> Poulantzas, *Political Power and Social Class*, págs. 14, 16.



bos<sup>16</sup>. ¿Es el Estado esencialmente autónomo de la clase pero está parcialmente determinado por ella, o está esencialmente determinado por la clase aunque no de forma exclusiva? ¿Está relativamente limitado dentro de un contexto de libertad o es relativamente libre dentro de un contexto de limitación<sup>17</sup>? En cuanto a quién o qué mueve y da forma fundamentalmente a las realidades y mediaciones del dominio y a dónde dirigirse para hacer algo al respecto, ¿qué define lo que es tan ambiguo como crucial? Cuando estos trabajos han investigado la ley como forma particular de la expresión del Estado, han servido para aliviar la obligación de ver todas las leyes —directa o enrevesadamente, a las claras o disfrazadas de bases lógicas inconscientes o taimadas— como algo «burgués», sin anular la idea de que, junto con todas las emanaciones del Estado, están guiadas de forma determinante por el interés<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Este debate suele denominar «base» a las realidades económicas y al Estado y a sus leyes parte de la «superestructura». La base determina la superestructura. Puede encontrarse una interesante adaptación de estas relaciones en Gerald A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (Oxford, Oxford University Press, 1978), pág. 216.

<sup>17</sup> Ernesto Laclau afirma algo similar. En su crítica de Ralph Miliband dice: «Parece que Miliband está trabajando con una contraposición simplista, en la que el adjetivo "relativo" constituye una restricción simple de una autonomía concebida en términos de libertad.» Explicando a Poulantzas: «Para Poulantzas, por el contrario, el carácter "relativo" de una autonomía indica que pertenece a un mundo de determinaciones estructurales, y sólo dentro de ello, como momento particular, debe elaborarse el concepto de autonomía»; Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory* (Londres, New Left Books, 1977), página 65 [trad. esp.: *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo*, Madrid, Siglo xx, 1986].

<sup>18</sup> El movimiento Critical Legal Studies ha trabajado sobre estas cuestiones sin llegar mucho más allá de lo que se dice en este párrafo. Véase la hábil síntesis de Mark Kelman, *A Guide to Critical Legal Studies* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987), donde resume las críticas del discurso legal estándar de estos eruditos de izquierda. Véase también David Kairys, ed., *The Politics of Law* (Nueva York, Pantheon, 1982); Duncan Kennedy y Karl Klare, «A Bibliography of Critical Legal Studies», 94 *Yale Law Journal* 461 (1984); Critical Legal

El feminismo no ha revisado, en sus propios términos, la relación entre el Estado y la sociedad dentro de una teoría de la determinación social específica del sexo. El resultado es que carece de jurisprudencia, es decir, de una teoría de la sustancia de la ley, de su relación con la sociedad y de la relación entre ambas. Tal teoría abarcaría cómo funciona la ley en tanto que forma del poder estatal en un contexto social en el que el poder es estatal. Respondería a estas preguntas: ¿qué es el poder estatal?; socialmente, ¿de dónde se deriva?; ¿cómo se enfrentan a él las mujeres?; ¿qué es la ley para las mujeres?; ¿cómo trabaja la ley para legitimar el Estado, el poder masculino y a sí misma?; ¿hay algo que la ley pueda hacer por las mujeres?; ¿hay algo que pueda hacer por su situación?; ¿importa de qué modo se utilice la ley?

A falta de respuestas, la práctica feminista ha oscilado entre una teoría liberal del Estado, por una parte, y una teoría izquierdista del Estado, por otra. Ambas teorías consideran que la ley es la mente de la sociedad: razón incorporada

Studies Symposium, 36 *Stanford Law Review* 1 (1984). La falta de un carácter central de la crítica del género en la crítica que este grupo hace de la ley de la sociedad (de hecho, su falta de encuentro con el mundo real en general) hace que esta escuela sea menos útil para la teoría de lo que podría haber sido. El discurso conceptual de Roberto Unger, *The Critical Legal Studies Movement* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986), por ejemplo, no postula ninguna teoría del poder (clase o género) sólida como base de su crítica del formalismo y el objetivismo del discurso legal dominante. En consecuencia, no está en absoluto claro qué se plantea en la jerarquía social; es decir, cómo y de qué forma algunos se benefician concretamente, y por tanto aprovechan y se afirman en su posición, mientras otros quedan destituidos concretamente, y por tanto tienen interés por el cambio pero están sistemáticamente aterrados y desesperados, todo ello de forma fundamental para la relación entre la ley y la sociedad, la naturaleza del Estado y la sociedad y el pensamiento legal. Algunos de los conceptos y comentarios de Critical Legal Studies, como la naturaleza «interpenetrada» del Estado y la sociedad, resultan inútiles. Véase Kelman, págs. 258-262. Otros, como la «indeterminación» de la ley, no lo son tanto para aquellos para quienes la ley es demasiado determinada. Para una visión dentro de esta tradición, véase Clare Dalton, «An Essay in the Deconstruction of Contract Law», 94 *Yale Law Journal* 997 (1985).

de la teoría liberal, reflejo del interés material en la teoría izquierdista. En los momentos liberales, el Estado se acepta en sus propios términos como árbitro neutral entre intereses enfrentados. La ley está real o potencialmente basada en principios, lo cual significa que no está predispuesta a ningún resultado sustantivo ni es manipulable para ningún fin, con lo que resulta una herramienta que no está fatalmente retorcida. Las mujeres se convierten implícitamente en un grupo de interés dentro del pluralismo, con problemas específicos de movilización y representación, presencia y voz, que soporta pérdidas y ganancias incrementales. En los momentos izquierdistas, el Estado se convierte en una herramienta de dominio y represión, la ley legitima la ideología, el uso del sistema legal es una forma de idealismo utópico o de reforma gradual, cada ganancia aparente es engaño o cooptación y cada pérdida es inevitable.

El liberalismo aplicado a las mujeres ha admitido la intervención del Estado en nombre de las mujeres como individuos abstractos con derechos abstractos, sin examinar el contenido ni las limitaciones de estas nociones en términos del género. El marxismo aplicado a las mujeres está siempre al límite de aconsejar la abdicación del Estado como escenario, y con él aquellas mujeres a quienes el Estado no desoye o cuya situación no les permite desoirlo. En consecuencia, el feminismo se ha quedado con estas alternativas tácitas: o el Estado es una herramienta básica para la promoción de la mujer y la transformación de su situación, sin análisis (por tanto estrategia) del Estado masculino, o bien las mujeres quedan para la sociedad civil, que para ellas ha parecido más fielmente un estado de naturaleza. El Estado, y con él la ley, ha sido omnipotente o impotente: todo o nada. La postura feminista en relación con el Estado ha sido, en consecuencia, esquizoide en cuestiones básicas para la situación de la mujer. La violación, el aborto, la pornografía y la discriminación sexual son algunos ejemplos<sup>19</sup>. Comprender

<sup>19</sup> Todos estos temas se tratan más profundamente en capítulos siguientes.

la inadecuación del liberalismo a las mujeres, por una parte, y del marxismo, por otra, es empezar a entender el papel del Estado liberal<sup>20</sup> y del legalismo liberal<sup>21</sup> dentro de un feminismo postmarxista de la transformación social.

El género es un sistema social que divide el poder. Por tanto, es un sistema político. Es decir, a lo largo del tiempo las mujeres han sido económicamente explotadas, relegadas a la esclavitud doméstica, forzadas a la maternidad, sexualmente objetificadas, físicamente ultrajadas, utilizadas en espectáculos denigrantes, privadas de voz y de cultura auténtica y del derecho al voto, excluidas de la vida pública. Las mujeres, a diferencia de los hombres equivalentes, han estado sistemáticamente sometidas a la inseguridad física, han sido blanco de la denigración y la violación sexuales, despersonalizadas y denigradas, privadas de respeto, credibilidad y recursos, y se las ha silenciado, se les ha negado la presencia pública, la voz y la representación de sus intereses. Los hombres, como hombres, en general no han sufrido estas cosas; es decir, los hombres han tenido que ser negros u homosexuales (por ejemplo) para sufrir estas cosas como hombres. Los hombres han hecho estas cosas a las mujeres. Incluso las teorías convencionales del poder —los enfoques más individualizados, atomistas y resolutivos de los pluralistas tanto como las teorías más radicales, que resaltan los aspectos estructurales, tácitos, contextuales y relacionales del poder— reconocen tales condiciones como posiciones defensorias del poder y de la impotencia<sup>22</sup>. Si se define la

<sup>20</sup> El trabajo reciente que trata de criticar pero rehabilita el Estado liberal, como el de Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980 [trad. esp.: *La justicia social en el estado liberal*, Madrid, centro de estudios constitucionales, 1993]), no resuelve estos problemas. Ackerman, por ejemplo, no cuestiona las fuentes sociales ni los centros de poder, sino sólo su distribución.

<sup>21</sup> Klare, «Law-Making as Praxis», Judith Shklar, *Legalism* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964).

<sup>22</sup> Los estudiosos del poder en su aspecto político tradicionalmente analizan la fuerza física legitimada. Así, la organización llamada «go-

bierno», cuya ciencia es la ciencia política, después de Weber se convirtió en lo que sabe lograr su exigencia de regular exclusivamente el uso legítimo de la fuerza física en un territorio físico; Robert A. Dahl, *Modern Political Analysis* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1976), pág. 3. (Véase Max Weber, *Theory of Social and Economic Organization* [Nueva York, Free Press of Glencoe, 1957], pág. 154.) Dahl y C. E. Lindblom utilizan «control» de forma similar: «En el lenguaje poco estricto, A controla las respuestas de B si los actos de A hacen que B responda de una forma concreta; *Politics, Economics, and Welfare* (Nueva York, Harper & Brothers, 1953), pág. 94. Los teóricos pluralistas del poder han criticado que se trate el poder como algo vago: o se tiene o no se tiene. Sin embargo, para ellos tiene que ver con conseguir lo que se quiere, con recompensas o castigos, y A consigue que B haga lo que A quiere independientemente de lo que B quiera, ya sea porque A le dice a B lo que quiere o porque B lo imagina. «Una relación de poder, real o potencial, es una relación causal real o potencial entre las preferencias de un agente en relación con un resultado y el propio resultado», Jack H. Nagel, *A Descriptive Analysis of Power* (New Haven: Yale University Press, 1975), pág. 29. Puesto que lo quiere, ocurre. Sobre otros aspectos causales, véase Herbert A. Simon, «Notes on the Observation and Measurement of Political Powers», *Journal of Politics* 15 (1953), 500-516. Carl J. Friedrich formula de modo similar una «regla de las reacciones previstas»: «si el deseo de A de X hace que B trate de conseguir X»; *Constitutional Government and Democracy* (Nueva York, Harper & Brothers, 1937), págs. 16-18. Según Dahl, «A tiene poder sobre B en la medida en que puede hacer que B haga algo de otro modo no haría»; Robert A. Dahl, «A Critique of the Ruling Elite Model», en *Political Power*, ed. Roderick Bell, David Edwards y Harrison Wagner (Nueva York, Free Press, 1969), pág. 80. Véase también Nelson Polsby, *Community Power and Political Theory* (New Haven: Harvard University Press, 1962), y R. Dahl «Power», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 12 (Nueva York, Macmillan, 1968), 405-415. Estas formulaciones, aunque vislumbran un mundo social algo atomista e individualizado y una serie discreta de interacciones en las decisiones, definen muchas de las conductas que las feministas afirman que muestran relaciones de poder entre las mujeres y los hombres.

Otros conceptos de poder planteados por los críticos de los enfoques tradicionales señalan nuevas dimensiones del poder masculino como sistema político, destacando las dimensiones más estructurales, contextuales, tácticas y relacionales del poder. Véase Peter Bachrach y Morton Baratz, «Two Faces of Power», en Bell, Edwards y Wagner, *Political Power*, pág. 94. A estas etapas, Steven Lukes añade el control sobre los hechos, conflicto tanto latente como observable e intereses objetivos tanto como subjetivos, destacando el «enorme peso de las insti-

política como Harold Lasswell, que define acto político como «el llevado a cabo con las perspectivas del poder»<sup>23</sup> y con Robert Dahl, que define sistema político como «cualquier pauta persistente de relaciones humanas que implica, en un grado significativo, poder, normas o autoridad»<sup>24</sup> y con Kate Millett, que define las relaciones políticas como «relaciones estructuradas de poder»<sup>25</sup>, la relación entre mujeres y hombres resulta política.

A diferencia de las formas sistemáticamente empleadas por los hombres para esclavizar, violar, deshumanizar y exterminar a otros hombres, expresando desigualdades políticas entre los hombres, las formas de dominio que han empleado sobre las mujeres se han desarrollado social y económicamente, antes de la aplicación de la ley, sin actos estatales expresos, a menudo en contextos íntimos, de vida cotidiana. Así, ¿cuál es el papel del Estado en la política se-

tuciones» sobre las decisiones explícitas; *Power: A Radical Analysis* (Londres, Macmillan, 1974), pág. 18. Estos conceptos caracterizan también las relaciones de género como relaciones de poder, y en consecuencia políticas.

Dado el apasionado enfrentamiento entre estos hombres, es de destacar hasta qué punto Robert Dahl tiene razón cuando observa que la ciencia política (que es el estudio de la política que, entre otras cosas, tiene que ver con el poder) ha definido la división hombre/mujer fuera de sus confines porque parece relacionar «impulsos, necesidades y deseos biológicos y fisiológicos atávicos y persistentes... satisfacer los deseos de gratificación sexual, amor, seguridad y respeto son necesidades insistentes y primordiales. Los medios para satisfacerlos rápida y concretamente en general quedan fuera de la vida política»; *Modern Political Analysis*, págs. 103-104. En otras palabras, puesto que la subordinación de la mujer se considera universal y natural, no se ve como sistema de dominio ni, en consecuencia, sistema de poder, ni por tanto político en absoluto.

<sup>23</sup> Harold D. Lasswell y Abraham Kaplan, *Power and Society* (New Haven, Yale University Press, 1950), págs. xiv, 240.

<sup>24</sup> Dahl, *Modern Political Analysis*, pág. 3. Véase también Dahl y Lindblom, *Politics, Economics, and Welfare*. Por supuesto, esto no quiere decir que el poder sea todo en la política.

<sup>25</sup> Kate Millett, *Sexual Politics* (Garden City, N. Y., Doubleday, 1970), pág. 31.

xual? Ni el liberalismo ni el marxismo reconocen a la mujer, como tal, una relación específica con el Estado. El feminismo ha descrito parte del tratamiento que el Estado da a la diferencia entre géneros, pero no ha analizado el papel del Estado en la jerarquía de géneros. En términos de género, ¿cuáles son las normas del Estado en cuanto a responsabilidad, fuentes de poder, circunscripción real? ¿Es el Estado en cierta medida autónomo de los intereses de los hombres o es expresión integrante de aquéllos? ¿Encarna el Estado y sirve a los intereses masculinos en su forma, dinámica, relación con la sociedad y políticas concretas? ¿Está el Estado construido sobre la subordinación de las mujeres? Si es así, ¿cómo llega a ser el poder masculino poder estatal? ¿Puede hacerse que tal Estado atienda a los intereses de aquellos cuya impotencia ha creado su poder? ¿Supondría alguna diferencia una relación distinta entre el Estado y la sociedad, como la que puede existir en el socialismo? Si no, ¿es la masculinidad inherente a la forma estatal como tal, o es alguna otra forma de Estado, o alguna otra forma de gobierno, distinguible o imaginable? A falta de respuesta a estas preguntas, el feminismo ha quedado atrapado entre dar más poder al Estado en cada intento de reclamarlo para las mujeres y dejar el poder ilimitado en la sociedad a los hombres. Mientras tanto, queda tal cual, como el supuesto de que las mujeres en general aceptan el sexo, el supuesto de que las mujeres aceptan este gobierno. Para el feminismo, la cuestión es qué es el Estado desde el punto de vista de las mujeres.

El Estado es masculino en el sentido feminista<sup>26</sup>: la ley ve y trata a las mujeres como los hombres ven y tratan a las

<sup>26</sup> Véase Susan Rae Peterson, «Coercion and Rape: The State as a Male Protection Racket», en *Feminism and Philosophy*, ed. Mary Vetterling-Braggin, Frederick A. Elliston y Jane English (Towota, N. J., Littlefield, Adams, 1977), págs. 360-371; Janet Rifkin, «Toward a Theory of Law and Patriarchy», 3 *Harvard Women's Law Journal* 83-96 (Primavera 1980). Otros trabajos de interés: Sherry B. Ortner, «The Virgin and the State», *Feminist Studies* 4 (Octubre 1978), 19-36; Viana

mujeres. El Estado liberal constituye con coacción y autoridad el orden social a favor de los hombres como género, legitimando normas, formas, la relación con la sociedad y sus políticas básicas. Las normas formales del Estado recapitulan el punto de vista masculino en el nivel de designio. En la jurisprudencia angloamericana, la moral (los juicios de valor) se considera separable y separada de la política (las luchas por el poder) y ambas de la sentencia (interpretación). La neutralidad, incluida la toma de decisiones judiciales desapasionada, impersonal, imparcial y con precedentes, se considera deseable y descriptiva<sup>27</sup>. Los tribunales, foros sin predisposición hacia las partes y sin intereses propios, reflejan la sociedad en la sociedad una vez resuelta. El gobierno de las leyes, no de los hombres, limita la parcialidad con obligaciones escritas y modera la fuerza con un seguimiento razonable de las reglas.

Al menos desde el primer registro de Langdell en 1871, esta ley ha aspirado a ser una ciencia de normas y una ciencia con normas, una ciencia de la generalización immanente que subsume la particularidad emergente, de predicción y control de las regularidades y las regulaciones sociales, preferiblemente codificadas. Las «pruebas» de «doctrina» formularias aspiran al mecanismo, la clasificación a taxonomía, los legisladores a ser Linneo. Los tribunales intervienen sólo en disputas debidamente «factualizadas»<sup>28</sup>, conocen los conflictos sociales como si recabaran datos empíricos: la conducta correcta es el seguimiento de las nor-

Muller, «The Formation of the State and the Oppression of Women: Some Theoretical Considerations and a Case Study in England and Wales», *Review of Radical Political Economics* 9 (Otoño 1977), 7-21; Irene Silberblatt, «Andean Women in the Inca Empire», *Feminist Studies* 4 (Octubre 1978), 37-61; Karen Sacks, «State Bias and Women's Status», *American Anthropologist* 78 (Septiembre 1976), 565-569.

<sup>27</sup> Herbert Wechsler, «Toward Neutral Principles of Constitutional Law», 73 *Harvard Law Review* 1 (1959), aunque es una defensa del racismo legalizado, se toma como axioma.

<sup>28</sup> Peter Gabel, «Reification in Legal Reasoning» (mimeografía, New College Law School, San Francisco, 1980), pág. 3.

mas<sup>29</sup>. Pero estas demarcaciones entre moral y política, ciencia y política, la personalidad del juez y el papel judicial, la pura coacción y el imperio de la ley, tienden a fundirse en la experiencia de las mujeres<sup>30</sup>. Con relativa perfección promueven el dominio de los hombres como grupo social concediendo privilegios a la forma de poder —la perspectiva de la vida social— que la conciencia feminista descubre como socialmente masculina. La separación de forma y sustancia, de proceso y política, de sentencia y legislación, del papel judicial de la teoría o de la práctica, es eco una y otra vez en todos los ámbitos del régimen su norma básica: la objetividad.

Formalmente, el Estado es masculino porque la objetividad es su norma. La objetividad es la concepción que el legalismo tiene de sí mismo. Se legitima reflejando su visión de la sociedad, una sociedad que ayuda a crear viéndola así, y llamando racionalidad a esta visión y a esa relación. Puesto que la racionalidad se mide por la ausencia de puntos de vista, lo que cuenta como razón es lo que corresponde a cómo son las cosas. La racionalidad práctica, en este sentido, significa lo que puede hacerse sin cambiar nada. En este marco, la labor de la interpretación legal pasa a ser «perfe-

<sup>29</sup> Shklar, *Legalism*, pág. 1.

<sup>30</sup> La «posición original» de Rawls, por ejemplo, es una versión de mi punto de vista objetivo; John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1971). No sólo los defensores del Estado liberal, sino también algunos de sus más encarnizados críticos ven una distinción real entre el gobierno de la ley y la fuerza arbitraria absoluta; E. P. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act* (Nueva York, Pantheon Book, 1975), páginas 258-269. Douglas Hay afirma que hacer ciertas leyes ilegales refuerza una estructura de subordinación; D. Hay et al., eds., *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England* (Nueva York, Pantheon, 1975), págs. 17-31. Es algo que parece especialmente cierto de la ley criminal. Michael D. A. Freeman aplica este argumento a los malos tratos domésticos contra mujeres; «Violence against Women: Does the Legal System Provide Solutions or Itself Constitute the Problem?» (mimeografía, Madison, Wis., 1980), pág. 12 n. 161.

cionar el Estado como espejo de la sociedad»<sup>31</sup>. La epistemología objetivista es la ley de la ley. Garantiza que la ley reforzará sobre todo la distribución del poder existente cuando más se atenga a su propio ideal de justicia. Como la ciencia a la que emula, esta postura epistemológica no puede ver la especificidad social de la reflexión como método o decisión de aceptar aquello que refleja. Tal ley no sólo refleja una sociedad en la que los hombres gobiernan a las mujeres, sino que gobierna de forma masculina en la medida en que «el falo significa todo lo que se constituye en espejo»<sup>32</sup>. La ley, como las palabras en el poder, escribe la sociedad en forma de Estado y escribe el Estado en sociedad. La forma de gobierno, que un conocimiento científico con control estatal en su concepción de qué es la ley, institucionaliza la postura objetiva como jurisprudencia.

<sup>31</sup> Lawrence Tribe, «Constitution as Point of View» (mimeografía, Harvard Law School, 1982), pág. 13.

<sup>32</sup> Madeleine Gagnon, «Body Is», en *New French Feminisms*, ed. Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (Amherst, University of Massachusetts Press, 1980), pág. 180. El tropo del espejo ha servido de metáfora para la realidad epistemológica/política de la objetivación en la obra feminista. «En la habitación que tiene las paredes cubiertas de espejos. Donde los espejos son como ojos de hombres, y la mujer refleja el juicio de los espejos»; Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring inside Her* (Nueva York, Harper & Row, 1978), pág. 155. «Sufría la bruja / tratando de mirar al otro lado / del espejo, olvidando / que había alguien más»; Michèle, «Reflexion», citado en Sheila Rowbotham, *Women's Consciousness, Man's World* (Harmondsworth, Penguin, 1973), pág. 2; véase también *ibid.*, págs. 26-29, y Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston, Beacon Press, 1973), págs. 195, 197. Virginia Woolf utilizó la metáfora, observando que muchas veces las mujeres tienen que ser un espejo para el hombre en el que pueda «verse al desayunar y a la hora de la cena, al menos al doble de su tamaño». Obsérvese el doble significado sexual/género: «Sea cual sea su uso en las sociedades civilizadas, los espejo son esenciales en toda acción violenta y heroica. Por eso Napoleón y Mussolini insisten tanto en la inferioridad de las mujeres, porque si no fueran inferiores ya no aumentarían»; *A Room of One's Own* (Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1969), pág. 36 [trad. esp.: *Una habitación propia*, Barcelona, Seix-Barral, 1992].

El Estado es masculino desde el punto de vista de la jurisprudencia, y esto significa que adopta el punto de vista del poder masculino en la relación entre ley y sociedad. Esta postura es especialmente patente en la decisión constitucional, que se considera legítima en la medida en que es neutra en cuanto al contenido político de la legislación. El fundamento de esta neutralidad es el supuesto generalizado de que las condiciones que incumben a los hombres por razón del género son de aplicación también a las mujeres, es decir, es el supuesto de que en realidad no existe en la sociedad desigualdad entre los sexos. La Constitución—el documento en que se basa esta sociedad estatal— asume con sus interpretaciones que la sociedad, en ausencia de la intervención del gobierno, es libre e igual, que sus leyes, en general, lo reflejan y que el gobierno debe corregir sólo lo que antes ha equivocado. Esta postura es estructural en una constitución de abstinencia: por ejemplo, «el Congreso no redactará leyes que limiten la libertad de expresión». Quienes socialmente gozan de derechos como la igualdad, la libertad, la intimidad y la expresión, los mantienen legalmente, libres de la intrusión del gobierno. No se conceden legalmente a nadie que no los tenga ya socialmente.

En este sentido, cuando se descubre que el género es un medio de estratificación social, las categorías de estado básicas en la ley medieval, que se considera superada por los regímenes liberales en interpretaciones de aspiración no jerárquica de la persona abstracta, se revelan profundamente inalteradas. El género como categoría de estado se considera sencillamente sin existencia legal, se suprime dentro de un orden social presuntamente preconstitucional a través de una estructura constitucional diseñada para no alcanzarlo. Hablando en términos descriptivos más que funcionales o motivacionales, la estrategia es constituir la sociedad desigualmente antes que la ley; después, diseñar la constitución, incluida la ley de la igualdad, para que todas sus garantías se apliquen sólo a aquellos valores que se suprimen por ley; luego, construir normas que legitimen para que el Estado se legitime a través de la no interferencia en el *statu quo*. Así,

mientras el dominio masculino sea tan efectivo en la sociedad que resulte innecesario imponer la desigualdad de los sexos mediante la ley, de modo que sólo son *de iure* las desigualdades más superficiales entre los sexos, ni siquiera una garantía legal de igualdad entre los sexos producirá igualdad social.

La postura y las suposiciones del Estado negativo, la idea de que el gobierno favorece la libertad sobre todo cuando se queda al margen de las disposiciones sociales existentes, reverbera en todo el derecho constitucional. Desde el punto de vista de la doctrina, se encarna en términos como el requisito de la «acción estatal» de igualdad de protección en la ley, en la ley de la libertad de expresión y en la ley de la intimidad. El requisito de la «acción estatal» limita la Constitución a garantizar la igualdad de derechos de los ciudadanos sólo contra las violaciones de los gobiernos, no de otros ciudadanos. La ley de la Primera Enmienda garantiza la libertad de expresión sólo contra la privación gubernamental. En la ley de la intimidad, la propia intervención del gobierno es inconstitucional<sup>33</sup>.

En términos del papel judicial, estas nociones se definen como «virtudes pasivas»<sup>34</sup>: los tribunales no deben (y dicen que no lo hacen) imponer sus propios puntos de vista en cuestiones constitucionales. Los jueces defienden la Constitución sobre todo cuando actúan como si no tuvieran opiniones, cuando reflejan la sociedad en la sociedad desde el ángulo de visión en el que la sociedad se refracta para ellos. En esta sala de los espejos, un hombre sólo alterará *in extremis* lo que otro hombre ha hecho. El hijo de la pasividad es la falta de sustancia. La ley crea a su prole inmaculadamente, sin el sucio coito político.

Filosóficamente, esta postura se expresa en la invocación constitucional repetida de la superioridad de la «diber-

<sup>33</sup> Olmstead v. U. S., (1928).

<sup>34</sup> Alexander M. Bickel, *The Least Dangerous Branch: The Supreme Court at the Bar of Politics* (New Haven: Yale University Press, 1986).

tad negativa» —quedar al margen, dejar hacer— sobre las afirmaciones legales positivas. La libertad negativa confiere el derecho a «poder hacer o ser lo que se puede hacer o ser, sin interferencia de otras personas». El Estado que defiende este valor promueve la libertad cuando no interviene en el *statu quo* social. La libertad positiva, la libertad para hacer más que para evitar que se haga, por distinción, confiere el derecho a «controlar o determinar que alguien haga o sea esto en vez de aquello»<sup>35</sup>. Si un grupo goza socialmente de la libertad positiva para hacer lo que desee a otro grupo, para determinar que éste sea y haga esto en vez de aquello, no hay libertad negativa garantizada legalmente al segundo grupo que lo haga igual al primero. Para las mujeres, esto ha significado que la sociedad civil, el dominio en el que las mujeres están claramente subordinadas y privadas de poder, ha quedado fuera del alcance de las garantías legales. Las mujeres están oprimidas socialmente ante la ley, sin actos estatales expresos, a menudo en contextos íntimos. El Estado negativo no puede ocuparse de su situación más que en una sociedad igual: aquella en la que menos falta hace.

Esta postura se ejecuta a través de la metodología judicial, la experiencia legal formadora de «Lochner contra Nueva York», un caso que surgió de la lucha de la clase trabajadora por arrancar condiciones de trabajo dignas a un Estado capitalista a través de la reforma legislativa<sup>36</sup>. Al invalidar la legislación que restringía el número de horas que los panaderos podían trabajar en razón de la libertad de contratación, el Tribunal Supremo se puso del lado del capitalismo en contra de los trabajadores. La opinión de quienes se oponían, justificada al final, era que la mayoría había impuesto sus ideas a la Constitución, mientras que ellos, en

cambio, reflejarían pasivamente la Constitución defendiendo la legislación. Poco después, en «Muller contra Oregón», el Tribunal Supremo apoyó una legislación que restringía las horas sólo para las mujeres<sup>37</sup>. El dictamen distinto del de «Lochner» se justificó porque la fragilidad única, la dependencia y la capacidad para procrear de la mujer la situaban «en desventaja en la lucha por la subsistencia». Un caso posterior, «West Coast Hotel contra Parrish», que en general se considera punto final de la era «Lochner», también utilizó a las mujeres como fuerza contra el capitalismo. Las leyes del salario mínimo se aceptaban para las mujeres porque «la explotación de una clase de trabajadores que están en desigualdad en cuanto a poder para negociar y por tanto relativamente indefensos contra la denegación de un salario que les permita vivir... supone la carga directa de su sostenimiento para la comunidad»<sup>38</sup>.

Concretamente, no está claro si estas protecciones especiales, como llegaron a llamarse, ayudaban o perjudicaban a las mujeres<sup>39</sup>. Pero sí hubo algo que estos casos hicieron por las mujeres trabajadoras concretamente: también degradaron a las mujeres ideológicamente. Dieron por sentado que las mujeres eran miembros marginales y de segunda clase de la mano de obra; probablemente contribuyeron a

<sup>35</sup> Muller v. Oregon (1908).

<sup>36</sup> West Coast Hotel v. Parrish, (1937). El profundo análisis de Cass Sunstein de Lochner es enormemente útil. Véase «Lochner's Legacy», 87 *Columbia Law Review* 873 (1987). Una serie similar de ideas se encuentra en Owen Fiss, «Why the State?» 100 *Harvard Law Review* 781 (1987).

<sup>37</sup> Judith A. Baer, *The Chains of Protection: The Judicial Response to Women's Labor Legislation* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978); Clara M. Beyer, *History of Labor Legislation for Women in Three States*, U. S. Department of Labor, Women's Bureau, Boletín núm. 66 (Washington D. C., 1929). Véase J. Landes, «The Effect of State Maximum-Hours Laws on the Employment of Women in 1920», *Journal of Political Economy* 88 (1980), 476. Para la perspectiva internacional, véase Tove Stang Dahl, *Women's Law* (Oslo: Norwegian University Press, 1987), pág. 94 [trad. esp.: *El derecho de la mujer*, Madrid, Vindicación, feminista, 1991].

<sup>35</sup> Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty* (Londres, Oxford University Press, 1969), págs. 121-122 [trad. esp.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1993].

<sup>36</sup> Lochner v. New York (1905). Bickel, *The Dangerous Branch*, y otros han argumentado a favor de la limitación judicial en muchos sentidos. Ésta es mi interpretación de la realidad que dio a esta idea la preeminencia que logró.

mantener a las mujeres como trabajadoras marginales y de segunda clase evitando que algunas mujeres compitieran con los hombres dentro del patrón masculino de la explotación. Esto benefició tanto a los trabajadores hombres como a los capitalistas. Estas sentencias respaldaron a un sector de los trabajadores contra todos los capitalistas beneficiando a los trabajadores a costa de las trabajadoras. Ayudaron a la clase trabajadora sentando precedentes que llegaron a conseguir las leyes del salario mínimo y de las horas máximas para todos los trabajadores<sup>40</sup>. Fueron una victoria contra el capitalismo y para el sexismo, para algunas mujeres tal vez a expensas de todas las mujeres (quizás incluidas aquellas a las que ayudaron), para la clase trabajadora tal vez a expensas de las mujeres, al menos en la medida en que eran «mujeres sólo».

La forma de ver a las mujeres en «Muller» y «West Coast Hotel» era la de la sociedad existente: degradante, paternalista y muy poco realista; como ocurre casi siempre que se levanta un pedestal, sus ventajas concretas fueron equívocas en el mejor de los casos<sup>41</sup>. La forma de ver a los trabajadores en «Lochner» dejaba al capitalismo sin freno y podría haber impedido casi todas las reformas sociales de la

<sup>40</sup> West Coast Hotel v. Parrish, (1937) anuló el rechazo anterior de la ley del salario mínimo para las mujeres (Adkins v. Children's Hospital [1923]), al hallar razonable un salario mínimo para las mujeres porque el Estado tiene un interés especial en proteger a las mujeres de contratos de trabajo abusivos porque la salud de las mujeres «se hace objeto del interés y la preocupación públicas para conservar la fuerza y el vigor de la raza». Se cree que esto abrió el camino para la posterior aprobación de la ley de las normas del trabajo justo tras el ataque constitucional en U. S. v. Derby (1940). Este caso también se utilizó para emiendas que hacen ilegal negar el empleo por pertenencia a un sindicato. American Federation of Labor v. American Sash and Door Co. (1949). Véase también Lincoln Federal Labor Union v. Northwestern Iron and Metal Co. (1948) («que los salarios y las horas pueden fijarse por ley ya no se duda desde West Coast Hotel»).

<sup>41</sup> Para un excelente tratamiento de esta historia, véase Mary E. Becker, «From Muller v. Oregon to Fetal Vulnerability Policies», 63 *University of Chicago Law Review* 1219 (1986).

Nueva Política que querían los hombres (nadie pensaba que proteger a los trabajadores fuera degradante). Por estas razones, estos casos han llegado a representar una crítica de la sustantividad de los juicios como tales. Pero su solución metodológica —la neutralidad judicial— aparta del consuelo constitucional a aquellos grupos socialmente abyectos y sistemáticamente excluidos del proceso político habitual. Pese al rechazo general del «sistema Lochner», este enfoque sustantivo de la postura neutral ha seguido presente en el método constitucional, incluso en la ley de igualdad. Si más de la mitad de la población no tiene voz en la Constitución, ¿por qué defender la legislación es darles una voz inaceptablemente sustantiva y activista, mientras que acabar con tal legislación es propiamente insustancial y pasivo? ¿Es permitir tal interpretación, por ejemplo del principio de igualdad, activismo en un caso mientras que no permitirlo es propiamente no sustantivo? La anulación de la sentencia «Lochner» fue al menos tan activa judicialmente como lo fue la propia sentencia. Por otra parte, ¿por qué se consideran la legislación y la sentencia ejercicios del poder estatal y no la pasividad ante la desigualdad social, incluso bajo un principio de igualdad constitucional? El resultado es la persecución, el acoso y el confinamiento de la sustantividad y el activismo, mientras que sus gemelos, la neutralidad y la pasividad, campan por sus respetos.

Considerar las «virtudes pasivas» de la limitación judicial herramienta para el cambio social sugiere que el cambio para los trabajadores fue constitucional sólo porque los trabajadores lograron tener poder en las legislaturas. Conseguir tales cambios por principio constitucional antes de conseguirlos social y políticamente sería entrar justamente en el mismo tipo de activismo judicial a los que dijeron que se oponían quienes defienden los cambios. El razonamiento era éste: si los tribunales toman decisiones sustantivas, expresarán sus prejuicios, en este caso, abusivos contra los trabajadores y denigrantes e inútiles para las mujeres. Así pues, se han formulado las alternativas como sentencia sustantiva que degrada y priva por un lado o



como sentencia inconstitucional que, pasivamente virtuosa, definiendo todo el poder que puede extraer del proceso político como éste es.

La suposición subyacente de la neutralidad judicial es que existe un *statu quo* que es preferible a la intervención judicial, un *statu quo* de derecho consuetudinario, un *statu quo* legislativo, un *statu quo* económico o un *statu quo* de los géneros. Para las mujeres, también tiende a suponer que el acceso al ámbito de la política convencional podría darse a falta de derechos legales. Al mismo tiempo eclipsa la posibilidad de que un enfoque sustantivo de la situación de la mujer sea adecuado para una clara explotación social de la mujer —que justifique una reclamación de igualdad civil, por ejemplo— y no hiciera más por autorizar la arbitrariedad judicial que las normas actuales. Desde el punto de vista de las mujeres, las sentencias ya son sustantivas; desde ninguna perspectiva se descubre contenido. En el caso «Lochner» se vio legalmente a los trabajadores como los capitalistas los ven socialmente: como agentes libres que negocian a cierta distancia. En el caso «Muller» se vio legalmente a las mujeres como los hombres las ven socialmente: como criadoras, como trabajadoras marginales a las que puede excluirse. Si no se desea reclamar para un grupo más de lo que puede conseguirse en un sistema de poder establecido, puede probarse a hacer del grupo una abstracción desdibujando la separación entre éste y los demás. La neutralidad como medio puro tiene un cierto sentido. No obstante, si la reclamación es contra la definición y la distribución del propio poder, es precisa una crítica no tanto de la sustantividad de casos como «Lochner» y «Muller» como de su sustancia. Esta crítica debe incluir también ese aspecto de la tradición liberal en el que una de las estrategias para el dominio ha sido la ausencia de sustancia.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Véase, en un tono diferente, Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), «La

Si se contempla el contenido del derecho positivo más ampliamente desde el punto de vista de las mujeres, emerge una pauta. El modo en que el punto de vista masculino interpreta una experiencia es el mismo modo de interpretarla de la política estatal. Una vez tras otra, el Estado protege el poder masculino encarnando y garantizando el control masculino sobre la mujer en todos los ámbitos, amortiguando, dando derechos, apareciendo *de iure* para prohibir sus excesos cuando es preciso para su normalización. Las relaciones *de iure* estabilizan las relaciones *de facto*. Las leyes que se refieren a la sexualidad ofrecen ejemplos de este argumento. Como en la sociedad, en la medida en que la posesión es el objetivo del sexo, la violación en la ley es sexo con una mujer que no es la propia, a menos que el acto sea para convertirla en propia. Las realidades sociales y legales son coherentes y se determinan mutuamente: puesto que la ley nunca ha interferido efectivamente con la capacidad de los hombres para violar a las mujeres sobre estas bases, ha sido innecesario convertirlo en norma expresa de la ley. Dado que parte del atractivo de la pornografía supone erotizar lo putativamente prohibido, la ley sobre la obscenidad prohíbe putativamente la pornografía lo suficiente como para hacer que siga siendo deseable sin hacerla jamás inalcanzable o verdaderamente ilegal. Dado que el estigma de la prostitución es el estigma de la sexualidad, que es el estigma del género femenino, la prostitución puede ser legal o ilegal, pero en la medida en que las mujeres no son iguales a los hombres y que la desigualdad está sexualizada, las mujeres seguirán siendo compradas y vendidas como prostitutas, y la ley no hará nada.

Se mantiene pobres a las mujeres en conjunto, por tanto socialmente dependientes de los hombres, a mano para el uso sexual o reproductivo. En la medida en que el aborto existe para controlar las consecuencias reproductivas del

metafísica idealista, a pesar de su ventaja moral y política, cede demasiado a lo trascendente, y al postular un ámbito nouménico gana la primacía para la justicia a costa de negar su situación humana» (pág. 13).

coito, y en consecuencia para facilitar el acceso sexual de los hombres a las mujeres, el acceso al aborto estará controlado por «un hombre o El Hombre»<sup>43</sup>. En tanto esto se haga efectivamente en el terreno social, es innecesario hacerlo por ley. La ley sólo tiene que estar presente pasivamente, reflejando la escena que se desarrolla. La ley de la igualdad entre los sexos se mantiene lo más lejos posible de los asuntos de la sexualidad. La violación, la pornografía, la prostitución, el incesto, la violencia, el aborto, los derechos de los homosexuales y las lesbianas: ninguno de estos temas ha sido una cuestión de igualdad de los sexos ante la ley<sup>44</sup>. En los temas que sí trata la ley de discriminación sexual, el hombre es la referencia implícita para lo humano, la masculinidad la medida del derecho a la igualdad. En esta interpretación general, esta ley es neutral: da a las mujeres poco que no pueda dar también a los hombres, manteniendo la desigualdad entre los sexos pareciendo que la resuelve. El género, elaborado y apoyado de esta forma por la ley, se mantiene como división de poder. El Estado negativo ve el género y las relaciones sexuales con la misma neutralidad que el caso «Lochner» veía las relaciones de clase.

La ley sobre la situación de la mujer que se produce de esta forma ve la situación de la mujer desde el punto de vista del dominio masculino. Supone que las condiciones que se dan entre los hombres sobre la base el sexo —el consentimiento al sexo, la intimidad comparativa, la voz en el discurso moral y la igualdad política sobre la base del género— son de aplicación a las mujeres. Supone en el nivel epistémico que la desigualdad sexual en la sociedad no es

<sup>43</sup> Johnnie Tillmon, «Welfare Is a Women's Issue», *Liberation News Service*, 26 de febrero de 1972; reproducido en Rosalyn Baxandall, Linda Gordon y Susan Reverby, eds., *America's Working Women* (Nueva York, Random House, 1976), págs. 355-358.

<sup>44</sup> El acoso sexual, definido siguiendo el enfoque de la jurisprudencia que aquí se apunta, es una excepción. También lo es una sentencia reciente del Noveno Distrito, *Warkins v. Army* (1988), que afirma que negar a los homosexuales la entrada en el ejército por su homosexualidad es una violación de la cláusula de igualdad de protección.

real. La ley sobre la violación toma la respuesta usual de la mujer a la coacción —la aquiescencia, respuesta desesperada de los impotentes ante la desigualdad de una situación— y lo llama consentimiento. Los hombres coaccionan a las mujeres; las mujeres «consienten». La ley de la intimidad trata la esfera privada como esfera de la libertad personal. Para los hombres lo es. Para las mujeres, lo privado es la esfera clara de la violación y el abuso íntimos, ni libre ni especialmente personal. El ámbito de libertad privada de los hombres es el ámbito de subordinación colectiva de las mujeres. La ley sobre la obscenidad trata la pornografía como «ideas»<sup>45</sup>. Independientemente de que las ideas sean sexo para los hombres, sin duda la pornografía es sexo para los hombres. Desde el punto de vista de las mujeres, que viven el abuso sexual de la pornografía como vida cotidiana, la pornografía es la realidad. La ley sobre la obscenidad trata la regulación de la pornografía desde el punto de vista de lo que es necesario para protegerla: como regulación de la moral, como algunos hombres diciendo a otros hombres lo que no pueden ver y hacer y pensar y decir del sexo. Desde el punto de vista de las mujeres, cuya tortura convierte en entretenimiento la pornografía, ésta es la esencia de una condición de carencia de poder, y su protección efectiva desde el Estado es la esencia de la política sexual. Las «ideas morales» de la ley sobre la obscenidad son una realidad política de la subordinación de la mujer. Igual que, en la ley masculina, la opresión pública se disfraza de libertad privada y la coacción se viste de consentimiento, en la ley sobre la obscenidad el dominio político real se presenta como discurso de ideas sobre la virtud y el vicio.

La ley sobre la violación supone que el consentimiento al sexo es tan real para las mujeres como lo es para los hombres. La ley sobre la intimidad supone que las mujeres en la intimidad tienen la misma intimidad que los hombres. La ley sobre la obscenidad supone que las mujeres tienen el

<sup>45</sup> En el capítulo 12 se incluyen las citas y una discusión más profunda de este argumento.

mismo acceso a la expresión que los hombres. La ley sobre la igualdad supone que las mujeres son ya socialmente iguales a los hombres. Sólo en la medida en que las mujeres han conseguido ya la igualdad social respalda la ley general de la igualdad sus afirmaciones de desigualdad. Las leyes de la violación, el aborto, la obscenidad y la discriminación sexual demuestran que la relación entre objetivación, entendida como proceso básico de la subordinación de las mujeres, y el poder del Estado es la relación entre lo personal y lo político en el ámbito del gobierno. Estas leyes no son políticas porque el Estado es supuestamente la esfera de la política. Son parte integrante de la política sexual porque el Estado, a través de la ley, institucionaliza el poder masculino sobre las mujeres institucionalizando en la ley el punto de vista masculino. Su primer acto de Estado es ver a las mujeres desde la perspectiva del dominio masculino; el siguiente es tratarlas de esta forma. Este poder, este Estado, no es un lugar concreto, sino una red de sanciones repartidas por toda la sociedad que «controla los medios principales de coacción» que estructuran la vida diaria de la mujer<sup>46</sup>. El monopolio estilo Weber sobre los medios de coacción legítima, que se considera distingue al Estado como entidad, describe de hecho el poder de los hombres sobre las mujeres en el hogar, en la cama, en el trabajo, en la calle, en toda la vida social. Lo cierto es que resulta difícil encontrar un lugar que no circunscriba y describa. Los hombres son soberanos en la sociedad de la forma en que Austin describe la ley como soberana: una persona o un grupo cuyas órdenes son habitualmente obedecidas y que no suele obedecer a nadie<sup>47</sup>. Los hombres son el grupo que ha tenido autoridad para hacer las leyes, encarnando la (regla de reconocimiento) de H. L. A. Hart que, según su idea, confiere autoridad

<sup>46</sup> Charles Tilly, ed. «Western State-Making and Theories of Political Transformation», en *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1975), pág. 638.

<sup>47</sup> John L. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (Nueva York, Noonday Press, 1954).

a la ley<sup>48</sup>. Los valores claramente masculinos (y los hombres) constituyen la comunidad interpretativa autorizada que hace la ley aparentemente legal para los que son como Ronald Dworkin<sup>49</sup>. Si se combina «una concepción realista del Estado con una teoría revolucionaria de la sociedad»<sup>50</sup>, el lugar del género en el poder estatal no se limita al gobierno, ni el gobierno de la ley se limita a la política y a los tribunales. El gobierno de la ley y el gobierno de los hombres son una sola cosa, indivisible, a un tiempo oficial y oficiosa: oficialmente está circunscrita, oficiosamente no lo está. El poder estatal, encarnado en la ley, existe en toda la sociedad como poder masculino al mismo tiempo que el poder de los hombres sobre las mujeres en toda la sociedad se organiza como poder del Estado.

Tal vez el no haber considerado el género como determinante de la conducta estatal haya hecho que la conducta del Estado parezca indeterminada. Tal vez la objetividad del Estado haya hecho que parezca independiente de la clase. Incluyendo lo burgués del legalismo liberal, pero más allá también, está lo que tiene de masculino. Por independiente de la clase que pueda presentarse el Estado liberal, no es independiente del sexo. El poder masculino es sistémico. Coactivo, legitimado y epistémico, es el régimen.

<sup>48</sup> H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Londres, Oxford University Press, 1961).

<sup>49</sup> Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986 [trad. esp.: *El imperio de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 1988]). La idea de este trabajo es justificar el poder coactivo del Estado mediante una interpretación que suprima los desacuerdos en cuanto al significado de las leyes. La solución propuesta es «la ley como integridad», que «tiene que ver con el principio» (pág. 221).

<sup>50</sup> Así es como Bobbio describe la originalidad particular de Marx; «Is There a Marxist Theory of the State?», pág. 15.

## Violación: coacción y consentimiento

Las negociaciones del sexo no se desarrollan como las del alquiler de una casa. Con frecuencia no existe un momento concreto en el que pueda decirse que ambas partes han acordado la relación sexual. Actúan tocando, sintiendo, tanteando, con signos y palabras que en general no tienen la forma de una estipulación romana.

HONORÉ, especialista en leyes  
y filósofo británico del siglo XX

La violación es una ampliación del sexismo en cierto modo, y es una extensión de tratar a la mujer como objeto... Stinky [el hombre que la violó] me daba la sensación de que estaba sólo un paso más allá, un paso más lejos de los tíos que se metían conmigo por la calle, que insisten, a mi madre le habría dado algo, voy por la calle y si no contesto cuando me hablan se enfadan y se ponen hechos una furia y eso como si yo fuera por la calle como una..., como si yo entera estuviera para agradar a los hombres en la calle. Pero Stinky me parecía sólo alguien que lo había llevado un poco más lejos..., me parecía una extensión, era tan corriente, tan ordinario, tan familiar, y a lo mejor fue eso lo que más me asustó: que se pareciera tantísimo a todos los demás hombres. ¿Sabes? No son de otro mundo.

CAROLYN CRAVEN, periodista

Si ya vives con un hombre, ¿qué haces en la calle buscando que te violen?

EDWARD HARRINGTON, abogado de la defensa  
en un caso de violación en grupo ocurrido  
en New Bedford

Si la sexualidad es esencial en la definición de la mujer y el sexo forzado es esencial en la sexualidad, la violación es connatural, no excepcional, en la condición social de la mujer. En el análisis feminista, una violación no es un hecho aislado ni una transgresión moral ni un intercambio individual que ha salido mal, sino un acto de terrorismo y tortura en un contexto sistémico de sometimiento en grupo, como el linchamiento. El hecho de que el Estado denomine delito a las violaciones abre una exploración de cómo el Estado trata la violación en cuanto índice de su postura ante la situación de los sexos.

Según la ley, la violación es un delito sexual que no se considera delito cuando tiene aspecto de ser sexo. La ley, hablando en términos generales, define la violación como coito con fuerza o coacción y sin consentimiento<sup>1</sup>. Como la sexualidad en la supremacía masculina, esta definición supone una definición sadomasoquista del sexo: el coito con fuerza o coacción puede ser o llegar a ser consensual. Supone el escenario de violación con resultado positivo de la pornografía: dominio más sumisión es fuerza más consentimiento. Es igual a sexo, no a violación. En la supremacía masculina, ésta es con demasiada frecuencia la realidad. En una crítica de la supremacía masculina, los elementos «con fuerza y sin consentimiento» parecen redundantes. La fuerza está presente porque el consentimiento está ausente.

Como la heterosexualidad, paradigma del sexo en la supremacía masculina, el delito de la violación se centra en la

penetración<sup>2</sup>. La ley para proteger la sexualidad de la mujer de la violación forzada y la expropiación define esa protección en términos genitales masculinos. Las mujeres rechazan la penetración forzada. Pero la invasión del pene en la vagina puede ser menos importante en la sexualidad de la mujer, sea placer o violación, de lo que es en la sexualidad masculina. Este elemento definitivo de la violación se centra en una pérdida definida masculinamente. También se centra en una de las formas en que los hombres definen la pérdida del acceso exclusivo. En esta perspectiva, la violación, según se define legalmente, parece más un delito contra la monogamia femenina (acceso exclusivo de un único hombre) que contra la dignidad sexual o la integridad íntima de la mujer. El análisis de la violación en términos de conceptos de propiedad, muchas veces utilizado en el análisis marxista para criticar esta disparidad, no abarca las realidades de la violación<sup>3</sup>. La sexualidad de las mujeres es, social-

<sup>2</sup> En la cláusula 213.0 del Código Penal (Filadelfia: American Law Institute, 1980) se define la violación como relación sexual con una mujer que no sea la esposa del perpetrador, «con penetración por ligera que ésta sea». Casi todos los estados la aceptan. Nueva York exige penetración. El estatuto de ataque sexual con género neutro de Michigan incluye la penetración con objetos. En 1980, en una anotación al Código Penal (Official Draft and Revised Comments, cláusula 213.i(d)) se cuestiona y discute el requisito de la penetración. Como casos ilustrativos, véase *Liptoch v. State* (1976); *State v. Kidwell* (1976); *People v. O'Neal* (1977); *Commonwealth v. Usher* (1977); *Commonwealth v. Grassmyer* (1975) (la condena por violación se anuló porque no pudo desmentirse la afirmación del acusado, que dijo que la herida de la vagina de la niña, que tenía cinco años, se la había hecho con el palo de una escoba, por lo que no pudo comprobarse la penetración exigida; se mantuvo la acusación por conducta inmoral). La impotencia es a veces una atenuante y puede acogerse a leyes que prohíben acusar de violación o intento de violación a niños menores de edad; *Foster v. Commonwealth* (1986) (un niño que no ha cumplido los catorce años no puede ser culpable de intentar cometer un delito que, según la ley, no está físicamente capacitado para perpetrar).

<sup>3</sup> A la forma de las adaptaciones feministas-socialistas de las categorías marxistas a la situación de la mujer, analizar la sexualidad como propiedad acaba con el análisis de la violación como sexualidad mascu-

<sup>1</sup> W. LaFave y A. Scott, *Substantive Criminal Law* (St. Paul, Vest, 1986), cláusula 5.11 (págs. 688-689); R. M. Perkins y R. N. Boyce, *Criminal Law* (Mineola, N. Y., Foundation Press, 1980), pág. 210.

mente, algo que otros roban, venden, compran o intercambian. Pero las mujeres nunca la poseen, y los hombres nunca la tratan, ni en la ley ni en la vida, con la solicitud con que tratan la propiedad. Ser propiedad sería un progreso. Tan pronto como una mujer tiene sexo — en el doble sentido género/sexualidad — lo ha perdido como algo propio. Tener sexo es perderlo. Esto puede explicar el que los hombres sean incapaces de entender que, una vez que una mujer ha mantenido relaciones sexuales, no pierde nada si más tarde la violan. Para ellos, las mujeres no tienen nada que perder. Es cierto que los daños en la dignidad, por no ser materiales, son efímeros en la mente legal. Pero lo que las mujeres pierden en la violación no sólo es menos tangible: se considera irreal. Es difícil evitar la conclusión de que la propia penetración se considera violación desde el punto de vista masculino, lo cual es a un tiempo la razón de que sea la pieza clave del sexo y la razón de que esté estigmatizada la sexualidad de la mujer, la definición del género de la mujer. La pregunta para la explicación social no es por qué algunas mujeres toleran la violación, sino cómo es posible que las mujeres la rechacen.

Los casos de violación en los que no se encuentran pruebas suficientes de fuerza revelan que el sexo aceptable, en la perspectiva legal, puede implicar mucha fuerza. Es resultado de la forma de percibir e interpretar hechos específicos en el sistema legal y de cómo la ley define la injuria. El grado de fuerza aceptable se adjudica partiendo justo por encima del grado establecido por lo que se entiende como conducta sexual masculina normal, incluido el grado normal de fuerza, en vez de partir del punto en que es violación para las víctimas, para las mujeres.<sup>4</sup> En este contexto, tratar

lina y presume más que desarrolla las relaciones entre sexo y clase. Los conceptos de propiedad deben replantearse a la luz de la sexualidad como forma de objetificación. En ciertos sentidos, que las mujeres fueran consideradas propiedad legalmente sería una mejora, aunque nada recomendable.

<sup>4</sup> Para un contraste entre las perspectivas de las víctimas y los tribunales, véase Rusk v. State (1979); Gonzales v. State (1973).

de definir la violación como violenta y no como sexual es tan comprensible como fútil. Algunas feministas han reinterpretado la violación como acto de violencia, no como sexualidad, cuya amenaza intimidada a todas las mujeres.<sup>5</sup> Otras ven la violación, incluida su violencia, como expresión de la sexualidad masculina, cuyos imperativos sociales definen y amenazan a todas las mujeres.<sup>6</sup> La primera idea, epistemológicamente en la tradición liberal, entiende la violación como desplazamiento del poder basado en la fuerza física aplicada a la sexualidad, esfera natural preexistente a la que el dominio es ajeno. Susan Brownmiller, por ejemplo, examina la violación en revueltas, guerras, pogromos y revoluciones, la violación a manos de policías, padres, guardias de prisiones y la violación motivada por el racismo. La violación en circunstancias normales, en la vida diaria, en las relaciones corrientes, cometidas por los hombres sólo como hombres, apenas se menciona.<sup>7</sup> Las mujeres son violadas por las armas, la edad, la supremacía blanca, el Estado, y sólo derivativamente por el pene. La idea que se deriva más directamente de la experiencia de las víctimas, más que de su negación, hace de la sexualidad una esfera social del po-

<sup>5</sup> Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (Nueva York, Simon and Schuster, 1975), pág. 15.

<sup>6</sup> Diana E. H. Russell, *The Politics of Rape: The Victim's Perspective* (Nueva York, Stein & Day, 1977); Andrea Medea y Kathleen Thompson, *Against Rape* (Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1974); Lorenne M. G. Clark y Debra Lewis, *Rape: The Price of Coercive Sexuality* (Toronto, Women's Press, 1977); Susan Griffin, «Rape: The All-American Crime», *Ramparts*, Septiembre 1971, págs. 26-35. Ti-Grace relaciona la violación con «la institución del coito», *Amazon Odyssey: The First Collection of Writings by the Political Pioneer of Women's Movement* (Nueva York, Links Books, 1964), págs. 13-23. Kalamu ya Salaam, «Rape: A Radical Analysis from the African-American Perspective», en *Our Women Keep Our Skies from Falling* (Nueva Orleans, Nkombo, 1980), págs. 25-40.

<sup>7</sup> El racismo es obviamente la vida cotidiana. El racismo en Estados Unidos, al elegir a hombres negros para las acusaciones de violaciones de mujeres blancas, ha hecho olvidar que son los hombres los que violan a las mujeres, de forma desproporcionada hombres de color.

der masculino en la que el sexo forzado es paradigmático. La violación no es menos sexual por ser violenta. En la medida en que la coacción se ha hecho parte integrante de la sexualidad masculina, la violación puede incluso hacerse sexual en el grado en que es violenta y por serlo.

La idea al definir la violación como «violencia, no sexo» ha sido establecer una base agnérica y no sexual para afirmar el sexo (la heterosexualidad) y rechazar la violencia (la violación). El problema sigue siendo el que ha sido siempre: ver la diferencia. La convergencia de la sexualidad con la violencia, utilizada desde hace mucho tiempo por la ley para negar la realidad de la violación de la mujer, la reconocen las supervivientes de una violación con una diferencia: donde el sistema legal ha visto coito en la violación, las víctimas ven violación en el coito. El contexto no coactivo de la expresión sexual se hace tan esquivo como indistinguibles los actos físicos. En vez de preguntar en qué consiste la invasión de la violación, su experiencia sugiere que la pregunta más importante es cuál es la no invasión del coito, y saber qué está mal en la violación y qué está bien en el sexo. Si esto, a su vez, resulta difícil, la dificultad es tan instructiva como la que han tenido los hombres para ver la diferencia que ven las mujeres. Tal vez el mal de la violación haya sido tan difícil de definir porque el punto de partida incuestionable ha sido que la violación se define como algo distinto del coito<sup>8</sup>, mientras que para las mujeres es difícil distinguir ambos en las condiciones del dominio masculino.

<sup>8</sup> Pamela Foa, «What's Wrong with Rape?», en *Feminism and Philosophy*, ed. Mary Vetterling-Braggin, Frederick A. Elliston y Jane English (Totowa, N. J., Littlefield, Adams, 1977), págs. 347-359; Michael Davies, «What's So Bad About Rape?» (ponencia presentada en la reunión anual de la Academy of Criminal Justice Sciences, Louisville, Ky., marzo de 1982). «Puesto que no deseamos decir que haya algo moralmente malo en las relaciones sexuales *per se*, afirmamos que la maldad de la violación está en el aspecto del consentimiento de la mujer»; Carolyn M. Shafer y Marilyn Frey, «Rape and Respect», en Vetterling-Braggin, Elliston y English *Feminism and Philosophy*, pág. 334. «El contacto sexual no es inherentemente dañino, insultante o provocador. De

En nombre de la distinción entre sexo y violencia, la reforma de la ley de la violación ha tratado de definir de nuevo la violación como ataque sexual<sup>9</sup>. Normalmente, el ataque no se admite en la ley: o bien no se acepta o el ataque aceptado sigue siendo ataque<sup>10</sup>. Pero el ataque sexual aceptado es el coito, independientemente de la fuerza a que se haya recurrido. El punto de referencia básico implícito en las normas legales actuales es el grado de fuerza normativo en el terreno sexual. En tanto esta norma no se encare como tal, no habrá distinción entre violencia y sexualidad que prohíba más casos de violación experimentada por las mujeres que la definición actual. La tasa de condenas no ha aumentado con las nuevas leyes<sup>11</sup>. La cuestión sigue siendo qué se entiende por fuerza, por violencia en consecuencia, en el terreno sexual<sup>12</sup>. No se aceptará en muchos casos de violación; según los viven las mujeres, que se viola a las mujeres hasta que sexo y violencia queden confrontados como mutuamente definitivos en vez de mutuamente excluyentes. No son sólo los hombres condenados por violación los que

hecho, corrientemente es algo que nos agrada bastante. La diferencia es que las relaciones sexuales corrientes son más o menos consentidas, mientras que la violación no lo es»; Davis «What's So Bad?», pág. 12.

<sup>9</sup> Liegh Bienen, «Rape III-National Developments in Rape Reform Legislation», 6 *Women's Rights Law Reporter* 170 (1980). Véase también Camille LeGrande, «Rape and Rape Laws: Sexism in Society and Law», 61 *California Law Review* 919 (Mayo 1973).

<sup>10</sup> *People v. Samuels* (1967).

<sup>11</sup> Julia R. Schwendinger y Herman Schwendinger, *Rape and Inequality* (Berkeley, Sage Library of Social Research, 1983), pág. 44; K. Polk, «Rape Reform and Criminal Justice Processing», *Crime and Delinquency* 31 (Abril 1985), 191-205. «¿Qué conclusión se desprende de la consecución de los objetivos del movimiento para la reforma de las leyes sobre la violación?... Si uno de los objetivos principales es aumentar la probabilidad de las condenas, los resultados son mínimos, casi inapreciables» (pág. 199) (datos de California). Véase también P. Bart y P. O'Brien, *Stopping Rape: Successful Strategies* (Elmsford, N. Y., Pergamon, 1985), págs. 129-131.

<sup>12</sup> Véase *State v. Alston* (1984) y un estudio en Susan Estrich, *Real Rape* (Cambridge, Harvard University Press, 1987), págs. 60-62.

creen que lo único que hicieron diferente de lo que los hombres hacen continuamente fue dejarse atrapar.

Se supone que el consentimiento es la forma de control de las mujeres sobre el coito, distinta aunque igual a la costumbre de la iniciativa masculina. El hombre propone y la mujer dispone. Ni siquiera el ideal es mutuo. Aparte de las consecuencias dispares del rechazo, este modelo no contempla una situación que la mujer controle al verse situada en ella ni las opciones que tiene. No obstante, las consecuencias se le atribuyen a ella como si los dos sexos comenzaran uno frente al otro en terreno neutro, como en la ficción de un contrato. En la ley, los casos ambiguos de consentimiento se definen arquetípicamente como «discusiones medio ganadas en un coche aparcado»<sup>13</sup>. ¿Por qué no medio perdidas? ¿Por qué no basta la mitad? ¿Por qué es una discusión? ¿Por qué los hombres siguen queriendo «hacerlo», siguen creyéndose con derecho a «hacerlo» cuando las mujeres no los quieren a ellos? La ley sobre la violación presenta el consentimiento como libre ejercicio de la elección sexual en condiciones de igualdad de poder sin descubrir la estructura subyacente de sumisión y disparidad. Fundamentalmente, el deseo del hombre se interpreta como forma de poder de la mujer porque ella puede despertarlo y denegar su satisfacción. A la mujer se atribuyen la causa de la iniciativa del hombre y la negativa a su realización. Así se racionaliza la fuerza. El consentimiento en este modelo se convierte más en una calidad metafísica del ser de la mujer que en una elección que hace y comunica. El ejercicio del presunto poder de la mujer presupone una impotencia social más fundamental<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Véase «Forcible and Statutory Rape: An Exploration of the Operations and Objectives of the Consent Standard», 62 *Yale Law Journal* 55 (1952).

<sup>14</sup> Un análisis similar de las agresiones sexuales sugiere que las mujeres tienen tal «poder sólo en tanto se comporten de acuerdo con las definiciones masculinas de deseabilidad femenina, es decir, sólo en tanto accedan a la definición de su sexualidad (por tanto de sí mismas como género femenino) en términos masculinos. Las mujeres tienen este poder, en otras palabras, sólo en tanto permanezcan impotentes.

La ley de la violación divide a las mujeres en esferas de consentimiento según los índices de la relación con los hombres. La categoría de supuesto consentimiento en que se encuentre una mujer depende de quién sea en relación con el hombre que la busca, no de lo que ella diga o haga. Estas categorías indican a los hombres con quién pueden follar legalmente, para quién es temporada de caza y quién está más allá de los límites, no cómo escuchar a las mujeres. Las categorías paradigmáticas son las hijas virginales y las demás chicas, con todas las cuales está proscrito, y las esposas vistas como putas y las prostitutas, con las que no hay forma de sexo proscrita. Las hijas pueden consentir y se supone que las esposas y las prostitutas lo harán, que es lo único que pueden hacer<sup>15</sup>. El consentimiento real o la negativa, y mucho menos el deseo real, son comparativamente irrelevantes. Si las leyes de la violación existieran para dar realidad al control de la mujer sobre el acceso a su sexualidad, como implica la defensa del consentimiento, «no» significaría

<sup>15</sup> Véase el comentario a «Rape and Battery between Husband and Wife», 6 *Stanford Law Review* 719 (1954). Sobre violaciones de prostitutas, véase People v. McClure (1976) (de la acusación de violación y robo a mano armada a una prostituta, donde se reconoció que había habido sexo; se declaró al acusado inocente de violación pero «culpable de robo armado con una navaja»); Magnum v. State (1968) (no hubo condena por violación; se consideró que no se pudo instruir al jurado para que determinara si la víctima era «una alcahueta, una mujer inmoral o una mujer mantenida. Una alcahueta es una mujer que dirige una casa de prostitución y organiza encuentros ilícitos. Una mujer inmoral es la que se entrega a satisfacer su lujuria ilegalmente, ya sea por placer o por dinero... Una mujer mantenida es aquella a la que protege y mantiene un hombre para sus propias relaciones ilícitas»; la acusada «frecuentaba la Blue Moon Tavern; había estado allí la noche anterior... en compañía de un hombre separado de su esposa. Hay pruebas de su mala reputación y dudas sobre la veracidad de sus palabras»). Johnson v. State (1979) (la acusación no logró la condena por violación: «aun cuando sea posible violar a una prostituta, el acto mismo de la violación no supuso ningún trauma para esta mujer por su tipo de vida»); People v. Gonzales (1978) (es posible violar a una prostituta si «puede demostrarse más allá de toda duda razonable que negó su consentimiento antes del acto sexual porque el acusado utilizó la coacción de una pistola»).



«no», la violación en el matrimonio no sería una excepción generalizada<sup>16</sup> y no sería efectivamente legal violar a una prostituta.

Todas las mujeres están divididas en provincias paralelas, y su consentimiento real cuenta en la medida en que se apartan del caso paradigmático de su categoría. Las mujeres virtuosas, igual que las niñas, no consenten, son virginales y pueden ser violadas. Las mujeres no virtuosas, igual que las esposas y las prostitutas, consenten, son putas y no pueden ser violadas. La línea de edad por debajo de la cual las chicas están presuntamente incapaces para aceptar el sexo, digan lo que digan, racionaliza un estado de coacción sexual que las mujeres nunca superan. Un día no pueden decir sí, y al día siguiente no pueden decir no. La ley toma el caso más grave de impotencia femenina basado en el género y la edad combinados y, prohibiendo formalmente todo el sexo por ser violación, hacen el consentimiento irrelevante partiendo de un supuesto de impotencia. Así se confiere un poder a quienes están por encima de la línea de edad, tanto si realmente tienen poder para consentir como si no lo tienen. La vulnerabilidad que las niñas comparten con los niños —edad— se disipa con el tiempo. La vulnerabilidad que las niñas comparten con las mujeres —género—, no. Igual que las leyes laborales protectoras para las mujeres sólo, dividir y proteger a los más vulnerables se convierte en un dispositivo para no proteger a todos los que lo necesitan, y también puede servir para señalar para el abuso especial a los elegidos para la protección especial. Tal protección no ha evitado unas cifras elevadas de abuso sexual

infantil y pueden contribuir a erotizar a las niñas por estar prohibidas.

Por lo que se refiere a las mujeres adultas, en la medida en que el acusado conoce a la mujer y ambos mantienen relaciones sexuales, se deduce el consentimiento de ella. La inmunidad para la violación en el matrimonio es coherente con la suposición que subyace en casi todas las sentencias de violación: en la medida en que las partes están relacionadas no fue en realidad violación, sino algo personal<sup>17</sup>. A medida que las inmunidades maritales van erosionándose, pueden expandirse las exclusiones para quienes cohabitan y para compañeros sociales voluntarios. De hecho, según esto, un acusado conocido puede serlo por amistad o por haberlo visto por primera vez en un bar o en una fiesta o haciendo autostop. En esta perspectiva, la erosión parcial de la inmunidad de la violación marital no parece tanto un cambio en la ecuación de la experiencia de las mujeres de violación sexual y la experiencia de los hombres de intimidad como un ajuste legal al hecho social de que el sexo heterosexual aceptable cada vez se limita menos a la familia legal. Así, aunque la ley de la violación puede no siempre suponer que la mujer consintió simplemente porque las partes son legalmente una sola, los índices de intimidad, de relación, que van desde un conocimiento casual hasta vivir juntos, siguen siendo contraindicación para la violación. En los casos de violación marital, los tribunales buscan atrocidades aun mayores que las habituales que anulen su suposición de que, si hubo sexo, la mujer lo quiso<sup>18</sup>.

Este enfoque refleja la experiencia de los hombres de que las mujeres consenten en tener relaciones sexuales con

<sup>16</sup> *People v. Liberta* (1984) (se reconoció la violación dentro del matrimonio y se discutieron los precedentes en sentido contrario). Para un resumen de la situación actual de la exención en el caso del matrimonio, véase Joanne Schumann, «State-by-State Information on Marital Rape Exemption Laws», en Diana E. H. Russell, *Rape in Marriage* (Nueva York, Macmillan, 1982), págs. 375-381; Patricia Searles y Ronald Berger, «The Current Status of Rape Reform Legislation: An Examination of State Statutes», *10 Women's Rights Law Reporter* 25 (1987).

<sup>17</sup> Sobre la «interacción social como elemento de consentimiento» en el caso de un asistente social voluntario, véase el Código Penal, cláusula 213.1. «La interacción social anterior es indicadora de consentimiento además de la interacción del perpetrador y de la víctima durante la comisión del delito»; Wallace Loh, «Q: What Has Reform of Rape Legislation Wrought? A: Truth in Criminal Labelling», *Journal of Social Issues* 37, núm. 4 (1981), 47.

<sup>18</sup> *People v. Burnham* (1986).

ellos. Eso no puede ser violación: la violación es algo de otra persona, de alguien desconocido. Ellos no violan a las mujeres que conocen. Los hombres y las mujeres están en situaciones sociales desiguales por lo que se refiere a la experiencia de la violación. Los hombres tienen muchas más probabilidades de violar que de ser violados. Esto conforma su experiencia, las condiciones materiales de su posición epistemológica. Casi la mitad de las mujeres, por contraste, son violadas o víctimas de intentos de violación al menos una vez en la vida. Casi el 40 por ciento son víctimas de abusos sexuales durante la infancia<sup>19</sup>. Las mujeres tienen más probabilidades de ser violadas que de violar y lo más frecuente es que sean violadas por hombres que conocen<sup>20</sup>.

Es frecuente que los hombres digan que para una mujer es menos terrible ser violada por alguien a quien está próxima: «El trauma emocional que sufre una persona víctima de otra con quien comparte una intimidad sexual como parte normal de una relación matrimonial no es tan grave como el que sufre una persona víctima de otra con quien no comparte tal intimidad»<sup>21</sup>. Normalmente las mujeres se sienten más traumatizadas al ser violadas por un hombre conocido o en el que confían, un hombre con el que han compartido al menos una ilusión de algo mutuo, que si son violadas por un

<sup>19</sup> Diana E. H. Russell y Nancy Howell, «The Prevalence of Rape in the United States Revisited», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8 (Verano 1983): 668-695; y D. Russell, *The Secret Trauma: Incestuous Abuse of Women and Girls* (Nueva York, Basic Books, 1986).

<sup>20</sup> Pauline Bart determinó que es más probable que las mujeres sean violadas —es decir, que tengan menos probabilidades de detener una violación iniciada— si conocen al agresor, sobre todo si han mantenido o mantienen una relación sexual; «A Study of Women Who Both Were Raped and Avoided Rape», *Journal of Social Issues* 37 (1981), 132. Véase también Linda Belden, «Why Women Do Not Report Sexual Assault» (Portland, Ore.: City of Portland Public Service Employment Program, Portland Women's Crisis Line, marzo de 1979), Menachem Amir, *Patterns in Forcible Rape* (Chicago, University of Chicago Press, 1971), págs. 229-252.

<sup>21</sup> Respuesta a la querrelante, *People v. Brown* (1981).

extraño. ¿A quién interesa creer que no es tan malo ser violada por un hombre que nos ha follado antes que por otro que no lo ha hecho? Rechazar las acusaciones de violación marital, dependiendo de lo que se entienda por normalidad, puede «eliminar un importantísimo obstáculo para la reanudación de unas relaciones maritales normales»<sup>22</sup>. Obsérvese que el obstáculo no es la violación, sino la ley en contra de ésta. Apparently hay alguien aparte de las feministas que ve que la victimización sexual y la intimidad sexual no son tan contradictorias en las condiciones actuales. A veces parece que las mujeres y los hombres viven en culturas distintas.

Una vez definida la violación en términos sexuales masculinos, el problema de la ley, que se convierte en el problema de la víctima, es distinguir la violación del sexo en casos concretos. La línea de condena entre violación y coito suele centrarse en una cierta valoración de la «voluntad» de la mujer. Pero ¿cómo conoce la ley o el acusado la voluntad de una mujer? La respuesta combina aspectos de fuerza y aspectos de rechazo con elementos de resistencia, aún efectivos en algunos estados<sup>23</sup>. Incluso cuando el rechazo no es un elemento legal del delito, los jurados suelen deducir la violación de las pruebas de fuerza o de resistencia. En Michigan, según la ley reformada de la violación, el consentimiento se consideraba judicialmente una defensa, aun cuando no estuviera recogido en la ley<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> El problema más profundo es que las mujeres están socializadas en una receptividad pasiva: pueden no tener o ver alternativa al consentimiento, pueden preferirlo al riesgo mayor de la injuria y la humillación de una lucha perdida, pueden someterse para sobrevivir. Además, la fuerza y el

<sup>22</sup> Nota, «Forcible and Statutory Rape», pág. 55.

<sup>23</sup> La ley de Delaware exige que la víctima se resista, pero «sólo en la medida razonablemente necesaria para que el acusado sea consciente de la negativa de la víctima». Véase también Sue Bessmer, *The Laws of Rape* (Nueva York, Praeger, 1984).

<sup>24</sup> Véase *People v. Thompson* (1982); *People v. Hearn* (1980).

deseo no se excluyen mutuamente en la supremacía masculina. En tanto se erotice el dominio, no se excluirán jamás. Algunas mujeres erotizan el dominio y la sumisión: es mejor que sentirse forzadas. La relación sexual puede ser profundamente no deseada: la mujer nunca la habría iniciado, pero es posible que no haya fuerza por medio. Puede haberse empleado tanta fuerza que la mujer no se arriesgue a decir que no. Puede usarse la fuerza, pero es posible que la mujer prefiera el sexo para evitar más fuerza o porque también ella erotiza el dominio. Las mujeres y los hombres lo saben. Considerar violencia y no sexo la violación evita, cuando más parece confrontarla, la cuestión de quién controla la sexualidad de la mujer y la dinámica de dominio y sumisión que la ha definido. Cuando el sexo es violento, las mujeres pueden haber perdido el control sobre lo que las hacen, pero la ausencia de fuerza no garantiza la presencia de tal control. Y, en las condiciones del dominio masculino, tampoco hace la presencia de la fuerza que una interacción sea no sexual. Si el sexo es normalmente algo que los hombres hacen a las mujeres, la cuestión no es tanto si hubo fuerza como si el consentimiento es un concepto con significado<sup>25</sup>.

Para explicar la situación de la mujer como género en una teoría de la violación, Susan Brownmiller arguye que la amenaza de la violación beneficia a todos los hombres<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Véase Carol Pateman, «Women and Consent», *Political Theory* 8 (Mayo 1980), 149-168: «El consentimiento como ideología no puede distinguirse de la aquiescencia habitual, el asentimiento, el disenso llamado, la sumisión, ni siquiera la sumisión forzada. A menos que la denegación del consentimiento o la retirada del consentimiento sean posibilidades reales, no podemos seguir hablando de "consentimiento" con ningún sentido genuino. Las mujeres son ejemplo de los individuos a quienes los teóricos del consentimiento declaran incapaces de consentir. Pero, al mismo tiempo, las mujeres siempre han sido presentadas como consentidoras, y su no consentimiento explícito se ha considerado irrelevante o se ha reinterpretado como "consentimiento"» (pág. 150).

<sup>26</sup> Brownmiller, *Against Our Will*, pág. 5.

No específica de qué manera. Tal vez los beneficie sexualmente, es decir, como género: las iniciativas masculinas enfocadas a las mujeres comportan el temor a la violación como soporte para lograr la aceptación, cuya apariencia resultante se ha considerado seducción y se ha llamado consentimiento. En este caso, la perspectiva de las víctimas abarca lo que niega el liberalismo aplicado a las mujeres: que el sexo forzado como sexualidad no es una excepción en las relaciones entre los sexos, sino que constituye el significado social de género. «La violación es un acto del hombre, sea hombre masculino o femenino, sea relativamente permanente o relativamente temporal; y ser violada es la experiencia de una mujer, sea mujer masculina o femenina y sea relativamente permanente o relativamente temporal»<sup>27</sup>. Poder ser violada, posición que es social y no biológica, es lo que define qué es una mujer.

La violación en el matrimonio y las agresiones a la esposa han sido separadas por la ley. El análisis feminista sugiere que el ataque del puñetazo de un hombre no es distinto del ataque de un pene, no porque ambos sean violentos, sino porque ambos son sexuales. La agresión suele surgir porque la mujer desobedece las exigencias del género<sup>28</sup>. Casi todos los incidentes ocurren en el hogar, la mayoría en la cocina o en el dormitorio. Casi todas las mujeres asesinadas lo son a manos de sus maridos o sus novios, normalmente en el dormitorio. El ciclo de la agresión coincide con los ritmos del sexo heterosexual<sup>29</sup>. El ritmo del sadomasoquismo lébico es igual<sup>30</sup>. Tal vez los intercambios violentos, especialmente entre géneros, tenga sentido en términos sexuales.

<sup>27</sup> Shafer y Fyre, «Rape and Respect», pág. 334.

<sup>28</sup> Véase R. Emerson Dobash y Russell Dobash, *Violence against Women: A Case against the Patriarchy* (Nueva York, Free Press, 1979), págs. 14-21.

<sup>29</sup> Sobre el ciclo de los malos tratos, véase Leonore Walker, *The Battered Wife* (Nueva York, Harper & Row, 1979).

<sup>30</sup> Sarnois, *Coming to Power* (Palo Alto, Calif.: Alyson Publications, 1983).

La cuestión más amplia que plantea la agresión sexual a la interpretación de la relación entre sexualidad y género es qué es la heterosexualidad. Si es la erotización del dominio y de la sumisión, alterar el género de los implicados no elimina el contenido sexual, ni siquiera el genérico, de la agresión. Si la heterosexualidad es hombres sobre mujeres, la importancia del género es independiente. Puede argüirse que la heterosexualidad es una fisión de ambos, con el género como resultado social, de tal forma que aquello sobre lo que se actúa queda feminizado, es la «chica» independientemente del sexo, y quien actúa queda masculinizado correspondientemente. Este sistema se pone en marcha cada vez que se convierte en víctima a una mujer, independientemente de la biología del perpetrador. Pero es igualmente cierto que también se pone en marcha cada vez que la impotencia y la inferioridad atribuida se explotan o disfrutan sexualmente, por la edad, la raza, la estatura, la apariencia o la capacidad física, o la situación socialmente despreciada o estigmatizada.

Así pues, la agresión se presenta como sexual en un nivel más profundo. Afirmada en los términos más rotundos, la sexualidad es violenta, así que tal vez la violencia sea sexual. La violencia contra la mujer es sexual por ambas causas, doblemente sexy. Si esto es así, las mujeres son golpeadas y violadas como mujeres, como aquellas sobre las que se actúa, como objetos genéricos, es decir, sexuales. También se sigue que los actos de quien amenaza a la mujer de acuerdo con su etiqueta de objeto, mujer, son en un sentido actos sexuales. La medida en que los actos sexuales son actos de objetificación sigue siendo una cuestión de cómo se entienda la libertad de las mujeres para vivir sus propios significados como algo más que ilusiones, de la capacidad de los individuos para resistirse o escapar, siquiera momentáneamente, de los significados sociales prescritos excepto el cambio político. Obviamente, centrar la sexualidad en la genitalidad diferencia la agresión de la violación exactamente en el mismo punto en el que lo hacen tanto la ley actual como considerar la violación violencia y no sexo.

Casi todas las mujeres perciben que la ley contra la violación es virtualmente inaplicable por lo que se refiere a ellas. La experiencia de las mujeres se deslegitima con más frecuencia por esto que la ley. Las mujeres, realistas, distinguen entre violación y experiencias de violación sexual llegando a la conclusión de que «en realidad» no han sido violadas si alguna vez han visto al hombre o han salido, dormido o estado casadas con él, si iban vestidas de cierto modo o si no pueden demostrar que fueron víctimas, si son prostitutas, si lo soportaron o trataron de terminar pronto, si durante años las follaron por la fuerza. La norma social implícita es: si la mujer no puede demostrarlo ante los tribunales, no fue violación.

La distancia entre las violaciones más íntimas de las mujeres y la violación perfectamente legal mide la imposición de una definición ajena. Desde el punto de vista de las mujeres, la violación no está prohibida: está regulada. Ni siquiera las mujeres que saben que han sido violadas creen que el sistema legal lo ve como ellas lo ven. Normalmente no están equivocadas. En vez de desalentar o vengar la violación, el Estado, según la experiencia de muchas víctimas, la perpetúa. Las mujeres que presentan acusaciones por violación dicen que las violaron dos veces: la segunda, en el tribunal. En un Estado masculino, la violación límite, la humillación y la indignidad de ser un espectáculo sexual público hace de ello algo más que una figura retórica<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> La violación, como muchos otros delitos, exige que el acusado tenga intención criminal (*mens rea*) para que sus actos sean un delito. El estado mental del hombre se refiere a lo que en aquel momento comprendía o a lo que un hombre razonable debería haber comprendido en tales circunstancias. El problema es que el daño que supone la violación está en lo que el acto significa para la víctima, pero su criminalidad está en lo que significa para el agresor. La viola-

<sup>31</sup> Si las exposiciones de violación sexual son una forma de sexo, según se argumenta en el capítulo 11, el testimonio de la víctima en los casos de violación es una forma de pornografía oral in vivo.

ción sólo es un daño desde el punto de vista de la mujer, y sólo es un delito desde el punto de vista masculino, incluido explícitamente el del acusado.

El delito de la violación se define y sentencia desde la perspectiva masculina, suponiendo que el sexo forzado es sexo y que el consentimiento al hombre lo da libremente la mujer. Según las normas de la supremacía masculina, por supuesto, es así. Desde el punto de vista de la doctrina, esto significa que la percepción del hombre del deseo de la mujer determina el que se considere que ha sido violada. Podría ser como otros delitos de intención subjetiva si la violación fuera como otros delitos. En la violación, dado que la sexualidad define las normas de los géneros, la única diferencia entre agresión y lo que socialmente se define como ausencia de daño es el significado del acto para la mujer. Interpretado de esta forma, el problema legal ha sido determinar qué opinión del significado constituye lo que verdaderamente ocurrió, como si lo que ocurrió objetivamente existiera para ser objetivamente determinado. Esta tarea se ha supuesto separable del género de los implicados y de la naturaleza genérica de su relación, cuando las normas objetivas y la perspectiva del agresor son idénticas.

En consecuencia, aunque la ley sobre la violación oscila entre pruebas subjetivas y patrones objetivos que invocan la sensatez social, uniformemente presupone una única realidad subyacente más que una realidad dividida por los significados divergentes que produce la desigualdad. Muchas mujeres son violadas por hombres que saben perfectamente lo que su acto significa para la víctima, pero lo hacen a pesar de todo<sup>32</sup>. Pero las mujeres también son violadas todos los días por hombres que no tienen ni idea de lo que su acto

significa para la mujer. Para ellos es sexo, por tanto, para la ley es sexo. Esto se convierte en la única realidad de lo que ocurrió. Cuando se pierde un caso por violación porque la mujer no puede demostrar que no consintió, se considera que no ha sufrido ningún daño. Es como si a una víctima de robo, al verse que no es capaz de demostrar que no fue un acto de filantropía, le dijeran que sigue teniendo su dinero. Aplicada hermenéuticamente, la ley supone que, como el violador no se dio cuenta de que la mujer no quería, no la violó. Sólo fue sexo. El sexo en sí no puede ser daño. Las mujeres tienen relaciones sexuales todos los días. El sexo hace mujer a la mujer. El sexo es para lo que están las mujeres.

Los hombres establecen las costumbres sexuales ideológica y conductivamente, definen la violación según lo que imaginan que es la violación sexual de una mujer diferenciando eso de la imagen que tienen de lo que hacen normalmente, y actúan como jueces en casi todos los casos de delitos sexuales. Así, la violación llega a significar que un hombre extraño (léase negro) que no conoce a su víctima, pero que sabe que ella no quiere tener relaciones sexuales con él, las tiene de todas formas. Pero los hombres están condicionados sistemáticamente para no darse cuenta siquiera de lo que las mujeres quieren. Especialmente si recurren a la pornografía, es posible que no tengan ni idea de la indiferencia o de la repulsión de la mujer, ni siquiera cuando las mujeres dicen que no explícitamente. Los violadores suelen creer que la mujer disfrutó mucho. «Probablemente la expresión que los violadores emplean con más frecuencia sea "Putá..., zorra..., si lo estás deseando. Todas lo estáis deseando", y después "¿Lo ves? ¿Ves como te ha gustado?"»<sup>33</sup>. Las mujeres, como estrategia de supervivencia, tie-

<sup>32</sup> Es aparentemente cierto de los violadores no descubiertos y de los condenados. La muestra de Samuel David Smithyman, formada sobre todo por los no descubiertos, incluye a personas que respondieron a este anuncio: «¿Eres un violador? Nos investigadores desean entrevistarte por teléfono manteniendo secreta tu identidad. Llama al...» Supuestamente, los que llamaron consideraban violaciones sus actos, al

menos en el momento de responder al anuncio; «The Undetected Rapist», (tesis doctoral, Claremont Graduate School, 1978), págs. 54-60, 63-76, 80-90, 97-107.

<sup>33</sup> Nancy Gager y Cathleen Schurr, *Sexual Assault: Confronting Rape in America* (Nueva York, Grosset & Dunlap, 1976), pág. 244.

nen que dejar de lado, desvalorizar o acallar los deseos, de forma especial la ausencia de deseo, para dar la impresión de que el hombre conseguirá lo que desea independientemente de lo que ellas quieran. En este contexto, medir la autenticidad del consentimiento desde el punto de vista individual del agresor es adoptar como ley el punto de vista que provoca el problema. Medir el consentimiento con lo socialmente razonable, que es el punto de vista objetivo del hombre, reproduce el mismo problema con otra etiqueta más elevada<sup>34</sup>.

La idea generalizada de los hombres de que las mujeres se inventan la violación después de haber consentido en la relación tiene sentido en esta perspectiva. Para ellos, las acusaciones son falsas porque los hechos describen el sexo. Interpretar tales hechos como violación distorsiona su experiencia. Dado que rara vez consideran que su experiencia de lo real sea más que la realidad, sólo pueden explicar la versión de la mujer como invención malintencionada. De forma similar, la ansiedad masculina por el hecho de que sea tan fácil acusar de violación y tan difícil refutarla, que siguen creyendo aun frente a pruebas abrumadoras en sentido contrario, surge porque las acusaciones de violación expresan algo que al parecer los hombres no pueden controlar: lo que para la mujer significa el encuentro sexual.

Así, las doctrinas legales, incoherentes o incomprensibles como la lógica silogística, se hacen coherentes como ideología. Por ejemplo, cuando un acusado cree, equivocada pero sinceramente, que la mujer a la que forzó sexualmente consintió, puede tener la defensa de una idea errónea o de no cumplir el requisito mental de actuar a sabiendas en contra de la voluntad de la mujer<sup>35</sup>. A veces su omisión a sabiendas se

<sup>34</sup> Es lo que propone Susan Estrich; *Real Rape*, págs. 102-103. La ausencia de un estudio de los determinantes sociales de la perspectiva (como la pornografía) puede explicar su fe en la razonabilidad como patrón legalmente aplicable a las mujeres violadas.

<sup>35</sup> Véase *Director of Public Prosecutions v. Morgan* (1975) [Inglaterra]; *Pappajohn v. The Queen* (1980) [Canadá]; *People v. Mayberry* (1975).

midre por lo que omitiría un hombre razonable, y esto se considera prueba objetiva. A veces no hace falta que la omisión sea razonable, siempre que sea sincera, y esto se considera prueba subjetiva. La investigación feminista de la distinción entre violación y coito, por el contrario, estudiaría el significado del hecho desde el punto de vista de la mujer, que no es ninguno de los dos. Lo que está equivocado en la violación desde esta perspectiva es que se trata de un acto de subordinación de la mujer al hombre. Expresa y refuerza la desigualdad de la mujer ante el hombre. La violación con impunidad legal hace a las mujeres ciudadanas de segunda clase.

Este análisis revela cómo se da forma a la concepción social de la violación para interpretar encuentros particulares y cómo la concepción legal de la violación da forma con autoridad a esa concepción social. Cuando la perspectiva está ligada a la situación y la situación es desigual, específicamente si se trata de una relación de poder de los géneros, el consentimiento es una comunicación en condiciones de desigualdad. Queda en algún punto entre lo que la mujer en realidad quería, lo que pudo expresar de lo que quería y lo que el hombre entendió que quería.

Hablando de la cuestión conceptualmente similar de la revocación de un consentimiento previo, de la cuestión de las condiciones en las que se permite controlar a las mujeres el acceso a su sexualidad entre una penetración y la siguiente, un autor señala: «Incluso cuando la mujer revoca su consentimiento anterior, el ego masculino es tal que, invadido de una evaluación exagerada de su capacidad sexual, el hombre puede creer de verdad que la mujer sigue consintiendo: la resistencia puede malinterpretarse como cooperación entusiasta; las quejas de dolor o de aversión como acicate para una relación más sofisticada o más ardiente; una petición clara para que se detenga puede entenderse referida a una intimidad concreta más que al acto en general»<sup>36</sup>. Es-

<sup>36</sup> Richard H. S. Tur, «Rape: Reasonableness and Time», 3 *Oxford Journal of Legal Studies* 432, 441 (Invierno 1981). Tur, en el contexto

tas frases traducen fielmente la interpretación masculina corriente de las indicaciones de aversión de la mujer en muchas circunstancias<sup>37</sup> y las percepciones que determinan cuándo se ha producido una violación. La defensa específica de idea errónea en cuanto al consentimiento simplemente lleva todo ello a su ápice legal. ¿Desde qué punto de vista y en interés de quién existe una ley que permite al subconsciente condicionado de una persona negar la violación de otra? Al concebir un daño cognoscible desde el punto de vista del violador razonable, la ley sobre la violación recompensa positivamente a los hombres con la absolución por no comprender el punto de vista de la mujer en los encuentros sexuales.

Tanto si la ley llama a esto consentimiento coaccionado como defensa por idea equivocada sobre el consentimiento, cuanto más rutinaria es la violación sexual de la mujer, tanto más existe la pornografía en el mundo de forma más legítima, más ideas que igualan sexualidad y violación se hacen razonables y tanto más sinceramente puede definirse a las mujeres en términos de su capacidad para ser folladas. Sería relativamente sencillo si el problema legal se limitara a evitar la falsificación retroactiva del estado mental del acusado. Ciertamente hay incentivos para mentir. El problema más profundo es la suposición de la ley sobre la violación de que existía un estado de cosas único y objetivo, que únicamente debe determinarse por las pruebas, cuando tantas violaciones implican a hombres honrados y a mujeres violadas. Cuando la realidad está dividida, ¿ha sido violada la mujer aunque no por un violador? En estas condiciones, la ley está diseñada para llegar a la conclusión de que no

hubo violación. Tratar de resolver este problema aceptando una creencia razonable como patrón sin preguntar, desde una base social sustantiva, para quién es razonable la creencia y por qué —es decir, qué condiciones hacen que sea razonable— es parcial: es la parcialidad masculina<sup>38</sup>. ¿Qué es razonable que crea un hombre en cuanto al deseo de sexo de la mujer cuando la heterosexualidad es obligatoria? ¿Qué es razonable que crea un hombre (acusado o jurado) en cuanto al consentimiento de la mujer cuando ha estado viendo pornografía de violación con resultado positivo?<sup>39</sup> Aquella cuya subjetividad es la que se convierte en la objetividad de «lo que ocurrió» es una cuestión de significado social, es decir, una cuestión de política social. Desmentir unilateralmente la violación de la mujer o disolver las presuposiciones en subjetividad de una de las dos partes son alternativas dictadas por los términos de la división objeto/sujeto, respectivamente. Estas alternativas se limitarán a volver a trazar esa división en detrimento de la mujer mientras no se haga frente a sus términos como términos basados absolutamente en el género.

<sup>38</sup> Estrich tiene este problema en *Real Rape*.

<sup>39</sup> E. Donnerstein «Pornography: Its Effect on Violence against Women», en *Pornography and Sexual Aggression*, ed. N. Malamuth y E. Donnerstein (Orlando, Fla.: Academic Press, 1984), págs. 65-70. Los lectores inquietos porque esto pueda llegar a convertirse en argumento para defender a los acusados de violación deben comprender que la realidad a la que apunta ofrece ya una base para defenderlos. La solución es atacar a la pornografía directamente, no callar sus efectos de exoneración legales o sociales, potenciales o reales.

de los casos «Morgan» y «Pappajohn», afirma que «la ley no debería igualar iniquidad y espejismo equivocado» (pág. 347). A las víctimas de una violación suele preocuparles menos la iniquidad que la ofensa.

<sup>37</sup> Véase Silke Vogelmann-Sine, Ellen D. Ervin, Reenie Christensen, Carolyn H. Warnson y Leonard P. Ullman, «Sex Differences in Feelings Attributed to a Woman in Situations Involving Coercion and Sexual Advances», *Journal of Personality* 47 (Septiembre 1979), 429-430.

## 10

### Aborto: lo público y lo privado

En una sociedad en la que las mujeres inician una relación sexual voluntariamente, en la que una anticoncepción adecuada fuese una auténtica prioridad social, no existiría «el tema del aborto»... El aborto es violencia... Es el resultado y continuará siendo la acusación de una violencia más general y prevalente, la violencia de la violación.

ADRENNE RICH, *Of Woman Born*

La mayoría de las mujeres que abortan se quedaron embarazadas al mantener relaciones sexuales con un hombre. Casi ninguna quería concebir. En la experiencia de las mujeres, sexualidad y reproducción son inseparables una de la otra y del género. El debate sobre el aborto, en contraste, se ha centrado en separar el control sobre la sexualidad del control sobre la reproducción, y en separar ambos del género. Los liberales han respaldado la posibilidad de elegir el aborto como si la mujer se encontrara de pronto con el feto<sup>1</sup>, normalmente con la idea implícita de que el control de la reproducción es esencial para la libertad sexual y la inde-

<sup>1</sup> Véase D. H. Regan, «Rewriting Roe v. Wade», *77 Michigan Law Review* 1569 (1979), el buen samaritano se encuentra con el feto.



pendencia económica. El derecho político imagina que la relación que precede a la concepción es normalmente voluntaria, sólo para instar a la abstinencia, como si el sexo dependiera de la mujer. Al mismo tiempo, el derecho defiende de la autoridad masculina, incluyendo específicamente el deber de la esposa de someterse al sexo. Continuando esta lógica, muchos de los que se oponen a que el Estado pague los abortos permitirían que se pagaran cuando el embarazo es consecuencia de una violación o del incesto<sup>2</sup>. Hacen excepciones para esas ocasiones especiales en la que suponen que la mujer no controló el sexo. Defensores y detractores del aborto comparten la presunción tácita de que las mujeres casi siempre controlan el sexo.

Las investigaciones feministas sugieren otra cosa. La relación sexual, que sigue siendo la causa más frecuente de embarazo, no puede suponerse sencillamente determinada de forma igualitaria. Las mujeres se sienten obligadas a mantener la apariencia —apariencia que, al actuarse sobre ella, se convierte en realidad— de que el hombre dirige la expresión sexual, como si fuera la propia iniciativa masculina lo que quieren las mujeres, como si fuera eso lo que encuentran excitante. Los hombres respaldan esta idea. Es buena parte de lo que los hombres quieren en la mujer, lo que la pornografía erotiza y las prostitutas ofrecen. La violación —es decir, el coito con fuerza que se reconoce como fuerza— no se sentencia de acuerdo con el poder o la fuerza que aplica el hombre, sino de acuerdo con los índices de intimidad entre las partes. Cuanta más intimidad haya con el

<sup>2</sup> En 1973, diez estados que habían declarado delito el aborto tenían excepciones para la violación y el incesto; al menos tres sólo contemplaban la violación como excepción. Muchas de estas excepciones están basadas en el Código Penal (Proposed Official Draft (9162), citado en Doe v. Bolton (1973)). Pueden encontrarse referencias a los estados que excluyen el incesto y la violación en Roe v. Wad (1973). Algunas versiones de la enmienda Hyde, que prohíbe la utilización de fondos públicos para financiar abortos, han contemplado excepciones para los casos de violación o incesto. Siempre se exige la declaración inmediata del incidente.

violador, menos probable es que un tribunal considere que lo que ocurrió fue una violación. A menudo, los índices de la intimidad incluyen el propio coito. Si un «no» puede tomarse como «sí», ¿hasta qué punto puede ser libre el «sí»?

En estas condiciones, es habitual que las mujeres no utilicen un método de control de la natalidad por su significado social, un significado que no crearon las mujeres. Utilizar la anticoncepción significa reconocer y planificar la posibilidad del coito, aceptar la propia disponibilidad sexual y aparecer falta de espontaneidad. Significa presentarse preparada para las incursiones masculinas. También significa que hay que querer tener relaciones sexuales. Una buena usuaria de anticonceptivos puede ser considerada presumiblemente dispuesta al sexo y, entre otras consecuencias, puede ser violada con relativa impunidad (quienes lo duden deberían pensar en los casos de violación en los que el hecho de que la mujer llevara diafragma se consideró indicación de que lo ocurrido fue un coito, no una violación). Los estudios en clínicas abortistas indican que las mujeres que recurren varias veces al aborto, sobre todo las delincuentes reincidentes que ocupan los primeros puestos de la lista de malvadas de la justicia —su mejor baza para oponerse al aborto como irresponsabilidad sexual femenina—, cuando se les pregunta por qué, dicen algo parecido a que sencillamente hubo relaciones. Todas las noches durante dos años y medio<sup>3</sup>. ¿Puede suponerse que una mujer controla el acceso a su sexualidad si se siente incapaz de interrumpir un coito para colocarse el diafragma? O peor aún, ¿puede suponerse cuando ni siquiera quiere hacerlo, consciente de que se arriesga a un embarazo que sabe que no desea? ¿Detendría al hombre por cualquier otra razón, por ejemplo el auténtico tabú, la falta de deseo? Si no, ¿cómo es el sexo, y por tanto sus consecuencias, voluntario de forma significativa para las mujeres? Las normas del ritmo sexual y del amor que se consideran interrumpidas por las necesidades de la mujer se

<sup>3</sup> Véase Kristin Luker, *Taking Chances: Abortion and the Decision Not to Contracept* (Berkeley: University of California Press, 1975).

construyen en contra de los intereses de la mujer. El sexo no tiene mucho aspecto de libertad cuando aparece por norma menos grave para la mujer arriesgarse a una situación no deseada, a menudo dolorosa, traumática, peligrosa, a veces ilegal y posiblemente con amenaza para su vida que protegerse de antemano. Pero la política del aborto nunca ha sido enfocada explícitamente en el contexto de cómo se quedan embarazadas las mujeres, como consecuencia de un coito en condiciones de desigualdad entre los sexos, o sea, como cuestión de sexo forzado.

Este enfoque abarca varias exploraciones importantes. La primera es qué significan los bebés para los hombres. En un sentido, los hombres responden al derecho de la mujer a abortar como si se enfrentaran a la posibilidad de su propia no existencia potencial, como si estuvieran en manos de las mujeres, nada menos. En otro sentido, las cuestiones de la potencia de los hombres, de su continuidad como compensación por la mortalidad, de la necesidad de encarnarse o encarnar su imagen en el mundo, subyacen en su relación con los bebés (y muchas otras cosas). La segunda cuestión que abarca es una de la que, a diferencia de la primera, se ha hablado mucho en el debate sobre el aborto: la justicia moral del aborto. La elección de abortar debe existir y debe ser de la mujer, pero no porque el feto no sea una forma de vida. ¿Por qué no pueden las mujeres tomar decisiones de vida o muerte? El problema ha sido que si el feto tiene *algún* peso en el debate, es un peso mayor que el de la mujer. La penosa necesidad de las mujeres de sobrevivir en un mundo hostil a su supervivencia ha evitado en gran medida la exploración de estos temas. Esto es, la perspectiva desde la cual las feministas han tratado el aborto ha estado moldeada y constreñida por las mismas condiciones de desigualdad entre los sexos que han convertido el acceso al aborto en el problema que es. Las mujeres no han podido arriesgarse a pensar en estas cuestiones por sí mismas porque el mando no ha sido suyo ni en el sexo ni en la vida social ni en los tribunales.

En 1973, el Tribunal Supremo declaró que una ley que

consideraba delitos todos los abortos excepto aquellos con los que se pretendía salvar la vida de la madre violaba el derecho constitucional a la intimidad<sup>4</sup>. El derecho a la intimidad se había erigido antes en principio constitucional en un caso que despenalizaba la prescripción y el uso de anticonceptivos<sup>5</sup>. En otras palabras, los tribunales utilizan la etiqueta de intimidad para relacionar la anticoncepción con el aborto a través de aquella de la misma forma que hace el feminismo a través de la sexualidad. En el caso «Roe» se dictaminó que el derecho a la intimidad era «suficientemente amplio para incluir la decisión de la mujer de interrumpir o no su embarazo». En 1981, tres jueces expresaron su desacuerdo: «En el contexto del aborto, hemos considerado que el derecho a la intimidad protege a la mujer de una intrusión inaceptable del Estado y de su escrutinio externo de una opción enteramente personal»<sup>6</sup>.

En 1981, el Tribunal Supremo dictaminó en «Harris contra McRae» que este derecho a la intimidad no significaba que el programa federal Medicaid tuviera que ocuparse del aspecto médico de los abortos necesarios. La intimidad, había afirmado el Tribunal, estaba garantizada para «la decisión de la mujer de interrumpir o no su embarazo». Así, se permitía al gobierno apoyar una decisión, pero no la otra: financiar las concepciones que siguieran adelante y no financiar su interrupción. Al afirmar que la intimidad de la decisión quedaba, no obstante, intacta desde el punto de vista constitucional, el Tribunal señalaba que «aunque el gobierno no podrá poner obstáculos en el camino que siga una mujer en el ejercicio de su libertad de elección, no tiene tampoco que eliminar los que no haya creado»<sup>7</sup>. Aparentemente hay muy poca distancia entre los casos en que el gobierno

<sup>4</sup> Roe v. Wade (1973).

<sup>5</sup> Griswold v. Connecticut (1965).

<sup>6</sup> H. L. v. Matheson (1981).

<sup>7</sup> Roe v. Wade (1973) («la decisión de la mujer de poner o no fin al embarazo»); Harris v. McRae (1980) (con alusión a Maher v. Roe [1976] sobre la inexistencia de responsabilidad del Estado de eliminar los obstáculos que no controla).

tiene el deber de *no* intervenir y aquellos en los que *no* tiene deber de intervenir. Citando el caso «Harris», el Tribunal dictaminó que tal distancia no existía en un caso en el que se dictaminó que los funcionarios estatales que protegen a los niños no eran, al no haber discriminación, legalmente responsables de un niño que continuamente sufría daños en una situación de abuso que efectivamente conocían: «aunque el Estado puede haber conocido los peligros a que Joshua se enfrentaba en el mundo libre, no tuvo parte alguna en su creación, ni hizo nada para hacer al niño más vulnerable a tales peligros»<sup>8</sup>. El mundo sin intervención estatal, el mundo de la inacción estatal, el mundo privado de abuso de Joshua y de los abortos no financiados de las mujeres pobres es «el mundo libre». Para quienes usan y abusan de las mujeres y de los niños, claro está.

Considerada extremo externo de los límites del gobierno, la idea de intimidad encarna una tensión entre evitar la exposición pública o la intrusión gubernamental, por una parte, y la autonomía en el sentido de proteger la acción personal, por otra. Es una tensión, no sólo dos facetas de un mismo derecho. El Estado liberal resuelve esta tensión identificando el umbral del Estado en el grado permisible de penetración en un dominio que se considera libre por definición: la esfera privada. Con este movimiento, el Estado asegura «una personalidad inviolable» garantizando «autonomía de control sobre la intimidad de la identidad personal»<sup>9</sup>. El Estado lo hace centrando su limitación en el cuerpo y el hogar, especialmente en el dormitorio. Permaneciendo al margen del matrimonio y de la familia —que significa esencialmente sexualidad, es decir, heterosexualidad— desde la anticoncepción pasando por la pornografía hasta la decisión del aborto, la ley de la intimidad propone garantizar la integridad corporal individual, el ejercicio personal de la inteligencia moral y la libertad de la in-

timidad<sup>10</sup>. Pero ¿se han garantizado los derechos de acceso de la mujer a esos valores? La ley de la intimidad, en vez de hacerlo, traduce los valores liberales tradicionales en derechos individuales como medio para subordinar esos derechos a imperativos sociales específicos<sup>11</sup>. En particular, la lógica de conceder el derecho al aborto se consuma en la decisión de pagarlo, aplicando la supremacía masculina con el capitalismo, traduciendo la ideología de la esfera privada al derecho legal de cada mujer a la intimidad como medio de subordinar las necesidades colectivas de las mujeres a los imperativos de la supremacía masculina.

Aquí, como en otras áreas de la ley, la forma en que el punto de vista masculino interpreta un hecho social o una necesidad legal será la forma en que ese hecho social o esa necesidad legal quede enmarcada por la política estatal. En la medida en que la posesión es el objetivo del sexo, la violación ilegal será sexo con una mujer que no es la propia a menos que el acto la convierta en mujer propia. Si parte del atractivo de la pornografía implica erotizar lo putativamente prohibido, la pornografía ilegal —la obscenidad— estará prohibida lo suficiente como para que siga siendo deseable sin hacerla nunca auténticamente ilícita o imposible de obtener. Si, desde el punto de vista masculino, lo masculino es la definición implícita de lo humano, la masculinidad será el patrón implícito por el que se mida la igualdad sexual en la ley sobre discriminación, a partir del cual las mujeres serán «diferentes». Paralelamente, la reproducción es sexual. Los hombres controlan la sexualidad. El Estado respalda los intereses de los hombres como grupo. Entonces, ¿por qué se

<sup>10</sup> Kenneth I. Karst, «The Freedom of Intimate Association», 89 *Yale Law Journal* 624 (1980); «Developments-The Family», 93 *Harvard Law Review* 1157 (1980); Doe v. Commonwealth Att'y (1976); pero véase Poelple v. Onofre (1980). La cuestión se decidió finalmente, de forma temporal, en *Bowers v. Hardwick* (1986) (el estatuto que castiga la sodomía no viola el derecho a la intimidad).

<sup>11</sup> Tom Grey, «Eros, Civilization, and the Burger Court», 43 *Law and Contemporary Problems* 83 (1980) me fue de gran utilidad para desarrollar este análisis.

<sup>8</sup> *Deshaney v. Winnebago County Dep't of Social Services* (1989).

<sup>9</sup> T. Gerety, «Redefining Privacy», 12 *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review* 233, 236 (1977).

legalizó el aborto? ¿Por qué se dio a las mujeres siquiera esa parte de control? No es una acusación de mala fe responder que los intereses de los hombres como grupo social convergen con la definición de justicia encarnada en la ley a través del punto de vista masculino. El derecho al aborto marca el camino que los hombres disponen entre ellos para controlar las consecuencias reproductivas del coito. La posibilidad del aborto aumenta la posibilidad del coito.

Desde Freud, el problema social planteado por la sexualidad se ha interpretado como el problema del deseo innato de placer sexual reprimido por las limitaciones de la civilización. En este contexto, la desigualdad surge como cuestión sólo en la socialización represiva de las mujeres en pasividad y frialdad (la denominada frigidez o desexualización) y en las consecuencias dispares de la biología, el embarazo. Quién define qué es sexual, para qué es, por tanto, la sexualidad, para quién son eróticos qué estímulos y por qué y quién define las condiciones en las que la sexualidad se expresa, son cuestiones que ni siquiera se han puesto sobre el tapete. La respuesta de la civilización a estas preguntas ha fundido la capacidad reproductora de la mujer con la sexualidad que se le ha atribuido en la definición de qué es una mujer. Las mujeres están definidas como mujeres por los usos, sexuales y reproductivos, a que desean someterlas los hombres.

En este contexto se ve claro por qué la lucha por la libertad reproductiva nunca ha incluido el derecho de la mujer a negarse al sexo. En el concepto de liberación sexual que ha ceñido la política de la elección, la igualdad sexual ha sido una lucha para que las mujeres tengan relaciones sexuales con los hombres en las mismas condiciones que los hombres: «sin consecuencias». Lo cual significa nada de niños. En este sentido, el derecho al aborto se ha buscado como libertad desde las consecuencias reproductivas desiguales de la expresión sexual, centrada la sexualidad en la relación genital heterosexual. Ha sido como si los organismos biológicos, y no las relaciones sociales, reprodujeran la especie. Pero si lo que preocupa no es cómo pueden acceder al sexo

más personas, sino quién define la sexualidad —tanto el placer como la violación— y, por tanto, quién define a la mujer, el derecho al aborto se sitúa como parte de un problema muy distinto: la desigualdad social y política de los sexos. Este replanteamiento de la cuestión exige una nueva formulación del problema de la sexualidad desde la represión de impulsos nacida de la civilización hasta la opresión de las mujeres a manos de los hombres.

Incluso antes de «Roe contra Wade», los argumentos a favor del aborto hechos bajo el nombre de feminismo se han apoyado en el derecho a controlar el propio cuerpo, sin género<sup>12</sup>. Este argumento ha sido atractivo por las mismas razones por las que es inadecuado: socialmente, el cuerpo de la mujer no ha sido suyo; la mujer no ha controlado su significado ni su destino. Las feministas han tratado de afirmar ese control sin arriesgarse a la idea de que podría estar en juego algo más que el cuerpo de la mujer, algo más próximo a una red de relaciones en las que las mujeres tienen un género y son desiguales<sup>13</sup>. Algunas feministas han observado que el derecho de la mujer a decidir se ha fusionado con el

<sup>12</sup> «Abele v. Markle» incluía en principio la alegación de que prohibir el aborto era discriminar a las mujeres por razón de sexo. El Segundo Distrito defendía en cambio que prohibir todos los abortos era inconstitucional en virtud de la Novena y la Decimocuarta Enmiendas. *Schulman v. N. Y. City Health and Hospitals Corporation* (1973) afirmó que la exigencia de identificar a las mujeres que han abortado es una discriminación de las mujeres casadas y solteras porque se les niega la igualdad de protección de la ley en cuanto a su derecho a la intimidad. Ello concede derechos a las mujeres pero no por razón de sexo. *Klein v. Nassau County Medical Center* (1972) consiguió fondos de Medicaid para abortos necesarios por razones médicas a mujeres indigentes, alegando que negarlos «somete [a las mujeres indigentes] a la coacción de tener unos hijos que no desean, y ninguna mujer en situación similar sufre tal coacción». Este dictamen sobre igualdad de protección se basaba, por tanto, en la clase, no en el sexo.

<sup>13</sup> Véase Adrienne Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (Nueva York, Norton, 1976), cap. 3: «El niño que llevo durante nueve meses no puede definirse como mío ni no mío» (pág. 64).

derecho de los profesionales, abrumadoramente masculinos, a que el gobierno no ponga su juicio en segundo lugar<sup>14</sup>. Sea cual sea la política subyacente, casi todos los defensores del aborto, al menos desde 1971, han argumentado con términos rígida y rigurosamente neutros en cuanto al género.

Por ejemplo, el argumento de Judith Jarvis Thomson de que una mujer raptada no tenía obligación de ser el soporte vital de un famoso violinista significaba que la mujer no tiene obligación de mantener un feto<sup>15</sup>. Ninguna mujer que necesite abortar —ninguna mujer, y punto— está valorada ni se protege el potencial que puede tener la vida de una mujer como las posibilidades sin límite y de género neutro de un violinista de renombre. En esta analogía se resaltan los problemas del género en vez de resolverlos o siquiera enfrentarse a ellos. El origen de la hipótesis en vigor da a la conclusión buena parte de su peso moral. Pero el paralelismo comenzaría en el problema del aborto en la violación, tal vez limitando los abortos a casos en los que la fuerza se reconoce como tal, como en la violación o el incesto. La posibilidad de aplicar el origen en vigor al aborto normal no se contempla ni se rechaza, aunque el argumento pretendía justificar el aborto normal. Se interpreta que la parábola comienza el debate después del sexo, pero exige una discusión de la relación entre coito y violación para que su aplicación tenga sentido. Puesto que esa cuestión ha sido concienzudamente evitada en el contexto del aborto, se oculta la base desigual y liberal sobre la que se interpreta la personalidad privada de la mujer.

El aborto promete a las mujeres sexo con los hombres en los mismos términos en que los hombres disfrutaban del sexo con las mujeres. Mientras las mujeres no controlen el

acceso a su sexualidad, se facilitará la disponibilidad heterosexual de la mujer. En otras palabras, en condiciones de desigualdad genérica, la liberación sexual en este sentido no libera sexualmente a la mujer tanto como libera la agresión sexual del hombre. La posibilidad del aborto elimina la única consecuencia real que los hombres no podían obviar fácilmente, la única razón legitimada que quedaba a las mujeres para negarse al sexo además del dolor de cabeza. Como dice Andrea Dworkin analizando la ideología masculina en cuanto al aborto: «Lo que se jugaban era meternos en la cama»<sup>16</sup>.

La doctrina privada es un vehículo ideal para este proceso. El ideal liberal de lo privado defiende que, en la medida en que no interfiera lo público, los individuos autónomos interactúan libremente y en pie de igualdad. La intimidad es el valor último del Estado negativo. Conceptualmente, es hermética. Significa aquello que es inaccesible, inexplicable o no está interpretado por nada fuera de sí mismo. Por definición, no está condicionado ni es parte de nada sistemático fuera de sí mismo. Es personal, íntimo, autónomo, particular, individual, fuente original y avanzada final del yo, sin género. Se define por todo lo que el feminismo descubre que nunca se ha permitido ser o tener a las mujeres y por todo aquello con lo que se ha identificado y definido a las mujeres en relación con la capacidad de tenerlo de los hombres. Quejarse en público de la desigualdad en lo privado contradice la definición liberal de lo privado. En la interpretación liberal, ningún acto del Estado contribuye a dar forma a sus alineaciones internas ni a distribuir sus fuerzas internas, de modo que ningún acto del Estado debe participar en cambiar la situación. El hecho de que sea inviolable por el Estado y esté definido como derecho individual pre-

<sup>14</sup> Kristen Booth Glen, «Abortion in the Courts: A Lay Woman's Historical Guide to the New Disaster Area», *Feminist Studies* 4 (Febrero 1978), 1.

<sup>15</sup> Judith Jarvis Thomson, «A Defense of Abortion», *Philosophy and Public Affairs* 1 (1971), 47.

<sup>16</sup> Andrea Dworkin, *Right-wing Women* (Nueva York, Perigee, 1983). Véase también Friedrich Engels sobre las ventajas de trasladar el trabajo doméstico a la industria social, capítulo 2. Obsérvese que la Playboy Foundation ha apoyado el derecho al aborto desde el principio y sigue haciéndolo, aun con fondos reducidos, como prioridad equiparable a su oposición a la censura.

supone que lo privado no es ya un brazo del Estado. En este esquema se considera implícitamente que la intimidad garantiza una simetría de poder. El daño surge por la violación de la esfera privada, no dentro, por y a causa de ésta.

En lo privado suele darse por supuesto el consentimiento. Se supone que demostrar coacción anula esta presuposición. Pero el problema es conseguir que algo privado se perciba como coactivo. En el derecho, lo privado es fundamentalmente un ángulo de visión, una forma de ver desde el punto de vista del poder, ligada luego a un lugar o a una cualidad del ser. Mira para rodear el poder de un círculo sagrado de impunidad. Lo privado es lo que los hombres llaman el daño que quieren que se les permita hacer hasta donde alcanzan sus brazos a quien quiera que no desean que se le permita responder luchando. Epistémicamente, en términos de género, significa que la fuerza masculina es invisible. Cuando ocurre una agresión, lo que se ve es consentimiento. La intimidad parece limitarse a los hombres blancos de clase alta y seguirlos por el mundo, con pérdida sólo en condiciones inusuales, mientras que el consentimiento parece limitarse a las mujeres. Como interpretación, cuando lo que los hombres hacen es privado, su agresión no se ve, y se ve que las mujeres consienten. No es que nunca llegue a superarse, sino más bien que hay algo que debe superarse para que la fuerza se vea como fuerza.

Este problema epistémico explica por qué la doctrina de la intimidad está como en casa sobre todo en el caso, el lugar en el que las mujeres experimentan más la fuerza, en la familia, y por qué se centra en el sexo. Por qué una persona «permite» la fuerza en lo privado (la pregunta de «por qué no se marcha» que se hace a las mujeres maltratadas) es una pregunta que se convierte en insulto por el significado social de lo privado como esfera de opción. Para las mujeres, la medida de la intimidad ha sido la medida de la opresión. Ésta es la razón de que el feminismo haya tenido que hacer explotar lo privado. Ésta es la razón de que el feminismo haya visto lo personal como lo político. Lo privado es público para aquellos para quienes lo personal es lo político. En

este sentido, para las mujeres no existe lo privado, ni normativa ni empíricamente. El feminismo se enfrenta al hecho de que las mujeres no tienen intimidad que perder ni que garantizar. Las mujeres no son inviolables. La sexualidad de las mujeres no sólo es violable, sino que se la ve — y en consecuencia también a las mujeres — en y como la violación de las mujeres. Enfrentarse al hecho de que las mujeres no tienen intimidad es enfrentarse a la degradación íntima de las mujeres como orden público. La opción doctrinal de la intimidad en el contexto del aborto, por tanto, reafirma y refuerza lo que la crítica feminista de la sexualidad ataca: la división público/privado. El significado político e ideológico de la intimidad como doctrina legal continúa en las consecuencias concretas de la división público/privado para la vida de las mujeres. En este sentido, la normativa para la financiación del aborto parece coherente con el significado más amplio de la concesión original del derecho al aborto.

El derecho a la intimidad parece una espada en manos de los hombres que se presenta como escudo en manos de las mujeres. La libertad frente a la intervención pública coexiste difícilmente con cualquier derecho que exija unas condiciones sociales previas dadas de forma significativa. Por ejemplo, si la desigualdad es socialmente general y real, la igualdad exigirá que tenga significado la intervención, no la abdicación. Pero no se considera que el derecho a la intimidad exija un cambio social. Ni siquiera se piensa que exija ninguna condición social previa aparte de la no intervención de lo público. La cuestión en los casos de aborto no es que esté claramente en manos de los poderes públicos remediar la indigencia — la barrera específica para la opción real en «Harris contra McRae» — ni que el Estado no esté exento de las cuestiones de distribución de la riqueza. La cuestión es que «Roe contra Wade» presupone que la no intervención gubernamental en la esfera privada favorece la libertad de elección de la mujer. Cuando la alternativa es la cárcel, hay mucho que decir sobre esta presuposición. Pero el resultado del caso «McRae» respalda el significado de la intimidad en el caso «Roe»: lo público garantiza a las mujeres sólo lo que pueden

conseguir en lo privado, lo que pueden sacar de su asociación íntima con el hombre. Las mujeres con privilegios, incluidos los privilegios de clase, son las que consiguen los derechos.

A las mujeres se les concede el derecho al aborto como privilegio privado, no como derecho público. Las mujeres consiguieron un control sobre la reproducción que está controlado por «un hombre o El Hombre»<sup>17</sup>, un hombre concreto o los médicos o el gobierno. No fue tanto que se despenalizaba el aborto como que se legalizaba. En «Roe contra Wade», el gobierno preparó el escenario para las condiciones en las que las mujeres tenían ese derecho. Casi todo el control que las mujeres consiguieron con la legalización ha ido a parar directamente a manos de los hombres —maridos, médicos o padres— y lo que queda en manos de las mujeres está ahora sometido a los intentos de reclamación a través de la reglamentación<sup>18</sup>. Seguramente es esto lo que se quiere decir con reforma.

No es una incoherencia, pues, que, vista como derecho a la intimidad, la decisión de una mujer de abortar no tenga derecho al apoyo público y que no se vea de verdad que la mujer sufre una carga con esta privación<sup>19</sup>. La intervención estatal habría sido admitir que la esfera privada, en sí, es una

<sup>17</sup> Johnnie Tillmon, «Welfare Is a Women's Issue», *Liberation News Service*, 26 de febrero de 1972; reproducido en Rosalyn Baxandall, Linda Gordon y Susan Reverby, eds., *America's Working Women: A Documentary History, 1600 to the Present* (Nueva York, Random House, 1976), págs. 355-358.

<sup>18</sup> Véase H. L. v. Matheson (1981); Bellotti v. Baird (1979); pero véase Planned Parenthood of Central Missouri v. Danforth (1976). Casi todos los intentos de revocar este derecho han fracasado; City of Akron v. Akron Reproductive Health Center (1983). Más recientemente, véase Reproductive Health Service v. Webster (1988).

<sup>19</sup> Los litigantes realizaron una visión más afirmativa de las posibilidades de «Roe v. Wade» después del dictamen. Véase J. Goodman, R. C. Schoenbrod y N. Stearns, «Doe and Roe: Where Do We Go from Here?» *1 Women's Rights Law Reporter* 20, 27 (1973). Stearns observa que «el derecho a la intimidad es un derecho pasivo. El derecho a la intimidad dice que el Estado no puede interferir. El derecho a la libertad, particularmente el fundamentado, como en el dictamen del tribunal, en

esfera que impide la elección de la procreación, una esfera de desigualdad que necesita rectificación. La intervención estatal habría dado a la mujer una elección que no tiene en privado, habría contradicho la estructura de la supremacía masculina en lo privado. El resultado del caso *McRae* confirmó esta estructura. La intimidad concebida como derecho frente a la intervención pública y la revelación es lo contrario de la ayuda que «*McRae*» pretendía para las mujeres pobres. Lo que se consiguió fue que lo privado se interpretara desde un punto de vista con poder para tomar decisiones en la procreación sin intervención gubernamental, es decir, la interpretación liberal de la elección desde el punto de vista masculino. Las mujeres del caso «*McRae*», las mujeres cuya negativa sexual ha contado bien poco, necesitaban algo positivo, no una abdicación, para que su intimidad fuera real. La lógica de la respuesta del Tribunal se parece a la lógica según la cual se supone que las mujeres tienen que aceptar el sexo: impedir las alternativas y luego decir que la única opción que queda es «su elección». Las alternativas de las mujeres están excluidas antes de alcanzar la doctrina legal por razón de sexo, raza y clase: las mismas razones que el marco de la intimidad deja tácitas y garantiza.

El liberalismo converge con la izquierda en este punto de la crítica feminista del poder masculino. Herbert Marcuse habla de «filosofías que son "políticas" en el sentido más amplio, que afectan a la sociedad en su conjunto, trascendiendo de forma demostrable la esfera de la intimidad»<sup>20</sup>.

todas las cosas tremendas que ocurren en la vida de una mujer si no aborta, parece implicar que el Estado tiene algún tipo de obligación afirmativa de garantizar que la mujer pueda ejercer su derecho a la libertad. Esto tendrá presumiblemente consecuencias de gran importancia para las cuestiones de acceso como Medicaid, por ejemplo. Por desgracia, su idea de que el caso *Roe* garantizaba el derecho de la mujer al aborto como libertad protegida, que es intimidad afirmativa más que protegida, que es pasiva, no prevaleció en casos posteriores.

<sup>20</sup> Herbert Marcuse, «Repressive Tolerance», en *A Critique of Pure Tolerance*, ed. Robert Paul Wolff, J. Barrington Moore y Herbert Marcuse (Boston, Beacon Press, 1965) pág. 91.

Esta formulación describe y no describe la política feminista, porque «las mujeres han tenido y no han tenido un mundo común»<sup>21</sup>. Las mujeres comparten el aislamiento en el hogar y la degradación en la intimidad. La esfera privada, que confina y separa a las mujeres es, por tanto, una esfera política, un terreno común de la desigualdad de las mujeres. En vez de trascender lo privado como predicado de la política, el feminismo lo politiza. Para las mujeres, epistémica y diariamente, lo privado trasciende necesariamente lo privado. Si lo más privado es también lo que más «afecta a la sociedad en su conjunto», la separación entre lo público y lo privado se hunde como algo distinto de una potente ideología en la vida y en la ley, aplicada a la vida de las mujeres. Si los marxistas trataran el sexo como tratan la clase, se comprendería este análisis. Por ejemplo, Schlomo Avineri observa que la situación privada de una persona está determinada en la sociedad moderna por las relaciones de propiedad (es decir, por la «sociedad civil»), relaciones que ya no son privadas, sino que determinan la política. La política sigue siendo una racionalización de las relaciones de propiedad, como lo era para Marx, pero lo que era privado es no obstante político<sup>22</sup>. La incapacidad del marxismo para tratar correctamente la intimidad por un lado y el gobierno por otra es la misma incapacidad que la imposibilidad de distinguir el marxismo del liberalismo en cuestiones de política sexual.

Cuando la ley de la intimidad restringe las intrusiones en la intimidad, prohíbe los cambios en el control de esa intimidad. La distribución existente del poder y de los recursos dentro de la esfera privada es precisamente lo que protege la ley de la intimidad con su existencia. En un reconoci-

<sup>21</sup> Adrienne Rich, «Conditions for Work: The Common World of Women», en *Working It Out: Twenty-three Women Writers, Artists, Scientists, and Scholars Talk Out Their Lives and Work*, ed. Sara Ruddick y Pamela Daniels (Nueva York, Pantheon Books, 1977), pág. xiv.

<sup>22</sup> Schlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Londres, Cambridge University Press, 1969).

miento, notable aunque subliminal, de que el poder masculino en la familia coexiste con el poder estatal, el Tribunal Supremo afirmó que el Estado no podía conceder a los padres biológicos el derecho a impedir el aborto en los tres primeros meses porque, según «Roe», el Estado no tenía tal poder<sup>23</sup>. Obsérvese que las mismas cosas que el feminismo considera básicas en el sometimiento de la mujer —el mismo lugar, el cuerpo; las mismas relaciones, heterosexuales; las mismas actividades, el coito y la reproducción; y los mismos sentimientos, íntimos— forman el núcleo de la cobertura de la doctrina de la intimidad. La ley de la intimidad da por supuesto que las mujeres son iguales a los hombres ahí. A través de esta perspectiva, el concepto legal de intimidad puede escudar y ha escudado el lugar de los malos tratos, de la violación marital y el trabajo doméstico explotado de la mujer. Ha preservado las instituciones centrales a través de las cuales las mujeres están privadas de identidad, autonomía, control y definición propia. Ha protegido una actividad primaria a través de la cual se expresa y se ejecuta la supremacía masculina. Del mismo modo que la pornografía está legalmente protegida como libertad de expresión individual —sin preguntarse de quién son la libertad y la expresión ni a costa de quién— la intimidad abstracta protege la autonomía abstracta, sin preguntarse de quién es la libertad de acción que se sanciona, a costa de quién ni desde el punto de vista de quién.

<sup>24</sup> No reconocer el significado de lo privado en la ideología y en la realidad de la subordinación de la mujer buscando protección tras un derecho a la intimidad es disgregar a la mujer de la verificación colectiva y de la ayuda estatal en un mismo acto. Cuando se segrega a las mujeres en privado, se las separa a unas de otras al mismo tiempo, el derecho a esa intimidad aísla a las mujeres a un tiempo entre sí y del

<sup>23</sup> Planned Parenthood of Central Missouri v. Danforth (1975) («El Estado no puede delegar en un cónyuge el derecho de veto que el propio Estado tiene absoluta y totalmente prohibido ejercer durante los tres primeros meses de embarazo»).



recurso a lo público. Este derecho a la intimidad es un derecho de los hombres a que «los dejen en paz»<sup>24</sup> para oprimir a las mujeres de una en una. Encarna y refleja la definición actual de ser mujer de la esfera privada. Este ejemplo de liberalismo —definido desde el punto de vista masculino como si no tuviera particularidad y aplicado a las mujeres como si fueran personas, sin género<sup>25</sup>— refuerza la división entre lo público y lo privado que es muy particular y tiene género. Es una división ideológica que encubre el poder

<sup>24</sup> S. Warren y L. Brandeis. «The Right to Privacy», 4 *Harvard Law Review* 205 (1980). Pero obsérvese que el derecho a la intimidad en algunas constituciones incluye la financiación del aborto: Committee to Defend Reproductive Rights v. Meyers (1981); Moe v. Secretary of Admin. and Finance (1981).

<sup>25</sup> El examen de los documentos de «Roe v. Wade» y «Harris v. McRae» revela que no hubo muchos esfuerzos legales para ir más allá de la neutralidad de género de la doctrina de la intimidad para establecer la cuestión del aborto directamente como cuestión de igualdad entre los sexos, es decir, de discriminación sexual. La acusación original en «Roe v. Wade» incluía la denegación de la igualdad de protección de la ley, pero la desigualdad que se alegaba, según se vio, no era desigualdad por razón de sexo. Parece que los argumentos se limitaron en buena parte al derecho a la intimidad. En el Tribunal Supremo de Estados Unidos, el Center for Constitutional Rights presentó un informe en el que argumentaba que los estatutos del aborto de estados como Texas y Georgia «violaban los más fundamentales derechos constitucionales de las mujeres. A la mujer corresponde la parte desproporcionada de las cargas y castigos de *iure* y de *facto* del embarazo, el parto y la educación del niño. Por eso, toda ley que niegue a la mujer el derecho a decidir si desea soportar tales cargas le niega la igualdad de protección de la ley.» Informe *Amicus Curiae* en nombre de New Women Lawyers, Women's Health and Abortion Project, Inc., National Abortion Action Coalition 6 (2 de agosto de 1971). Este documento supone que el sexo es igual y voluntario, aun cuando el embarazo puede no serlo: «Hombres y mujeres tienen idéntica responsabilidad en el acto de la relación sexual. Si accidentalmente el resultado fuera el embarazo de la mujer contra su voluntad, es ella en muchos casos quien carga con todo el «castigo» (pág. 26); «Y no basta con decir que la mujer «decidió» mantener la relación sexual, pues no decidió quedarse embarazada» (pág. 31).

La acusación de «Harris v. McRae» alegó discriminación «basada en la pobreza, la raza y la condición de minoría, que priva y castiga a la

masculino, miente acerca de la experiencia compartida de las mujeres y desconcierta en cuanto a la unidad de las esferas de la violación de las mujeres. Politiza la división entre público y privado, una división al tiempo epistémica y material que mantiene lo privado en manos masculinas, más allá de la reparación pública, y despolitiza el sometimiento de la mujer dentro de ella. La ley de la intimidad mantiene a los hombres alejados de los dormitorios de otros hombres.

clase de mujeres de la demandante violando la legalidad y la igualdad de protección». Plaintiffs' and Proposed Intervenor's Amended Complaint, *McRae v. Califano*, 5 de enero de 1977, párrafo 74. No alega discriminación por razón de sexo. Sólo una vez se argumenta la discriminación sexual, y sólo para afirmar que puesto que las mujeres están socialmente discriminadas por razón de sexo, negarles el aborto es un castigo más, no para elaborar el argumento *legal* de que no financiar el aborto, acto del Estado que sólo daña a las mujeres, es discriminación sexual. Como señaló NOW, «da difícil situación de las mujeres indigentes a las que se niega un aborto necesario desde el punto de vista médico se ve empeorada por la discriminación sexual generalizada que repercute con especial dureza en las mujeres pobres». Informe *Amicus Curiae* para NOW *et al.* (Tribunal Supremo de los Estados Unidos, 18 de marzo de 1980), 44.

Se han usado todas las bases sociales de la discriminación de la mujer excepto la sexual, y todas las bases legales de la discriminación de la mujer excepto la del género para defender el derecho al aborto. En Estados Unidos, con la excepción parcial del informe CCR —esfuerzo hecho audaz y llamativo y a la vez oscurecido porque acababa de reconocerse inconstitucional la discriminación sexual en la ley— los problemas del aborto jamás se han argumentado legalmente como simple discriminación sexual.

## Pornografía: moralidad y política

Pornosec, subsección del Ministerio de Ficción que fabricaba pornografía barata para distribuir entre los proletarios... conocida como «el verdadero» entre quienes trabajaban allí... preparaba libritos en paquetes sellados con títulos como «Historias violentas» o «Una noche en un colegio femenino» que compraban furtivamente los jóvenes proletarios con la sensación de que estaban comprando algo ilegal.

GEORGE ORWELL, 1984

El silencio es adorno de la mujer.

SÓFOCLES

La posesión y la utilización de las mujeres a través de la sexualización de la intrusión íntima y el acceso a ellas es una característica básica de la definición social de las mujeres como inferiores y femeninas. Las bases son la intrusión, el acceso, la posesión y el uso verbales, que producen intrusión, acceso, posesión y uso físicos. En la sociedad industrial contemporánea, la pornografía es una industria que produce en masa por dinero intrusión, acceso, posesión y uso sexuales por y para los hombres. Explota la desigualdad sexual y económica de la mujer para sacar un provecho.

Vende mujeres a los hombres como sexo y para el sexo. Es una trata de mujeres tecnológicamente sofisticada.

Esta forma de entender la realidad de la pornografía debe hacer frente no sólo a siglos de ofuscación intelectual celebrada<sup>1</sup>. Tiene que hacer frente a una tradición legal de neutralización a través de la abstracción desde las realidades del poder, una tradición que ha definido con autoridad la pornografía no como algo que trata de las mujeres como tales, sino de sexo, por tanto inmaterial, y no de actos o prácticas sino de ideas. Al descubrir el género en este terreno de la ley se revela que las mujeres son sobre todo invisibles cuanto más expuestas, y más silenciosas cuando se las utiliza en defensa de la expresión. Tanto en la pornografía como en la ley de la obscenidad se ve a las mujeres sólo como sexo y se las oye sólo cuando repiten un guión sexual. Cuando se investigan juntas la pornografía y la ley de la pornografía se hace obvio que la pornografía es para la situación de las mujeres, por tanto su crítica para el feminismo, lo que su preservación es para la supremacía masculina en su disfraz legal liberal.

La ley de la obscenidad<sup>2</sup> es el enfoque del Estado para tratar el problema de la pornografía, que se interpreta como cuestión de reglamentación de la expresión en virtud de la Quinta Enmienda<sup>3</sup>. El desnudo, lo explícito, el exceso de

franqueza, la excitación, la lascivia, lo antinatural: estas cualidades son las que preocupan en la ley de la obscenidad cuando se presenta y se refleja el sexo. El aborto o la información sobre el control de la natalidad o los tratamientos para «recuperar la potencia sexual» (¿se imaginan la de quién?) también se han considerado<sup>4</sup>. Sexo forzado sobre mujeres de carne y hueso para poder venderlo por dinero y obligar a otras mujeres de carne y hueso; cuerpos de mujer manejados y mutilados y violados y convertidos en cosas que se dañan y se obtienen y se usan, y esto presentado como naturaleza de la mujer; la coacción visible y la coacción que se ha hecho invisible: esto y más constituyen la base de la preocupación feminista por la pornografía. La obscenidad como tal seguramente no ha hecho mucho daño<sup>5</sup>. La pornografía contribuye causalmente a actitudes y

la Primera Enmienda. El juez Black, a veces con el juez Douglas, ha defendido la idea de que la Constitución, Primera Enmienda incluida, es «absoluta». Hugo Black. «The Bill of Rights», 35 *New York University Law Review* 865, 867 (1960); ídem, *A Constitutional Faith* (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1968); Edmond Cahn, «Justice Black and First Amendment "Absolutes": A Public Interview», 37 *ibid.* 549 (1962). Para su discusión, véase Harry Kalven, «Upon Rereading Mr. Justice Black on the First Amendments» 14 *UCLA Law Review* 428 (1967). Sobre la controversia que rodea el enfoque «absoluta» de la Primera Enmienda, frente al enfoque «equilibrados» véase Wallace Mendelson, «On the Meaning of the First Amendment: Absolutes in the Balance», 50 *California Law Review* 821 (1962); L. Frantz, «The First Amendment in the Balance», 71 *Yale Law Journal* 1424 (1962); ídem «Is the First Amendment Law?»: A Reply to Professor Mendelson», 51 *California Law Review* 729 (1963); Wallace Mendelson, «The First Amendment and the Judicial Process: A Reply to Mr. Frantz», 17 *Vanderbilt Law Review* 479 (1964). En el contexto de la pornografía, véase Roth v. U. S. (1957); Smith v. California (1973). No es el propósito de este capítulo criticar el absolutismo como tal, sino identificar y criticar algunas creencias implícitas generalizadas y profundamente arraigadas que están en la base tanto de la idea absolutista como en los enfoques más flexibles.

<sup>4</sup> Código Penal de Canadá, 1983, Offences Tending to Corrupt Morals, cláusula 159 (1) (c) y (d); People v. Sanger (1918).

<sup>5</sup> *The Report of the Commission on Obscenity and Pornography* (Washington, D. C., U. S. Government Printing Office, 1970). Lo cual

<sup>1</sup> Andrea Dworkin, *Pornography: Men Possessing Women* (Nueva York, Perigee, 1981), revisa y destruye esta tradición.

<sup>2</sup> A la documentación legal tan hábilmente recopilada y comentada por W. B. Lockhart y R. McClure, «Literature, The Law of Obscenity, and the Constitution», 38 *Minnesota Law Review* 295 (1961) e ídem, «Censorship of Obscenity», 45 *ibid.* 5 (1960), sólo añado los casos más importantes desde entonces: Stanley v. Georgia (1969); U. S. v. Reidel (1971); Miller v. California (1973); Paris Adult Theatre I v. Slaton (1973); Hampling v. U.S. (1974); Jenkins v. Georgia (1974); Splawn v. California (1977); Ward v. Illinois (1977); Lovisi v. Slaton (1976); U. S. v. 12 200-Ft. Reels of Super 8MM Film (1973); Erzonznik v. City of Jacksonville (1975); New York v. Ferber (1982).

<sup>3</sup> «El Congreso no redactará leyes que limiten la libertad de expresión ni de la prensa». Enmienda I, Constitución de Estados Unidos (1791). El absolutismo de la Primera Enmienda ha sido la conciencia de

conductas violentas y discriminatorias que definen el tratamiento y la situación de la mitad de la población<sup>6</sup>.

no significa olvidar a) la crítica generalizada desde diversas perspectivas contra la metodología de la comisión, Lane V. Sunderland, *Obscenity: The Court, the Congress and the President's Commission* (Washington, D. C., American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1975); E. Donnerstein, «Pornography Commission Revisited: Aggression-Erotica and Violence against Women», *Journal of Personality and Social Psychology* 39 (1980), 269-277; A. Garry, «Pornography and Respect for Women», *Social Theory and Practice* 4 (Verano 1978); I. Diamond, «Pornography and Repression», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8 (Verano 1980), 686-701; V. Cline, «Another View: Pornography Effects, the State of the Arts», en *Where Do You Draw the Line? An Exploration into Media Violence, Pornography and Censorship*, ed. V. B. Cline (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1974); P. Bart y M. Jezsa, «Dirty Books, Dirty Films, and Dirty Data», en *Take Back the Night: Women on Pornography*, ed. L. Lederer (Nueva York, William Morrow, 1980), pág. 209-217; b) los datos que la comisión halló y redujo (como el hecho de que una importante minoría de los hombres se sienten estimulados a la agresión por la exposición a lo que la comisión estudió (*Report of Obscenity Commission*, vol. 8, pág. 377) o cuyo significado desatiende (como los hallazgos de Mosher sobre los efectos diferenciales de la exposición según el género); c) el hecho de que la comisión no centró las preguntas sobre el género, hizo cuanto pudo para eliminar la «violencia» del material (para no entrometarse en el campo de la Comisión para la violencia) y propuso teorías nada científicas como el «puritanismo» para explicar las respuestas negativas de las mujeres a los materiales; d) no se exige causalidad científica para validar legalmente siquiera un reglamento sobre la obscenidad. El Tribunal Supremo, en un dictamen de su presidente, el juez Burger, afirmó: «Pero se argumenta que no hay ningún dato científico que demuestre de forma concluyente que la exposición a materiales obscenos afecte negativamente a los hombres y a las mujeres ni a su sociedad. Se afirma que, a falta de tal demostración, es "impermissible" cualquier forma de intervención estatal. Rechazamos este argumento. No es competencia nuestra resolver las incertidumbres empíricas que subyacen en la legislación, excepto en el caso excepcional de que la legislación afecte claramente a los derechos protegidos por la propia Constitución... Si bien no existen pruebas concluyentes de una conexión entre la conducta antisocial y los materiales obscenos, la asamblea legislativa de Georgia puede razonablemente determinar que tal conexión existe o podría existir». *Paris Adult Theatre I v. Slaton* (1973).

<sup>6</sup> Parte del daño que la pornografía causa a la mujer está documentado en estudios. Las conclusiones son que la exposición a la pornogra-

La ley de la obscenidad se ocupa de la moralidad, entendida como lo bueno y lo malo, el vicio y la virtud. Las preocupaciones del feminismo por el poder y la impotencia son ante todo políticas, no morales. En la perspectiva feminista, la obscenidad es una idea moral y la pornografía es una práctica política. La obscenidad es abstracta, la pornografía

fia aumenta la intención del hombre normal de agredir a la mujer en condiciones de laboratorio; hace tanto a la mujer como al hombre sustancialmente menos capaces de percibir las explicaciones de violación como explicaciones de violación; hace a los hombres normales más similares a los violadores convictos desde el punto de vista psicológico; aumenta todas las medidas de acritud que se sabe están correlacionadas con la violación, como hostilidad hacia las mujeres, propensión a la violación, condonación de la violación y afirmación de que se violaría u obligaría al sexo a una mujer si se supiera que no iba a tener consecuencias; y produce otros cambios de acritud en los hombres, como aumentar el alcance de su trivialización, deshumanización y objetivación de las mujeres. Diana E. H. Russell, «Pornography and Rape: A Causal Model», *Political Psychology* 7 (1988), 41-74; ídem, «Pornography and Violence: What Does the New Research Say?» en *Lederer Take Back the Night*, pág. 218; N. Malamuth y E. Donnerstein, eds., *Pornography and Sexual Aggression* (Orlando, Fla.: Academic Press, 1984); D. Zillman, *Connection between Sex and Aggression* (Hillsdale, N. J., Erlbaum, 1984); J. V. P. Check, N. Malamuth y R. Stille, «Hostility to Women Scale» (manuscrito, York University, Toronto, 1983); E. Donnerstein, «Pornography: Its Effects on Violence against Women», en Malamuth and Donnerstein, *Pornography and Sexual Aggression*, páginas 53-82; N. Malamuth «Rape Proclivity among Males», *Journal of Social Issues* 37 (1981), 138-157; N. Malamuth y J. Check, «The Effects of Mass Media Exposure on Acceptance of Violence against Women: A Field Experiment», *Journal of Research in Personality* 15 (1981), 436-446; N. Malamuth y B. Spinner, «A Longitudinal Content Analysis of Sexual Violence in the Best-Selling Erotica Magazines», *Journal of Sex Research* 16 (Agosto 1980), 226-237; D. L. Mosher y H. Katz, «Pornographic Films, Male Verbal Aggression against Women and Guilt», en *Technical Report of the Commission on Obscenity and Pornography*, vol. 8 (Washington, D. C., U.S. Government Printing Office, 1971). También D. Mosher, «Sex Callousness toward Women», en *ibid.*; D. Zillman y J. Bryant, «Effects of Massive Exposure to Pornography», en Malamuth and Donnerstein, *Pornography and Sexual Aggression*, páginas 115-138; M. McManus, ed., *Final Report of the Attorney General's Commission on Pornography* (Nashville: Rutledge Hill Press, 1986).

es concreta. La obscenidad comunica la condena moral como predicado de la condena legal. La pornografía identifica una práctica política basada en el poder y la impotencia, una práctica, de hecho, protegida legalmente. Los dos conceptos representan dos cosas totalmente diferentes.

Al explicar la desigualdad entre los géneros como parte de la relación construida socialmente entre el poder —lo político—, por una parte, y el conocimiento de la verdad y la realidad —lo epistemológico— por otra, la descripción clásica que el juez Stewart dio en cierta ocasión de los patrones de la obscenidad, «la reconozco cuando la veo»<sup>7</sup>, se hace aún más reveladora de lo que normalmente se cree. Tomada como afirmación que conecta la epistemología con el poder, si le preguntamos, desde el punto de vista de la experiencia de las mujeres, si conoce lo que las mujeres conocemos cuando vemos lo que vemos, más bien dudamos, a tenor de lo que se expone en los quioscos. ¿Cómo mantiene su punto de vista lo que está donde está? Para los críticos liberales, su admisión descubre la relatividad, la parcialidad, la insuficiente abstracción del patrón de la obscenidad. No ser vacuamente universal, dejar a la vista la concreción, es un pecado entre los hombres. El problema de éstos con la formulación del juez Stewart es que implica que podría suprimirse cualquier cosa, caprichosamente. De hecho, no se ha suprimido casi nada. El significado de lo que permite su idea, según se descubre, es todo menos caprichoso. Es totalmente sistemático y determinado. Su declaración es exacta de un modo preciso y descriptivo; su franqueza es la causa de que se haya granjeado tantas críticas<sup>8</sup>. Admitió lo que los tribunales admiten epistemológicamente siempre. Al hacerlo, él también lo admitió y le confirió el estatuto de doctrina (aunque sólo sea un dictamen). Es decir, descubrió que el patrón de la obscenidad —y no es exclusivo— está basado en lo que ve el punto de vista masculino. Lo está el problema, y

por tanto la pornografía. De esta forma, la ley de la obscenidad reproduce el punto de vista pornográfico de las mujeres en el ámbito de la jurisprudencia constitucional.

La pornografía, en la idea feminista, es una forma de sexo forzado, una práctica de la política sexual, una institución de la desigualdad entre los géneros<sup>9</sup>. En esta perspectiva, la pornografía, con la violación y la prostitución en las que participa, institucionaliza la sexualidad de la supremacía masculina, que funde la erotización del dominio y el sometimiento con la interpretación social de lo masculino y lo femenino. El género es sexual. La pornografía constituye el significado de esa sexualidad. Los hombres tratan a las mu-

<sup>7</sup> Sigue una lista ilustrativa aunque no exhaustiva: Dworkin, *Pornography*; D. Leichholt, «Where Pornography Meets Fascism», *WTN News*, 15 de marzo de 1983, pág. 18; G. Steiner, «Night Words: High Pornography and Human Privacy», en *The Case Against Pornography*, ed. D. Holbrook (La Salle, Ill.: open Court, 1973); Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (Nueva York, Simon and Schuster, 1975), pág. 394; R. Morgan, «Theory and Practice: Pornography and Rape», en *Going Too Far: The Personal Chronicle of a Feminist* (Nueva York, Random House, 1977); Kathleen Barry, *Female Sexual Slavery* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1979); R. R. Linden, D. R. Pagano, D. E. H. Russell y S. L. Stars, eds., *Against Sadomasochism: A Radical Feminist Analysis*, ed. E. Linden, D. Pagano, D. Russell y S. Star (Palo Alto, Calif.: Frog in the Well, 1982), especialmente los artículos de Ti-Grace Atkinson, Judy Butler, Andrea Dworkin, Alice Walker, John Stoltenberg, Audre Lorde y Susan Leigh Star; Alice Walker, «Coming Apart», en Lederer, *Take Back the Night*, páginas 95-104; y otros artículos del volumen con la excepción de los de carácter legal; Gore Vidal, «Women's Liberation Meets the Miller-Mailer-Manson Man», en *Honage to Daniel Shay: Collected Essays 1952-1972* (Nueva York, Random House, 1972), págs. 389-402; Linda Lovelace y Michael McGrady, *Ordeal* (Nueva York, Berkeley, 1980); Kate Millet, *Sexual Politics* (Garden City, N. Y., Doubleday, 1977); F. Rush, *The Best-Kept Secret: Sexual Abuse of Children* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1980). Un coloquio, «Violent Pornography: Degradation of Women versus Right of Free Speech», *8 New York University Review of Law and Social Change* 181 (1978-79), contiene argumentos feministas y no feministas. También es verdaderamente interesante Susan Sontag, «The Pornographic Imagination», *Partisan Review* 34 (1967), 181-214.

<sup>7</sup> Jacobellis v. Ohio (1964).

<sup>8</sup> Se dice que el juez Stewart se quejó de que está única frase se ha citado y recordado más que cualquier otra cosa que haya dicho.

jer según lo que ven que son las mujeres. La pornografía construye quiénes son. El poder de los hombres sobre las mujeres significa que el modo en que ven a las mujeres define quiénes pueden ser las mujeres. La pornografía es ese modo<sup>10</sup>. Según esto, puede interpretarse que la ley de la obscenidad trata la moral desde el punto de vista masculino, que quiere decir el punto de vista del dominio masculino. La crítica feminista de la pornografía, en contraste, parte del punto de vista de las mujeres, que quiere decir el punto de vista de la subordinación de las mujeres a los hombres.

Se puede estar a favor o en contra de la pornografía sin salirse del liberalismo. La idea crítica aunque formalmente liberal de Susan Griffin, por ejemplo, conceptualiza el erotismo como algo natural y sano aunque corrompido y confundido por «la mente pornográfica»<sup>11</sup>. La pornografía distorsiona a Eros, que es preexistente y persistente, pese a la «venganza» pornográfica de la cultura masculina. Eros, inexplicablemente, sigue allí. La pornografía lo equivoca, da de él una imagen errónea, lo representa equivocadamente. No hay aquí crítica de la realidad, sólo objeciones a la forma de verlo; no hay crítica de esa realidad que la pornografía impone a las vidas reales de las mujeres, esas vidas que son tan perfectamente coherentes con la pornografía que puede defenderse verosimilmente diciendo que es sólo un reflejo de esa realidad.

Contrástese esto con el análisis feminista de la pornografía hecho por Andrea Dworkin, en el que la propia sexualidad es una construcción social, genérica hasta las raíces. El dominio masculino no es en este caso una superposición artificial a ningún sustrato inalterable de ser sexual esencial y no corrompido. La sexualidad libre del dominio masculino exigirá un cambio, no reconceptualización, transcendencia ni excavación. La pornografía no es una metáfora de una cierta relación con una realidad construida en otro

lugar. Tampoco es distorsión, reflejo, proyección, expresión, fantasía, representación ni símbolo. Es una realidad sexual. Andrea Dworkin, en *Pornography*, presenta una teoría sexual de la desigualdad de los géneros en la que la pornografía es una práctica constitutiva básica. La forma de la pornografía de producir sus significados construye y define a los hombres y a las mujeres como tales. El género es lo que el género significa<sup>12</sup>. No tiene base más que en la realidad social que construye su hegemonía. El proceso que da a la sexualidad su significado en la supremacía masculina es, por tanto, el proceso a través del cual se hace socialmente real la desigualdad entre los géneros.

En este análisis, la defensa liberal de la pornografía como liberación sexual humana, como desrepresión —sea de feministas, marxistas o neofreudianos— es una defensa no sólo de la fuerza y del terrorismo sexual, sino de la subordinación de las mujeres<sup>13</sup>. La liberación sexual en el sen-

<sup>12</sup> Además de Dworkin, véase Andrea Dworkin, «The Root Cause», en *Our Blood: Prophecies and Discourses on Sexual Politics* (Nueva York, Harper & Row, 1976), págs. 96-111.

<sup>13</sup> La idea de que la pornografía es sexo —todo lo que se piensa del sexo se piensa de la pornografía— se encuentra prácticamente en todos los tratamientos del tema. En concreto, casi todos los enfoques no feministas parten del supuesto, argumento, crítica o sospecha, implícitos o explícitos, de que la pornografía es sexualmente liberadora. Véase D.H. Lawrence, «Pornography and Censorship», en *Sex, Literature and Censorship*, ed. Harry T. Moore (Nueva York, Viking, 1975); Hugh Hefner, «The Playboy Philosophy», puntos 1 y 2, *Playboy*, Diciembre 1962, pág. 73, y Febrero 1973, pág. 10; Henry Miller, «Obscenity and the Law of Reflection», *Tricolor*, 48 (Febrero 1945), reproducido en *The Air Conditioned Nightmare II* (Nueva York, New Directions, 1947), págs. 274, 286; D. English, «The Politics of Porn: Can Feminists Walk the Line?» *Mother Jones*, Abril 1980, págs. 20-23, 43-44, 48-59; J. B. Eishtain, «The Victim Syndrome: A Troubling Turn in Feminism», *The Progressive*, Junio 1982, págs. 40-47. Por ejemplo: «En oposición a la idea victoriana que define estrictamente la actividad sexual aceptable de una forma rígida análoga a las ideas de la regularidad en las deposiciones y la moderación, la pornografía crea un modelo de variedad plástica y feliz exceso en la sexualidad. En oposición al sombrío rechazo católico de la sexualidad como desgracia y elemento con-

<sup>10</sup> Véase el capítulo 7 para un tratamiento más completo.

<sup>11</sup> Susan Griffin, *Pornography and Silence: Culture's Revenge against Nature* (Nueva York, Harper & Row, 1981).

tido liberal libera la agresión sexual masculina en el sentido feminista. Lo que en la perspectiva liberal parece amor y romanticismo, para las feministas se parece mucho al odio y a la tortura. El placer y el erotismo se convierten en violación. El deseo aparece como la lujuria del dominio y el sometimiento. La vulnerabilidad de la disposición sexual proyectada de las mujeres las convierte en víctimas. La acción que se permite a las mujeres es pedir que se actúe sobre ellas. La obra es conforme a los papeles escritos, la fantasía expresa la ideología, no la exención de ésta, y la admiración de la belleza física natural se hace objetificación.

La experiencia del público (abrumadoramente) masculino que consume pornografía no es, en consecuencia, fantasía, simulación ni catarsis, sino realidad sexual: el nivel de realidad en el que el propio sexo actúa ampliamente<sup>14</sup>. Para

comitante espiritualmente superfluo de la procreación, la pornografía permite la idea alternativa de independencia de la sexualidad como éxtasis profundo y contundente». David A. J. Richards, «Free Speech and Obscenity Law: Toward a Moral Theory of the First Amendment», 123 *University of Pennsylvania Law Review* 45, 81 (1974).

<sup>14</sup> El contenido de las librerías para adultos y de las películas pornográficas, los profesionales de la pornografía (que como todos los chulos listos hacen algún tipo de investigación de mercado) y la propia pornografía confirman que ésta es para los hombres. El que las mujeres puedan consumirla no hace que esté menos dirigida a los hombres más que la observación de que son hombres los que sobre todo consumen pornografía significa que ésta no dañe a las mujeres. Véase también M. Langelan, «The Political Economy of Pornography», *Aegis: Magazine on Ending Violence against Women* 5 (Otoño 1981), 5-7; James Cook, «The X-Rated Economy», *Forbes*, 18 de septiembre de 1978, pág. 18. Según mis observaciones personales, las mujeres tienden a evitar la pornografía todo lo posible, que no es tanto, al fin y al cabo.

Las hipótesis de la «fantasía» y la «catarsis», juntas, afirman que la pornografía sirve a la sexualidad como realización de una fantasía. El trabajo de Donnerstein, particularmente, demuestra que lo cierto es lo contrario. Cuanta más pornografía se ve, más pornografía —y más brutal— se desea y se precisa para la excitación sexual. Lo que sucede es la pérdida de sensibilidad, que precisa una estimulación cada vez más poderosa, no una catarsis. Véanse las obras citadas en la nota 9 y M. Straus, «Leveling, Civilization, and Violence in the Family», *Journal of Marriage and the Family* 36 (1974), 13-29.

entender esto no hace falta darse cuenta de que las mujeres de la pornografía son mujeres de verdad a las que se les hace algo real<sup>15</sup>. Ni siquiera hace falta preguntarse por la imposición sistemática de la sexualidad pornográfica a las mujeres, aunque ayuda<sup>16</sup>. La estética de la propia pornografía, la forma que tiene de dar lo que buscan a quienes la consumen, es en sí misma la prueba. La pornografía hace de la mujer una cosa que se adquiere y se usa<sup>17</sup>. Cuando la pornografía no censurada y explícita —esto es, la más pornográfica— lo cuenta todo, todo significa lo que un observador distanciado e imparcial contaría de quién hizo qué a quién. Es lo que excita. ¿Por qué el convertir el sexo en objeto, el observar el

<sup>15</sup> Lovelace y McGrady, *Ordeal*, ofrece las palabras de una víctima de la pornografía coaccionada. Véase también el excelente capítulo 6, «The Use of Performers in Commercial Pornography», en M. McManus ed. *Final Report of the Attorney General's Commission on Pornography* (Nashville: Rutledge Hill Press, 1986).

<sup>16</sup> Diana E. H. Russell, en una muestra aleatoria de 930 familias de San Francisco, descubrió que el 10 por 100 de las mujeres había experimentado en alguna ocasión «la insistencia de alguien que desea que haga lo que han visto en imágenes, películas o libros pornográficos»; *Sexual Exploitation*, págs. 125-127. Obviamente, esta cifra podría incluir sólo a quienes sabían que la pornografía era la fuente del sexo, lo cual hace que resulte conservadora. Véase también Russell, *Rape in Marriage* (Nueva York, Macmillan, 1982), págs. 83-84 (el 24 por 100 de las víctimas de una violación contestaron «sí a la pregunta»). En las audiencias del Minneapolis City Council's Committee on Government Operations (en las que participamos Andrea Dworkin y yo) se oyeron muchos relatos de la utilización de pornografía en relaciones sexuales forzadas con mujeres y niños; *Public Hearings on Ordinances to Add Pornography as Discrimination against Women* (Minneapolis, 12-13 de diciembre de 1983).

<sup>17</sup> Hace una observación paralela Frederic Jameson del turismo en relación con el paisaje: «el turista americano ya no deja que el paisaje "sea en su ser", como habría dicho Heidegger, sino que hace una foto, con lo que transforma gráficamente el espacio en su propia imagen material. La actividad concreta de contemplar un paisaje, por tanto, queda cómodamente sustituida por el acto de tomar posesión del mismo y convertirlo en una forma de propiedad personal»; «Reification and Utopia in Mass Culture», *Social Text* 1 (Invierno 1979), 131 (la cursiva es mía).

sexo presentado objetivamente hace que el espectador masculino experimente su propia sexualidad? Porque su erotismo es, socialmente, una cosa que se contempla<sup>18</sup>.

Si la objetividad es la postura epistemológica cuyo proceso social es la objetificación, el modo de encarnar una postura perceptual de una posición material como forma social del poder, las imágenes y descripciones de más fuerza sexual serían las re-presentaciones golpe a golpe más objetivas. La pornografía participa en el erotismo de su público porque crea un objeto sexual al que puede accederse, cuya posesión y consumo es la sexualidad masculina y el ser poseído y consumido como tal es la sexualidad femenina. En este sentido, el sexo en la vida no está menos mediatizado que el arte. Los hombres mantienen relaciones sexuales con la imagen que tienen de una mujer. Aumentar lo explícito, «sobrepasar los límites de la franqueza», es la estética de la pornografía no porque los materiales presenten un sexo objetificado, sino porque crean la experiencia de una sexualidad que está objetificada<sup>19</sup>. No es que la vida y el arte se imiten una al otro: en la sexualidad la una es el otro.

<sup>18</sup> Laura Mulvey ha observado que la «escopofilia» de Freud significa «tomar a otras personas como objetos, sometiénolas a una mirada de control y curiosidad», en la que la sexualidad es «el placer de utilizar a otra persona como objeto de estimulación sexual a través de la vista»; «Visual Pleasure and Narrative Cinema», *Screen* 16, núm. 3 (1982). Como hacía tan a menudo, Freud interpretó una norma masculina como anormalidad aislada. Por supuesto, la tecnología de los medios de comunicación de masas ha generalizado tales conductas.

<sup>19</sup> El «carácter explícito» del material es una cuestión básica tanto en los juicios por obscenidad como en las normas de clasificación que han adoptado voluntariamente ciertos sectores y también las juntas de censuras (como en Ontario). Véase el tratamiento de «completa franqueza y realismo» y «carácter directo» en Grove Press v. Christenberry (1959); «mostrarlo todo» en *Mitchum v. State* (1971); Kaplan v. California (1973). Así, la cantidad de sexo que se muestra está implícitamente correlacionada con el grado de excitación sexual (es decir, excitación sexual de los hombres) que provoca el material. Véase el desacuerdo del juez White en *Memoirs v. Massachusetts* (1966); R. D. Heffner, «What G, PG, R and X Really Means», *Congressional Record*, 8 de diciembre de 1980, págs. 126, 172. Andrea Dworkin ofrece bri-

lamente al lector la experiencia de esta estética en su atentísima exposición en *Pornography*.

La ley de la obscenidad no tiene literalmente nada en común con esta crítica feminista. La obscenidad de los hombres no es la pornografía de las mujeres. La obscenidad se ocupa más de si los hombres se sonrojan y la pornografía de si las mujeres sangran, y ambas producen excitación sexual. Un autor ha dicho: «La obscenidad no se prohíbe básicamente para la protección de otros. Se prohíbe en buena parte para la pureza del "consumidor". La obscenidad, en el fondo, no es un delito. La obscenidad es un pecado»<sup>20</sup>. Es literalmente preciso. Un pecado es la idea de que algo es malo. Los hombres se excitan con la obscenidad, incluida su prohibición, de la misma forma que se excitan con el pecado. Animada por la moralidad desde el punto de vista masculino, en el que se erotiza la violación —de mujeres y de reglas—, la ley de la obscenidad actúa de conformidad con los intereses del poder masculino, vestido del bien y del mal de género neutro.

La moralidad en su forma específicamente liberal anima la organización del poder estatal en la cuestión de la pornografía. Su enfoque tiene como premisas una serie de distinciones paralelas que pueden seguirse sin problemas a través de la ley de la obscenidad. Aunque la postura que esta ley adopta en relación con el problema al que se enfrenta ha variado a lo largo del tiempo, sus normas fundamentales siguen siendo las mismas: lo público se opone a lo privado, la ética se opone a la moralidad, y lo factual se opone a las determinaciones valoradas. Se supone que estas distinciones son neutras en cuanto al género, pero implícita y socialmente están basadas en el género: lo femenino es privado, moral, valorado, subjetivo; lo masculino es público, ético, factual, objetivo<sup>21</sup>. Interpretar la preocupación por la pornogra-

lamente al lector la experiencia de esta estética en su atentísima exposición en *Pornography*.

<sup>20</sup> L. Henkin, «Morals and the Constitution: The Sin of Obscenity», *63 Columbia Law Review* 391, 394 (1964).

<sup>21</sup> Puede parecer extraño denominar «moral» a lo femenino en esta discusión de la moralidad masculina. En la supremacía masculina, los



fía en estos términos socialmente «femeninos», bajo el dominio masculino, es impedir la intervención legítima del Estado. Si tales conceptos basados en el género son creaciones de la experiencia masculina, impuestos desde el punto de vista masculino de la sociedad en su conjunto, la moralidad liberal es una expresión de la política de la supremacía masculina. Es decir, el discurso desarrollado en términos del bien y el mal que no expone los fundamentos genéricos de estos conceptos avanza sin tomar en consideración la posición del poder que apoya y sirve para disfrazar la presencia y los intereses de tal posición, que queda respaldada por el discurso.

La ley de la obscenidad propone controlar qué tipo de sexo puede mostrarse públicamente y de qué forma puede hacerse. En la práctica, su patrón se centra en las mismas características que tanto el feminismo como la pornografía descubren como claves de la sexualidad masculina: el pene erecto y la penetración<sup>22</sup>. Históricamente, la ley de la obscenidad ha sido atada por restringir tales representaciones al tiempo que se protegía la gran literatura (nadie pensaba en proteger a las mujeres). Resolviendo este problema mediante la exención de las obras con valor reconocido, las res-

---

hombres definen las cosas: me limito a describirlo. Los hombres definen a las mujeres como «morales». Éste es el punto de vista masculino sobre las mujeres. Así, este análisis, una crítica feminista de la perspectiva masculina, denomina «morals» al concepto de que la pornografía tiene que ver con el bien y el mal. El término *femenino* se refiere a lo que el hombre atribuye a la mujer, lo que estoy analizando como «masculino».

<sup>22</sup> Una lectura de la ley respalda los datos de Woodward y Armstrong, *The Brethren* (Nueva York, Simon and Schuster, 1979), página 194, en el sentido de que es un criterio básico al menos para algunos jueces. La pregunta más interesante es por qué la supremacía masculina habría de cambiar de mantener el pene oculto de forma que puede ser alabado encubiertamente a mostrarlo por todas partes y alabarlos sin tapujos. Esto sugiere cuando menos que se ha dado un gran paso del terrorismo privado al terrorismo público. Lo que antes se interpretaba como peligro para el poder masculino, la exposición del pene, ahora se ha convertido en una estrategia para conservarlo.

tricciones a la obscenidad se relajaron —algunos dirían que desaparecieron— revelando un cambio significativo en la última década<sup>23</sup>. Con la vieja ley, la pornografía se rechazaba públicamente, pero se consumía y hacía realidad privadamente: hacer cualquier cosa a las mujeres con impunidad en privado tras un velo de rechazo público y urbanidad. Con la nueva ley, en una victoria de la desrepresión freudiana, la pornografía se celebra públicamente<sup>24</sup>. Las viejas normas privadas se han convertido en las nuevas normas públicas. Las mujeres eran sexo y siguen siendo sexo. Se han hecho necesarios mayores esfuerzos de brutalidad para erotizar el tabú —cada tabú es una jerarquía disfrazada— puesto que la frontera del tabú continúa desapareciendo a medida que se cruza. Dicho de otro modo, cada vez se ha hecho necesaria una violencia mayor para mantener excitado al cada vez menos sensibilizado consumidor con la ilusión de que el sexo (y él) son atrevidos y peligrosos. Practicar el sexo con los desposeídos de poder «prohibidos» es una forma de seguir «teniéndolo» definida como acto de poder, afirmación de jerarquía, que sigue haciéndolo sexy en un sistema sexual en el que la jerarquía es sexy. Además, la pornografía se ha hecho ubícuca. El terrorismo sexual se ha democratizado. La pornografía está por primera vez en la historia verdaderamente al alcance de las mujeres. Entre otros efectos, este mecanismo central de subordinación sexual, esta forma de sistematizar la definición de las mujeres como clase sexual, está ahora al alcance de sus víctimas para que la exa-

<sup>23</sup> Una posible lectura de Lockhart y McClure, «Literature, the Law of Obscenity, and the Constitution», es que esta exención era su fin, y que su enfoque se adoptó básicamente en la doctrina *Miller*. Para un intento de resolver esta cuestión, véase *Memoirs v. Massachusetts* (1966) y *Miller v. California* (1973), con citas de Lockhart y McClure. Véase también U. S. v. One Book Entitled «Ulysses» (1933).

<sup>24</sup> Andrea Dworkin y yo desarrollamos juntas este análisis. Véase también su argumento sobre que la pornografía es una cuestión de acceso sexual a la mujer que produce una lucha entre los hombres en «Why So-Called Radical Men Love and Need Pornography», en Lederer, *Take Back the Night*, pág. 141.

minen y la analicen como sistema público abierto, no sólo como abuso secreto y privado<sup>25</sup>. En el mejor de los casos fue un error.

En la ley de la obscenidad, el Estado se ha perfeccionado como espejo de la sociedad. En la pornografía, las mujeres son sexo. En la ley de la obscenidad, las mujeres son sexo. En la pornografía, el cuerpo de la mujer es sucio. En la ley de la obscenidad, la obscenidad es basura. En la pornografía, cuanto más explícito es el sexo, más pornográfico es. En la ley de la obscenidad, cuanto más explícito es el sexo, más obsceno es. En la pornografía, el sexo es un secreto sucio. La ley de la obscenidad lo ve, por lo tanto ayuda a conservarlo, de esa forma. La pornografía no ve nada malo en lo que hace a las mujeres. Tampoco ve nada malo la ley de la obscenidad. La pornografía se censura socialmente pero se permite socialmente. La obscenidad es el dispositivo legal a través del cual se rechaza legalmente pero se permite legalmente.

En un nivel más profundo, la moralidad masculina ve lo que mantiene su poder como algo bueno, y es malo lo que socava o debilita o cuestiona su carácter absoluto. Las diferencias en la ley a lo largo del tiempo —como la liberalización de la doctrina de la obscenidad— reflejan cambios en qué grupo de hombres detenta el poder o bien cambios en

<sup>25</sup> Los llamados «padres» e «hijos» en *ibid.* son los que hemos denominado «los antiguos», cuya estrategia para el dominio masculino es mantener en privado la pornografía y el abuso de la mujer, y «los nuevos», cuya estrategia para el dominio masculino es hacer públicos la pornografía y el abuso de la mujer. Freud y la generalización aceptada de su hipótesis de la depresión en la cultura son intelectualmente esenciales para el enfoque y el éxito de «los nuevos». Llegar a la conclusión, como han hecho algunos, de que la mujer se ha beneficiado de que la pornografía esté al alcance general, y que debería estar agradecida y luchar porque siga siendo así, es decir que la opresión abierta condonada es tan ventajosa en comparación con la oculta condonada que debería permitirse que continuara. Esta postura pasa por alto la alternativa de terminar con la opresión. La ventaja de que la pornografía pueda conseguirse fácilmente es que para la mujer es más fácil saber con quién y qué está tratando para ponerle fin.

las percepciones de la mejor estrategia para mantener la supremacía masculina, y probablemente parte de ambos. Pero hay que ponerlas en marcha. El resultado, analizado descriptivamente, es que la ley de la obscenidad prohíbe lo que considera inmoral, que desde el punto de vista de las mujeres suele ser relativamente inocuo, mientras que protege lo que considera moral, que con frecuencia es dañino para las mujeres. También, por tanto, es política, sólo que encubierta. Lo que la moralidad masculina cree malo, queriendo decir que amenaza su poder, la política feminista suele encontrarlo relativamente inocuo. Lo que la política feminista identifica como básico en la subordinación de la mujer —la erotización del dominio y la sumisión— la moralidad masculina suele encontrarlo relativamente inocuo o lo defiende como algo positivamente valioso, por tanto como discurso protegido.

En 1973, la obscenidad según la ley pasó a significar lo que «una persona normal, aplicando las normas contemporáneas, encontraría, tomado en su conjunto, que atrae un interés lascivo; lo que presenta o describe, de forma patentemente ofensiva, una conducta sexual tal como se describe en la legislación estatal en vigor; y lo que, tomado en su conjunto, carece de verdadero valor literario, artístico, político o científico»<sup>26</sup>. El feminismo duda que exista esa «persona normal», de género neutro; tiene más dudas acerca del contenido y del proceso de definición de las normas de la comunidad que de las desviaciones de aquéllas; se pregunta por qué la lascivia cuenta pero no cuenta la impotencia, por qué la sensibilidad se protege mejor de la ofensa de lo que lo están las mujeres de la explotación; define la sexualidad, por tanto su violación y expropiación, en términos más amplios que cualquier legislación estatal; y se pregunta por qué se confía a una legislación que no puede diferenciar en la práctica la violación del coito la diferenciación entre la pornografía y cualquier otra cosa. En la perspectiva feminista

<sup>26</sup> Miller v. California (1973).

se observa que aunque la ley de la obscenidad afirma que el sexo en la esquina de una calle no va a legitimarse (por el hecho de que las personas están simultáneamente involucradas en un diálogo político válidos)<sup>27</sup>, el requisito de que la obra se considere «en conjunto» legítima algo que se parece mucho a lo que encontramos a la altura de publicaciones como *Playboy*<sup>28</sup>, aun cuando la prueba experimental está comenzando a apoyar lo que las víctimas sienten desde hace tiempo: los lugares legítimos reducen la injuria que se percibe que sufren las mujeres cuya trivialización y objetificación contextualiza<sup>29</sup>. Por otra parte, si una mujer está sometida, ¿por qué iba a importar que la obra tenga otro valor?<sup>30</sup>. Tal vez lo que redime el valor de una obra entre los hombres aumenta su agravio para las mujeres. Los patrones actuales

<sup>27</sup> Paris Adult Theatre I v. Slayton (1973). Véase también Kois v. Wisconsin (1972), «una cita de Voltaire en la portada de un libro no lo redime constitucionalmente como publicación obscena», citado en Miller v. California (1973).

<sup>28</sup> Penthouse International v. McAuliffe (1980). Para un estudio sobre su aplicación, véase Coble v. City of Birmingham (1980).

<sup>29</sup> Malamuth y Spiner, «Longitudinal Content Analysis». «La representación de la agresión sexual en revistas «legales» como *Playboy* o *Penthouse* puede tener más repercusiones que otras representaciones similares en la pornografía dura»; N. Malamuth y E. Donnerstein, «The Effects of Aggressive-Pornographic Mass Media Stimuli», *Advances in Experimental Social Psychology* 15 (1982), 103-136 y n. 130. Este resultado surge aparentemente con más claridad aún en los experimentos que realiza ahora Neil Malamuth.

<sup>30</sup> Algunos tribunales, acogiéndose a la interpretación de obscenidad, parecen haber entendido que la calidad de la obra de arte no anula el daño. «Este tribunal no adoptará una norma que afirme que puede suprimirse la obscenidad pero no así la bien escrita o la técnicamente bien producida». *People v. Fritch* (1973). Más ajustada al sentido de mi argumento es esta observación del juez O'Connor: «Los intereses innegables identificados... sugieren que la Constitución podrá de hecho permitir a Nueva York prohibir la distribución de obras que presenten a menores en acciones explícitamente sexuales, independientemente del valor social de las mismas. Por ejemplo, un niño de doce años fotografiado mientras se masturba sufre el mismo daño psicológico tanto si la comunidad considera la fotografía «edificante» como «de mal gusto». La apreciación del público es totalmente irrelevante para el interés de la ciudad de proteger a los ni-

de la literatura, el arte, la ciencia y la política están, según la idea feminista, curiosamente en consonancia con el modo, significado y mensaje de la pornografía. Por último y por encima de todo, el enfoque feminista revela que aunque el contenido y la dinámica de la pornografía afectan a la mujer —a la sexualidad de la mujer, a la mujer como sexualidad— de la misma forma que la inmensa mayoría de las «obscenidades» se refieren específicamente al cuerpo de la mujer, la invisibilidad de la mujer ha sido tal que la ley de la obscenidad nunca ha considerado siquiera que la pornografía fuese una cuestión de mujeres<sup>31</sup>.

Atraer el «interés lascivo» significa hacer que el hombre tenga una erección<sup>32</sup>. A los hombres les da miedo hacer posible que otros hombres digan a otros hombres a qué y a qué no pueden tener acceso sexual, porque los hombres tienen poder. Los hombres creen que si no les dejás tener lo que quieren podrían impedir que tengamos lo que queremos. Ésta es la razón de que la imposibilidad de definir la pornografía —todo lo de «esta cosa de un hombre es aquella cosa de otro hombre»— sea tan importante en la definición de pornografía<sup>33</sup>. No es porque todos los hombres sean libera-

fios de daños psicológicos, emocionales y mentales». New York v. Ferber (1982). Dicho de otro modo, ¿cómo se hace que un niño perjudicado no esté perjudicado diciendo que lo perjudicó es arte?

<sup>31</sup> A las mujeres se las menciona habitualmente en la ley de la obscenidad sólo en la frase «las mujeres y los hombres», utilizada como sinónimo de «personas». Al mismo tiempo ha sido un enorme misterio quién es exactamente la víctima de la pornografía. Las escasas referencias en los litigios por obscenidad a la «explotación» se producen en contextos como la referencia a «un sistema de explotación comercial de la gente con aberraciones sexuales sadomasoquistas», lo cual significa los clientes (todos ellos hombres) de las *amas State v. Von Cleef* (1968). También, por supuesto, los niños de «Ferber». O la referencia del juez Frankfurter a «la sórdida explotación de la naturaleza y los impulsos del hombre» como parte de su concepción de la pornografía en *Kingsley Pictures Corp. v. Regents* (1958).

<sup>32</sup> Miller v. California (1973).

<sup>33</sup> Véanse frases como «do que a mí me ofende puede ser bueno para mi vecino» o «do que considero una inmundicia puede ser valora-

mente inaplicables, reproducirán este problema en vez de resolverlo, en tanto no se enfrenten a su cuestión fundamental —la desigualdad entre los géneros— directamente.

Definir lo pornográfico como lo «patentemente ofensivo» es una nueva interpretación errónea del daño que representa. La pornografía no son malos modales ni un público mal elegido; la obscenidad sí lo es. La pornografía tampoco es una idea; la obscenidad sí. La ficción legal por la que lo obsceno es «no expresión» no ha engañado a muchos<sup>36</sup>; ha obviado efectivamente la necesidad de dictaminar la etiología social de la pornografía. Pero la ley de la obscenidad hizo una cosa bien: la pornografía se orienta más a la actuación que al pensamiento. El hecho de que la pornografía, desde la perspectiva feminista, fomenta la idea de la inferioridad sexual de la mujer, idea política, no hace de la pornografía una idea política. El que uno pueda expresar la idea que la práctica expresa no hace de esa práctica una idea. La pornografía no es más idea de lo que lo son la segregación o el linchamiento, aunque ambos institucionalizan la idea de la inferioridad de un grupo respecto a otro. La ley considera que la obscenidad es una desviación, que es antisocial. Si causa daño, causa actos antisociales, actos contra el orden social<sup>37</sup>. En la perspectiva feminista, la pornografía es la esencia de un orden social sexista, su acto social quinquiesencial.

Si la pornografía es un acto de supremacía masculina, su daño es el daño de la supremacía masculina que se hace difícil descubrir por su generalización, potencia y éxito al

<sup>36</sup> Roth v. U. S. (1957), pero véase Stanley v. Georgia (1969), en el que el derecho a la posesión privada de material obsceno se protege como derecho de expresión en virtud de la Primera Enmienda (un juez observó esta incongruencia en la exposición oral de «Stanley»; véase P. Kurland y G. Casper, eds., *Landmark Briefs and Arguments of the Supreme Court of the United States: Constitutional Law*, vol. 67 [Virginia, University Publications of America, 1975], 850).

<sup>37</sup> Véase por ejemplo la petición a la comisión para la pornografía para que estudiara el «efecto de la obscenidad y la pornografía sobre el público y especialmente los menores, y su relación con los delitos y otras conductas antisociales» (McManus, *Final Report*, pág. 1).

haber hecho del mundo un lugar pornográfico. Específicamente, el daño no puede distinguirse desde el punto de vista objetivo porque es en buena medida «lo que hay». Las mujeres viven en el mundo que crea la pornografía, viven su mentira como realidad. Como Naomi Scheman ha dicho, «mentiras es lo que hemos vivido, no sólo lo que nos han contado, y no hay ninguna historia sobre la correspondencia con lo que es real que pueda hacer que distingamos la verdad de la mentira»<sup>38</sup>. Así pues, la cuestión no es cuál es el daño que hace la pornografía, sino cómo debe hacerse visible ese daño. ¿En comparación con qué? En la medida en que la pornografía logra construir la realidad social, se hace invisible como daño.

El éxito, por tanto el daño, de la pornografía, es invisible para el Estado masculino en su disfraz liberal y por eso se ha definido partiendo del enfoque habitual y los valores dominantes subyacentes en la Primera Enmienda. La teoría de la Primera Enmienda según la cual la mayor parte de la pornografía está protegida de la restricción gubernamental se basa en supuestos liberales<sup>39</sup> que no son de aplicación a

<sup>38</sup> Naomi Scheman, «Making It All Up» (manuscrito, Minneapolis, enero de 1982), pág. 7.

<sup>39</sup> Para las obras en general que menciono, que suelen considerarse diversas, véase Thomas I. Emerson, *Toward a General Theory of the First Amendment* (Nueva York, Vintage, 1970); ídem, *The System of Freedom of Expression* (Nueva York, Vintage, 1970); A. Meiklejohn, *Free Speech and Its Relation to Self-Government* (Nueva York, Harper & Brothers, 1948); Brandeis, J., en *Whitney v. California* (1927); T. Scanlon, «A Theory of Freedom of Expression», *Philosophy & Public Affairs* 1 (1972), 204-226; John Ely, «Flag Desecration: A Case Study in the Roles of Categorization and Balancing in First Amendment Analysis» 88 *Harvard Law Review* 1482 (1975); Z. Chafee, *Free Speech in the United States* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1941), página 245. Esta bibliografía ha sido perfectamente resumida y clasificada por Ed Baker, que propone una teoría interpretativa que avanza mucho en dar respuesta a las objeciones que formulo, sin alterar en realidad el supuesto básico que critico. Véase C. Edwin Baker, «Scope of the First Amendment Freedom of Speech», 25 *UCLA Law Review* 964 (1978); e ídem, «The Process of Change and the Liberty Theory of the First Amendment», 55 *Southern California Law Review* 293 (1982).

la situación de las mujeres. La teoría de la Primera Enmienda, igual que prácticamente toda la teoría legal liberal, da por supuesta la validez de la distinción entre lo público y lo privado: «el papel de la ley es señalar y proteger la línea que divide la esfera del poder social, organizado en forma de Estado, y el terreno del derecho privado»<sup>40</sup>. Según esto, los tribunales distinguen entre carteles obscenos («que se imponen a un espectador contra su voluntad») y la posesión privada de la obscenidad en el hogar<sup>41</sup>. El problema es que no sólo lo público sino también lo privado es una «esfera de poder social» del sexismo. Sobre el papel y en la vida, la pornografía se impone a las mujeres contra su voluntad en su propio hogar<sup>42</sup>. La distinción entre público y privado no es lo mismo para las mujeres y para los hombres<sup>43</sup>. En consecuencia, lo que se protege es el derecho de los hombres a imponer la pornografía a las mujeres en privado.

La teoría liberal en que se basa la Primera Enmienda parte de la idea de que la libertad de expresión, incluida la pornografía, ayuda a descubrir la verdad. La censura, según esta idea, limita a la sociedad a verdades parciales. El *laissez-faire* podría ser una teoría adecuada de las condiciones sociales previas para el conocimiento en una sociedad no jerárquica. En una sociedad de desigualdad genérica, la expresión de los poderosos impone sus ideas al mundo y oculta la verdad de la impotencia bajo una aquiescencia desesperada que da apariencia de consenti-

miento y hace las protestas inaudibles y escasas. La pornografía puede inventar a las mujeres porque tiene poder para convertir su idea en realidad, que luego pasa, objetivamente, por verdad. Así, mientras la Primera Enmienda protege la pornografía apoyándose en la creencia de que el consenso y el progreso son más fáciles si se admiten todas las opiniones, por divergentes y heterodoxas que sean, es incapaz de ver que la pornografía (como el racismo de los nazis y el Ku Klux Klan, incluido también el antisemitismo) no es divergente ni heterodoxa en absoluto. Es la ideología dominante. El feminismo, el punto de vista disidente, queda suprimido por la pornografía. Así, mientras los defensores de la pornografía afirman que permitir todas las formas de expresión, incluida la pornografía, libera la mente para su realización, la pornografía esclaviza libremente la mente y el cuerpo de las mujeres inseparablemente, normalizando el terror que impone silencio al punto de vista de las mujeres.

En el liberalismo, la libertad de expresión nunca debe sacrificarse a otras metas sociales<sup>44</sup>. Pero el liberalismo nunca ha comprendido esta realidad de la pornografía: la denominada libertad de expresión de los hombres silencia la libertad de expresión de las mujeres. Es la misma meta social, sólo que las personas son otras. Éste es el aspecto que tiene una desigualdad auténtica, un conflicto auténtico, una auténtica disparidad en el poder social. En primer lugar, las mujeres simplemente carecen de libertad de expresión en el ámbito social. El supuesto más fundamental de la sentencia de la Primera Enmienda es que, socialmente, la expresión es libre. La propia Primera Enmienda afirma que «el Congreso no aprobará ley alguna... que limite la libertad de expresión». La libertad de expresión existe. El problema para el gobierno es evitar las limitaciones en aquello que, si no estuviera limitado por el gobierno, sería libre. Esto tiende a

<sup>40</sup> Stanley v. Georgia (1969).

<sup>41</sup> Erznoznik v. City of Jacksonville (1975); Stanley v. Georgia (1969). Véase también Breard v. Alexandria (1951); Kovacs v. Cooper (1949).

<sup>42</sup> Véase Walker, «Coming Apart», en Lederer, *Take Back the Night*; Diana E. H. Russell, ed. «Testimony against Pornography: Witness from Denmark», *ibid.*; *Public Hearings on Ordinances*. Cfr. juez Douglas en *Paris Adult Theatre I v. Slayton*: «En una vida que no ha sido corta, aún están por atraparame para que vea o lea algo que pueda ofenderme» (1973). Probablemente no lo había hecho nunca.

<sup>43</sup> Véase el capítulo 10.

<sup>44</sup> Emerson, *Toward a General Theory*, págs. 16-25, y *System of Freedom of Expression*, pág. 17.

presuponer que hay segmentos enteros de la población que no están sistemáticamente acallados desde el punto de vista social, antes de la acción del gobierno. En segundo lugar, la legislación de la Primera Enmienda considera que la libertad de expresión, en términos abstractos, es un sistema, pero no se da cuenta de que el sexismo (y el racismo), en términos concretos, también es un sistema. En consecuencia, no puede ver que la expresión de algunos acalla la expresión de otros de una forma que no es sólo una cuestión de competencia por el tiempo de protagonismo. Es difícil demostrar empíricamente que la pornografía congela la expresión de las mujeres porque el silencio no es elocuente. Sin embargo, con la misma clase de pruebas, el argumento de que prohibir la pornografía podría anular la expresión legítima ha servido para protegerla.

La lógica de la Primera Enmienda tiene problemas para darse cuenta de que el daño no se causa linealmente, en el sentido de «Pedro pegó a María». La idea es que las palabras o las imágenes pueden ser dañinas sólo si producen daño de una forma que se considere acción. Las palabras actúan en el terreno de las actitudes, y las acciones en el ámbito de la conducta. Las palabras no pueden ser un daño en sí mismas: nadie se acuerda del libelo, la invasión de la intimidad, el chantaje, el cohecho, la conspiración, casi todas las formas de acoso sexual y casi todas las formas de discriminación. ¿Qué es decir «sí» en el Congreso, una palabra o una acción? ¿Qué es decir «Mata» a un perro guardián? ¿Qué significa haber entrenado al perro? ¿Qué es decir «Está despedido» o «Ya conocemos a los de su calaña»? ¿Qué es un cartel que dice «Sólo blancos»? ¿Qué es un anuncio de una inmobiliaria que dice «Iglesias cerca»? ¿Qué es un cartel de «Se necesita ayudante varón»? ¿Qué es una carta en la que se lee «Los intereses de la empresa dictan la necesidad de que mi asesor administrativo sea un hombre»? ¿Qué es «Acuéstate conmigo y te daré tal cosa»? Estas palabras, impresas o dichas, están tan lejos de proteger legalmente el ciclo de eventos que hacen real que se consideran pruebas de que las cosas ocurrieron, en algunos casos

como hechos en sí mismos<sup>45</sup>. ¿Se ha violado a una mujer por una actitud o por una conducta? ¿Qué es la excitación sexual? ¿Qué es quemar crucifijos? La dificultad de su distinción abstracta no ha impedido a la ley actuar cuando ha considerado que las consecuencias eran de importancia. Cuando las palabras son lo mismo que los actos, se las considera actos.

La ascendencia de la idea positivista de la causalidad según se utiliza en el absolutismo de la Primera Enmienda<sup>46</sup>,

<sup>45</sup> La ley contiene muchos ejemplos de expresión pura tratada como actos. Un delito de cohecho, por ejemplo, suele decirse que ocurre cuando una persona «concede o acepta conceder cualquier beneficio a un servidor público de tal modo que quedará influido el voto, opinión, juicio, acción, decisión o discreción de éste en su calidad de servidor público». Las ofertas, acuerdos e influencias son verbales. Un voto es una palabra. La discreción se ejerce, las decisiones se toman y se llevan a cabo, a través de palabras. Al hablar de opiniones, juicios y entendimientos, las normas sobre el cohecho apuntan al control del pensamiento. Otro ejemplo es el reglamento federal sobre la discriminación en la vivienda, que hace sancionable «hacer, imprimir o publicar cualquier anuncio, declaración o publicidad sobre la venta o el alquiler de una vivienda» sobre una base discriminatoria». En este caso, la expresión es el acto discriminatorio. De forma similar, la expresión contra los sindicatos es una práctica laboral ilegal según la Ley de relaciones laborales, cláusula 8. Véase N.L.R.B. v. Gissel Packaging Company (1969). Casi todo el acoso sexual se efectúa mediante palabras. Véanse algunos ejemplos en MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women* (New Haven: Yale University Press, 1979). Véase también Davis v. Passman (1879) (una carta se consideró discriminación sexual enjuiciable); P. Seator, «Judicial Indifference to Pornography's Harm: American Booksellers v. Hudnut», 17 *Golden Gate University Law Review* 297, 230, 330 (1987).

<sup>46</sup> La posición absolutista de toda la Constitución fue defendida por el juez Black. Véase Hugo Black, «The Bill of Rights», 35 *New York University Law Review* 865, 867 (1968), contrariándose a veces en la Primera Enmienda; y E. Cahn «Justice Black and First Amendment "Absolutes": A Public Interview», 37 *New York University Law Review* 549 (1962). El juez Douglas también definió con énfasis la posición absolutista en el contexto de la obscenidad. Véase Miller v. California (1973); Smith v. California (1959); Roth v. United States (1957). El descontento influido por el absolutismo en la ley de la obscenidad es claro en la postura del juez Brennan en Paris Adult Theatre I v. Slatoff (1973).

que en su forma pura prohibiría todas las restricciones gubernamentales en todo lo que clasifique como expresión, data de la época en la que se creía definitivamente probado que es imposible probar de forma concluyente que la pornografía provoca daño. Sin embargo, esta idea de causalidad no apareció en la ley entonces<sup>47</sup>. Como señaló el juez Jerome Frank en una nota al pie en el caso «Roth», «según el juez Bok es posible aplicar con validez una ley sobre la obscenidad cuando existen pruebas de relación causal entre un libro determinado y una conducta no deseable. Casi sin duda, tales pruebas no pueden aducirse jamás»<sup>48</sup>. Criticando antiguas ideas de la física atómica a la luz de la teoría de la relatividad de Einstein, Werner Heisenberg apuntó las condiciones que deben darse para que una relación causal tenga sentido: «Coordinar una causa definida con un efecto definido tiene sentido sólo cuando es posible observar ambos sin introducir un elemento extraño que perturbe su interrelación. La ley de la causalidad, por su propia naturaleza, sólo puede definirse para sistemas aislados»<sup>49</sup>. Entre las influencias que perturban el aislamiento de los sistemas se encuentran los observadores.

La ley de la obscenidad nunca ha tenido que demostrar una relación causal entre lo obsceno y otra cosa, ni por este patrón ni por ningún otro. Bajo la aceptación de tal patrón de causalidad en los debates sobre la bondad de la intervención estatal en el campo de la pornografía hay una analogía bastante apresurada entre la regularidad de los sistemas físico y social, una analogía que rara vez ha sido explícitamente justificada o al menos actualizada a medida que las ciencias físicas han modificado sus bases epistemológicas. Los sistemas sociales no son sistemas aislados. La investigación experimental, en la que se ha demostrado científicamente que la pornografía tiene efectos dañinos, reduce al mínimo lo

<sup>47</sup> Véase U. S. v. Roth (1956).

<sup>48</sup> U. S. v. Roth (1956).

<sup>49</sup> Werner Heisenberg, *The Physical Principle of Quantum Theory* (Chicago, University of Chicago Press, 1930), pág. 63.

que siempre serán «elementos extraños» a costa de simular la realidad social. Pero cuando se hacen experimentos prácticos en busca de la verosimilitud, se dice que las interacciones no están suficientemente aisladas para demostrar la causalidad pura. Si la pornografía es sistémica, tal vez no sea aislable del sistema en el que existe<sup>50</sup>. Esto no significa que no exista el daño. Significa que como el daño es omnipresente no puede aislarse suficientemente para percibir su existencia de acuerdo con este modelo de causalidad, un modelo que no es el patrón legal existente, el único patrón científico, un patrón utilizado en otros terrenos políticos (como la relación entre el tabaco y el cáncer o entre conducir bebido y los accidentes). Tampoco es un patrón social o político en el que las experiencias de las víctimas tengan algún peso. En otras palabras, si se considera dañina la pornografía sólo porque causa daño según este modelo, y si no es posible aislar el daño de la pornografía de la propia organización de la sociedad, ese daño no será perceptible dentro del epistemo.

La idea dominante es que la pornografía debe causar daño del mismo modo que lo causan los accidentes de tráfico, o de lo contrario sus efectos no serán cognoscibles como daño. El problema de esta concepción del daño individualizada, atomista, lineal, exclusiva, aislada, limitada al agravio —positivista en una palabra— es que la forma en que la pornografía elige y define a las mujeres para el abuso y la discriminación no funciona así. Daña efectivamente a los individuos, no como individuos de uno en uno, sino como miembros del grupo mujeres. El daño individual se causa a una mujer y no a otra esencialmente del mismo modo que en la ruleta sale un número y no otro; pero como grupo, el daño es absolutamente selectivo y sistemático. Su causalidad es esencialmente colectiva y totalista y contextual. Reafirmar la causalidad lineal atomista es condición *sine qua non* de la injuria —no es posible sufrir un daño si no se recibe el daño a través de esta etiología—, es negarse a res-

<sup>50</sup> La pornografía y el daño no son dos elementos separados en ningún caso si la pornografía es daño.

ponder a la auténtica naturaleza de esta clase concreta de daño. Tales negativas exigen una explicación. Morton Horowitz ha escrito que la cuestión de la causalidad en la ley del agravio es «una de las ideas básicas en un sistema que se considera que trata de separar la ley privada de la política y aislar al sistema legal de la amenaza de la redistribución»<sup>51</sup>. Tal vez la causalidad en la ley de la obscenidad sea un intento de privatizar la injuria que la pornografía inflige a las mujeres para aislar a ese mismo sistema de la amenaza de la igualdad entre los géneros.

Se sabe que las mujeres sufren una brutal coacción para someterlas a las representaciones pornográficas. Pero hasta ahora los tribunales sólo han visto que la expresión de los pornógrafos era la vida de otra persona cuando se ha tratado de niños, normalmente varones<sup>52</sup>. Los tribunales y las

<sup>51</sup> Morton Horowitz, «The Doctrine of Objective Causation», en *The Politics of Law*, ed. D. Kairys (Nueva York, Pantheon, 1982), página 201. La generalización de la objetivación de la mujer se ha interpretado como una de las razones para no restringir constitucionalmente esta condescendencia: «Los anuncios de nuestras mejores publicaciones están cuajados de muslos, tobillos, pantorrillas, escotes, senos y cabellos para atraer la atención del posible comprador hacia lociones, neumáticos, comida, licores, ropa, coches y hasta seguros.» Ginzburg v. U. S. (1966). El juez Douglas ilustró con estas palabras, al parecer sin darse cuenta, que alguien más, aparte de toda la industria de la publicidad, sabe que asociar el sexo, es decir, el cuerpo de la mujer, con las cosas hace que la gente actúe a partir de esa asociación.

<sup>52</sup> Dos niños masturbándose sin mostrar ningún tipo de fuerza explícita demuestra el daño de la pornografía infantil en *New York v. Ferber* (1982), mientras que meter dinero en la vagina de una mujer, entre otros actos, plantea serias dudas acerca de que «la regulación de la "conducta" tenga un elemento comunicativo» en las sentencias sobre sexo en vivo. *California v. LaRue* (1972) (los estados pueden regular el sexo en vivo en relación con que se sirvan bebidas alcohólicas). Se sabe que existen películas en las que se asesina de verdad a una mujer a modo de pasatiempo sexual. *People v. Douglas and Hernández*, acusación de delito grave, Tribunal Municipal, Distrito Judicial, Condado de Orange, California, 5 de agosto de 1983, recoge el asesinato de dos chicas para hacer una película pornográfica. Douglas fue condenado por asesinato, pero la película no llegó a encontrarse.

comisiones y las legislaturas y los investigadores han buscado casi siempre en vano la injuria de la pornografía en la mente del consumidor (masculino) o de la «sociedad» o en correlaciones empíricas entre variaciones en niveles de actos «antisociales» y liberalización de las leyes de la obscenidad<sup>53</sup>. La expresión puede regularse «en interés de los espectadores que lo son contra su voluntad, de los públicos atrapados, de los niños y de la población asediada»<sup>54</sup>, pero el nivel normal de fuerza sexual —la fuerza que no se ve

<sup>53</sup> Tanto Susan Griffin (*Pornography and Silence*) como los casos de obscenidad más antiguos del mundo anglosajón sitúan el daño de la pornografía en la mente del consumidor, donde se consideren que comienza y termina. Regina v. Hicklin (1868) («condena a depravar y corromper a aquellos cuya mente está abierta a tales influencias inmorales y a cuyas manos podría llegar una publicación de este tipo»). Los datos del Tribunal y los de Kutchinsky, ambos correlaciones, llevan a conclusiones opuestas en la cuestión de la relación entre la existencia de la pornografía y las estadísticas de delitos; B. Kutchinsky, «Towards an Explanation of the Decrease in Registered Sex Crimes in Copenhagen», en *Technical Report*, pág. 7; idem, «The Effect of Easy Availability of Pornography on the Incidence of Sex Crimes: The Danish Experience», *International Journal of Criminology and Penology* 5 (1976), 129 y siguientes. Otras investigaciones más recientes de estas correlaciones centradas en la violación en Estados Unidos han presentado otras conclusiones distintas. L. Baron y M. Straus han descubierto una clara correlación entre las variaciones entre estados en la tasa de violaciones denunciadas y el número de lectores de *Playboy* y *Hustler*; «Sexual Satisfaction, Pornography, and Rape» (manuscrito, Family Research Laboratory and Department of Sociology, University of New Hampshire, 18 de noviembre de 1983). Los autores afirman: «los hallazgos sugieren que la combinación de una sociedad caracterizada por la lucha para garantizar la igualdad de derechos a la mujer, por un elevado consumo de revistas sobre sexo que presentan a la mujer de formas que pudieran legitimar la violencia y por un contexto en el que existe un grado elevado de violencia no sexual constituye una mezcla de características sociales que fomentan la violación» (pág. 16). Véase también *Report of the Committee on Obscenity and Film Censorship* (Londres, HMSO, 1979) y los dictámenes del juez Harlan sobre el agravio a la «sociedad» como base permisible para los juicios legislativos en este terreno. *Alberts v. U.S.* (1956).

<sup>54</sup> Lawrence Tribe, *American Constitutional Law* (Mineola, N. Y., Foundation Press, 1978), pág. 662.



como fuerza porque se aplica a las mujeres y se llama sexo— nunca ha sido una cuestión política en el terreno de la pornografía. Hasta hace pocos años, la investigación experimental nunca ha enfocado la cuestión de si los estímulos pornográficos podrían fomentar las agresiones sexuales contra las mujeres o de si la violencia en sí podría ser sexualmente estimulante o tener secuelas sexuales<sup>55</sup>. Ahora está empezando la investigación de las consecuencias que para las mujeres tienen las representaciones sexuales que muestran el dominio y la sumisión consensuados<sup>56</sup>. De lo que menos sabemos es de las repercusiones de los desnudos sólo femeninos, de la representación de actos específicos como la penetración, o del sexo que parece mutuo en un contexto social de desigualdad entre los géneros. Sabemos aún menos de por qué el sexo —es decir, las mujeres— al parecer *debe* experimentarse a través de un tráfico de imágenes y de palabras.

<sup>55</sup> Entiendo la violación como agresión sexual: véase el capítulo 9. El trabajo de Neil Malamuth es la investigación más destacada en este campo. Véase Malamuth, «Rape Proclivity Among Males»; ídem, «Rape Fantasies as a Function of Exposure to Violent Sexual Stimuli», *Archives of Sexual Behavior* 10 (1981), 33; Malamuth, Haber y Seymour Feshbach, «Testing Hypotheses regarding Rape: Exposure to Sexual Violence, Sex Differences, and the "Normality" of Rapists», *Journal of Research in Personality* 14 (1980), 121-137; Malamuth, M. Heim y S. Feshbach, «Sexual Responsiveness of College Students to Rape Depictions: Inhibitory and Disinhibitory Effects», *Journal of Personality and Social Psychology* 38 (1980), 399-408. Véase también la obra de Malamuth citada en la nota 6. Por supuesto hay dificultades para medir la violación como consecuencia directa de experimentos de laboratorio, dificultades que han llevado a los investigadores a utilizar otras medidas del deseo de agredir.

Al parecer es imposible hacer una película con fines experimentales que presente la violencia o la agresión de un hombre contra una mujer y que un número importante de sujetos experimentales, varones normales, no encuentre sexual; conversación con E. Donnerstein.

<sup>56</sup> Con esto no me refiero a los materiales eróticos, que podrían definirse como sexo explícito sexualmente basado en la igualdad. Véase también Zillman y Bryant, «Effects of Massive Exposure to Pornography».

Más allá de la ofensa o de la lascivia, decir que la pornografía es «deshumanizadora» es un intento de explicar su daño. Pero el «ser humano» es un concepto social con muchos significados posibles. Si nos fijamos en los significados liberales de la idea de ser persona a través de un análisis político feminista de lo que la pornografía hace a las mujeres, se hace obvia la inadecuación de la crítica liberal de la deshumanización. En la perspectiva feminista, la pornografía deshumaniza a las mujeres en un sentido culturalmente específico y empíricamente descriptivo, no moral liberal. En el mismo acto, la pornografía desposee a la mujer del mismo poder que da a los hombres: el poder de la definición sexual, por tanto genérica. El poder para decir a alguien quién es y el poder para tratarlo en consecuencia. Tal vez un ser humano, para el género, sea alguien que controla la definición social de sexualidad.

En cambio, una persona en la idea kantiana es un agente libre y racional cuya existencia es un fin en sí misma, no es instrumental<sup>57</sup>. En la pornografía las mujeres existen para el fin del placer masculino. Kant ve lo «humano» caracterizado por la racionalidad abstracta universal, sin ningún componente de diferencias individuales o de grupo, y como «un conglomerado de derechos»<sup>58</sup>. La pornografía busca definir qué es una mujer. Lo hace partiendo del grupo, incluso cuando eleva cualidades individuales a estereotipos sexuales, como es la estrategia de *Playboy* con su «Playmate del mes». Tal vez la pornografía derive buena parte de su

<sup>57</sup> Véase también la «posición original» de John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), e ídem, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy* 9 (1980), 515, 533-535.

<sup>58</sup> Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, trad. T. Abbott (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1947) [trad. esp.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994]; Arthur Danto, «Persons», en *Encyclopaedia of Philosophy*, vol. 6, ed. P. Edwards (Nueva York, Macmillan, 1967), 10; Margaret Radin, «Property and Personhood», *34 Stanford Law Review* 957 (1982).

poder sexual, así como parte de su justificación, de la suposición implícita de que la noción kantiana de persona en realidad describe la condición de la mujer en esta sociedad, de forma que si estamos en ella lo estamos libre y racionalmente, cuando lo cierto es que la mujer —en la pornografía y en parte debido a la pornografía— no tiene tales derechos.

Otras formas de ver a la persona incluyen una de las afirmaciones de Wittgenstein de que la mejor representación del alma humana es el cuerpo humano<sup>59</sup>. Aparentemente esto depende de en qué imagen del cuerpo humano se piense. La obra de Marx ofrece varios conceptos de la persona deducibles de su crítica de distintas formas de la organización productiva. Sea cuales sean las condiciones materiales, los valores de la sociedad definen qué es ser una persona, de forma que en una sociedad burguesa una persona podría ser un propietario<sup>60</sup>. Pero las mujeres son la propiedad que constituye el ser persona, entendido como masculinidad, de los hombres en el capitalismo. Pensando aún en términos marxistas, una se pregunta si las mujeres en la pornografía son más fetiches u objetos. ¿Atribuye la pornografía vida a lo que está muerto como en el fetichismo, o más bien atribuye muerte a lo que está vivo, como en la objetificación? Probablemente esto depende de si, hablando socialmente, las mujeres están más muertas que vivas.

En el concepto de Hume de la persona como serie o colección de percepciones sensoriales, de forma que la sensación de la propia identidad a lo largo del tiempo es una ilusión persistente<sup>61</sup>, encontramos una idea de lo humano que coincide con la idea de las mujeres en la pornografía. La idea empírica de persona es la idea pornográfica de mujer. No hay crítica del dominio ni del sometimiento, ciertamen-

<sup>59</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. G. Anscombe, 2ª ed. (Oxford, Blackwell, 1958), pág. 178 [trad. esp.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988].

<sup>60</sup> E.g., *Capital*.

<sup>61</sup> David Hume, «Of Personal Identity», en *A Treatise on Human Nature* (Oxford, Clarendon Press, 1986), libro 1, parte 4, sección 6 [trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988].

te no la hay de la objetificación, que pueda basarse en una visión de la realidad en la que todas las percepciones sensoriales son sólo percepciones sensoriales. Ésta es una de las formas de que se sirve la epistemología objetivista para respaldar la desigualdad en la tenencia y la entrega del poder en una sociedad en la que la ilusión persistente del yo de la mitad de la población tiene una base material y se mantiene a expensas de la otra mitad. A aquellos a los que socialmente se les permite tener yo se les permite también el lujo de postular su carácter ilusorio y tener lo que se llama posición filosófica. Sea cual sea el yo que ineluctablemente tienen, no lo pierden al decir que es una ilusión. En este sentido, tomada como ideología masculina elevada, buena parte de la cultura occidental se hace descriptiva aunque no especialmente explicativa. Así Hume define lo humano en los mismos términos que el feminismo emplea para definir la deshumanización de la mujer: para las mujeres en la pornografía, el yo es, precisamente, una ilusión persistente.

De acuerdo con el filósofo moral Bernard Williams, ser humano normalmente implica valorar el respeto a uno mismo y sentir dolor<sup>62</sup>. Como autor principal del *Williams Report* sobre la obscenidad en Inglaterra, Williams descubrió que las mujeres no están privadas de ninguna de estas dos cualidades en ni por la pornografía. Por supuesto, la definición del yo, lo que el respeto liga al yo, los estímulos del placer y en cierta medida los estímulos y los umbrales del dolor son variables culturales. Las mujeres en la pornografía se excitan al ser humilladas y al sentir el dolor como placer. Lo queremos, lo pedimos, lo conseguimos. Afirmar que esto es deshumanizante no es ver el respeto como un absoluto ahistórico ni tratar el dolor como invariable social o personal ni uniformemente negativo. Más bien es decir que la aceptación de la definición social de estos valores —la aceptación del propio respeto y evitar el dolor como valores— permite la erotización de su negativo —degradación y

<sup>62</sup> Bernard Williams, «The Idea of Equality», págs. 232-234, en *Problems of the Self* 1 (1973).

tortura— en la pornografía. Sólo en la medida en que cada uno de estos valores se aceptan socialmente como humanos dentro de una cultura determinada, su negación se convierte en una cualidad del sexo y se erotiza en y como «mujer». Sólo cuando el propio respeto se acepta como humano se hace sexy y femenina la degradación; sólo cuando evitar el dolor se acepta como humano se hace sexy y femenina la tortura. De esta forma, la sexualidad de la mujer según se expresa en la pornografía hace precisamente negativo su estado humano. Pero hay más: exactamente lo que se define como degradante para un ser humano, sea cual sea su definición social, es lo que resulta sexualmente excitante para el punto de vista masculino en la pornografía, igual que a quien se le hace es la chica, independientemente del sexo. De esta forma, son específicamente las mujeres a las que la pornografía identifica con y por la sexualidad—una sexualidad dolorosa y degradante de tortura, una sexualidad de humillación y de uso— cuando lo erótico se iguala a lo deshumanizante.

Definir lo pornográfico como lo que es violento, no sexual, como suelen hacer los análisis morales liberales, es trivializar y evadir la esencia de esta crítica dando la impresión de expresarla. Al igual que con la violación, en la que la cuestión no es la presencia o la ausencia de fuerza sino qué es el sexo diferenciándolo de la coacción, la cuestión en la pornografía es qué es erotismo diferenciándolo de la subordinación de la mujer. No es una pregunta retórica. Bajo el dominio masculino, todo lo que excita sexualmente a un hombre es sexo. En la pornografía, la violencia es el sexo. La desigualdad es sexo. La humillación es sexo. La degradación es sexo. La intrusión es sexo. La pornografía no funciona sexualmente sin la jerarquía del género. Si no hay desigualdad, violación, dominio, fuerza, no hay excitación sexual. La ley de la obscenidad hace todo un favor a los pornógrafos tapando esto, la dinámica central de la pornografía, con la evasiva abstracción de género neutro del «interés lascivo» al tiempo que añade el interés de dominio de la prohibición estatal.

Llamar violentas a la violación y a la pornografía, no sexuales (estándarte de muchos trabajos contra la violación y la pornografía), es un intento de afirmar que las mujeres no encuentran plácera la violación o estimulante la pornografía al tiempo que se evita decir que este rechazo es el punto de vista de la mujer. La concesión a la postura objetiva, el intento de lograr credibilidad encubriendo la especificidad del punto de vista no sólo abstrae a partir de la experiencia de la mujer: miente acerca de ésta. Tanto las mujeres como los hombres saben que los hombres encuentran sexual la violación y erótica la pornografía. Por tanto lo son. Tanto las mujeres como los hombres saben que la sexualidad es habitualmente violenta sin ser por ello menos sexual. Negar esto configura la situación de modo que cuando las mujeres se excitan por la violación sexual, la experimentan como sexualidad, se considera una contradicción del análisis feminista. Pero no queda contradicho sino probado. La definición de sexualidad femenina que hace la supremacía masculina como deseo de aniquilación ha ganado. Sería sorprendente, el análisis feminista estaría equivocado y el sexismo sería trivial si esto fuera sólo excepcional<sup>63</sup>. Rechazar el sexo forzado en nombre del punto de vista de la mujer exige una explicación de la experiencia de una mujer violada por el mismo acto que ambos sexos han aprendido a ver natural y satisfactorio y erótico cuando no se han permitido críticas ni alternativas y pocas transgresiones.

<sup>63</sup>La crítica de la despersonalización y la crítica «violencia, no sexo» descubren un doble patrón de sexo y de ser persona pero no atacan la masculinidad de los patrones de ser persona ni del sexo que establece la pornografía. Las críticas, así, son útiles, en cierta medida destructivas, pero es una petición de principios más profundos sobre el lugar de la pornografía en la sexualidad y de la sexualidad en la construcción de la definición y el estado de la mujer. Ac-

<sup>63</sup> En este punto cabría preguntarse no por qué algunas mujeres aceptan el sadomasoquismo explícito, sino por qué hay otras que no lo hacen.

tían como si las mujeres pudieran ser «personas» por interpretación, como si el concepto, en todos los sentidos socialmente reales, no estuviera definido por los hombres, en sus términos y reservado a ellos, y como si la sexualidad no fuera ella misma una construcción del poder masculino. Hacer esto es actuar como si la pornografía no existiera o fuera impotente. Más profunda que la cuestión de ser persona o la cuestión de la violencia está la cuestión del mecanicismo de causas sociales por el que la pornografía construye a la mujer y el sexo, definiendo qué significa «mujer» y qué es sexualidad en términos mutuos, por tanto excluyendo la realidad social de la mujer de la definición sustantiva de ser persona.

La ley de la obscenidad a veces dice que la expresión sexual es sólo palabra, y por tanto no puede ser intrínsecamente dañina. Pero en cierto modo es vital proteger las palabras pornográficas. Si la pornografía es una práctica de la desigualdad entre los géneros, especialmente en la medida en que la pornografía actúa en el nivel ideológico y el género es una ideología, si la pornografía es sexo y el género es sexual, la cuestión de la relación entre la pornografía y la vida es nada menos que la cuestión de la dinámica de la subordinación de las mujeres a los hombres. Si «da objetificación... nunca es trivial», las chicas son destrozadas por los libros<sup>64</sup>. La concienciación de este proceso —que conecta el pensamiento y la vida, la mente y el cuerpo con el poder social, el punto de vista con la política— ha sido obstruida por el miedo al uso estatal de la represión de cualquier crítica de toda forma de expresión, por el poder de los pornógrafos para crear un ambiente hostil a la investigación de su poder y sus beneficios y por el poder de la pornografía para crear a la mujer a imagen de su uso.

<sup>64</sup> Dworkin, *Pornography*, pág. 115. «Haciéndose eco de Macaulay, "Jimmy" Walker observó que no sabía de ninguna mujer seducida por un libro». U. S. v. Roth (1956). Buena parte de lo que normalmente se denomina seducción podría ser considerado violación o sexo forzado por las feministas.

Puesto que la ley de la obscenidad evade de esta forma la realidad de la pornografía, es difícil demostrar que el Estado masculino, hegemónicamente liberal ya sea en manos de los conservadores o de los liberales, de hecho protege la pornografía: La falacia de que el Estado es hostil a la represión sexual y está ansioso por reprimir la pornografía, la fantasía de que un Estado autoritario restringe la pornografía en vez de protegerla, quedó descubierta claramente cuando los tribunales se enfrentaron al daño real que la pornografía hace a la condición y al tratamiento de las mujeres como base para hacerla civilmente justiciable en favor de sus víctimas. Los tribunales aceptaron el daño pero consideraron que la pornografía es más importante que las personas a las que daña: por tanto la protección como expresión. En «American Booksellers Assn. Inc. contra Hudnut», el séptimo Tribunal Superior de Apelaciones dictaminó que una ordenanza que establece que los daños de la pornografía son justiciables como desigualdad entre los sexos es inconstitucional de acuerdo con la Primera Enmienda porque prohíbe la expresión de un punto de vista<sup>65</sup>.

Los actos se convirtieron en ideas y la política en moral cuando el tribunal transformó la coacción, la fuerza, el ataque y el tráfico de la subordinación en «control del pensamiento» y en ciudadanía de segunda clase por razón del género en «ideas sobre la sexualidad que pueden ser expresadas»<sup>66</sup>. La ley de la obscenidad, que no se basa más que en juicios de valor sobre la moralidad, se presentó como patrón para la falta constitucional de punto de vista. El tribunal consideró que la intervención legal contra ciertos actos (de los que la mayoría son ya delitos) era discriminar un «punto de vista» sin dudar de la constitucionalidad de la intervención del Estado contra la obscenidad, que no tiene relación alguna con los actos y está expresamente definida tomando como base el punto de vista acerca del sexo. El tribunal consideró la acción civil de ciertas mujeres una censura que

<sup>65</sup> American Booksellers Assn., Inc. v. Hudnut (1985).

<sup>66</sup> Ídem.

amenazaba la libertad, pero no vio amenaza alguna a la libertad ni censura en las acciones penales contra la obscenidad. ¿Cuándo deja un punto de vista de ser punto de vista? Cuando es el propio, especialmente cuando las propias palabras, como las de los pornógrafos, son palabras desde el poder. En la hipocresía epistemológicamente hermética del punto de vista masculino, prohibir los avances hacia la igualdad entre los sexos sirviéndose de la ley es neutralidad estatal. Desde el punto de vista masculino, parece neutral porque el Estado refleja la desigualdad del mundo social. Bajo la égida de esta neutralidad, la protección estatal de la pornografía se convierte en política oficial<sup>67</sup>.

La ley de la pornografía, por tanto, tiene el mismo tema superficial y el mismo tema subyacente que la propia pornografía. Superficialmente ambos implican moralidad: unas reglas establecidas y transgredidas para lograr la excitación sexual. De hecho, ambas tienen que ver con el poder: la ecuación de lo erótico y el control de las mujeres por los hombres, las *mujeres* hechas y transgredidas para la excitación sexual. Parece esencial para el atractivo de la pornografía ser en cierto grado contra las reglas, pero nunca auténticamente inasequible ni auténticamente ilegítima. Así, la ley de la obscenidad, como la ley de la violación, conserva tan-

to el valor como la capacidad para conseguir lo que pretende devaluar y restringir mediante la prohibición. La ley de la obscenidad hace que la pornografía siga siendo sexy poniendo el poder estatal —la fuerza, la jerarquía— tras su fingida prohibición de las cosas a las que los hombres pueden tener acceso sexual. La ley de la obscenidad es a la pornografía lo que la pornografía es al sexo: un mapa que pretende ser un espejo, una práctica que pretende representar una práctica, es legitimación, autorización y serie de normas y directrices que se proyectan en la realidad social mientras fingen reflejar sólo una imagen de lo que ya está allí. La pornografía se presenta como fantasía, ilusión o idea, que puede ser buena o mala igual que es exacta o inexacta al tiempo que de hecho, por tanto exactamente, distribuye el poder. La moralidad liberal no puede hacer frente a las ilusiones que constituyen la realidad porque su teoría de la realidad, al carecer de una crítica sustantiva de la distribución del poder social, no puede ir más allá de la palabra empírica, verdad por correspondencia. Superficialmente, la pornografía y la ley de la obscenidad tratan de sexo. Pero lo que está en juego es la situación de la mujer.

<sup>67</sup> En este caso, la política oficial se ha expresado a través del recurso de la «afirmación del sumario» del resultado del caso «*Hadnot*» alcanzado por el Tribunal Supremo de Estados Unidos. Una afirmación del sumario resuelve un caso sin escritos ni exposiciones, aceptando el resultado alcanzado en un tribunal de apelaciones. Los tribunales inferiores que estudien cuestiones idénticas están vinculados por el resultado, aunque no por el razonamiento de la decisión tomada. Cuando las cuestiones no son idénticas, o cuando la decisión se aleja del precedente establecido, o cuando los desarrollos legales habidos entre tanto sugieren que el Tribunal habría llegado a un resultado distinto, los tribunales inferiores no están vinculados por el resultado. El Tribunal Supremo puede conceder la revisión total de las cuestiones sin verse vinculado por la anterior afirmación del sumario. *Mandel v. Bradley* (1977); *Hicks v. Miranda* (1975). Así, aunque este resultado constituye una conducta estatal significativa, no tiene por qué ser la última palabra en el asunto.

12

## Igualdad entre los sexos: diferencia y dominación

Sólo hay una cosa de la que no podemos decir que mide un metro de largo ni que no mide un metro de largo: es el patrón del Metro de París.

LUDWIG WITGENSTEIN

El hombre es la medida del hombre.

PITÁGORAS

Los hombres se consideran superiores a las mujeres, pero mezclan con esto la idea de igualdad entre hombres y mujeres. Es muy curioso.

JEAN-PAUL SARTRE

La desigualdad por razón de sexo define y sitúa a las mujeres como mujeres. Si los sexos fueran iguales, las mujeres no estarían sometidas sexualmente. Si la fuerza en el sexo fuera excepcional, el consentimiento al sexo sería real y común, y se creería a las mujeres sexualmente violadas. Si los sexos fueran iguales, las mujeres no estarían económicamente sometidas, no se cultivarían su desesperación y su

marginalidad, no se explotaría sexual ni económicamente su dependencia forzada. Las mujeres tendrían expresión, intimidad, autoridad, respeto y más recursos de los que tienen ahora. La violación y la pornografía se reconocerían como violaciones, y el aborto sería infrecuente y estaría verdaderamente garantizado.

En los Estados Unidos se reconoce que el Estado es capitalista, pero no se reconoce que es masculino. La ley de la igualdad entre los sexos, constitucional por interpretación y legal de broma, estalla a través de esta fisura, descubriendo la igualdad entre los sexos que el Estado pretende garantizar<sup>1</sup>. Si la jerarquía genérica y la sexualidad son recíprocamente constituyentes —la jerarquía genérica proporciona el erotismo de la sexualidad y la sexualidad proporciona el mecanismo de aplicación del dominio masculino sobre las mujeres— un Estado masculino lógicamente no haría actos de dominio sexual justiciables como desigualdad entre los géneros. La igualdad se mantendría tan alejada de la sexualidad como fuera posible. De hecho, la fuerza sexual convencionalmente no está reconocida como capaz de plantear cuestiones de desigualdad entre los sexos, ni contra quienes cometen los actos ni contra el Estado que los condona. La sexualidad está regulada en buena medida por el derecho penal, en ocasiones por el criminal, en ningún caso por razones de igualdad<sup>2</sup>. El control de la reproducción, de forma

similar, se ha juzgado básicamente como cuestión de intimidad. Es como si un límite de vacío estableciera una demarcación entre las cuestiones sexuales por un lado y la ley de la igualdad por otro. La ley, estructuralmente, adopta el punto de vista masculino: la sexualidad tiene que ver con la naturaleza, no con la arbitrariedad social; con las relaciones interpersonales, no con la distribución social del poder; con la diferencia de los sexos, no con la discriminación sexual.

La ley de la discriminación sexual, con una teoría moral básica, ve la igualdad y el género como cuestiones de identidad y de diferencia. De acuerdo con este enfoque, que ha dominado la política, el derecho y la percepción social, la igualdad es una equivalencia, no una distinción, y el género es una distinción, no una equivalencia. El mandato legal de igualdad de tratamiento —norma sistémica y doctrina legal específica— se convierte en una cuestión de tratar igual a los iguales y desigualmente a los desiguales, mientras que los sexos se definen socialmente como tales por su mutua diferenciación. Es decir, el género se construye socialmente como diferencia epistemológicamente, y la ley de la discriminación sexual une la igualdad genérica a través de la diferencia doctrinalmente. Socialmente se distingue a una mujer de un hombre por la diferencia entre ellos, pero se reconoce legalmente discriminada a la mujer por el sexo sólo cuando primero puede decirse de ella que es igual al hombre. Así se crea una tensión interna entre este concepto de igualdad, que presupone la identidad, y este concepto de sexo, que presupone la diferencia. La diferencia define el enfoque del Estado de la igualdad de los sexos epistemológica y doctrinalmente. La igualdad entre los sexos se convierte en una contradicción en los términos, una especie de oximoron. Las cuestiones más profundas de la desigualdad entre los

<sup>1</sup> La desigualdad sexual se declaró inconstitucional por primera vez por una interpretación de la cláusula de igualdad de protección de la Decimocuarta Enmienda en 1971. *Reed v. Reed* (1971). Cuando se debatió sobre el capítulo VII de la Ley de derechos civiles de 1964, los congresistas racistas del sur se opusieron a las disposiciones sobre discriminación racial añadiendo el «sexo» a las bases prohibidas. Su *reductio ad absurdum* fracasó; *Congressional Record*, 8 de febrero de 1964, página 2577. Véase también *Willingham v. Macon Telegraph Publishing Co.* (1975).

<sup>2</sup> La ley del acoso sexual, reconocida hace poco tiempo en la ley de igualdad entre los sexos, es una excepción, conseguida llevando a la práctica el análisis que se argumenta en este libro. Véase Catharine A. MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination* (New Haven: Yale University Press, 1979). Los casos de

igualdad entre los sexos que se ocupan de cuestiones sexuales como la violación (*Michael M. v. Superior Court of Sonoma County* [1981]; *Dothard v. Rawlinson* [1977]) lo hacen el contexto de establecer las líneas de los géneros.

sexos, en las que los sexos más se construyen como socialmente diferentes, quedan bien excluidas en el umbral o se impide su cobertura una vez están incluidas. De esta forma, la diferencia se inscribe en la sociedad como el significado del género y se escribe en la ley como el límite de la discriminación sexual.

En la ley de la discriminación sexual, la desigualdad entre los sexos en la vida se convierte en la «clasificación sexual» del derecho, estando cada categoría definida por su diferencia en relación con la otra. Una clasificación en la ley o de hecho es o no es una discriminación basada en el sexo dependiendo de la exactitud de su «encaje»<sup>3</sup> con el género y de la validez de su propósito para el gobierno o los negocios. Una clasificación, en la formulación clásica de la prueba de «relación racional», «ha de ser razonable, no arbitraria, y ha de basarse en una razón de diferencia que tenga una relación justa y sustancial con el objeto de la legislación, de forma que todas las personas en circunstancias similares serán tratadas de la misma forma»<sup>4</sup>. Bajo el artículo de igualdad de protección de la Decimocuarta Enmienda, la línea que dibuja una norma o una práctica que se pone en duda por discriminatoria es necesaria para seguir más de cerca la línea del género. Para ser no discriminatoria, la relación entre el género y los objetivos propios de la línea debe ser más que racional pero no necesita ser perfecta. En lo que se ha denominado «examen intermedio» —un patrón judicial para las mujeres sólo— las líneas del género se examinan más atentamente que la mayoría, pero no tan estrictamente como algunas<sup>5</sup>. No se prohíben absolutamente, como se habría hecho con la interpretación dominante de la Enmienda para la Igualdad de Derechos

(EID)<sup>6</sup>. Vista en este continuo doctrinal, que examina la correlación entre las líneas del género y los propósitos de trazar tales líneas, la EID no fue un nuevo punto de partida sino una propuesta para llevar a su conclusión el enfoque estándar de igualdad de protección.

La igualdad es comparativa en la ley de la discriminación. El sexo en la ley se compara con el sexo en la vida, y a las mujeres se las compara con los hombres. La similitud empírica relevante con los hombres es la base para la exigencia de la igualdad de tratamiento para las mujeres. Para que un tratamiento diferencial sea discriminatorio, los sexos deben estar primero «situados similarmente» por la legislación, las calificaciones, las circunstancias o las características físicas<sup>7</sup>. Este patrón aplica al sexo la norma legal más amplia de la neutralidad, la versión que la ley tiene de la objetividad. Para comprobar la neutralidad genérica, inviértase la situación de los sexos y compárese. Para ver si una mujer fue discriminada por razón de su sexo, preguntémonos si un hombre en situación similar habría sido tratado o se le ha tratado así. La diferencia relevante respalda la diferencia de tratamiento, por categórica, desventajosa o acumulativa que sea. Los reflejos precisos de

<sup>6</sup> Barbara Brown, Thomas I. Emerson, Gail Falk y Ann E. Freedman, «The Equal Rights Amendment: A Constitutional Basis for Equal Rights for Women», 80 *Yale Law Journal* 871 (1971).

<sup>7</sup> «Con independencia de su sexo, las personas incluidas en cualquiera de las clases enumeradas gozar de una situación similar... Al dar un tratamiento diferenciado a hombres y mujeres que tienen una situación similar, el artículo que nos ocupa viola la cláusula de igualdad de protección». *Reed v. Reed* (1971); *Rostker v. Goldberg* (1981) (puesto que la situación de las mujeres en cuanto al combate es distinta según la legislación, la entrada exclusiva de los hombres en el ejército no viola la igualdad de protección). Véase también *Califano v. Webster* (1977); *Parham v. Hughes* (1979) (las madres no tienen una situación similar a la de los padres en lo que se refiere a la legalización de los hijos porque sólo los padres tienen poder legal para hacerlo); *Schlesinger v. Ballard* (1975); *Michael M. v. Superior Court of Sonoma County* (1981) (las mujeres no están en situación similar a la de los hombres «por lo que afecta a los problemas y riesgos de las relaciones sexuales», refiriéndose al embarazo).

<sup>3</sup> J. Tussman y J. TenBroek, «The Equal Protection of the Laws», 37 *California Law Review* 341 (1949) fueron los primeros en utilizar este término para definir la relación necesaria entre una regla de igualdad de validez y el mundo al que hace referencia.

<sup>4</sup> *Royster Guano Co. v. Virginia* (1920).

<sup>5</sup> *Craig v. Boren* (1976).



disparidades concretas por tanto se hacen no comparables o racionales, de modo que son diferencias y no desigualdades para los propósitos legales. En este sentido, la igualdad normativa se deriva de la equivalencia empírica, con la que está relacionada. Las diferencias concretas producen resultados diferenciados sin implicar necesariamente discriminación.

En este enfoque general epistemológicamente liberal<sup>8</sup>, los sexos son por naturaleza biológicamente diferentes; por lo tanto están lógicamente diferenciados socialmente para algunos fines. Sobre esta diferenciación natural, inmutable, inherente, esencial, justa y maravillosa, se considera que la sociedad y la ley han levantado ciertas distinciones arbitrarias, irracionales, restrictivas y distorsionadas. Éstas son las desigualdades a las que se dirige la ley contra la discriminación sexual. Según lo ha definido un especialista, «toda prohibición de clasificación sexual debe ser suficientemente flexible para admitir dos fuentes legítimas de distinción por razón del sexo: las diferencias biológicas entre los sexos y la ética heterosexual prevalente de la sociedad norteamericana»<sup>9</sup>. La prohibición federal propuesta por la EID, por lo demás sin concesiones, de las distinciones basadas en el sexo proporciona excepciones paralelas para las «características físicas únicas» y la «intimidad personal»<sup>10</sup>. Las leyes o prácticas que expresan o reflejan «estereotipos» sexuales, entendidos como actitudes inexactas y excesivamente generalizadas a menudo tachadas de «arcaicas» o «superadas», están en el corazón de esta definición de discriminación<sup>11</sup>. Las

ilusiones equivocadas sobre las diferencias reales son justificables, pero toda distinción que pueda definirse con precisión por la biología o la heterosexualidad no es una discriminación, sino una diferencia.

Desde el punto de vista de las mujeres, el género es más una desigualdad de poder que una diferenciación exacta o inexacta. Para las mujeres, el sexo es una condición social basada en a quién se permite hacer qué a quién; sólo por derivación es una diferencia. Por ejemplo, una mujer reflejada en su género: «Ojalá hubiera sido un felpudo, o un hombre»<sup>12</sup>. Ser un felpudo es definitivamente distinto de ser un hombre. Las diferencias entre los sexos existen descriptivamente. Pero el hecho de que se trate de las opciones realistas de la mujer, y de que sean tan restrictivas, cuestiona la perspectiva que considera esta distinción una «diferencia». No se dice que los hombres sean diferentes porque no son felpudos ni mujeres, pero a una mujer no le está socialmente permitido ser una mujer ni un felpudo ni un hombre.

Desde esta perspectiva, considerar el género cuestión de identidad y diferencia encubre la realidad del género como sistema de jerarquía social, como desigualdad. Las diferencias atribuidas al sexo se hacen líneas que dibuja la desigualdad, no son ningún tipo de base para ésta. La desigualdad social y política comienza indiferente a la identidad y a la diferencia. Las diferencias son la excusa *post hoc* de la desigualdad, su artefacto de conclusión, su resultado presentado como origen, su sentimentalización, su daño al que se apunta como justificación para hacer el daño después de haberlo hecho, las distinciones que la percepción está socialmente organizada para ver porque la desigualdad les da consecuencias para el poder social. El género podría no ser siquiera código de la diferencia, podría no significar distinción epistemológicamente, si no fuera por sus consecuencias para el poder social. Las distinciones de cuerpo o men-

<sup>8</sup> Hay otro enfoque que va conquistando adeptos y que se trata en el capítulo 13.

<sup>9</sup> G. Rutherglen, «Sexual Equality in Fringe-Benefits Plans», 65 *Virginia Law Review* 199, 206 (1979).

<sup>10</sup> Brown, Emerson, Falk y Freedman, «The Equal Rights Amendments».

<sup>11</sup> Nadine Taub, «Keeping Women in Their Place: Stereotyping Per Se as a Form of Employment Discrimination», 21 *Boston College Law Review* 345 (1980); véase también Barbara Kirk Cavanaugh, «A Little Dearer than His Horse»: Legal Stereotypes and the Feminine Personality», 6 *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review* 260 (1971).

<sup>12</sup> Jean Harris, citada por Shana Alexander en *Very Much a Lady*, en una reseña de Anne Bernays, *New York Times Book Review*, 27 de marzo de 1983, pág. 13.

te o conducta se señalan como causa más que como efecto, sin comprender que son tan profundamente efecto y no causa que señalarlas es ya un efecto. La desigualdad viene primero; la diferencia viene después. La desigualdad es material y sustantiva e identifica una disparidad; la diferencia es inmaterial y abstracta y falsamente simétrica. Si esto es así, un discurso y una ley del género que se centren en la diferencia sirven como ideología para neutralizar, racionalizar y encubrir las disparidades del poder, incluso cuando parecen criticarlas o convertirlas en problema. La diferencia es el guante de terciopelo sobre el puño de hierro de la dominación. El problema entonces no es que no se valoren las diferencias; el problema es que están definidas por el poder. Esto es cierto cuando la diferencia se afirma tanto como cuando se niega, cuando se aplaude su sustancia o se desprecia, cuando se castiga a las mujeres o cuando se las protege en su nombre.

Hablando doctrinalmente, las mujeres tienen dos vías alternativas a la igualdad de los sexos dentro del enfoque global de la discriminación sexual, vías que siguen las líneas de la tensión identidad/diferencia. La primera es: sed igual que los hombres. Esta vía se llama «neutralidad genérica» doctrinalmente y es filosóficamente el único patrón. Es testimonio de cómo la sustancia se convierte en forma en la ley el hecho de que esta norma se considera igualdad formal. Puesto que refleja los valores del mundo social, se considera abstracta, que significa transparente para el mundo y carente de sustancia. También por esta razón se considera no sólo el patrón, sino también que es un patrón. Expresada legalmente como patrones que normativamente son conformes a la realidad existente, como ley que refleja la vida, la expresión doctrinal más fuerte de la identidad sería prohibir tomar jamás en consideración el género, con excepciones para las «diferencias reales». Hasta aquí la regla dominante de la que son códigos y equivalentes las palabras «igual a», las palabras «o mismo que», siendo no específico el referente de ambas.

Para las mujeres que desean la igualdad pero se encuen-

tran «diferentes», la doctrina proporciona una ruta alternativa: sed diferentes de los hombres. Este reconocimiento igual de la diferencia se denomina legalmente norma de ventajas especiales o norma de protección especial, doble patrón filosóficamente. Tiene un olor bastante desagradable que recuerda la exclusión de las mujeres de la esfera pública y las leyes laborales protectoras<sup>13</sup>. Como el embarazo, que siempre la saca a colación, es una especie de engorro doctrinal. Considerada como excepción a la auténtica igualdad y no una auténtica norma legal, es el único punto en el que la ley de la discriminación sexual la admite reconociendo algo sustantivo. Junto con la «Bona Fide Occupational Qualification» (BFOQ) y la excepción de las características físicas únicas de la política de la EID, la legislación compensatoria y la compensación consciente del sexo en litigios particulares, se considera que éste es el ámbito de la acción afirmativa<sup>14</sup>. Las diferencias concretas pueden producir tratamiento diferente, indulgencias o privaciones. Esta ley de la igualdad es agnóstica en cuanto a cuáles se producen.

La filosofía en la que se basa el enfoque identidad/diferencia aplica el liberalismo a las mujeres. El sexo es una diferencia natural, una división, una distinción bajo la cual hay un estrato de características humanas comunes: la identidad<sup>15</sup>. La fuerza moral de la rama de la identidad de la doctrina adapta las reglas normativas a la realidad empírica

<sup>13</sup> Véase Babcoch, A. Freedman, E. Norton y S. Ross, *Sex Discrimination and the Law* (Boston, Little, Brown, 1975, págs. 23-53).

<sup>14</sup> La excepción BFOQ del capítulo VII de la Ley de derechos civiles de 1964, 42 U.S.C. sección 2999e-2(e) permite que el sexo sea una cualificación laboral cuando es válida. Para la teoría EID, véase Brown, Emerson, Falk y Freedman, «The Equal Rights Amendment».

<sup>15</sup> Esta observación es de aplicación incluso a liberales ilustrados como John Rawls, que rechaza el naturalismo de la ordenación social como prescriptiva pero la acepta como descriptiva de la sociedades injustas. La desigualdad existe en la naturaleza; la sociedad puede aceptarla o rechazarla. No es en sí una construcción social ni son las diferentes funciones de ella, John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), pág. 102.

otorgando a las mujeres acceso a lo que los hombres tienen: en la medida en que las mujeres no son diferentes de los hombres, las mujeres se merecen lo que los hombres tienen. La rama de las diferencias, que en general se considera paternalista y cínica pero necesaria para evitar el absurdo, existe para valorar o compensar a las mujeres por lo que son o por lo que distintivamente han llegado a ser como mujeres, con lo cual se quiere decir distintas de los hombres, o para dejar a las mujeres «diferentes» tal como las encuentra la ley de la igualdad.

Casi todos los estudios sobre la ley de la discriminación sexual se ocupan de cuál de estas vías para la igualdad de los sexos es preferible a largo plazo o más adecuada para una cuestión concreta, como si lo fueran todo<sup>16</sup>. Como cuestión previa, no obstante, tratar las cuestiones de la igualdad entre los sexos como cuestiones de identidad y diferencia es asumir un enfoque concreto. Este enfoque se denomina enfoque identidad/diferencia porque está obsesionado con la diferencia entre los sexos. Su tema principal es: «somos lo mismo, somos lo mismo, somos lo mismo». Su contrapunto (en un registro más alto) dice: «pero somos diferentes,

pero somos diferentes, pero somos diferentes». Su historia es: el primer día existía la diferencia, el segundo día se creó en ella una división; el tercer día surgió el dominio ocasional. La división puede ser racional o irracional. El dominio parece o está justificado o injustificado. La diferencia es.

Se oculta la forma sustantiva en que el hombre ha llegado a ser la medida de todas las cosas. Bajo la misma rúbrica, se mide a las mujeres según la correspondencia con los hombres y su igualdad se juzga por la proximidad a la medida de los hombres. Bajo la rúbrica de la diferencia, se mide a las mujeres de acuerdo con su falta de correspondencia con los hombres, su femineidad se juzga por su alejamiento de la medida de los hombres. La neutralidad genérica es el patrón masculino. La regla de protección especial es el patrón femenino. La masculinidad o la virilidad es la referencia para ambos. Acercarse a la discriminación sexual de esta forma, como si las cuestiones del sexo fueran cuestiones de diferencia y las cuestiones de igualdad fueran cuestiones de identidad, sólo deja a la ley dos caminos para mantener a las mujeres en el patrón masculino y llamar a eso igualdad entre los sexos.

La doctrina identidad/diferencia ha mediado en lo que las mujeres han conseguido como mujeres de esta situación bajo el nombre de discriminación sexual. Sí se ocupa de un problema muy importante: cómo dar a las mujeres acceso a todas las cosas de las que han estado excluidas y valorar al mismo tiempo todo lo que las mujeres son o se les ha permitido ser o han desarrollado como consecuencia de su lucha por no ser excluidas de casi todos los afanes de la vida o para que se las tome en serio en los términos que se ha permitido que sean los términos de las mujeres. Se ocupa de lo que las mujeres han conseguido en comparación con los hombres. Su impulso rector es: somos tan buenas como vosotros. Podemos hacer todo lo que vosotros podáis hacer, pero fuera de ahí. Ha mejorado el acceso restringido al empleo y a la educación —los empleos públicos, incluidos los puestos académicos, profesionales y manuales— al mundo militar y ha permitido algo más que un acceso nominal al

<sup>16</sup> Por ejemplo, véase Wendy Williams, «The Equality Crisis: Some Reflections on Culture, Courts, and Feminism», 7 *Women's Rights Law Reporter* 175 (1982); Herma Kay, «Models of Equality», 1985 *University of Illinois Law Review* 39; Fran Olsen, «Statutory Rape: A Feminist Critique of Rights Analysis», 63 *Texas Law Review* 387 (1984); Wendy Williams «Equality's Riddle: Pregnancy and the Equal Treatment/Special Treatment Debates», 13 *New York University Review of Law and Social Change* 325 (1985); Sylvia Law, «Rethinking Sex and the Constitution», 132 *University of Pennsylvania Law Review* 955 (1984); Stephanie Wildman, «The Legitimation of Sex Discrimination: A Critical Response to Supreme Court Jurisprudence», 63 *Oregon Law Review* 265 (1984); Herma Kay, «Equality and Difference: The Case of Pregnancy», 1 *Berkeley Women's Law Journal* 1 (1985); Dowd, «Maternity Leave: Taking Sex Differences into Account», 54 *Fordham Law Review* 699 (1986); Frances Olsen, «From False Paternalism to False Equality: Judicial Assaults on Feminist Community, Illinois 1869-1895», 84 *Michigan Law Review* 1518 (1986), considera restrictiva la definición de estas cuestiones.

deporte<sup>17</sup>. Se ha movido para alterar los callejones sin salida que se veían bien para todas las mujeres, y lo que pasaba por falta de preparación física, que era una preparación en serio para la pasividad y la debilidad forzada. El servicio militar ha presentado la ruta de la identidad hacia la igualdad en toda su dignidad simple y todos sus complejos equívocos: como ciudadanas, las mujeres deberían correr el riesgo de que las maten igual que los hombres<sup>18</sup>. La ciudadanía es total. Las consecuencias de la resistencia de las mujeres a sus riesgos deben contar igual que cuenta la de los hombres<sup>19</sup>.

El patrón de la identidad ha dado a los hombres sobre todo el beneficio de las pocas cosas que las mujeres han te-

nido históricamente, por todo el bien que hicieron. Con la neutralidad genérica, la ley de la custodia y el divorcio ha variado una vez más, dando a los hombres lo que se denomina igualdad de oportunidad en la custodia de los hijos y las pensiones alimenticias<sup>20</sup>. Los hombres muchas veces parecen mejores padres según las reglas de la neutralidad genérica como son los ingresos o la presencia de la familia nuclear, porque los hombres ganan más dinero y (como se suele decir) ponen los cimientos de las unidades familiares. También tienen más credibilidad y autoridad en los tribunales. Con la neutralidad genérica, a los hombres se les otorga efectivamente preferencia como padres porque la sociedad les ha dado ventaja antes de llegar a los tribunales. Pero se prohíbe a la ley que tome esa preferencia en consideración porque eso significaría tomar en consideración el género, lo cual sería discriminación sexual. Tampoco se permite que tengan importancia las realidades de grupo que hacen que las mujeres necesiten más la pensión alimenticia, porque sólo pueden importar los factores individuales, considerado neutro el género. De forma que el hecho de que las mujeres vivan su vida como individuos, como miembros del grupo de mujeres, con las oportunidades de las mujeres en una sociedad que discrimina por el sexo, no puede contar porque sería discriminación sexual. El principio de igualdad con esta forma da la idea de que la forma de conseguir cosas para las mujeres es conseguir las para los hombres. Los hombres las han conseguido. Las mujeres han perdido a sus hijos y han perdido la seguridad económica y sin embargo no han conseguido un salario igual o un trabajo igual, y mucho menos igual salario por igual trabajo, y están a punto de

<sup>17</sup> Ejemplos de trabajo: capítulo VII de la Ley de derechos civiles de 1964; Phillips v. Martin-Marietta (1971). Educación: capítulo IX de la Ley de derechos civiles de 1964; Cannon v. University of Chicago (1979); Delacruz v. Tormey (1984). Trabajo académico: parece que las mujeres pierden casi todos los casos que llegan a juicio, pero véase Sweeney v. Board of Trustees of Keen State College (1979). Trabajo profesional: Hishon v. King & Spalding (1984). Trabajo manual: Vanguard Justice v. Hughes (1979); Meyer v. Missouri State Highway Commission (1977); Payne v. Travenol Laboratories (1976). Véase también Dothard v. Rawlinson (1977) (exigencias de altura y peso invalidadas para empleo como guardias de prisiones por repercusiones dispares sobre la base del sexo). Ejercicio: Frontiero v. Richardson (1973); Schlesinger v. Ballard (1975). Deporte: esta situación es relativamente compleja. Véase Gomes v. R.I. Interscholastic League (1979); Brenden v. Independent School District (1973); O'Connor v. Board of Education of School District (1981); Cape v. Tennessee Secondary School Athletic Association (1976); Yellow Springs Exempted Village School District Board of Education v. Ohio High School Athletic Association (1978); Aiken v. Lieualen (1979).

<sup>18</sup> Véase Rostker v. Goldberg (1981) (entrada en el ejército sólo para hombres). Véase también Lori S. Kornblut, «Women Warriors in a Men's World: The Combat Exclusion», 2 *Law & Inequality: A Journal of Theory and Practice* 351 (1984).

<sup>19</sup> La idea oculta es: ¿qué pasa? ¿No quieres que aprenda a matar igual que tú? Este conflicto podría expresarse como diálogo entre mujeres en el más allá. La feminista dice al soldado: hemos luchado por vuestra igualdad. El soldado dice a la feminista: nada de eso, *nosotras* hemos luchado por *vuestra* igualdad.

<sup>20</sup> Sobre la pensión alimenticia y otros factores económicos, véase L. Wietzman, «The Economics of Divorce: Social and Economic Consequences of Property, Alimony, and Child Support Awards», 28 *UCLA Law Review* 1181, 1251 (1981), que documenta un descenso del 73 por 100 del nivel de vida de las mujeres y un aumento del 42 por 100 en el de los hombres en el año siguiente al divorcio en California. Sobre la custodia, véase Phyllis Chester, *Mothers on Trial* (Nueva York, McGraw-Hill, 1986).

perder sus territorios independientes, como los colegios femeninos, con este enfoque<sup>21</sup>.

Lo que esta doctrina quiere decir aparentemente con desigualdad sexual no es lo que le ocurre a las mujeres y lo que quiere decir con igualdad sexual es sólo conseguir para las mujeres cosas que también pueden conseguirse para los hombres. La ley de la discriminación sexual parece ir buscando sólo las formas que se han utilizado para someter a las mujeres que no se han constituido en diferencias, sean originales, impuestas o imaginadas. En cuanto a las diferencias originales: ¿qué hacer con el hecho de que las mujeres tienen una capacidad de la que todavía carecen los hombres, como es la de gestar niños en el útero? El embarazo es por lo tanto una diferencia, pero no define una línea de género perfecta porque no todas las mujeres se quedan embarazadas<sup>22</sup>. El género se define aquí primero biológicamente —para abarcar todo lo que afecta a todas las mujeres y sólo a las mujeres— y luego la más biológica de las diferencias,

el embarazo, se excluye porque no es suficientemente biológico (es decir, cien por cien). Además, el embarazo es una diferencia a partir de la cual pueden establecerse diferencias sin que sean discriminatorias. El embarazo es a un tiempo demasiado genérico y no suficientemente genérico, por lo que se puede, sin problemas, no compensar a las mujeres por las ausencias laborales, no garantizarles el puesto a la vuelta, etcétera. La neutralidad genérica sugiere, de hecho, que puede ser discriminación sexual dar a las mujeres lo que necesitan porque sólo lo necesitan las mujeres. Ciertamente se consideraría una protección especial. Pero no es, en este sentido, discriminación sexual no dar sólo a las mujeres lo que necesitan, porque entonces sólo las mujeres no tendrán lo que necesitan<sup>23</sup>. Según esta lógica, la ley de la discriminación sexual no prohíbe prácticamente nada que socialmente sea una desventaja para las mujeres y sólo para las mujeres. Excepto de iure, la discriminación sexual es un conjunto vacío.

Consideremos las diferencias impuestas: ¿qué hacer con el hecho de que casi todas las mujeres están discriminadas en trabajos con un sueldo bajo donde no hay ningún hombre? Afirmando que la estructura del mercado se distorsionaría si se pusiera en vigor un valor comparable (un comentario interesante acerca del potencial radical de una reforma con muchas cosas en común con la propuesta de salario para el trabajo doméstico<sup>24</sup>), la doctrina de la diferencia dice que puesto que no hay ningún hombre para fijar el patrón en relación con el cual el tratamiento de las mujeres será des-

<sup>21</sup> Para los datos y el análisis, véase Barbara F. Reskin y Heidi Hartmann, eds., *Women's Work, Men's Work: Sex Segregation on the Job* (Washington, D. C., National Academy Press, 1986). En una comparación de los ingresos medios de cada sexo en edades comprendidas entre los veinticinco y los cincuenta años para el período 1973-1983, la Oficina de la Mujer señala que las mujeres en 1975 ganaban 8.000 dólares frente a los 14.000 de los hombres y en 1983 15.000 frente a 24.000; U. S. Department of Labor, Women's Bureau, *Time of Change: 1983 Handbook of Women Workers*, boletín 298 (Washington, D. C., 1983), pág. 456. La Ley de igualdad de salario fue aprobada en 1963. Sobre igual salario por igual trabajo, véase Christensen v. State of Iowa (1977); Gerlach v. Michigan Bell Tel. Co. (1980); Odomes v. Nucare, Inc. (1981); Power v. Barry County, Michigan (1982); Lemons v. City and County of Denver (1978). Véase también Carol Jean Pint, «Value, Work and Women's 1 Law & Inequality: A Journal of Theory and Practice 159 (1983). Para ver en el horizonte la desaparición de los colegios femeninos, combínese el resultado de Bob Jones University v. United States (1983) (una universidad privada pierde su exención fiscal porque la segregación racial interna viola la política pública) con Mississippi University of Women v. Hogan (1982) (un colegio público sólo para mujeres es discriminación).

<sup>22</sup> General Electric v. Gilbert (1976); Geduldig v. Aiello (1974).

<sup>23</sup> Un ejemplo reciente de que el Tribunal Superior entiende esto mejor que el movimiento de la mujer es California Federal Savings and Loan Assn. v. Guerra (1987), en relación con la baja por maternidad. Ningún grupo feminista apoyó la decisión final del Tribunal Supremo: que no era discriminación sexual que la ley estatal exija el permiso por maternidad y una garantía de conservar el empleo para las mujeres embarazadas. Todos los grupos feministas menos uno (que afirmó que la reproducción es un derecho fundamental) dijeron que si era discriminación.

<sup>24</sup> Lemons v. City and County of Denver (1978); AFSCME v. Washington (1985).

viación, no hay discriminación sexual, sólo diferencia sexual. No importa que no haya ningún hombre con el que comparar porque ningún hombre haría ese trabajo si pudiera elegir, y como es hombre, elige y no lo hace. Los casos claros de discriminación sexual encallan en el mismo escollo. Por ejemplo, en «Sears contra EEOC», la Comisión para la igualdad de oportunidades en el empleo argumentó que las enormes diferencias estadísticas de hombres y mujeres en algunas categorías laborales con sueldos más altos indicaba que Sears practicaba la discriminación sexual. Una experta, Alice Kessler Harris, afirmando la identidad de las mujeres con los hombres en nombre del feminismo, defendió a las mujeres afirmando que siempre que se permitía que las mujeres fueran una excepción lo eran. Los acusados de Sears afirmaron que las mujeres son distintas de los hombres, que no quieren necesariamente las mismas cosas que los hombres, como un trabajo mejor pagado. Otra experta, Rosalind Rosenberg, hablando de las diferencias de las mujeres en relación con los hombres en nombre del feminismo, defendió a las mujeres. Dado que las mujeres de las estadísticas estaban abrumadoramente divididas por líneas genéricas y que no se dudaba de los supuestos doctrinales ni de la desigualdad sexual en la definición del trabajo, por no hablar del sexismo social que construye lo que la gente «quiere», ganó el argumento de las diferencias de las mujeres y perdieron las mujeres<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> EEOC v. Sears, Roebuck and Co. Civil Action (1987), «Offer or Proof concerning the Testimony of Dr. Rosalind Rosenberg», «Written Testimony of Alice Kessler Harris», «Written Rebuttal Testimony of Dr. Rosalind Rosenberg», Rosalind Rosenberg, «The Sears Case: An Historical Overview» (mimeografía, 25 de noviembre de 1985); Rosalind Rosenberg, «Women and Society Seminar: The Sears Cases» (artículo, 16 de diciembre de 1985); Jon Weiner «The Sears Case: Women's History on Trial», *The Nation*, 7 de septiembre de 1985, págs. 1, 176-180; Alice Kessler-Harris, «Equal Employment Opportunity Commission v. Sears, Roebuck and Company: A Personal Account», *Radical History Review* 35 (1986), 57-79. EEOC v. Sears (1986) (Sears no discriminaba).

Consideremos ahora la discriminación *de facto*, el denominado sutil alcance de la categoría impuesta. Casi todos los empleos exigen que una persona cualificada de género neutro no tenga la responsabilidad principal del cuidado de los hijos en edad preescolar del trabajador<sup>26</sup>. Señalar que este hecho plantea una cuestión de género en una sociedad en la que se espera de las mujeres que cuiden de los niños se interpreta como primer día en que se tiene en cuenta el género para estructurar el trabajo. Hacerlo sería violar la norma de no reparar en las diferencias concretas basadas en el género. Así nunca está claro que el primer día en que se tuvo en cuenta el género para estructurar el trabajo fue el día en que el trabajo se estructuró confiando en que su destinatario no tuviera grandes responsabilidades en el cuidado de los niños.

De las diferencias sexuales imaginarias, como las que existen entre aspirantes masculinos y femeninos con igual cualificación a la administración del Estado<sup>27</sup>, puede ocuparse la doctrina de la discriminación sexual. Pero si no se enseñara a leer y a escribir a las mujeres (como ocurría antes, las mujeres siguen siendo mayoría entre los analfabetos del mundo), la diferencia genérica entre las mujeres y los hombres en la administración estatal no sería imaginaria. Semejante sociedad necesaria aún más una ley contra la desigualdad sexual, aunque esta doctrina sería incapaz de tratarla como problema de desigualdad. La ley de la discriminación sexual puede ocuparse de las ilusiones y los errores. Las realidades son algo muy distinto. El resultado es que, debido a la desigualdad sexual, incluso cuando las mujeres están en una «situación similar» a la de los hombres, muchas veces no se las considera así. El problema más profundo, debido a la desigualdad sexual, es que rara vez se les permite llegar a una «situación similar» a la de los hombres.

Esta ley enfoca la realidad social de la desigualdad sexual del mismo modo que la ideología de la desigualdad

<sup>26</sup> Phillips v. Martin-Marietta (1971).

<sup>27</sup> Reed v. Reed (1971).

sexual enfoca la vida social, y se considera legítima porque hay correspondencia entre ambas. Por esta razón, la ley de la igualdad sexual siempre está corroida por el problema que trata de resolver. No puede reconocer, por ejemplo, que los hombres no tienen por qué ser lo mismo que alguien para tener derecho a casi todos los beneficios. No puede reconocer que todas las cualidades que distinguen a los hombres de las mujeres ya están compensadas positivamente en la organización y los valores de la sociedad, de forma que define implícitamente los patrones que aplica de manera neutra. La fisiología de los hombres define la mayor parte de los deportes, sus necesidades de salud define en buena medida la cobertura de los seguros, sus biografías diseñadas socialmente definen las expectativas del puesto de trabajo y las pautas de una carrera de éxito, sus perspectivas e inquietudes definen la calidad de los conocimientos, sus experiencias y obsesiones definen el mérito, su servicio militar define la ciudadanía, su presencia define la familia, su incapacidad para soportarse unos a otros —sus guerras y sus dominios— define la historia, su imagen define a dios y sus genitales definen el sexo. Estos son los patrones que se presentan como neutrales en cuanto al género. Por cada una de las diferencias de los hombres en relación con las mujeres, lo que equivale a un plan de acción afirmativa es, en efecto, lo que se conoce por estructura y valores de dominio masculino de la sociedad norteamericana. Pero siempre que se encuentra a las mujeres diferentes de los hombres e insisten en que eso no se levante contra ellas, cada vez que se utiliza una diferencia para mantener a las mujeres en la segunda clase y se saca a colación la ley de la igualdad como compensación, la doctrina sufre un trauma de paradigmas.

Es obvio que hay muchas diferencias entre mujeres y hombres. No es probable que ensalzar sistemáticamente a la mitad de la población y denigrar a la otra mitad produzca una población en la que todos sean iguales. Lo que la ley de la igualdad sexual no consigue ver es que las diferencias de los hombres en relación con las mujeres son iguales a las diferencias de las mujeres en relación con los hombres. Pero

los sexos no tienen la misma situación en la sociedad por lo que se refiere a sus diferencias relativas. La jerarquía del poder produce diferencias reales e imaginadas, diferencias que son también desigualdades. Las diferencias son iguales: las desigualdades, bastante obviamente, no lo son.

Falta en la ley de la igualdad sexual lo que faltaba en la noción empírica que Aristóteles tenía de que igualdad significa tratar igual a los iguales y desigualmente a los desiguales<sup>23</sup>. Nadie la ha cuestionado seriamente desde entonces. ¿Por qué hay que ser lo mismo que un hombre para conseguir lo que consigue un hombre simplemente por serlo? ¿Por qué la masculinidad proporciona un derecho singular, que no se cuestiona por su género, mientras que las mujeres que quieren exponer el tratamiento desigual en un mundo que los hombres han hecho a su imagen (esto es lo que de verdad omitió Aristóteles<sup>24</sup>) tienen que demostrar efectivamente que son hombres en todos los aspectos que importan, que por desgracia se les ha tomado por mujeres por un accidente de nacimiento?

Las mujeres a las que beneficia la neutralidad genérica, y hay algunas, colocan este método donde más relieve adquiere. Casi todas son mujeres que han conseguido una historia personal que de algún modo se acerca a la norma masculina, al menos sobre el papel. Son las cualificadas, las más alejadas de las víctimas de la discriminación sexual. Cuando se les niegan las oportunidades de los hombres, parece sobre todo sesgo sexual. Cuanto más desigual se hace la so-

<sup>23</sup> Aristóteles: *Politics: A Treatise on Government*, trad. A. D. Lindsay (Nueva York, E. P. Dutton, 1912), libro 3, capítulo 15: «La naturaleza exige que haya el mismo derecho y el mismo rango necesariamente entre todos aquellos que son iguales por naturaleza» (pág. 101) [trad. esp.: *Política*, Madrid, Gredos, 1995]; idem, *Ethica Nicomachea*, trad. W. Ross (Londres, Oxford University Press, 1972); libro V3, 1131a-b [trad. esp.: *Ética a Nicómaco*, Valencia, Universidad de Valencia, 1993-1994].

<sup>24</sup> Sobre la naturaleza de las mujeres: «Aunque la virtud moral es común a todas... en templanza del hombre y de la mujer no es igual, ni su valor ni su justicia... pues el valor de un hombre consiste en mandar y el de la mujer en obedecer»; Aristóteles, *Politics*, pág. 24.

ciudad, menos se permite que existan tales mujeres, y menos probable es que esta doctrina de la igualdad sexual pueda hacer algo al respecto, porque el poder desigual crea la apariencia y la realidad de las diferencias sexuales en las mismas líneas que crea las desigualdades sexuales.

El lado de las ventajas especiales del enfoque identidad/diferencia no ha compensado a las mujeres por ser de segunda clase. Su doble patrón no da a las mujeres la dignidad del patrón único ni suprime el género de su referente: femenino. La norma de las ventajas especiales es el único lugar de la doctrina básica de la igualdad sexual en el que es posible identificarse como mujer y que eso no suponga renunciar a todo tratamiento igualitario. Pero se parece mucho. Originalmente se permitía a las mujeres estar protegidas como mano de obra, con dudosas ventajas<sup>30</sup>. Luego, con el doble patrón, las mujeres que podían heredar algo a la muerte del marido podían descontar un pequeño porcentaje del impuesto sobre bienes heredados, y el juez Douglas se pone elocuente hablando de las dificultades de la situación económica de todas las mujeres<sup>31</sup>. Si las mujeres van a tener el estigma de la diferencia, la compensación al menos debe ser equivalente a la disparidad. Las mujeres también han conseguido tres años más que los hombres antes de ser ascendidas o apartadas de la jerarquía militar. Esto es para compensarlas por estar excluidas del combate, que es la forma normal de ascender<sup>32</sup>. Hacer excepciones para las mujeres, como si fueran un caso especial, muchas veces parece preferible a corregir la propia norma, aun cuando el carácter «especial» de las mujeres sea dudoso o compartido o se haya creado por ley.

Excluir a las mujeres es siempre una opción cuando la igualdad sexual se siente en tensión con lo que se busca. Por

ejemplo, las mujeres están excluidas de los trabajos de contacto en las prisiones masculinas en nombre de «su propia femineidad» porque podrían violarlas (el tribunal se pone en la perspectiva del violador razonable en cuanto a las oportunidades de empleo de la mujer<sup>33</sup>). Las condiciones que crean la posibilidad de que la mujer sea violada no se consideran susceptibles de cambio legal ni se entiende como discriminatorio basar las oportunidades de empleo de la mujer en su inevitabilidad. Aparentemente, la posibilidad de ser violada es una diferencia. A las mujeres también se les ha protegido de los trabajos peligrosos porque no querían ser esterilizadas, o porque el empresario no quería correr el riesgo. El trabajo tiene riesgos para la salud, y alguien que podría llegar a ser una persona real algún día y por tanto podría querellarse —el feto— podría sufrir daños si una mujer potencialmente fértil tuviera un trabajo que expusiera su cuerpo a posibles lesiones<sup>34</sup>. Las mujeres fértiles aparentemente no son personas reales y por tanto no pueden querellarse por el riesgo para su salud ni por la oportunidad de empleo perdida, aunque sólo se trata así a las mujeres. Los hombres, al parecer, no pueden nunca ser excluidos como tales, ni siquiera cuando están amenazadas su fertilidad (igual que con los riesgos para la salud) o su vida (igual que con el combate), aun cuando sean sólo hombres los que sufren el daño.

Estos dos caminos hacia la igualdad sexual, el camino de la identidad y el camino de la diferencia, dividen a las mujeres según sus relaciones con los hombres y su proximi-

<sup>30</sup> J. Landes, «The Effect of State Maximum-Hours Laws on the Employment of Women in 1920», *Journal of Political Economy* 88 (1980), 476.

<sup>31</sup> Kahn v. Shevin (1974).

<sup>32</sup> Schlesinger v. Ballard (1975).

<sup>33</sup> Dothard v. Rawlinson (1977). Si los tribunales se dieron cuenta de que el acoso sexual es tan perverso y tan general y dañino para las mujeres en el lugar de trabajo como lo es la violación de las guardianas en las prisiones de hombres, habrá que preguntarse si no debería excluirse totalmente a la mujer del lugar de trabajo. Meritor Savings Bank, FSB v. Vinson (1986) incluye una acusación de acoso sexual basada en la violación durante dos años y medio perpetrada por un supervisor del banco.

<sup>34</sup> Doerr v. B. F. Goodrich (1979); Hayes v. Shelby Memorial Hospital (1982); Wright v. Olin Corp. (1982).



dad al patrón masculino. Se considera que las mujeres que se salen de las relaciones tradicionales con los hombres y pasan a ser personas abstractas —excepcional en la condición de la mujer en vez de recibir su protección— tratan de ser iguales que los hombres. Les conceden la igualdad con una venganza. Si ganan, reciben como compensación el privilegio de alcanzar el patrón masculino, de pagar el precio de admisión para el que han preparado a los hombres como hombres y que se supone que deberían pagar, aunque normalmente no lo hacen. Las mujeres que plantean sus exigencias por el camino de la diferencia, exigencias en términos de roles tradicionales, pueden, si ganan, tener protección, o pueden quedar en desventaja específicamente sexual. Las situaciones distintas pueden justificar el tratamiento distinto, mejor o peor.

El resultado de la neutralidad genérica es que al mismo tiempo que esas contadas mujeres logran acceder a las condiciones previas para reclamar efectivamente la igualdad en términos masculinos, las mujeres hechas en el molde tradicional de la sociedad pierden las garantías de esos roles que tienen los hombres al reclamar la igualdad sexual. Las mujeres que piden a los tribunales que se les apliquen las garantías que han sido parte del trato de los roles femeninos, reciben cada vez menos, pero tampoco reciben los beneficios de los cambios sociales que las harían destinatarias de los derechos en las mismas condiciones que los hombres. No es un problema transitorio. La igualdad abstracta refuerza necesariamente las desigualdades del *statu quo* en la medida en que refleja irregularmente una disposición social desigual. La ley de la discriminación sexual se ha negado a reconocer que son las mujeres las que son distintas de los hombres, y a esta negativa la ha llamado principio de igualdad.

Puesto que, en esta doctrina, la igualdad de derechos descansa en una reclamación de similitud, y el género es de hecho una jerarquía, los hombres que fracasan como hombres enseguida reciben el tratamiento especial de las mujeres, mientras que son pocas las mujeres que consiguen los

requisitos previos para exigir la igualdad con los hombres. Muchos de los casos de discriminación sexual definitivos desde el punto de vista doctrinal que han llegado al Tribunal Supremo desde 1971 han sido llevados por hombres que buscaban los pocos privilegios que tenían las mujeres<sup>35</sup>. Muchos han ganado, mientras que las querellantes que buscaban oportunidades antes reservadas a los hombres perdían y perdían y normalmente ni siquiera llegan al Tribunal Supremo<sup>36</sup>. Como consecuencia de la mayor movilidad hacia abajo de los hombres, combinada con su acceso comparativamente mayor a los recursos y a la credibilidad, acceso que los hombres casi nunca pierden, las bases compensatorias, referenciales o protectoras de la ley de la discriminación sexual para las mujeres casi siempre se han expresado en el contexto de recusaciones hechas por hombres de disposiciones específicas del sexo que suavizan o atenúan la situación de las mujeres, pero no la modifican. Con la misma frecuencia las refuerzan de formas equívocas. Uno de tales casos defendía una ley de la violación sólo masculina frente a una recusación de la igualdad de los sexos alegando que sólo se quedan embarazadas las mujeres y olvidando que también se viola a niños, que las mujeres más jóvenes violadas no se quedan embarazadas y que las mujeres mayores de edad son violadas y también se quedan embarazadas. Puesto que la violación no se reconocía como acto de desigualdad sexual, el Tribunal mantuvo a los niños como actores sexuales, incluso con mujeres adultas, y dividió a la población femenina en categorías de accesibilidad para el sexo forzado. La línea de edad hacia de las niñas un tabú sexual y por tanto blanco sexual, por definición incapaces de consentir. Las niñas sólo un día mayores y las mujeres efectivamente consentían y se las presuponía iguales a menos que se

<sup>35</sup> David Cole, «Strategies of Difference: Litigating for Women's Rights in a Man's World», *2 Law & Inequality: A Journal of Theory and Practice* 34 n. 4 (1984) (serie de casos).

<sup>36</sup> Es difícil documentar lo que no existe. Un ejemplo es American Booksellers Assn., Inc. v. Hudnut (1985), en el que el Tribunal dio un fallo positivo sumariamente, sin argumento.

probara lo contrario<sup>37</sup>. Otro caso mantenía el reclutamiento sólo masculino, obligando a los hombres a arriesgar su vida en el combate y, con ello, a los hombres como combatientes básicos de la sociedad que tienen en sus manos su violencia legítima<sup>38</sup>.

Se reconoce que algunos viudos son como casi todas las viudas: pobres porque su cónyuge ha muerto. Algunos esposos son como casi todas las esposas: dependen de su cónyuge. Algunos padres, como casi todas las madres, son sobre todo responsables de los niños. Pero ocupar estas posiciones es coherente con las normas genéricas femeninas: casi todas las mujeres las comparten. El enfoque de género neutral de la ley de la discriminación sexual esconde, y la base proteccionista se niega a cambiarlo, el hecho de que la pobreza de las mujeres y su consecuente dependencia económica de los hombres (ya sea en el matrimonio, en la beneficencia, el trabajo o la prostitución), la maternidad forzada y la vulnerabilidad sexual constituyen sustancialmente su posición social como *mujeres*, como miembros de su género. El que algunos hombres en ocasiones se encuentren en situaciones similares no significa que ocupen esa posición como hombres, como miembros de su género. Lo hacen excepcionalmente, tanto en normas como en números. A diferencia de las mujeres, los hombres no son pobres o básicamente responsables de los hijos por razón de su sexo.

Los patrones de la ley de la discriminación sexual son para las excepciones de la sociedad. Para afirmar que su situación es similar a la de los hombres, las mujeres tienen que ser excepciones. Tienen que ser capaces de afirmar todo lo que la desigualdad sexual, en general, ha quitado sistemáticamente a las mujeres: independencia económica, cualificación laboral, experiencia empresarial, cualidades de líder, decisión y confianza, sentido del yo, estima de sus iguales, estatura física, fuerza y destreza, capacidad para el combate, inexpugnabilidad sexual y, en todas las fases de las actua-

ciones legales, credibilidad. Interpretar los sexos como «individuos», queriendo decir de uno en uno, como si no pertenecieran a ningún género, eclipsa a la perfección estas realidades colectivas y correlaciones sustantivas de situación de grupo genérico tras la máscara del reconocimiento de los derechos individuales. Es la mujer que casi siempre ha escapado de la desigualdad genérica la más capacitada para afirmar que esa desigualdad la ha perjudicado. Parece que la mujer tiene que ser igual para poder quejarse de la desigualdad.

La ley de la discriminación sexual exige que las mujeres sean objetos genéricos o emulen la masculinidad para poder ser sujetos. Estos criterios, es interesante, son paralelos al doble desapasionamiento que Nancy Cott identifica como parte de la mujer en el trato por el que a las mujeres históricamente se les ha concedido acceso a esta forma de igualdad institucional. El desapasionamiento —ser receptoras del acto sexual como definición del género femenino— era el precio de la admisión de las mujeres a la igualdad moral victoriana<sup>39</sup>. Las mujeres desapasionadas merecen igual protección (igual tratamiento, femenino en versión independiente) o un permiso bien definido para ser hombres de segunda clase (igual tratamiento, versión masculina). El apasionamiento sencillamente rompe las reglas, y hace que las mujeres pierdan el derecho a la igualdad moral pero deja el desapasionamiento intacto como regla para las mujeres. Las mujeres no desapasionadas —tal vez las que actúan por sí, se definen por sí, se respetan, no están definidas sexualmente y se resisten a la desigualdad sexual desde esa posición— simplemente no existen en estos términos. Si la situación genérica se basa en el sexo, la igualdad sexual sería igualdad real. En esta perspectiva, esta forma de objetificación sexual como precio de la igualdad se parece a la desigualdad como precio de la igualdad, y se descubre que el trato burgués

<sup>39</sup> Nancy Cott, «Passionless: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790-1950», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 4 (1978), 219-236.

<sup>37</sup> Michael v. Superior Court of Sonoma County (1981).

<sup>38</sup> Rosiker v. Goldberg (1981).

—las condiciones en las que se concedió a las mujeres como género acceso al ser persona abstracto y a la individualidad— tenía un precio sexual.

Según la ley de la igualdad sexual, ser humano, en sustancia, significa ser hombre. Ser persona, ser un individuo abstracto con derechos abstractos, puede ser un concepto burgués, pero su contenido es masculino. La única forma de presentar una reclamación como miembro del grupo mujeres, socialmente desigual, en contraste con tratar de presentar una reclamación *contra* la inclusión en el grupo mujeres, es buscar el tratamiento sobre una base sexualmente denigrada. Los derechos humanos, incluidos los «derechos de las mujeres», han estado implícitamente limitados a aquellos derechos que los hombres tenían que perder. Ésta puede ser en parte la razón de que los hombres confundan repetidamente la igualdad en los procedimientos y la igualdad abstracta con la igualdad sustantiva: para ellos son la misma cosa. La igualdad abstracta nunca ha incluido aquellos derechos que las mujeres como mujeres más necesitan y nunca han tenido. Todo esto parece racional y neutral en la ley porque la realidad social está construida desde el mismo punto de vista.

El estereotipo —las imágenes inexactas o exageradas— son la injuria liberal arquetípica. Ocurre en la mente o en el espacio social simbólico. Congela el proceso de objetificación (del que es parte *bona fide*) en su momento de inexactitud, incapaz de comprender unas imágenes —por tanto siempre potencialmente vencido por éstas— que se hacen conductiva y emocionalmente reales. Casi siempre es así. Tomar, por ejemplo, a los candidatos a un puesto de trabajo de forma individual eclipsa en vez de resaltar este hecho, aunque seguramente beneficia a algunos individuos. El que las mujeres y las niñas no tengan fuerza física, o no intimiden por su aspecto físico en comparación con los hombres y los niños pueden ser consecuencias tanto como causas de la imagen social de que la femineidad es débil y la masculinidad es fuerte. La cuestión no es sólo el supuesto rígido de la causalidad biológica ante la variación social que apunta a lo

contrario. Es una cuestión de la propia idea de la realidad del género en el punto de desmantelarla. El poder en la sociedad incluye la fuerza legítima y el poder para determinar procesos de socialización decisivos, y por tanto poder para producir la realidad. La distinción entre mujer y hombre no se dibuja simplemente en la realidad percibida, sino que se superpone a un cuadro que ya existe en la mente porque existe en el mundo social. Si un estereotipo tiene una base factual, si no es puramente una mentira o una distorsión, sino que ha llegado a ser empíricamente real, no se considera discriminatorio sexualmente. Es una diferencia. Criticar la objetificación sexual como proceso de la desigualdad sexual, por el contrario, es ver la disparidad real como parte de la ofensa de la desigualdad a través de la cual los estereotipos se hacen más profundamente ofensivos en el momento en que se hacen empíricamente reales.

En los casos en el que el tratamiento diferenciado por el sexo no es obvio, la ley de la discriminación exige cada vez con más frecuencia demostrar que un «motivo» o una «intención»<sup>40</sup> animaba la conducta objeto de la acusación. Muy similar al elemento mental en la violación, este requisito define el daño de la discriminación sexual desde el punto de vista de quien lo perpetra. Si no pretendía hacer daño, no hay daño. Si el perpetrador no tenía intención de que sus actos estuvieran basados en el sexo, no lo están<sup>41</sup>. La discriminación es un lapso moral. Las mujeres saben que casi todo el sexismo, por no decir todo, es inconsciente, descuidado, protector, bienintencionado o motivado por un beneficio.

<sup>40</sup> Personnel Administrator of Massachusetts v. Feeney (1979). Véase también Washington v. Davis (1976), U. S. Postal Service v. Aikens (1983).

<sup>41</sup> La ley del acoso sexual ha evitado muchas veces exigir a las mujeres que demuestren que el hombre que les hizo proposiciones sexuales lo hizo con la intención de discriminarlas como mujeres. Katz v. Dole (1983), pero véase Norton v. Vartanian (1983). Los jueces, en su mayoría, han llegado a comprender que las mujeres que son objeto de proposiciones heterosexuales no deseadas no estarían en esa situación si no fueran mujeres. Barnes v. Costle (1977).

No es menos denigrante, dañino o específicamente sexual por no ser «a propósito»<sup>42</sup>. La intención exige una prueba de que los acusados conocen el valor de la mujer pero optan por despreciarlo. Pero el punto en el que la intolerancia es más determinante es el punto en el que no se reconoce a las mujeres como seres humanos completos. Muchas veces, personas de ambos sexos valoran menos el trabajo de la mujer sólo porque saben que lo ha hecho una mujer. Pero no saber que se tienen actitudes sexistas o no saber que están influyendo en los propios juicios se interpreta legalmente como razón de la inexistencia de la discriminación sexual.

De forma similar, la exigencia de pruebas supone efectivamente un universo sin discriminación sexual, el que ocupan sobre todo los hombres, al que las demandantes deben demostrar que ellas y su situación son excepciones. Como contexto dentro del cual evaluar las demandas y sopesar las pruebas, la doctrina permite a las mujeres plantear sus casos para no recibir el beneficio del reconocimiento de que existe la discriminación contra las mujeres. Los acusados sólo tienen que «expresar una razón legítima y no discriminatoria» para que sus acciones<sup>43</sup> recuperen el beneficio de la suposición de que el sistema funciona en general. Y ello a pesar de la prueba de que las mujeres, de forma abrumadora, no prosperan de acuerdo con su capacidad. Esta manera de distribuir la exigencia de pruebas se presenta como neutra y no sesgada y meramente técnica. Dar por supuesto que en general existe la igualdad va en contra de descubrir la des-

igualdad en casos concretos, con tanta eficacia como dar por supuesta la existencia de la desigualdad va a favor de encontrar la desigualdad en casos concretos. La desigualdad social prepara un terreno neutral: la ley contra ésta debe dar por supuesto que la igualdad o la desigualdad son la norma social. Suponer que en general existe la igualdad y que cada caso planteado es una excepción hace casi imposible lograr la igualdad por ley.

La ley de la discriminación sexual está fundamentalmente degradada por sus conceptos de sexo, igualdad y ley. La estrategia subyacente es concebir el sexo como diferencia; diagnosticar el mal de la desigualdad sexual como diferencias equivocadas; imaginar que se ha alcanzado la igualdad sexual, entendida como la eliminación de las diferencias no reales; y generar reglas a partir de este punto proyectado como estrategia para alcanzarla. Su método reflectante —la ley refleja la realidad del sexo, la realidad de la desigualdad sexual— es la encarnación de esta estrategia. Suponer que pensar legalmente que la situación realmente es igual para hacerla igual es el sentimentalismo del liberalismo. La falta de perspectiva distanciada que logra la deseada ceguera frente a las diferencias sexuales logra también ceguera frente a la desigualdad sexual. Semejante enfoque no puede distinguir el separatismo de la segregación, la no discriminación de la integración forzada ni la diversidad de la asimilación. También se equivoca al diagnosticar lo que los dominantes se juegan para mantener la situación, porque ni el enfoque ni los dominantes saben que son dominantes. Ronald Dworkin, por ejemplo, define el patrón de igualdad del liberalismo como aquel que «no impone ningún sacrificio ni limitación a ningún ciudadano en virtud de un argumento que el ciudadano podría no aceptar sin renunciar a lo que considera igualdad de valía»<sup>44</sup>. Parece que no reconoce que la inferioridad de las mujeres es necesaria, sustantivamente, para la valía masculina en las sociedades desiguales,

<sup>42</sup> Consideré esta discusión de la relación entre las cuestiones genéricas y el motivo: «Para mí está claro que se me negó la tenencia por ser lesbiana. Y también me resulta claro que nadie de los que votaron en contra de esa tenencia pensó que estaba discriminándome por ser lesbiana, sino que cada cual pensó que estaba "tomando una decisión difícil sobre la calidad y la dirección de mi trabajo"; Judith McDaniel, «We Were Fired: Lesbian Experiences in Academics», *Sinister Wisdom* 20 (Primavera 1982), 30-43.

<sup>43</sup> *Pumco Construction Corp. v. Walters* (1978). Los casos relacionados con la exigencia de pruebas del capítulo VII que tratan de la raza, como éste, son también de aplicación al sexo.

<sup>44</sup> Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985), pág. 205.

y que de hecho esto es parte de la razón de que persista la desigualdad sexual.

Todas estas doctrinas —la necesidad de la intención, la distribución de la exigencia de pruebas, pero sobre todo el requisito de una situación similar que recorra la línea del género— niegan tajantemente que la realidad social está dividida por la desigualdad sexual. Esta negativa, que tiene sentido desde el punto de vista masculino, funde el patrón legal de la desigualdad cognoscible con la objetividad como postura epistemológica. La objetividad supone que unos observadores igualmente competentes situados de forma similar ven, o al menos dicen haber visto, la misma cosa. El feminismo cuestiona radicalmente el que los sexos estén alguna vez, en las condiciones actuales, en situación similar aun cuando vivan en las mismas condiciones (cuestiona también algunos de los patrones de la competencia). La línea entre la percepción subjetiva y la objetiva que se supone que separa lo idiosincrásico, lo no repetible, lo religioso, lo parcial y lo improbable —lo no científico— de lo real presupone la existencia de una única realidad objetiva y que no es contingente respecto al ángulo de percepción. Pero si existe la situación de la mujer, hay (al menos) dos ámbitos objetivos de significado social. El punto de vista de las mujeres no es más subjetivo que el de los hombres si las mujeres viven una realidad objetiva de discriminación sexual.

En este análisis, las circunstancias sociales, en las que el género es básico, producen intereses distintivos, por tanto percepciones, por tanto significados, por tanto definiciones de racionalidad. Esta observación no reduce el género a pensar de otra forma, lo correcto a la subjetividad relativa ni el principio a saber de quién son las propiedades a las que afecta el sacrificio. Si pone en duda la idea de que la neutralidad, concretamente la neutralidad genérica como expresión de objetividad, es adecuada para la realidad social objetificada y no neutral que las mujeres experimentan. Si la diferenciación fuera el problema, la neutralidad genérica tendría sentido como manera de enfocarla. Puesto que el problema es la jerarquía, no sólo es inadecuado: es perverso.

so. Al cuestionar la validez de los principios neutrales<sup>45</sup>, este análisis sugiere que la ley actual para rectificar la desigualdad sexual tiene como premisa y favorece su existencia continuada.

El punto analítico de partida y de retorno de la ley de la discriminación sexual es, pues, el punto liberal de las diferencias de género, entendido racional o irracionalmente como origen de las desigualdades genéricas. La cuestión feminista, en cambio, es la jerarquía genérica, que no sólo produce desigualdades sino que da forma al significado social, por tanto a la pertinencia legal, de la diferencia sexual. En la medida en que la biología de un sexo es una desventaja social, mientras que la biología del otro no lo es, o es una ventaja social, los sexos son igualmente diferentes pero no igualmente poderosos. La cuestión pasa a ser el significado social de la biología, no alguna realidad o alguna cualidad objetiva de la propia biología. De modo similar, ambos sexos poseen una sexualidad que ocupa un lugar en la «ética heterosexual». En la medida en que la sexualidad de un sexo es un estigma social, un blanco y una provocación a la violación, mientras que la sexualidad del otro es socialmente fuente de placer, aventura, poder (de hecho, la definición social de potencia) y foco de deificación, entretenimiento, vigor y desrepresión, la sexualidad de cada uno es igualmente diferente, igualmente heterosexual o no, pero no igualmente poderosa desde el punto de vista social. La cuestión relevante es el significado social de la sexualidad y del género de mujeres y hombres, no su sexualidad o su género «en sí», si es que puede hacerse tal distinción. Limitar los esfuerzos para poner fin a la desigualdad genérica en el punto en que surgen la biología o la sexualidad, denominadas diferencias, sin darse cuenta de que éstas existen en la

<sup>45</sup> La definición clásica de «principios neutrales en las sentencias constitucionales» es de Herbert Wechsler, en un ataque contra el Tribunal Supremo por desinstitutionalizar la segregación racial por ley en *Brown v. Board of Education*. Herbert Wechsler, «Toward Neutral Principles of Constitutional Law», 73 *Harvard Law Review* 1 (1959).

ley o en la sociedad sólo en términos de sus significados sociales específicamente sexuales, equivale a reconocer que la desigualdad genérica puede ponerse en duda siempre que se permita que sigan en pie los pilares del género como sistema de poder.

En tanto éste sea el modo de enfocar estas cuestiones, las exigencias de las mujeres de igualdad sexual parecerán exigencias para tener las dos cosas: lo mismo cuando las mujeres son lo mismo que los hombres y lo distinto cuando son distintas. Pero eso es lo que tienen los hombres: lo mismo y lo diferente también. Lo mismo que las mujeres cuando son lo mismo y quieren serlo y lo diferente cuando son diferentes o quieren serlo, que es lo normal. Igual y diferente también sería paridad. Pero bajo la supremacía masculina, aunque dicen que las mujeres consiguen las dos cosas —el trato especial del pedestal y las mismas oportunidades en la carrera, la posibilidad de ser una mujer y una persona también— son pocas las mujeres que consiguen muchas ventajas de alguna de las dos. La vía de la identidad obvia el hecho de que los índices y las injurias del sexo o del sexismo muchas veces sirven para garantizar que ser simplemente una mujer pueda significar en contadas ocasiones estar en una posición suficientemente similar a la de un hombre para que el tratamiento desigual pueda atribuirse al sesgo por razón de sexo. La vía de la diferencia incorpora y refleja en vez de alterar la sustancia de la situación inferior de la mujer y presenta la trampa de la protección como protección igual de las leyes. De este modo, las formas legales que hay para argumentar las injurias de la desigualdad entre los sexos tapan el género de este punto de referencia de la igualdad al tiempo que impiden eficazmente las reclamaciones por los agravios específicamente sexuales a las mujeres.

Cuando la identidad es el patrón de la igualdad, la crítica de la jerarquía genérica parece una petición de protección especial encubierta. De hecho, contempla un cambio que por primera vez haría posible una sencilla posibilidad de igualdad. Definir la realidad del género como diferencia y la justificación de igualdad como identidad no sólo asegura

que jamás se logrará la igualdad sexual; es un error de dos modos. El sexo en la naturaleza no es una bipolaridad, es un continuo; es la sociedad la que lo convierte en una bipolaridad. Cuando se ha hecho esto, exigir a alguien ser lo mismo que quienes marcan la norma —aquellos para quienes ya se está socialmente definido como diferente— significa sencillamente que la igualdad entre los sexos está concebida conceptualmente en la ley para no ser lograda jamás. Quienes más necesitan un tratamiento igualitario serán los *menos* similares, socialmente, a aquellos cuya situación establece el patrón con el que se mide su derecho a un tratamiento igualitario. Los problemas más profundos de la desigualdad sexual no consideran que la mujer «esté en situación similar» a la del hombre. Las prácticas de la desigualdad no tienen que ser intencionalmente discriminatorias. El *statu quo* sólo precisa ser reflejado sin cambios. Como estrategia para mantener el poder social, descriptivamente hablando, primero estructura la realidad social de forma desigual y luego exige que el derecho a alterarla se base en la falta de distinción en las situaciones; primero estructura la percepción de forma que diferente sea igual a inferior y luego exige que la discriminación sea efectuada por mentes malintencionadas que *saben* que están tratando a sus iguales como inferiores en una sociedad en la que, epistemológicamente hablando, casi todos los intolerantes serán sinceros.

La línea central de la ley de la igualdad da por supuesto que la sociedad ya es fundamentalmente igual. Legalmente da a la mujer sólo lo que socialmente ya tiene, y poco que no pueda dar también a los hombres. De hecho, hacer algo a favor de las mujeres dentro de la ley de la igualdad sexual queda de esta forma estigmatizado como protección especial o como acción afirmativa en vez de reconocerse sencillamente como no discriminación o igualdad por primera vez. Mientras la igualdad sexual esté limitada por la diferencia sexual —ya sea valorada o negada, cercada como terreno del feminismo u ocupada como tierra de la misoginia— las mujeres nacerán, serán degradadas y morirán. La protección será una palabra fea y la igualdad será un privilegio especial.

Las revoluciones no se hacen con las leyes

KARL MARX, *El capital* (1867)

El tiempo hace los cambios, crea nuevas condiciones y nuevos propósitos. Así pues, para que un principio sea vital ha de ser susceptible de una aplicación más amplia que el mal que lo hizo nacer. Ello es especialmente cierto en el caso de las constituciones... Por lo tanto, para interpretar una constitución no podemos ver sólo lo que ha sido, sino lo que puede ser.

Juez McKESSA, «Weems contra los Estados Unidos», 217 U.S. 349, 373 (1910)

Hay quienes afirman que sólo habrá cambios estructurales necesariamente con un cambio en el corazón de cada uno de los individuos. Por otra parte, algunos defienden... que los prejuicios inconscientes, parcialmente no intencionales e impersonales, están históricamente arraigados y presentes en muchas de nuestras formas de conducta y en nuestras instituciones... Así, un cambio en la estructura (la ley) contribuiría a lograr, reforzar o apoyar un cambio de corazón. Van juntos: muchas veces los corazones endurecidos van con las mentes endurecidas, y los corazones blandos con las mentes blandas; pero también encontramos corazones endurecidos en mentes blandas. Lo que necesitamos son corazones blandos y mentes endurecidas... No podemos esperar a que cambien los corazones: normalmente hace falta tiempo y mucho dolor, y en general la ley tiene sorprendentes efectos sobre la mente.

PATRICK LAWLOR, Q. C.,  
«Difamación del grupo» (1984)

## Hacia la jurisprudencia feminista

Dichoso sobre todos los países nuestro país,  
en el que se halla la igualdad, sin destruir la neces-  
saria subordinación.

THOMAS LEE SHIPPEN (1788)

Si lucho, algún día vencerán las mujeres.

MICHELLE VINSON (1987)

Una jurisprudencia es una teoría de la relación entre la vida y la ley. En la vida, «mujer» y «hombre» se experimentan muy corrientemente como rasgos del ser, no como interpretaciones de percepción, intervenciones culturales ni identidades forzadas. El género, en otras palabras, se vive como ontología, no como epistemología. La ley participa activamente en esta transformación de la perspectiva en ser. En los regímenes liberales, la ley es una fuente especialmente potente y una insignia de la legitimidad, un centro y un ropaje de la fuerza. La fuerza sostiene la legitimidad del mismo modo que ésta oculta la fuerza. Cuando la vida se convierte en ley en tales sistemas, la transformación es a un tiempo formal y sustantiva. Vuelve a la vida marcada por el poder.

En las sociedades de la supremacía masculina, el punto



de vista masculino domina la sociedad civil en forma de patrón objetivo, ese punto de vista que, puesto que domina en el mundo, no parece en absoluto ser un punto de vista. Bajo su férula los hombres dominan a las mujeres y a los niños: tres cuartas partes de la población mundial. Las reglas de las familias y de los clanes y las costumbres sexuales garantizan la propiedad reproductiva y el acceso y el control sexual a los hombres como grupo. Las jerarquías entre los hombres se ordenan sobre la base de la raza y de la clase, estratificando también a las mujeres. El Estado toma estos hechos del poder social y los utiliza en la ley y como ley. Ocurren dos cosas: la ley se hace legítima y el dominio social se hace invisible. El legalismo liberal es por tanto un medio para hacer que el dominio masculino sea invisible y legítimo adoptando el punto de vista masculino en la ley e imponiendo al mismo tiempo esa visión a la sociedad.

A través de la mediación legal, el dominio masculino se presenta como característica de la vida, no como interpretación unilateral impuesta por la fuerza en beneficio de un grupo dominante. En la medida en que logra el éxito ontológicamente, el dominio masculino no parece epistemológico: el control sobre el ser produce control sobre la conciencia, fundiendo las condiciones materiales con la conciencia de un modo inextricable y muy próximo al cambio social. El dominio cosificado se convierte en diferencia. La coacción legitimada se convierte en consentimiento. La realidad objetificada se convierte en ideas; las ideas objetificadas se convierten en realidad. La política neutralizada y naturalizada se convierte en moralidad. La discriminación en la sociedad se convierte en no discriminación en la ley. La ley es un momento real en la construcción social de estas inversiones que se reflejan como verdad. La ley, en las sociedades regidas e imbuidas por la forma liberal, convierte el ángulo de visión y la interpretación del significado social en institución dominante. En el Estado liberal, la norma de la ley —neutral, abstracta, elevada, omnipresente— institucionaliza el poder de los hombres sobre las mujeres e institucionaliza el poder en su forma masculina.

Desde la perspectiva feminista, la jurisprudencia de la supremacía masculina presenta las cualidades que se valoran desde el punto de vista masculino como patrones de la relación adecuada y real entre la vida y la ley. Algunos ejemplos son el ámbito del examen judicial, las normas de las limitaciones judiciales, la utilización de los precedentes, la separación de poderes y la división entre el derecho público y el derecho privado. Las doctrinas sustantivas, como la precedencia, la posibilidad de enjuiciamiento y la acción estatal adoptan la misma postura. Quienes detentan el poder en la sociedad civil, que no son las mujeres, diseñan sus normas y sus instituciones, que se convierten en *statu quo*. Quienes detentan el poder, que normalmente no son mujeres, escriben constituciones, que se convierten en el patrón más elevado de la ley. Quienes detentan el poder en unos sistemas políticos que no diseñaron las mujeres y de los que se ha excluido a las mujeres escriben la legislación, que establece los valores dominantes. Así, desde el punto de vista de la jurisprudencia, se dice que la actuación judicial va más allá de su ámbito propio —para deslegitimar a los tribunales y la propia aplicación de la ley— cuando las cuestiones legales no se limitan a evaluar la correspondencia formal entre la legislación y la constitución, o entre la legislación y la realidad social, sino que examinan la sustancia subyacente. Las líneas de los precedentes, desarrolladas antes de que se permitiera votar a las mujeres, continuadas cuando no se permitía a las mujeres aprender a leer y a escribir, mantenidas bajo el reinado del terror sexual y humillación y silencio y representación equivocada y llevadas hasta hoy, se consideran bases válidas para desechar las interpretaciones «que carecen de precedente» o las iniciativas tomadas desde el punto de vista de las mujeres. Las doctrinas de la precedencia sugieren que puesto que los agravios más profundos que sufren las mujeres los comparten en cierta medida la mayoría de las mujeres o todas, ninguna mujer en concreto es agravada de forma diferenciada suficientemente para poder recurrir a los tribunales por los agravios más profundos que sufren las mujeres.

Estructuralmente, sólo cuando el Estado ha actuado pueden invocarse las garantías de la igualdad constitucional<sup>1</sup>. Pero no hay ley que dé a los hombres derecho a violar a las mujeres. No ha sido necesario, porque ninguna ley de la violación ha logrado jamás socavar seriamente las condiciones del derecho de los hombres a tener acceso sexual a las mujeres. No hay, todavía, ningún gobierno en el negocio de la pornografía. No ha sido necesario, porque ningún hombre que quiera pornografía tiene grandes problemas para conseguirla, independientemente de las leyes sobre la obscenidad. No hay ley que dé a los padres derecho a abusar sexualmente de sus hijas. No ha sido necesario, porque ningún Estado ha intervenido jamás sistemáticamente en la posesión social y el acceso a ellas que tienen. No hay ley que dé a los maridos derecho a maltratar a sus esposas. No ha sido necesario, porque no hay nada que se lo impida. No hay ley que silencie a las mujeres. No ha sido necesario porque las mujeres ya están silenciadas en la sociedad por el abuso sexual, porque no se las escucha, porque no se las cree, por la pobreza, por el analfabetismo, por un lenguaje que da sólo un vocabulario impronunciable a sus peores traumas, por una industria editorial que prácticamente garantiza que si alguna vez alcanzan a tener voz no dejará huella alguna en el mundo. No hay ley que quite a las mujeres su intimidad. Casi ninguna mujer tiene nada que puedan quitarle, y no hay ley que les dé lo que no tienen ya. No hay ley que garantice que las mujeres seguirán siendo socialmente desiguales de los hombres. No es necesario porque la ley que garantiza la igualdad sexual exige, en una sociedad desigual, que para ser legalmente igual hay que ser socialmente igual. Mientras el poder aplicado por la ley refleje y se corresponda, en forma y en sustancia, con el poder apli-

<sup>1</sup> En los Estados Unidos, el requisito de la «acción estatal» limita la revisión en virtud de la Decimocuarta Enmienda. Véase Lawrence Tribe, *American Constitutional Law* (Mineola, N. Y., Foundation Press, 1978), págs. 1668-1720 para un resumen. En Canadá, en virtud de la Carta de derechos y libertades del país, cláusula 32, se restringe la revisión de las actuaciones del gobierno.

cado por los hombres sobre las mujeres, la ley es objetiva, parece tener principios, se hace precisamente lo que son las cosas. Mientras los hombres dominen a las mujeres con suficiente eficacia en la sociedad sin el respaldo de una ley positiva, no podrá hacerse nada constitucional al respecto.

La ley del punto de vista masculino combina la coacción con la autoridad, controlando a la sociedad en sus extremos expuestos: en los puntos de resistencia social, conflicto y ruptura. Puesto que no hay lugar fuera de este sistema desde un punto de vista feminista, si pudiera romperse su cadena de solipsismo, esos momentos podrían ofrecer puntos de confrontación, tal vez incluso brechas para el cambio. El punto de vista de un sistema total se presenta como particular sólo cuando le hace frente, de una forma que no puede obviar, una exigencia desde otro punto de vista. Ésta es la razón de que la epistemología deba ser controlada para que el dominio ontológico pueda tener éxito y de que la creación de la conciencia sea subversiva. También es la razón de que, cuando la ley se pone de parte de los impotentes, como ha hecho en ocasiones<sup>2</sup>, se diga que entra en algo que no es ley, que es política u opinión personal, y quede deslegitimada<sup>3</sup>. Cuando unas condiciones aparentemente ontológicas se ponen en duda desde el punto de vista colectivo de una realidad disidente, se hace visible que son epistemológicas. El dominio súbitamente ya no parece inevitable. Cuando pierde su terreno, pierde su fuerza.

Así, cuando el Tribunal Supremo afirmó que la segregación racial no violaba los derechos a la igualdad, dijo que quienes sintieran que estar segregados por la raza implicaba una inferioridad sencillamente habían decidido darle esa interpretación. El daño de la separación forzada era una cuestión de punto de vista<sup>4</sup>. Cuando el Tribunal Superior afirmó

<sup>2</sup> *Brown v. Board of Education* (1954); *Swann v. Charlotte-Mecklenburg Board of Education* (1971); *Griggs v. Duke Power* (1971).

<sup>3</sup> Herbert Wechsler, «Toward Neutral Principles of Constitutional Law», *73 Harvard Law Review* 1 (1959).

<sup>4</sup> Plessy v. Ferguson (1896); Wechsler, «Toward Neutral Principles», pág. 33.

posteriormente que la segregación racial violaba la igualdad de derechos, dijo que la segregación generaba un sentimiento de inferioridad en el corazón y en la mente de los niños negros que difícilmente podría superarse. Ambos juicios observaban la misma realidad: los sentimientos de inferioridad generados por el *apartheid*. El caso «Plessy» lo veía desde el punto de vista de la supremacía blanca; el caso «Brown» lo veía desde el punto de vista del desafío negro a la supremacía blanca, contemplando una igualdad social que aún no existía. Es difícil ver la desigualdad cuando todo dice a los desiguales que el *statu quo* es la igualdad... para ellos. Para el Tribunal Supremo, la forma en que las personas negras veían su propia condición iba desde la burla como punto de vista dentro de su propio control, daño epistemológico autoinfligido, hasta ser una medida constitucional del daño que una condición social real les imponía. La creación de la conciencia modifica el epistema de forma similar, exponiendo lo político que hay tras lo personal, el dominio que hay tras la sumisión, participando en la alteración del equilibrio de poder sutil pero totalmente. La cuestión es qué puede lograr este método en el ámbito del Estado para las mujeres.

Para empezar, ¿por qué la ley? Marx vio el Estado moderno como «la expresión oficial del antagonismo en la sociedad civil»<sup>5</sup>. Puesto que el poder político en tal Estado sólo podría emancipar al individuo dentro del marco del orden social existente, la ley podría emancipar a las mujeres para que fueran iguales sólo dentro de «la esclavitud de la sociedad civil»<sup>6</sup>. Por analogía, las mujeres no se liberarían del sexo forzado, sino que se liberarían para practicarlo e iniciarlo. No estarían liberadas de la tiranía reproductiva ni

de la explotación, sino que estarían liberadas para ejercerlas. No estarían liberadas de la dialéctica del dominio económico y sexual, sino que estarían liberadas para dominar. Dependiendo del análisis sustantivo del dominio civil, las mujeres dominarían a los hombres o algunas mujeres (con todos o algunos hombres) dominarían a las demás mujeres. En otras palabras, se conseguiría la visión liberal de la igualdad sexual. El feminismo no modificado, metodológicamente feminismo postmarxista, aspira a algo mejor.

Desde el punto de vista feminista, la cuestión de la realidad colectiva de las mujeres y cómo cambiarla se funde con la cuestión del punto de vista de las mujeres y cómo conocerlo. ¿Qué viven las mujeres, por tanto qué saben, que pueda enfrentarse al dominio masculino? ¿Qué ontología femenina puede enfrentarse a la epistemología masculina, es decir, qué epistemología femenina puede enfrentarse a la ontología masculina? ¿Qué punto de vista puede cuestionar el código de la sociedad civil? La respuesta es simple, concreta, específica y real: la desigualdad social de las mujeres en relación con los hombres sobre la base del sexo, por tanto el punto de vista de la subordinación de las mujeres a los hombres. A las mujeres no se les permite conocer plenamente cómo sería la igualdad sexual, porque nunca la han vivido. Es idealista, por tanto elitista, afirmar que la han vivido. Pero no les hace falta. Conocen la desigualdad porque la han vivido, de modo que saben qué sería acabar con las barreras para lograr la igualdad. Muchas de estas barreras son legales; muchas de ellas son sociales; casi todas existen en un punto de contacto entre la ley y la sociedad.

La desigualdad por razón del sexo la comparten las mujeres. Es la condición colectiva de las mujeres. La primera tarea de un movimiento por el cambio social es enfrentarse a la propia situación y darle un nombre. La incapacidad para hacer frente y criticar la realidad de la condición de las mujeres, una incapacidad de idealismo y negación, es una incapacidad del feminismo en sus formas liberales. La incapacidad para ir más allá de la crítica, una incapacidad de determinismo y de parálisis radical, es una incapacidad del

<sup>5</sup> Karl Marx, *The Poverty of Philosophy* (Nueva York, International Publishers, 1963), pág. 174.

<sup>6</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *The Holy Family*, trad. R. Dixon (Moscú, Progress Publishers, 1956), pág. 157 [trad. esp.: *La sagrada familia*, Barcelona, Adgema, 1989]. Véase en general M. Cain y A. Hunt, *Marx and Engels on Law* (Londres, Academic Press, 1979).

feminismo en sus formas de izquierda. El feminismo en sus propios términos ha comenzado a dar voz y a describir la condición colectiva de las mujeres como tales, de composición tan amplia por tener las particularidades de todas las mujeres. Ha comenzado a descubrir las leyes del movimiento de un sistema que mantiene a la mujer en condiciones de inferioridad impuesta. Ha localizado la dinámica de la definición social del género en la sexualidad del dominio y la subordinación, la sexualidad de la desigualdad: el sexo como desigualdad y la desigualdad como sexo. Del mismo modo que la desigualdad sexual está generizada como hombre y mujer, la desigualdad genérica está sexualizada como dominio y subordinación. El poder social de los hombres sobre las mujeres se extiende a través de unas leyes que pretenden proteger a las mujeres como parte de la comunidad, como la ley de la violación; de las leyes que no quieren ver que lo que se juega es la supervivencia de la mujer, como la ley de la obscenidad, o que la tapan, como la ley del aborto; y de las leyes que anuncian su intención de remediar esa desigualdad pero no lo hacen, como la ley de la igualdad sexual. Esta ley deriva su autoridad de reproducir la desigualdad social de la mujer en relación con el hombre en desigualdad legal, en una red perfecta de vida y de ley.

El método feminista adopta el punto de vista de la desigualdad de las mujeres en relación con los hombres. Aprehendiendo la realidad de las mujeres desde dentro, desarrollando sus especificidades, haciendo frente a la insolubilidad y a la ubicuidad del poder masculino, criticando sin descanso la condición de la mujer como se identifica en todas las mujeres, ha levantado estrategias para el cambio, empezando con la creación de la conciencia. En el ámbito del Estado, las garantías legales de igualdad en los regímenes liberales ofrecen una vía de entrada. La desigualdad sexual es el verdadero nombre de la condición social de la mujer. Es también, al menos de palabra, ilegal en ocasiones. En algunos Estados liberales, la idea de que las mujeres tienen ya en lo básico igualdad sexual llega al terreno de la ley. Desde una perspectiva que entiende que la mujer no goza de

igualdad sexual, esta ley significa que, una vez definida de forma significativa la igualdad, la ley no puede aplicarse sin cambiar la sociedad. Hacer significativa la igualdad sexual en la ley exige identificar los temas verdaderos y establecer la importancia de la desigualdad sexual una vez establecida.

La igualdad entre los sexos en la ley no ha sido definida de forma significativa para las mujeres, pero se ha definido y limitado desde el punto de vista masculino de forma que se corresponda con la realidad social existente de desigualdad sexual. Un enfoque alternativo a esta idea general recorre la ley existente. Es la razón de la existencia de la ley de la igualdad sexual. En este enfoque, la desigualdad no es una cuestión de identidad y diferencia, sino de dominio y subordinación. La desigualdad tiene que ver con el poder, su definición y su incorrecta distribución. La desigualdad fundamental se interpreta como cuestión de jerarquía, que —igual que el poder logra construir la percepción social y la realidad social— por derivación se convierte en distinciones categóricas, en diferencias. Cuando la ley global de la igualdad es abstracta, este enfoque es concreto; cuando la ley global de la igualdad es falsamente universal, este enfoque permanece específico<sup>7</sup>. El objetivo no es hacer unas categorías legales que persigan y atrapen el *statu quo*, sino hacer frente a través de la ley a las desigualdades de la condición de la mujer para cambiarlas.

Este enfoque alternativo se centra en los abusos más específicamente sexuales que sufren las mujeres como género, abusos que la ley de la igualdad sexual con su obsesión por la identidad y la diferencia no puede resolver. Se basa en la realidad de que el feminismo, empezando con la creación de la conciencia, ha desvelado de forma inequívoca una rea-

<sup>7</sup> Algunos ejemplos son *Loving v. Virginia* (1967); *Brown v. Board of Education* (1954); ejemplos de la ley contra el acoso sexual (*Barnes v. Costle* [1977]; *Vinson v. Taylor* [1985]; *Priest v. Rotary* [1983]), ejemplos de deporte (*Clark v. Arizona Interscholastic Assn.* [1986]), algunos casos de acción afirmativa (*Johnson v. Transportation Agency, Santa Clara County* [1987]) y *California Federal Savings and Loan Assn. v. Guerra* (1987).

lidad de la que se tenía escaso conocimiento sistemático antes de 1970: la realidad del abuso sexual. Combina la destitución de la mujer basada en el sexo y la dependencia forzada y la relegación permanente al trabajo despreciado y misero —lo que en la experiencia de las mujeres significa la clase— con la impresionante cantidad de abusos sexuales contra las niñas, aparentemente endémicos en la familia patriarcal, las violaciones y los intentos de violación generalizados contra los que no se hace nada, los malos tratos sistemáticos a las mujeres en las casas, y la prostitución —condición fundamental de las mujeres— cuyo brazo es la industria de la pornografía. Mantener dentro del campo de visión la realidad del género hace imposible ver el género como diferencia, a menos que esta condición subordinada de la mujer sea esa diferencia. Esta realidad ha exigido una nueva concepción del problema de la desigualdad sexual, por tanto una nueva concepción legal, tanto en la doctrina como en la jurisprudencia.

Las experiencias de abuso sexual han estado virtualmente excluidas de la doctrina básica de la igualdad sexual porque ocurren casi exclusivamente a mujeres y porque se experimentan como sexo. No se ha considerado que el abuso sexual plantee cuestiones de *igualdad* sexual porque estos casos ocurren específica y casi exclusivamente a las mujeres como mujeres. La sexualidad está organizada socialmente para exigir la desigualdad sexual, para lograr la excitación y la satisfacción. La expresión menos extrema de la desigualdad genérica, y el requisito previo para su totalidad, es la deshumanización y la objetificación. La más extrema es la violencia. Puesto que la objetificación sexual y la violencia sexual se practican casi exclusivamente contra mujeres, han sido sistemáticamente tratadas como diferencia sexual, cuando representan el sometimiento situado en la sociedad de las mujeres a los hombres. El problema general de la relegación social de la mujer a la inferioridad como género es que esto por lo general no les ocurre a los hombres. La relegación sistemática de un pueblo entero a una condición de inferioridad se atribuye a ese pueblo, se con-

vierte en uno de sus rasgos, y se interpreta en relación con las exigencias y la ley de la igualdad cuando se denomina «diferencia». Esta condición se desatiende totalmente, junto con todas las mujeres determinadas por ella, cuando sólo se permiten como base de las reclamaciones de igualdad las características que las mujeres comparten con el grupo de los privilegiados.

De ello se sigue que ver las cuestiones de igualdad sexual como asuntos de clasificación razonable o irrazonable de características sociales pertinentes expresa el dominio masculino en la ley. Si se sigue el cambio de perspectiva, del género como diferencia al género como dominio, el género pasa de ser una distinción que es ontológica y presuntamente válida a ser un obstáculo epistemológico y presuntamente sospechoso. Lo dado se convierte en lo contingente. En esta perspectiva, el liberalismo, queriendo descubrir el género, ha descubierto lo masculino y lo femenino en el espejo de la naturaleza; la izquierda ha descubierto lo masculino y lo femenino en el espejo de la sociedad. El enfoque desde el punto de vista de la subordinación de las mujeres a los hombres, en cambio, critica y ataca la situación específica de inferioridad forzada y devaluación de la mujer, señalando un camino entre la infinidad de reflejos del salón de los espejos de la ley y la sociedad en el que la ley de la igualdad sexual sigue por lo demás atrapada.

La igualdad, entendida sustantivamente en vez de abstractamente, definida en los términos propios de las mujeres y en los términos de su experiencia concreta, es lo que las mujeres más necesitan en la sociedad y casi ninguna tiene. La igualdad es también lo que la sociedad afirma que las mujeres ya tienen y por tanto les garantiza mediante una ley positiva. La ley de la igualdad, legal y constitucional, proporciona en consecuencia una oportunidad de jurisprudencia peculiar, una grieta en el muro que hay entre la ley y la sociedad. La ley no suele garantizar el derecho a cosas que no existen. Puede que por ello las cuestiones de igualdad hayan provocado tantas discusiones de jurisprudencia acerca de qué es la ley y qué puede y debe hacer. Todas las acusa-

ciones desde el punto de vista de las mujeres parecen sustantivas, y todas exigen un cambio. ¿Pueden las mujeres ser parte del cambio de la relación que el Estado tiene con ellas y de la que ellas tienen con los hombres exigiendo la igualdad real a través de la ley?

El primer paso es reclamar la realidad concreta de las mujeres. La desigualdad de las mujeres se produce en un contexto de salarios desiguales, de asignación a trabajos no valorados, de características físicas despreciadas, de blanco de la violación, del maltrato doméstico, del abuso sexual de niñas y del acoso sexual sistemático. Las mujeres son deshumanizadas a diario, utilizadas en entretenimientos denigrantes, se les niega el control reproductivo y están forzadas por las condiciones de su vida a la prostitución. Estos abusos ocurren en un contexto legal caracterizado históricamente por la privación de los derechos civiles, la exclusión de la propiedad y de la vida pública y la falta de reconocimiento de los daños específicamente sexuales<sup>8</sup>. La desigualdad sexual, por lo tanto, es una institución social y política.

El siguiente paso es reconocer que las formas masculinas de poder sobre las mujeres se encarnan afirmativamente como derechos individuales en la ley. Cuando los hombres pierden poder, sienten que están perdiendo derechos. Muchas veces no se equivocan. Algunos ejemplos son la defensa de la creencia equivocada en relación con el consentimiento en la ley de la violación, que determina legalmente si hubo o no violación desde la perspectiva del violador; la libertad de expresión, que da a los chulos derecho a torturar, explotar, utilizar y vender mujeres a los hombres a través de imágenes y palabras y que da a los consumidores derecho a

comprarlas; la ley de la intimidad, que define el hogar y el sexo como elementos presuntamente consensuados y protege el empleo de la pornografía en el hogar; la ley de la custodia de los hijos, que afirma ser neutra en cuanto al género, pero aplica un patrón de adecuación para ser progenitor basado en los recursos controlados por los hombres y en las normas definidas por los hombres, alejando a veces a los niños de la mujer pero más generalmente controlándolos a través de la amenaza y del miedo a perder a sus hijos. La igualdad sexual real en la ley limitaría o eliminaría estos poderes de los hombres, es decir, los «derechos» actuales de los hombres a utilizar, acceder, poseer y traficar con las mujeres y los niños.

En este contexto, muchas cuestiones parecen ser de igualdad sexual por primera vez, como ocurre con los ataques sexuales. La violación es específica del sexo. No es sólo que las víctimas de la violación sean casi siempre mujeres y los perpetradores casi siempre hombres, sino que la violación de las mujeres por los hombres es parte integrante de la forma en que se produce en la vida la desigualdad entre los sexos. La violación íntima con impunidad es el índice último del poder social. La violación es prueba y práctica de la baja categoría de la mujer en comparación con el hombre. La violación identifica a la mujer con la sexualidad violable y femenina con intrusión por fuerza de una forma que define y estigmatiza el sexo femenino como género. La amenaza del ataque sexual es la amenaza del castigo por ser mujer. El Estado tiene leyes contra el ataque sexual pero no las aplica. Como el linchamiento en otra época, la violación está socialmente permitida aunque formalmente es ilegal. Las víctimas de los delitos sexuales, casi siempre mujeres y niñas, así pues, tienen desventaja en relación con los perpetradores de los delitos sexuales, casi siempre hombres.

Por lo tanto existe una desigualdad sistémica entre los sexos en la práctica social de la violencia sexual —el sometimiento a la cual define la situación de la mujer y cuyas víctimas son casi siempre mujeres— y en la intervención del Estado, que *de iure* hace ilegal la violencia sexual pero

<sup>8</sup> Este contexto fue presentado como acercamiento adecuado a la igualdad en una intervención de la Women's Legal Education and Action Fund (LEAF) en *Law Society of British Columbia v. Andrews* (22 de mayo de 1987) ante el Tribunal Supremo de Canadá. Este acercamiento a la igualdad en general, dando prioridad a las desventajas concretas y rechazando la prueba de la «situación similar» fue adoptado por el Tribunal Supremo de Canadá en ese caso (1989)—DLR (3d).

*de facto* permite a los hombres practicarla a gran escala. Hacer que las leyes del ataque sexual sean de género neutro no sirve para resolver la cuestión, ni para alterar la igualdad social de femenino y violable, y puede tapar la especificidad sexual del problema. La violación debería definirse como sexo por obligación, del que la fuerza física es una forma. La ausencia de consentimiento es redundante y no debería ser un elemento independiente del delito<sup>9</sup>. La expansión de este análisis apoyaría como iniciativas para la igualdad sexual unas leyes que mantuvieran el pasado sexual de las mujeres fuera de los juicios por violación<sup>10</sup> y prohibieran publicar el nombre y la identidad de las víctimas<sup>11</sup>. La defensa de la creencia errónea en el consentimiento —que mide si hubo violación desde el punto de vista del hombre que la perpetró— violaría los derechos de igualdad sexual de la mujer por ley, porque pone el punto de vista masculino de la violencia sexual contra la mujer<sup>12</sup>. De forma similar, la incapacidad sistemática del Estado para aplicar efectivamente la ley de la violación o simplemente para aplicarla excluye a las mujeres de la igualdad de acceso a la justicia y permite el ataque indiscriminado y feroz contra las mujeres, priván-

<sup>9</sup> Véase *Ill. Rev. Stat.* 1985, cap. 38, párrafos 12-14; *People v. Haywood* (1987) (la acusación no exigió que se demostrara el no consentimiento, puesto que la penetración sexual por fuerza lo señala implícitamente), pero véase *People v. Coleman* (1987) (el estado debe probar la denegación de consentimiento de la víctima fuera de toda duda razonable).

<sup>10</sup> Es un argumento de LEAF en una solicitud de intervención con varios grupos en *Seaboyer v. The Queen* (12 de julio de 1988) y *Gayme v. The Queen* (18 de noviembre de 1988), ambos en recurso ante el Tribunal Supremo de Canadá. Las sentencias corresponden a *The Queen v. Seaboyer and Gayme* (1986).

<sup>11</sup> LEAF y una coalición de centros para mujeres violadas, grupos que se oponen a los ataques sexuales contra mujeres y niños y los medios de comunicación feministas presentaron este argumento en una intervención en *The Queen v. Canadian Newspapers Co., Ltd.* El estatuto canadiense fue defendido por unanimidad del tribunal. 1988 - D.L.R. (3d).

<sup>12</sup> Argumentado por LEAF en *The Queen v. Gayme*.

dolas de la igualdad de protección y de la igualdad de beneficios de las leyes.

El control reproductivo, que antes era una cuestión de intimidad, libertad o elección personal, también sería una cuestión de igualdad sexual. El marco para analizar las cuestiones de la reproducción pasaría de centrarse en la persona en el momento de tomar una decisión en cuanto al aborto a las mujeres como grupo en todos los momentos relacionados con la reproducción. El contexto social de la desigualdad genérica niega a la mujer el control de la utilización de su cuerpo para la reproducción y pone ese control en manos de los hombres. En un contexto de tecnología anticonceptiva inadecuada y poco segura, las mujeres están en desventaja a la hora de controlar el acceso sexual a su cuerpo por el aprendizaje social, la falta de información, la presión social, la costumbre, la pobreza y la dependencia económica forzada, la fuerza sexual y una ineficaz aplicación de las leyes contra los ataques sexuales. En consecuencia, muchas veces no controlan las condiciones en las que se produce el embarazo. Si no puede suponerse que el coito esté controlado por las mujeres, tampoco puede suponerse que lo esté el embarazo. Además, a las mujeres se les ha asignado la responsabilidad básica del cuidado de los hijos, pero no controlan las condiciones en las que deben criarlos ni, por tanto, las repercusiones de tales condiciones en sus propias vidas.

En este contexto, el acceso al aborto es necesario para que las mujeres sobrevivan a unas circunstancias sociales desiguales. Supone una vía de escape, por difícil que sea, en una vida que por lo demás se vive en condiciones que impiden la elección de formas que casi ninguna mujer ha podido controlar. Este enfoque reconoce también que todo lo que se haga a un feto se le hace a una mujer. Quién controla el destino de un feto controla el destino de una mujer. Sean cuales sean las condiciones de la concepción, si el control reproductivo de un feto lo ejerce alguien que no sea la mujer, ese control reproductivo se quita sólo a las mujeres como mujeres. Impedir a una mujer que tome la única decisión que le

deja una sociedad desigual es aplicar la desigualdad sexual. Dar a la mujer el control del acceso sexual a su cuerpo y una ayuda adecuada para el embarazo y el cuidado de los hijos amplía la igualdad sexual. En otras palabras, la maternidad forzada es una práctica de desigualdad sexual<sup>13</sup>. Puesto que la maternidad sin elección es una cuestión de igualdad sexual, el aborto legal también debe ser un derecho de la igualdad. La tecnología de la reproducción, el abuso de la esterilización y las madres de alquiler, así como la financiación del aborto, se transformarían si se vieran bajo esta luz.

La pornografía, ese tráfico tecnológicamente sofisticado de mujeres que expropia, explota, utiliza y abusa de ellas, pasa a ser igualmente una cuestión de igualdad sexual. La producción masiva de pornografía hace universal la violación de la mujer, la extiende a todas las mujeres, a las que se explota, utiliza, ultraja y reduce como resultado del consumo que los hombres hacen de ellas. En las sociedades invadidas por la pornografía, todas las mujeres están definidas por ella: esto es lo que quieren las mujeres, esto es lo que son las mujeres. La pornografía marca las pautas públicas del tratamiento de las mujeres en privado y los límites de tolerancia para lo que puede permitirse en público, como en los juicios por violación. Sexualiza la definición de lo masculino como dominante y de lo femenino como subordinado. Iguala la violencia contra las mujeres con el sexo y ofrece una experiencia de esta fusión. Hace genérica la violación, el abuso sexual infantil, los malos tratos, la prostitución forzada y el asesinato sexual.

En el legalismo liberal se dice que la pornografía es una forma de libertad de expresión. Parece que la desigualdad de las mujeres es algo que desean expresar quienes se dedican a la pornografía, y el decirlo está protegido cuando se exige que se haga. Ser el medio para el discurso de los hombres anula todos los derechos de las mujeres. Las mujeres se convierten en el discurso de los hombres en este sistema. El

discurso de las mujeres está silenciado por la pornografía y por el abuso que es parte integrante de la misma. Desde el punto de vista de las mujeres, la representación equivocada que la ley de la obscenidad hace del problema como algo moral y relacionado con las ideas se sustituye por la comprensión de que el problema de la pornografía es político y práctico. La ley de la obscenidad está basada en el punto de vista del dominio masculino. Una vez declarado esto, la cuestión más urgente de la libertad de expresión para las mujeres no es fundamentalmente evitar la intervención del Estado como tal, sino conseguir el mismo acceso a la expresión para aquellos a quienes se ha negado. Primero es preciso detener el abuso<sup>14</sup>. Los interminables debates morales sobre el bien y el mal, entre conservadores y liberales, artistas y filisteos, las fuerzas oscurantistas de la represión y la supresión y las fuerzas de la luz, de la liberación y de la tolerancia serían sustituidos por el debate político, ¿por el debate abolicionista: ¿son las mujeres seres humanos o no? Aparentemente, es preciso repetir la respuesta que ofrecen los dictámenes legales de la igualdad sexual.

Los cambios que ofrece una perspectiva de igualdad sexual como enfoque para la interpretación incluyen a la propia ley de la igualdad sexual. Se eliminaría el requisito de la intención. Se debilitaría el requisito de la acción estatal. No se haría distinción alguna entre la no discriminación y la acción afirmativa. El peso de las pruebas presupondría desigualdad en vez de igualdad como telón de fondo factual y sería sustantivamente más sensible a las particularidades de la desigualdad entre los sexos. Se exigiría el mérito equivalente. Las pruebas estadísticas de disparidad serían concluyentes. La cuestión básica sería: ¿participa tal práctica en la subordinación de las mujeres a los hombres o no forma par-

<sup>14</sup> Es lo que pretende el decreto de derechos civiles contra la pornografía (que se trata en el capítulo 11, en el texto de las notas 64-67). Véase Andrea Dworkin y Catharine A. MacKinnon, *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality* (Minneapolis, Organizing Against Pornography, 1988).

<sup>13</sup> Este argumento fue presentado por LEAF en una intervención en *Borowski v. Attorney General of Canada* (7 de octubre de 1987).



te de ella? El que los estatutos sean específicos del sexo o de género neutro no sería tan importante como si sirven para anular o reforzar la supremacía masculina o si están basados concretamente en la experiencia de subordinación de las mujeres o no. La ley de la discriminación no se limitaría al empleo, la educación y la vivienda. Se reconocerían los recursos civiles que están en manos de las mujeres. Se reconocerían los derechos de gays y lesbianas como derechos de igualdad sexual. Puesto que la sexualidad define en buena medida el género, la discriminación basada en la sexualidad es discriminación basada en el género. Otras formas de discriminación y explotación social que los hombres ejercen sobre las mujeres, como la prostitución y la maternidad de alquiler, pasarían a ser procesables.

También cambiaría la relación entre la vida y la ley. La ley, en la jurisprudencia liberal, objetifica la vida social. El proceso legal se refleja en su propia imagen, hace que esté ahí lo que coloca ahí, al tiempo que se presenta como pasivo y neutral en el proceso. Para acabar con esto será necesario comprender sin pestañear la dignidad de las mujeres ante la indignidad de su condición, contemplar la posibilidad de la igualdad sin enmudecer el dominio de la desigualdad, rechazar el miedo que tanto se ha metido en la sexualidad de las mujeres y la correspondiente negativa que tanto se ha metido en la política de las mujeres, y exigir la paridad civil sin fingir que es una exigencia neutra o que ya existe la igualdad civil. En este intento, el idealismo del liberalismo y el materialismo de la izquierda han venido a ser prácticamente lo mismo para las mujeres. La jurisprudencia liberal que afirma que la ley debe reflejar la naturaleza o la sociedad y la jurisprudencia de izquierda que afirma que lo único que la ley hace o puede hacer es reflejar las relaciones sociales actuales son dos disfraces de la epistemología objetivista. Si la objetividad es la postura epistemológica cuyo proceso social es la objetificación sexual de las mujeres, y su imposición el paradigma del poder en su forma masculina, el Estado se presenta más implacable en la imposición del punto de vista masculino cuando más cerca está de lo-

grar su criterio formal más elevado de ausencia de perspectiva y distanciamiento. Cuando más despiadadamente neutral es, más masculino es; cuando más ciego es al sexo, más ciego es al sexo del patrón que está aplicándose. Cuando más estrictamente se ajusta al precedente, a los «hechos», a la intención legislativa, más estrictamente aplica socialmente las normas masculinas y más absolutamente impide cuestionar que su contenido tenga algún punto de vista.

Los derechos abstractos dan autoridad a la experiencia masculina del mundo. Los derechos sustantivos de las mujeres no lo harían. Su autoridad sería lo que hoy es impensable: la autoridad no dominante, la autoridad de la verdad excluida, la voz del silencio. Se levantaría contra la visión liberal e izquierdista de la ley. La idea liberal de que la ley es el texto de la sociedad, su mente racional, expresa la visión masculina en su versión normativa; la idea de la izquierda tradicional de que el Estado, y con él la ley, es superestructura o epifenómeno, la expresa en su versión empírica. La jurisprudencia feminista, estigmatizada por particular y proteccionista a los ojos masculinos de ambas tradiciones, se explica por la condición concreta de la mujer y para cambiarla. Tanto la visión liberal como la de izquierdas racionalizan el poder masculino afirmando que no existe, que la igualdad entre los sexos (admitiendo un espacio para las correcciones marginales) es la norma básica de la sociedad y su descripción fundamental. Sólo la jurisprudencia feminista ve que el poder masculino existe y que no existe la igualdad sexual, porque sólo el feminismo alcanza a ver en qué medida el antifeminismo es misoginia y que ambos son normativos tanto como son empíricos. Así, la masculinidad aparece como posición específica, no sólo como son las cosas, con sus juicios y particularidades revelados en procesos y procedimientos, sentencias y legislación.

La igualdad necesita cambios, no reflexión: una nueva jurisprudencia, una nueva relación entre la vida y la ley. La ley que no domine la vida es tan difícil de imaginar como una sociedad en la que los hombres no dominen a las mujeres, y por las mismas razones. En la medida en que la ley fe-

minista encarna el punto de vista de las mujeres se dirá que su ley no es neutra, pero tampoco lo es la ley actual. Se dirá que socava la legitimidad del sistema legal, pero la legitimidad de las leyes actuales está basada en la fuerza a expensas de las mujeres. Las mujeres nunca han aceptado su mandato, lo cual sugiere que la legitimidad del sistema necesita un arreglo que las mujeres están en situación de hacer. Se dirá que la ley feminista es un alegato para un grupo especial que no puede hacerse y que dónde terminará, pero la ley actual es también un alegato para un grupo especial y dónde ha terminado. La cuestión no es dónde terminará, sino si empezará para algún grupo que no sea el dominante. Se dirá que la ley feminista no puede ganar y que no funcionará, pero es algo prematuro: sus posibilidades no pueden valorarse abstractamente sino que deben estar en el mundo. La teoría feminista del Estado apenas se ha imaginado: nunca se ha probado, sistemáticamente.

## Créditos

Aparecieron versiones anteriores de algunas partes de este libro en «Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7 (1982), 515-544; «Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8 (1983), 635-658; «Desire and Power», en *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson y Lawrence Grossberg (Champaign-Urbana, University of Illinois Press, 1987); «Difference and Dominance: On Sex Discrimination», en *The Moral Foundations of Civil Rights*, ed. Robert K. Fullinwider y Claudia Mills (Totowa, H. J. Rowman and Littlefield, 1986); «Feminist Discourse, Moral Values, and the Law—A Conversation» (con C. Gilligan, E. Dubois y C. Menkel-Meadow), 34 *Buffalo Law Review* 11, 20-36, 69-77 (1985); «The Male Ideology of Privacy: A Feminist Perspective on the Right to Abortion», *Radical America* 17 (Julio-Agosto 1983); «Roe v. Wade: A Study in Male Ideology», en *Abortion: Moral and Legal Perspectives*, ed. J. Garfield y P. Hennessey (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984); «Not a Moral Issue», 2. *Yale Law and Policy Review* 321 (1984); «“Pleasure under Patriarchy”: The Feminist/Political Approach», en *Theories and Paradigms of Human Sexuality*, ed. J. Geer y W. O’Donohue

(Nueva York, Plenum Press, 1987); y *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987); así como en mi tesis doctoral en el Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Yale, «Feminism, Marxism, Method, and the State» (1987).

Facultad de Filosofía y Humanidades - U.N.C.  
BIBLIOTECA "ELMA K. de ESTRABÓN"

## Índice

Prólogo .....	9
Primera parte	
FEMINISMO Y MARXISMO	
1. El problema del marxismo y del feminismo .....	25
2. Crítica feminista de Marx y Engels .....	43
3. Crítica marxista del feminismo .....	83
4. Intentos de síntesis .....	119
Segunda parte	
MÉTODO	
5. Creación de la conciencia .....	155
6. Método y política .....	187
7. Sexualidad .....	221
Tercera parte	
EL ESTADO	
8. El Estado liberal .....	277
9. Violación: coacción y consentimiento .....	305
10. Aborto: lo público y lo privado .....	329
11. Pornografía: moralidad y política .....	349
12. Igualdad entre los sexos: diferencia y dominación ...	391
13. Hacia la jurisprudencia feminista .....	427
Créditos .....	447

## Colección feminismos

1. *Las Románticas (Escritoras y subjetividad en España, 1835-1850)*, Susan Kirkpatrick.
2. *El infinito singular*, Patrizia Violi.
3. *Antipología y feminismo*, Henrietta L. Moore.
4. *Deseo y ficción doméstica*, Nancy Armstrong.
5. *Musa de la razón (La democracia excluyente y la diferencia de los sexos)*, Geneviève Fraisse.
6. *Dialéctica de la sexualidad (Género y sexo en la filosofía contemporánea)*, Alicia H. Polco.
7. *Yo, tú, nosotros*, Luce Irigaray.
8. *Equidad y género (Una teoría integral de estabilidad y cambio)*, Janet Saltzman.
9. *Alicia ya no (Feminismo, Semiótica, Cine)*, Teresa de Lauretis.
10. *El niño de la noche (Hacerse mujer, hacerse madre)*, Silvia Vegetti Finzi.
11. *El espejo y la ruca (De las mujeres, de la filosofía, etc.)*, Michèle Le Dœuff.
12. *Las madres contra las mujeres (Patriarcado y maternidad en el mundo árabe)*, Camille Lacoste-Dujardin.
13. *El poder del amor ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Anna Jónasdóttir.
14. *La construcción sexual de la realidad (Un debate en la sociología contemporánea de la mujer)*, Raquel Osborne.
15. *De la Educación de las Damas (para la formación del espíritu en las ciencias y en las costumbres)*, Poulain de la Barre.

16. *Sapos y culebras y cuentos feministas (Los niños de preescolar y el género)*, Bronwyn Davies.
17. *Fortunas familiares (Hombres y mujeres de la clase media inglesa, 1780-1850)*, Leonore Davidoff y Catherine Hall.
18. *Vindicación de los derechos de la mujer*, Mary Wollstonecraft.
19. *Los otros importantes*, Whitney Chadwick y Isabelle de Courtivron (eds).
20. *La construcción del sexo (Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud)*, Thomas Laqueur.
21. *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*, Josefa Amar y Borbón.
22. *Feminismo*, Adolfo Posada.
23. *Fundamentos del patriarcado moderno*, Jean Jacques Rousseau, Rosa Cobo.
24. *Psiconálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Jane Flax.
25. *La ciudad de las pasiones terribles (Narraciones sobre peligro sexual en el Londres victoriano)*, Judith R. Walkowitz.
26. *El matrimonio de Raffaele Albanese (Novela antropológica)*, Luisa Accati.
27. *Hacia una teoría feminista del Estado*, Catharine A. MacKinnon.