

Joaquín Herrera Flores

De habitaciones propias y otros espacios negados

*Una teoría crítica de
las opresiones patriarcales*

Universidad de
Deusto

• • • • •

**Instituto de
Derechos Humanos**

Derechos Humanos

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

Núm. 33

De *habitaciones propias* y
otros espacios negados
(Una teoría crítica de las opresiones
patriarcales)

Joaquín Herrera Flores

Bilbao
Universidad de Deusto
2005

Consejo de Dirección:

Jaime Oraá

Xabier Etxeberria

Felipe Gómez

Eduardo Ruiz Vieitez

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación, o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Publicación impresa en papel ecológico

© Publicaciones de la Universidad de Deusto

Apartado 1 - 48080 Bilbao

e-mail: publicaciones@deusto.es

ISBN: 978-84-9830-583-8

Indice

PRIMERA PARTE:
DESCUBRIENDO AL DEPREDADOR PATRIARCAL

I. La cólera de Virginia Woolf y la rebeldía de Gloria Anzaldúa: Identificando las <i>overlapping opressions</i>	13
II. <i>Casa de muñecas</i> : Los principios básicos del patriarcalismo.	25
III. Enfoques feministas del patriarcalismo: hacia un materialismo feminista extremo.	37
IV. Tres mecanismos de funcionamiento del patriarcalismo	55
IV.1. La separación entre libertad e igualdad. La necesidad de reinterpretar el concepto de libertad	55
IV.1.1. El plano filosófico	57
IV.1.2. El plano social	60
IV.1.3. El plano político.	63
IV.2. La concepción reduccionista de la igualdad. La necesidad de reinterpretar el concepto de igualdad	65
IV.2.1. ¿Qué igualdad?	65
IV.2.1.a) Consideraciones sobre el derecho desde una perspectiva de género	65
IV.2.1.b) La dialéctica igualdad-diferencia como presupuesto para la ampliación del garantismo jurídico.	76

IV.2.2. ¿Igualdad de qué?	82
IV.3. La separación entre lo público y lo privado. La necesidad de reinterpretar el espacio desde una visión crítica y ampliada de la política	91
IV.3.1. Lo personal es político	91
IV.3.2. Del espacio como «no-lugar» al espacio como «campo complejo de fuerzas».	95
IV.3.2.a) La política como «framing»	95
IV.3.2.b) El concepto de espacio	97
IV.3.3. Hacia la construcción de un «espacio social ampliado»: tres principios éticos	104
IV.3.3.a) El principio de <i>moralización/absolutización</i>	105
IV.3.3.b) El principio de <i>integración/asimilación</i>	107
IV.3.3.c) El principio de <i>subjetivación/política de la diferencia</i>	110

SEGUNDA PARTE:

PRACTICANDO EL ANTAGONISMO ANTIPATRIARCAL

I. <i>El cyborg</i> : La nueva metáfora de la resistencia contra el patriarcalismo	117
II. El «otro concreto» como fundamento de la acción social: algunas experiencias históricas	125
II.1. Aspectos teóricos de la cuestión: la virtualidad de las «anticipaciones racionales» (de nuevo sobre teoría y práctica)	125
II.2. El papel de las mujeres peruanas en la construcción de una reflexión y una práctica feminista desde el «otro concreto»	136
II.3. El «Comité de Mujeres» en <i>The Greater London Council</i> : Ejemplo histórico de construcción de un espacio social ampliado desde el «otro concreto»	140
III. No sólo de argumentos se nutre la democracia: la reivindicación de la nueva retórica en el marco de un nuevo poder constituyente	145
III.1. Las causas de la dominación: contra la «inversión epistémica» patriarcal.	145
III.2. ¿Puede la democracia deliberativa, basada en el supuesto del «mejor argumento», garantizar políticamente las reivindicaciones feministas?	152
III.3. Tres claves teórico-prácticas de <i>paridad</i> democrática como base para un nuevo <i>pacto social</i> no ciego ante las diferencias	158

III.3.1. El nuevo espacio antipatriarcal: contra la dicotomía entre lo público y lo privado	162
III.3.2. Narraciones <i>versus</i> Discursos: contra la dicotomía teoría y práctica.	164
III.3.3. La nueva retórica pública: contra la dicotomía abstracto-concreto	166

PRIMERA PARTE:
DESCUBRIENDO AL DEPREDADOR PATRIARCAL

I

La cólera de Virginia Woolf y la rebeldía de Gloria Anzaldúa: identificando las *overlapping opressions*

Sufro tormentos de frustración y de deficiencia en razón de la imposibilidad de introducirme en las áreas de la vida que mi modo de vivir, mi educación, sexo, ideas políticas y diferencias de clase, me prohíben.

(Doris Lessing, *El Cuaderno Dorado*)

Trabajando con símbolos y narraciones de muchas culturas y formas de vida, Clarisse Pinkola Estés llega a afirmar en *Mujeres que corren con los lobos*¹ que en toda cultura existe una especie de depredador natural que simboliza los aspectos más devastadores de la sociedad. Este depredador se instala en las mentes, en las actitudes y en los sueños de todos los que forman parte de esa sociedad, imponiéndose como la perspectiva «natural» desde la que «debemos» percibir el mundo y las relaciones sociales en las que nos movemos. Esta presencia se hace duradera «hasta que el número de los que no creen en (ella) se hace tan grande que obliga a cambiar el curso de los acontecimientos». El motivo fundamental de este trabajo reside en analizar las características básicas del depredador más extendido, y no por ello más

¹ Clarisse Pinkola Estés, es poeta, psicoanalista junguiana (llegó a dirigir el C.G. Jung Center for Education and Research en EEUU), responsable de la C.P. Estés Guadalupe Foundation y galardonada con el primer premio del festival Joseph Campbell «Beeper of the Lore», asidua colaboradora en programas de radio desde donde difunde sus ideas de costa a costa y autora, entre otros textos, del premiado libro *Women Who Ran With the Wolves* (trad. Cast. *Mujeres que corren con los lobos*, Suma de Letras, S.L., 2001).

visible, que domina nuestra cultura —entendida como la forma de acceder y enjuiciar críticamente la realidad en la que vivimos—, y aportar, en la medida de lo posible, argumentos teóricos que nos permitan cambiar el curso de los acontecimientos.

Con sólo profundizar un poco en nuestra forma de acceso y enjuiciamiento de la realidad, nos topamos con el depredador al que nos referimos. Vive y se despliega en esa dinámica que implanta un sistema de valores como si fuera el único que tuviera el derecho a conformar nuestras percepciones y nuestra acción. Todo lo que se salga de sus límites es considerado «excéntrico» o, a lo peor, irracional. Podríamos caracterizarlo como un Polifemo enfurecido con el que sólo se puede convivir, primero, afirmando «soy nadie» y, segundo, aceptando los límites de la caverna repleta de símbolos y relaciones de poder en que nos sume. Estamos ante el depredador que se agazapa astutamente bajo nuestros símbolos culturales. Y lo hace construyendo y generalizando un sistema de valores que, al instalarse como «la percepción natural» de los fenómenos, margina cualquier otro que pueda oponérsele, eliminando o degradando los lenguajes, discursos y categorías que pretendan salirse de sus dominios.

Pensemos en la imagen de Virginia Woolf saliendo del British Museum una mañana del otoño de 1928. Días atrás nuestra escritora había aceptado participar en un ciclo de conferencias bajo el título «Mujer y novela». Después de haber estado leyendo algunas obras en las que sesudos ensayistas y críticos de arte negaban la capacidad *genérica* de la mujer para hacer algo distinto a las funciones que por «naturaleza» les habían sido encargadas —el cuidado de la casa, de los hijos y del marido—, la autora de *Orlando* y *Mrs. Dalloway* comienza a sentir una profunda cólera frente a un mundo intelectual y político que asume, del modo más dogmático y prejuicioso que pueda caber, que la mujer no está preparada para afrontar las tareas públicas que la tradición asigna, asimismo, por «naturaleza» a los hombres; todo ello, sin siquiera percibir las dificultades y los obstáculos, tanto materiales como culturales, que la sociedad levanta para que esta situación se reproduzca por los siglos de los siglos. De su pluma ágil y reflexiva comenzó a surgir una de las primeras obras críticas del depredador cultural occidental contemporáneo: *A Room of one's own*.

Estamos —razona nuestra escritora—, ante *lo natural*. Ante el depredador psíquico que inevitablemente impide que nos acerquemos con los ojos abiertos a la realidad y que impone un solo punto de vista como el universal. La mente de Virginia Woolf, entrenada en la sospecha y en la visión crítica del mundo, da un salto, niega esa «naturalización» de la subordinación, y comienza a hacerse una serie de pregun-

tas hasta el momento ocultadas bajo la máscara de «lo que siempre ha sido así»: ¿es posible que en Inglaterra, aún después de haberse conseguido el sufragio universal, nadie perciba la situación de dominio y de oprobio bajo las que sobrevive la mitad de la población? ¿qué es lo que ha ocurrido en el pasado, o está aconteciendo en el tiempo presente, para que nadie se plantee el por qué de la inexistencia o la invisibilización de las mujeres en el ámbito público? ¿Cómo es que nadie es consciente de la situación de dependencia y servidumbre de las mujeres, las cuales ni siquiera pueden gozar de las ventajas de los ámbitos privados e íntimos, tan necesarios para la creación artística?

Virginia Woolf deja de lado sus iniciales pretensiones de analizar las novelistas más importantes de la tradición literaria inglesa y se lanza a denunciar las razones de la situación por la que atraviesan las mujeres de su época. Todas sus reflexiones en *A Room of one's own* están dedicadas, primero, a ilustrar las «ocultaciones» y las «invisibilizaciones» que las «diferencias» sociales, proyectadas en «desigualdades» de género, provocan en la situación de la mujer, y, paralelamente, narrar, expresar y poner en evidencia la exclusión de la mujer, no sólo del ámbito público de la política, de la ciencia o del trabajo, sino, lo que es muy importante, del mismo ámbito privado. Todo un sistema normativo, político y cultural que niega a las mujeres, tanto la posibilidad de sentirse como ciudadanas, como el mismo goce de un espacio de intimidad privado, que sea propicio para la creatividad y el pensamiento proyectivo. De un modo absolutamente cínico y declarado públicamente, los que han construido —y, por tanto, se han beneficiado de— los valores «universales» y los pretendidos pactos sociales que configuran la constitución de la modernidad occidental, han venido creando la percepción de que los mismos nada o poco tienen que ver con las mujeres, siendo desplazadas «con toda la legitimidad que otorga la tradición» al ámbito de lo doméstico.

Sin miedo y sin reservas, Woolf afirma que sin la conquista de una conciencia libre y autónoma poco puede crearse. Pero lo hace sin apresuramientos y sin caer en idealismos o abstracciones. Esa conciencia libre y autónoma no se da en el vacío, sino en el marco de un conjunto de condiciones materiales mínimas de las que el hombre siempre ha gozado desde tiempos inmemoriales —gozar de independencia económica y de un espacio propio en el que pensar y escribir— y que se ha negado sistemáticamente a la mujer. Desde Virginia Woolf la lucha feminista contra el sistema de valores que nos domina y contra las exclusiones de las mujeres de los privilegios de la división capitalista del trabajo que funciona como mecanismo regulador de todas las injusticias y desigualdades que llenan nuestro mundo, encuentra un apoyo firme

para la conquista de un espacio y un tiempo propios, diferentes a los sancionados por el depredador². La creadora de *Encounters*, se esfuerza por darnos argumentos que permitan superar el lamento de las muchas *Jane Austins* que escribieron sus obras instaladas en ese ámbito doméstico, sin siquiera sugerir las pésimas condiciones en las que llevaban adelante su ingente, por obstaculizada y constantemente interrumpida, tarea. Asimismo, Woolf, intentando sacar conclusiones reflexivas de su cólera, pretende huir de todo dogmatismo y de toda idea preconcebida que debilitan más que refuerzan la conciencia de la existencia y predominio del depredador. Para luchar contra él, es preciso que la mujer supere su propia rabia y no permanezca instalada en el mero rechazo de su situación sin aportar vías nuevas de salida. Fácil es recordar el aullido que Charlotte Brontë hace surgir del interior de *Jane Eyre*: «¿Quién me censura? Muchos, no cabe duda —casi grita la protagonista de la novela homónima— y me llamarán descontenta. No podía evitarlo: la inquietud formaba parte de mi carácter; me agitaba a veces hasta el dolor...» Para dejar de lado el dolor que procede de la impotencia, hay que buscar la base material desde la que el depredador influye en las mentalidades de mujeres y hombres. «Cuántas mujeres malgastan de este modo sus vidas —exclama Mary Wollstonecraft—, presas

² Ahí radica la razón de nuestro uso de la metodología *materialista*, para definir, primero, el modo concreto de funcionamiento del depredador; y, segundo, el modo de atajar su dominio. Utilizar la metodología materialista no implica *únicamente* referirse a la propiedad de los medios de producción, sino que tiene que ver más con tres cuestiones (por lo demás, estrechamente relacionadas con dicha apropiación de los medios del hacer humano); 1º) *la situación*, el contexto en el que nos movemos, un contexto cada vez más dominado por la *precarización de la existencia*. Esta precarización es tan brutal, generalizada e ideológica que, por poner un ejemplo, los derechos sociales básicos se transforman a través de ella en 'responsabilidades individuales'; un contexto en el que se exalta el consumo de lo diferente y de lo exótico, al tiempo que se rechazan la existencia real de diferencias que se concretan en desigualdades; un contexto, que trae de nuevo a la agenda política las discriminaciones coloniales e imperialistas, bajo el nombre de «leyes de inmigración»; un contexto, en fin, de generalización de un estado de excepción impuesto por la fuerza de las armas —siempre en relación con los negocios de las grandes corporaciones transnacionales. 2º) *la posición*, que los diferentes actores colectivos asumen —se les impone— en el proceso de división social, étnica, clasista y sexual del trabajo, todo ello «silenciado» por aseveraciones idealistas tipo «dignidad humana» o «igualdad de oportunidades». Y 3º) *la diferente posibilidad de acceder* a los bienes necesarios para vivir: con lo que la brecha de los 2/3 en las que se basaba la economía del capitalismo keynesiano, ha pasado, en los últimos años, bajo los presupuestos del capitalismo globalizado, a la sociedad mundial de los 4/5 de excluidos y oprimidos. Cfr., Delphy, Ch., *Por un feminismo materialista: el enemigo principal y otros textos*, La Sal— ed. de les dones,, Barcelona, 1985; asimismo, Herrera Flores, J., *El Proceso Cultural. Materiales para la creatividad humana*, Aconcagua, Sevilla, 2005.

del descontento, cuando podían haber trabajado... y mantenerse erguidas, sostenidas por su propia industria, en lugar de bajar las cabezas sobrecargadas con el rocío de la sensibilidad, que consume la belleza a la que al principio da lustre...» .

Acudamos a otro contexto espacio-temporal: el del «melting-pot» norteamericano de los años ochenta del siglo xx, para encontrarnos con otra de las caras del depredador: el racismo y el clasismo. Frente al despliegue «hollywoodiense» del *american way of life*, y paralelamente a la eclosión de feminismos «universitarios» empeñados en sacar a luz las discriminaciones que afectan a *todas* las mujeres por igual (consideración *cualitativa* y *discreta* de las desigualdades), comienzan a surgir *otras voces* que desentonan, tanto con el triunfalismo de los valores capitalistas, como con las generalizaciones de los feminismos liberales que tanto predominio han tenido, para bien o para mal, en el despliegue de la «conciencia diferencial» de las mujeres durante los siglos xix y xx. Entre ellas destaca la voz rebelde de Gloria Anzaldúa, mujer latino-estadounidense que, al percibir desde joven la brutalidad del depredador machista que contamina tanto la cultura de los suyos como la de los/las *wasps*, se rebela y asume «mestizamente» (consideración *cuantitativa* y *continua* de las desigualdades) las consecuencias de su rebeldía (*if a woman rebels she is a mujer mala... Si, soy hija de la Chingada. I've always been her daughter*)

Gloria, y junto a ella las mujeres latinas, negras, indias (muchas de ellas, además, trabajadoras asalariadas o madres solteras de los suburbios pobres de las grandes metrópolis), debe afrontar dos dificultades añadidas a la falta de «habitación propia» denunciada por nuestra querida Virginia Woolf. En primer lugar, Gloria, y el resto de mujeres que, como ella, sufren opresión y discriminación racial y clasista, deben actuar con decisión para salir de los ámbitos privados, regulados profundamente por valores machistas y discriminatorios, que impregnan sus tradiciones, formas familiares o hábitos de comportamiento, y que son la causa de su opresión y su subordinación. Y, en segundo lugar, ante la necesidad de integrarse en una comunidad —la de las feministas universitarias y de clase media, regida por valores como la «tolerancia», la «igualdad formal entre los sexos», la «libertad de elección», etc., es decir, los valores que conforman el marco cultural propio de las mujeres blancas y occidentales—, se ven ante la dificultad de superar las resistencias que impone este «nuevo» espacio cultural para admitir como válidos otros ámbitos de actuación, otras perspectivas, otras situaciones diferentes a las experimentadas por las mujeres que predominan en tales marcos axiológicos y socio-políticos. O lo que es lo mismo, tienen que superar una doble barrera: la que se construye desde sus

propias condiciones sociales, culturales y económicas, y la que procede del desfase entre sus reivindicaciones antiracistas y anticlasistas y las de los colectivos feministas tradicionales.

Para explicar esto más gráficamente, debemos introducir un elemento nuevo a la denuncia de la falta de «habitación propia». Este elemento es el de las diferentes «dimensiones superpuestas de opresión» (*overlapping oppressions*) que sufren «diferencialmente» las mujeres en función de su situación, posición y jerarquización subordinada en el marco de los procesos de división social/sexual/racial del trabajo. Es decir, hablamos de la necesidad de concretar el término desigualdad en función de tal «superposición de opresiones», la cual hace inconcebible que se pueda hablar de una desigualdad universal y homogénea:

1. La desigualdad es una variable *continua* (dinámica, cambiante, heterogénea) y no *discreta* (estática, cerrada, homogénea) Esto quiere decir, que la desigualdad se despliega en un «continuo» que va de un extremo a otro del espectro social en que se sitúan los diferentes colectivos de mujeres, todo ello en función de la mayor o menor intensidad de opresión. Es decir, de un menor a un mayor de grado de opresión y subordinación.
2. La desigualdad es una categoría *cuantitativa* (se concreta en una mayor o menor «cantidad» de obstáculos en el acceso a bienes) y no meramente *cualitativa* (refiriéndonos a una especie de atributo abstracto que padecen por igual todas las mujeres sin distinción). En este sentido, cuando las feministas clásicas hablan de desigualdad, la equiparan a una cualidad y suponen que todas las mujeres, por el hecho de serlo, sufren la misma desigualdad. De esta forma, asimilan en una misma dimensión las distintas opresiones ejercidas sobre las mujeres de diferentes colectivos. Esta perspectiva está sesgada, puesto que no tiene en cuenta la diversidad de contextos y situaciones que intensifican la opresión de los colectivos más desfavorecidos.
3. La desigualdad es una variable *transversal*, ya que, primero, afecta *homogéneamente* a todos los estratos sociales en que las mujeres y el resto de colectivos subordinados por la división social/sexual/racial del trabajo, se sitúan. Pero, asimismo, afecta *diferencialmente* a los diferentes colectivos, pues se va haciendo más intensa a medida que se desciende en la pirámide social.

Con estas tres características, lo que queremos poner en evidencia es por qué las concepciones clásicas de desigualdad resultan insuficientes para explicar la realidad que abarca este concepto. Y es precisamente por esta razón, por la que se ha desarrollado un conflicto con-

ceptual y reivindicativo entre las feministas tradicionales y las que reclaman una revisión teórica y práctica de los postulados feministas para adecuarlos a un contexto mucho más complejo. En este sentido, Gloria Anzaldúa, y muchas otras teóricas, han detectado que existe lo que llamamos «desigualdades» y «opresiones» *superpuestas*, o «planos superpuestos de opresión y desigualdad». Si bien la matriz o el eje vertebrador que recorre todo el espectro es el *concepto de desigualdad de género* —el definido por la tradición feminista como primera dimensión de la desigualdad—, éste se va incrementando a medida que profundiza o atraviesa la diversidad social en la que las mujeres están insertas. De forma que, en una segunda dimensión, se situarían aquellas mujeres cuya desigualdad de género se ve intensificada por la *discriminación racial o étnica*. Y, en el último plano, se situarían las que, además, sufren una opresión o *discriminación económica* (de clase social). Todo ello, sin olvidar que los valores dominantes inciden también como otra forma de opresión, ya que se vuelven más rígidos a medida que el contexto social está más mediatizado por las desventajas sociales, económicas y culturales.

Para que estas mujeres puedan integrarse en los ámbitos feministas que dominan las universidades y los movimientos de reivindicación de igualdad de género, tienen que mostrarse competentes en los valores de la cultura dominante renunciando a los propios sin tener las mismas condiciones materiales que gozan las mujeres blancas, universitarias y de clase media. La primera dificultad, puede ser compartida con el conjunto de mujeres, pues las reivindicaciones se nuclean alrededor de la «habitación propia», tan necesaria como difícil de conseguir; mientras que las otras dificultades muestran la diferencia con respecto a las reivindicaciones de las Woolf, Lessing, Bronttë o Wolstonecraft. Al no compartir las mismas posibilidades en el acceso a los bienes, tanto materiales como inmateriales, necesarios para llevar adelante una vida digna (además de la dificultad de obtener la habitación propia para desplegar su interioridad y ser objeto de actitudes y políticas teñidas de un racismo más o menos explícito), la mujer negra, chicana, pobre o indígena sufrirá un conjunto «naturalizado» de *overlapping oppressions* (de «opresiones superpuestas») que irremediablemente las coloca en posiciones subordinadas, tanto con relación a los hombres como a las otras mujeres.

De ahí, la importancia de *complementar* la metáfora de la «habitación propia» de las «casas de muñecas» donde viven recluidas las mujeres blancas, de clase media y universitarias, con la metáfora, más antagonista u *opositiva* de la «conciencia *cyborg*», entendida como el único camino para afrontar realidades multifacéticas de opresión y ex-

plotación. Ésta nueva metáfora se basa, tanto en una constatación sociológica como en una propuesta antagonista.

La «conciencia *cyborg*», *constata* que, a pesar de las odas al fin del trabajo productivo, son las/los trabajadoras/es de los sectores descualificados, las gentes de color, los indígenas y/o descendientes del comercio/mercado de esclavos, los nuevos inmigrantes, los nuevos esclavos de las actuales cadenas de montaje de las maquilas..., todos estos seres humanos, a los que el poeta salvadoreño Roque Dalton dedicaba sus «poemas de amor», son los que mantienen en funcionamiento la maquinaria productiva necesaria para que las grandes empresas transnacionales de la nueva fase de acumulación del capital sigan con su labor depredadora. Gentes que viven sus vidas cotidianas atravesadas por las nuevas tecnologías (que abaratan su fuerza de trabajo y agilizan la obtención rápida e indiscriminada de beneficios) y las antiguas discriminaciones de raza, género, sexo, clase, lengua y posición social. Gentes híbridas que viven en contextos híbridos, en los que predomina la exclusión y la explotación, tanto de sus saberes como de sus cuerpos y necesidades.

Por ello, la «conciencia *cyborg*» exige plantear *nuevas propuestas* antagonistas y de resistencia que estructuren prácticas desde una «metodología de las/los oprimidas/os». La cual, siguiendo las narraciones de Anzaldúa y las intuiciones teóricas de Chela Sandoval, se concretaría en los siguientes puntos: en *primer lugar*, una nueva lectura del mundo desde las «no tan nuevas» discriminaciones y explotaciones; en *segundo lugar*, una deconstrucción de los signos culturales dominantes que jerarquizan «materialmente» las situaciones y las posiciones en el mundo; en *tercer lugar*, apropiarse de los modos de funcionamiento y de legitimación culturales de las formas hegemónicas de actuar, para transformar sus significados en conceptos y categorías nuevas y subversivas; en *cuarto lugar*, retomar las formas de lucha anticolonial (Frantz Fanon, Merle Woo o Patricia Hill Collins, entre otras) y sus expresiones de «violencia pacífica», oxímoron que refleja las contradicciones en las que nos movemos en un mundo calificado de post-colonial y post-imperialista; y, en *quinto lugar*, generar espacios, no para el esencialismo y el mirarse en el propio espejo, sino para la coalición, la articulación «diferencial», es decir, para la profundización en una democracia *no sólo* de «habitaciones propias», sino también, y fundamentalmente, de espacios de luchas por la dignidad humana³.

³ De Gloria Anzaldúa ver su hermoso texto *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* (Aunt Lute, San Francisco, 1987). Leamos un texto: «Así que no me deis vuestros

La conclusión que sacamos de las airadas palabras de Woolf, Austen y Wollstonecraft y de la rebeldía de Anzaldúa, Sandoval, hooks y el resto de sus compañeras feministas negras y chicanas, es que *no puede haber feminismo sin materialismo*. Vindicar los derechos de la mujer a inicios del siglo XXI nos impulsa a insertar las reivindicaciones de igualdad formal en la lucha por la creación de condiciones sociales, económicas y culturales que permitan tanto reconocer las *overlapping oppressions* (denunciadas por la conciencia *cyborg*), como un camino alternativo para transformar los obstáculos que las divisiones social y sexual del trabajo del capitalismo globalizado imponen a los colectivos marginados por tales opresiones superpuestas. «Un don —concluye Wollstonecraft— es una burla si no sirve para usarse». Conocer es vivir, proclama Virginia Woolf leyendo los textos de Aphra Behn, y vivir implica construir las bases materiales y mentales de la dignidad, definiendo Anzaldúa y sus compañeras.

Para superar el sarcasmo con que Rousseau recibía la lucha de la mujer por vencer al depredador que la confinaba en lo doméstico: «¿cómo pueden las mujeres dejar el cuarto de los niños por el campamento!», Woolf detiene un instante su argumento y dirigiéndose a las mujeres y hombres que la leen afirma «sólo me detendré... para hace-

dogmas y vuestras leyes. No me deis vuestros banales dioses. Lo que quiero es contar con las tres culturas —la blanca, la mexicana, la india. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura —una cultura mestiza— con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista. Gloria Anzaldúa es, asimismo, autora de otro texto necesario para no quedarnos en el feminismo burgués que reclama «habitaciones propias», sino culturas propias, culturas mestizas que, a pesar del olvido de Mary Wollstonecraft, existen al margen de las reivindicaciones ilustradas y «universalmente» globalizadas; nos referimos a *Haciendo caras/Making Face, Making Soul: Creative and Critical Perspectives by Women of Color* (Aunt Lute, San Francisco, 1990). Cfr. asimismo, Moraga, Ch., y Anzaldúa, G., (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Persefone, Watertown, 1981; cfr. asimismo, San Juan, R., «La igualdad implica renuncia a privilegios para algunas» en *Lanbroa*, 1, 1993. Aunque la metáfora del *cyborg* se debe a las tesis de Donna Haraway en su libro *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (Cátedra, Madrid, 1995), en el ámbito de los «otros feminismos» destaca la obra de Chela Sandoval, «New Sciences, Cyborg Feminism and the methodology of the oppressed» en Grey, C., (ed.) *The Cyborg Handbook*, Routledge, London, 1995; de la misma autora, *Methodology of the Oppressed*, University of Minnesota Press, 2000; Saltzman, I., *Equidad y género: una teoría integrada de estabilidad y cambio*, Cátedra-Universidad de Valencia, Madrid, 1992 Debemos, obligatoriamente, citar aquí el esfuerzo de divulgación de estos otros feminismos realizado por el colectivo Eskalera Karakola y la publicación en el ámbito español del libro colectivo *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.

ros reparar en el papel importante que, en lo que respecta a las mujeres, las condiciones físicas deberán desempeñar en (el) porvenir». Lucha continua, ya que, como muy bien saben Anzaldúa y las mujeres y los hombres de otras etnias, de otras razas, de otras orientaciones sexuales y, por supuesto, de otras clases sociales, el depredador actúa no sólo discriminando jurídicamente, es decir, estableciendo dos estatus diferentes a los sexos, las etnias, las razas o las clases sino, lo que es mucho más complicado de ilustrar, ocultando las causas reales de las diferencias de clase, sexo o etnia: *la desigualdad material en el proceso de división social del trabajo y la consecuente exclusión del ámbito de lo político*; lugares donde las actividades públicas y privadas *deberían* instituir el espacio de la lucha por la dignidad, y no, como ocurre desde la «firma» del contrato social, ser el espacio de la renuncia al poder ciudadano.

El depredador funciona, primero, como un espejo deforme que presenta al hombre blanco y occidental y al sistema de valores que lo protege, como si tuviera un cuerpo y una influencia doble de la que realmente posee, induciendo a los demás a sentirse humillados ante la magnificencia y eternidad de sus privilegios. La *ideología* del depredador se sitúa, pues, al margen de la experiencia concreta de los seres humanos a los que devora; instaura una verdad abstracta y rechaza todo lo que no se corresponda con ella, e intenta rehacer a los seres humanos a su imagen y semejanza. Todo lo que no consigue explicar se transforma en su enemigo. Y, segundo, ocultando que el modo más efectivo de escaparnos de esa imagen deformada de la realidad es huir de las idealizaciones y abstracciones de, por ejemplo, lo «femenino» natural, el trabajador «responsable» o el «buen indígena», esforzándonos por ser materialistas, lo cual, entre otras cosas, nos impulsa a crear esas condiciones materiales que permitan ver, y actuar en, el mundo desde otra perspectiva.

Las reacciones virulentas, hasta insultantes, con las que se recibió por parte de la crítica inglesa *The Golden Notebook*, de Doris Lessing —libro, por otra parte, muy crítico con el planteamiento feminista fácil e ingenuo—, son sintomáticas del temor que produce la mínima conciencia de que el depredador está amenazado, de que la asimetría vital entre mujeres y hombres, entre ricos y pobres, entre incluidos y excluidos está siendo cuestionada, de que el derecho a expropiar la participación de todas y todos en los ámbitos público y privado está comenzando a percibirse como injusto y discriminatorio. «Los hombres y muchas mujeres —afirma juiciosamente Lessing— dijeron que las sufragistas no eran femeninas... que estaban embrutecidas. No recuerdo haber leído que hombres de cualquier sociedad en cualquier parte,

cuando las mujeres pedían más de lo que la naturaleza les ofrecía, no cayeran en esta reacción». Reacción propia de todo sistema irracional de dominación que nota temblar los cimientos sobre los que se apoya. Ya lo notó en 1928 Virginia Woolf al repasar mentalmente la gran cantidad de reflexiones irónicas, cínicas y despreciativas que los autores más influyentes del XIX y de principios del XX vertieron sobre la mujer, e, incluso, hizo que su mismo Orlando, protagonista de la obra homónima, se sorprendiese, una vez convertido en mujer, de la cantidad de estereotipos y tópicos con que los hombres sienten y perciben a las mujeres ¿No será —inquiría Woolf— que el ímpetu del movimiento sufragista les indujo a temer el fin de sus situaciones de privilegios públicos y privados? ¿No será que estos afamados ensayistas, prototipos del hombre culto y civilizado, estarían yendo contra la más profunda característica de los procesos culturales, lo que en palabras de Woolf consiste en la constante alteración del enfoque dominante y en la continua proyección de una mirada plural y multiforme al mundo que nos rodea?

Pero ¡atención! No escaparemos de las guerras de nuestro «Polifemo» si no estamos atentos a dos cuestiones importantísimas, de las que el depredador se sirve como instrumentos privilegiados. En primer lugar, debemos cuidarnos de hablar y reflexionar de las opresiones y explotaciones que sufren las mujeres (y los otros colectivos afectados por el depredador) de una manera abstracta y homogeneizadora. Como nos advierten las feministas socialistas, hay que tener cuidado en no caer en la tendencia a mixtificar la realidad de la mujer insistiendo en que el género es el único determinante del destino de las mujeres⁴:

⁴ «El problema con el concepto de género es que está enraizado en la base material aparentemente simple y 'real' de la diferencia biológica entre mujeres y varones. Pero lo que se construye sobre esa base no es una feminidad en relación con una masculinidad, sino varias. No es sólo que haya diferencias entre los distintos grupos de mujeres, sino que esas diferencias son a menudo escenario de un conflicto de intereses. Aunque pueda ser difícil, el feminismo socialista tiene que reconocer esos conflictos y tratarlos políticamente». Kum-Kum Bhavnani y Margaret Coulson, «Transforming Socialist Feminism: The Challenge of Racism» (publicado originalmente en *Feminist Review*, 23, 1986, pp. 81-92) e incluido en Kum-Kum Bhavnani (ed.) *Feminism and Race*, Oxford University Press, Oxford Readings in Feminism, 2001 (hay que agradecer al *Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños —editorial sin trabas de *copyright*—, Madrid, 2004, pp. colectivo «Eskalera Karakola» haber editado este texto en castellano, VVAA., *Otras Inapropiables*. 51-61); cfr., asimismo, Curiel, O., «Pour un féminisme que articule race, classe, sexe et sexualité», en *Nouvelles Questions Féministes*, 20 (3), 1993, pp. 49-62 (en castellano puede encontrarse un texto de la misma autora bajo el título *La interrelación entre las variables género, raza y clase. Una visión feminista*, Casa por la Identidad de las Mujeres Afro, Santo Domingo, 1999 (consúltese, también, la siguiente página

¿y la raza, y la etnia, y la clase social...? ¿Es que las mujeres tienen *todas y sin distinción* los mismos problemas y sufren las mismas dominaciones y situaciones de explotación? ¿Podremos plantear alternativas, por ejemplo, a la violencia doméstica y de clase si no tenemos presente esa «opresiones superpuestas»? Y, en segundo lugar, no caer en el otro instrumento del que se sirve el depredador: hacer pensar que todos los conflictos sociales tienen orígenes culturales y, por tanto, su solución debe ser meramente cultural, es decir, resuelta en el plano de lo simbólico, dejando de lado toda problemática económica o política. El racismo, el sexismo, el clasismo y toda discriminación contra los colectivos excluidos del pacto social de la modernidad, tienen orígenes políticos, sociales y económicos (de los cuales, el «buen» producto cultural da cuenta con el objetivo de hacerlos inteligibles, manejables y, en su caso, transformables), por lo que su solución tiene que ser política, social, económica y, como consecuencia (no como «a priori»), cultural. Más que choque entre culturas, estamos ante choques entre discriminaciones y explotaciones que exigen, no sólo recetas culturales, sino estrategias políticas, sociales y económicas de intervención y de resolución⁵.

Valgan estas páginas para ir construyendo un punto de vista crítico de las relaciones sociales dominantes que impone el depredador, hoy en día engordado por la comilona de la globalización de los capitales y de las guerras preventivas. Un punto de vista crítico, que no idealice la tradición o lo que la naturaleza parece imponernos desde visiones conservadoras y reaccionarias. Y un punto de vista crítico, que esté atento a las condiciones materiales, concretas, específicas, es decir, sociales, políticas, económicas y culturales bajo las que vivimos mujeres y hombres de diferentes razas, de diferentes etnias, de diferentes orientaciones sociales y de diferentes clases sociales. Sólo así podremos ir aumentando el número de los que no creen en ese sistema depredador y hagamos factible, entre todas y todos, el camino que permitirá ir cambiando el curso de los acontecimientos.

web: http://www.mulheresnegras.org/ochy_curiel.pdf (consultada el 22 de Septiembre de 2004); en último lugar, referirnos al importante texto de Guillaumin, C., *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'Idée de Nature, Côte-femmes*, Paris, 1992.

⁵ Ver Herrera Flores, J., *El Proceso Cultural. Materiales para la creatividad humana*, Edit. Aconcagua, Sevilla, 2004. Cfr., asimismo, Hull, Gloria T., Bell Scott, Patricia y Smith, Barbara (eds.) *All Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Feminist Press, 1982.

II

Casa de muñecas: los principios básicos del patriarcalismo

Con Aristóteles, la filosofía se convertiría hasta nuestros días en una narración despersonificada, cuyos principales protagonistas no son mujeres ni hombres, sino conceptos.

(Agnes Heller, 1991)

Por consiguiente, se inclina a mantener a la mujer en su tradicional lugar de subordinación, fuera de la vista y fuera de la mente...

(Richard Rorty, 1991)

En un momento de su novela *Una investigación filosófica*, Philip Kerr hace decir a uno de sus personajes, filósofo de profesión, a la inspectora encargada de resolver el caso que constituye el objeto del libro: «lo auténticamente esencial de lo que ambos hacemos es tratar de detectar lo anómalo que hay en lo que nos parece familiar, y, a continuación, formular las preguntas verdaderamente pertinentes para llegar a la realidad»⁶.

La recepción por parte del pensamiento filosófico, artístico y político de las reivindicaciones de la mujer (y del resto de colectivos amenazados por el depredador) a lo largo de la modernidad se define por estas palabras: notamos que algo anómalo ocurre en lo que nos es familiar, pero parece que no podemos formular las preguntas adecuadas para proponer una solución real. Algo se nos escapa. Una de las novelas más emblemáticas de dicha modernidad, me refiero a *I pro-*

⁶ Kerr, Ph., *Una investigación filosófica*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 197

messi esposi de Manzoni, gira sobre esta intuición y sobre las dificultades sociales y culturales con que se encuentran los que quieren, no sólo hallar una respuesta, sino formular la propia pregunta. Sobre la misma incertidumbre pivotan las reflexiones de la intelectualidad europea del siglo XIX, al observar perpleja la severidad de las restricciones impuestas a las mujeres por el régimen napoleónico; severidad aún más fuerte, según nos informa George Steiner⁷, que la que imperaba bajo los regímenes de Hannover o Borbón.

En el mejor de los casos, se percibe la anomalía, pero no se logran formular las preguntas adecuadas para su resolución. Ahí reside la casi unánime exaltación de la *Antígona* de Sófocles a lo largo del idealismo filosófico y el romanticismo literario en lo que respecta a la *naturaleza femenina*. «Filósofos, poetas y pensadores políticos aclaman —según Steiner— un acto de grandeza femenina y afirman ciertos principios femeninos frente a los poderes cívicos»⁸. Pero lo hacen elevando tal grandeza y tales principios a ideales inalcanzables. Por un lado, se es consciente de que las esperanzas levantadas por la Revolución aún no han alcanzado a la mitad de la humanidad, a pesar de los esfuerzos de Olimpe de Gouges, primera mártir moderna de la causa feminista, y de la, por otro lado, etnocéntrica obra, *Vindicación de los derechos de la mujer* de Mary Wolstonecraft. Sin embargo, precisamente por esa tendencia a idealizar las características «naturales» de la mujer, no llegan a concretar las preguntas pertinentes que nos pondrían en evidencia la realidad de su situación.

No será hasta 1869 cuando, de un modo tímido e incierto, Henrik Ibsen vaya introduciendo en la cultura europea el primer intento de formular la pregunta adecuada para la anomalía detectada. Selma, la protagonista de *Misión de la juventud*, comienza a rebelarse frente a esa anomalía que la excluye de la sociedad dominada por los hombres. Pero será en 1879 con *Casa de muñecas* y en 1891 con *Hedda Gabler*, cuando esa rebeldía comience a instalarse como denuncia de un régimen opresor que funciona sobre una base de dulzura y tiranía. Hedda Gabler acaba suicidándose por no renunciar a su lucha por la independencia, y Nora Helmer, la heroína subvertidora de las «casas de muñecas» en las que se hallan encerradas las mujeres de la época, comienza a formular las preguntas, que hacen del feminismo una de las perspectivas más útiles para abordar la nueva configuración de la dominación

⁷ Steiner, G., *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 24-25.

⁸ Steiner, G., *op. cit.* p. 25.

que se viene imponiendo sutilmente desde la toma del poder político y cultural de la burguesía⁹.

Permítanme citar las palabras con las que Ibsen, en 1878, sitúa el objetivo de su obra, a la que llama «tragedia actual»: «Existen dos tipos de código moral, dos tipos de conciencia, uno en el hombre y otro completamente diferente en la mujer. No se entienden entre sí; pero la mujer es juzgada en la vida práctica según la ley del hombre, como si no fuera una mujer, sino un varón. La esposa en el drama —continúa el dramaturgo— no sabe a qué atenerse sobre lo que es justo o injusto; el sentimiento natural por un lado y la confianza en la autoridad por otro, la dejan en total confusión. Una mujer no puede ser auténticamente ella misma en la sociedad actual, que es una sociedad exclusivamente masculina, con leyes escritas por los hombres, con fiscales y jueces que condenan la conducta de la mujer desde un punto de vista masculino»¹⁰.

Lo trágico-actual ya no reside en el choque contra un orden monolítico y sin fisuras, sino en la incertidumbre que provoca la aspiración de libertad de la protagonista y las normas, valores y creencias que cercenan esa aspiración en las mujeres y, podemos añadir, en los colectivos que no forman parte del horizonte de admisibilidad de la nueva situación hegemónica. Y estamos ante una «tragedia» porque a pesar de la propia formulación de Ibsen, sus personajes se debaten aún en la incertidumbre: Helmer, el marido, ante una situación que no se corresponde con los valores y el tipo de sociedad en los que ha sido educado; y Nora, ante un mundo de formas sociales, culturales y jurídicas que poco a poco comienzan a parecerle extrañas, pero que aún no sabe cómo enfrentarlas sin tener que renunciar a lo que ha sido su propia vida. La conciencia de la anomalía no permite aún formular la pregunta pertinente para buscar las causas reales de la tragedia.

⁹ Stark, B., «International Human Rights Law, Feminist Jurisprudence, and Nietzsche's "Eternal Return": Turning the Wheel» en *Harvard Women's Law Journal*, 19, 1996, pp. 169-199; donde la autora retoma el trabajo de la feminista Gerda Lerner a la hora de describir como las mujeres han tenido que reinventar repetidamente la «conciencia femenina» durante más de trescientos años y cómo esos esfuerzos han ido desvaneciéndose o desapareciendo al no ser integrados en la conciencia dominante.

¹⁰ Ibsen, H., *Casa de muñecas*, Prólogo, Alianza, Madrid, 1993, p. 11. Citemos también el magnífico, e igualmente trágico, personaje de Tolstoi, Anna Karénina, la cual, una vez abandonada toda su vida por vivir su amor hacia Vronski, llega a decir: «Es verdad, (él) tiene derecho a ausentarse cuando le parezca... y hasta abandonarme por completo. Desde luego, *él tiene todos los derechos, mientras que yo no tengo ninguno*» Y, sin embargo, esa conciencia de la situación sólo le conduce a criticar la «falta de generosidad» de su amante y a esforzarse por ofrecerle «un amor más ardiente y unos encantos personales totalmente renovados» (Lev Tolstoi, *Anna Karénina*, Cátedra, Madrid, 2001, Parte VI.^a, Capítulo XXXII, p. 828).

Las reacciones a esa anomalía han sido de muy diverso tipo, tal y como veremos un poco más adelante, y la mayoría de las veces han encontrado eco en obras literarias de la altura de una *Anna Karénina*, de una *Madame Bovary*, de *La Regenta*, o, para situarnos en nuestro tiempo, en el intento de huida de la humillación, la ignorancia o del miedo por parte de diferentes mujeres negras retratadas por Toni Morrison en su novela *Paraíso*. Pero en todos esos casos, tanto el autor como el lector se encuentra ante lo que se ha denominado la «pregunta sin nombre»¹¹, esto es, la ausencia de algo que proporcione el cemento adecuado al edificio de anomalías tantas y tantas veces denunciado. En definitiva, lo que sentimos al leer los argumentos de estas obras artísticas es la necesidad de una explicación que nos aclare esa atmósfera cargada y emponzoñada en que se sitúa la subordinación en sus diferentes manifestaciones y grados. La novela, la expresión artística, de Virginia Woolf, no es más que la expresión del «conflicto bajo el que la vida se enfrenta con algo que no es la vida». O algo que va contra la vida y que aún no es susceptible de ser integrado en algún modelo estadístico o filosófico. La novela, y el arte en general, nos acercan a la vida desde la incertidumbre, las paradojas, las contradicciones, las impurezas de la vida. Vamos a ellas buscando respuestas y lo único que

¹¹ Friedan, B., *The Feminine Mystique*, Penguin, New York, 1963, p. 35 (Trad. Cast. *La mística de la femineidad*, Júcar, Madrid, 1974). De la misma autora, puede leerse *La segunda fase*, Plaza y Janés, Barcelona, 1993 y *The Fountain of Age*, Simon & Shuster, N.Y., 1993. Con respecto a la obra de Friedan, hay que decir que, a pesar de poner en evidencia muchos de los aspectos patriarcales de la sociedad de su tiempo, va dirigida únicamente a resaltar los problemas que sufrían, a mitad del siglo xx, las mujeres universitarias que acababan encerradas en sus respectivos hogares. Hasta ahí bien. El problema surge cuando esos problemas y las soluciones aportadas por Friedan se plantean como si fueran los problemas y las cuestiones de todas las mujeres, sin contar con los obstáculos específicos con que se encuentran las mujeres pobres, negras, indígenas, etc. Como afirma bell hooks en «Black Women: Shaping Feminist Theory», en bell hooks, *Feminist Theory from Margin to Center* (South End Press, 1984), las mujeres negras no se enfrentan sólo a la opresión (definible genéricamente como falta de posibilidades de elección), sino también, y fundamentalmente, con la explotación y discriminación que producen, no sólo las políticas de género, sino el racismo, el clasismo y el sexismo imperantes en el modo de vida patriarcal. Friedan, y otras feministas blancas y de clases medias, han utilizado la retórica de la opresión común para reivindicar los problemas surgidos de su situación concreta, convirtiendo, desgraciadamente, sus intereses en el foco principal del movimiento feminista. Dice hooks, «Bajo el capitalismo, el patriarcado está estructurado de modo que el sexismo restringe el comportamiento de las mujeres en algunos campos, mientras en otras esferas se permite una liberación de estas limitaciones. La ausencia de restricciones extremas lleva a muchas mujeres a ignorar las esferas en la que son explotadas o sufren discriminación; puede incluso llevar a imaginar que las mujeres no están siendo oprimidas».

nos aportan son preguntas, aunque aún no sepamos darle la denominación adecuada. Es lo que ocurre con Nejlíúdov, el protagonista masculino de *Resurrección* de Liev Tolstói. Enfrentado cada vez más profundamente contra las injusticias de la Rusia tradicional y, sobre todo, con la degradante situación por la que atravesaban las mujeres de su tiempo: violaciones, estupros, indignidades de todo tipo, torturas, violencias, indefensiones... Nejlíúdov *se pregunta* una y otra vez por las causas de tales «males» y su indecisión no es más que el producto de la dificultad para formular la misma pregunta que indicaría el camino de la respuesta. *Por qué razón y con qué derecho* —se pregunta el personaje tolstoiano— *unos hombres encierran, atormentan, deportan, azotan y matan a otros hombres cuando ellos son exactamente iguales que aquéllos a quienes torturan, azotan y matan?... Había (en la ciencia) muchos razonamientos inteligentes, científicos, interesantes, pero no existía respuesta para la pregunta básica...*»

Nosotros no tenemos excusas para no formular de un modo más exacto la cuestión. La pregunta sin nombre que buscamos, la ausencia conceptual que puede proporcionarnos la clave de la incertidumbre en la que se debaten los personajes de las novelas que hemos citado, no es otra cosa que el «patriarcalismo», entendido como la base y el sustento de todo tipo de dominación autoritaria o totalitaria¹².

¹² Utilizamos, pues, el término *patriarcalismo* y no el de «patriarcado», con el objetivo de rechazar las posiciones estáticas que nos inducen a pensar en una estructura de opresión autónoma con respecto al resto de opresiones y dominaciones que dominan en las relaciones sociales capitalistas. El término «patriarcado» es una categoría teórica que «aparenta» no tener orígenes históricos concretos y que afecta sólo a un determinado colectivo (el de la mujer en abstracto) y dentro de él al conjunto de individuos que tienen el poder y la capacidad cultural de nombrarlo. Sin embargo, el concepto de *patriarcalismo* tiene más que ver con el conjunto de relaciones que articulan un conjunto indiferenciado de opresiones: sexo, raza, género, etnia y clase social, y el modo en que las relaciones sociales particulares *combinan* una dimensión pública de poder, explotación o estatus con una dimensión de servilismo personal. *Patriarcalismo* es un término mucho más adecuado en tanto que nos *hace ver* como las relaciones patriarcales se articulan con otras formas de relación social en un determinado momento histórico. Las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad *no pueden tratarse como variables independientes*, porque la opresión de cada una está inscrita en las otras. Es decir, es *construida por —y es constitutiva de— las otras*. De ahí que Tolstói en *Anna Karénina* coloque en el centro de sus reflexiones, los obstáculos que se encuentra su protagonista al llevar adelante sus pretensiones y las condiciones de opresión bajo las que viven los campesinos y obreros de la Rusia de su tiempo. Si leemos el siguiente texto sustituyendo o complementando el término «obrero» por «mujer» o por «indígena» queda un poco más claro lo que decimos aquí: «Tú sabes que el capital aplasta al obrero. Entre nosotros, el obrero, el “mujik”, lleva todo el peso del trabajo y, por más que haga, no puede salir de su estado y sigue siendo toda su vida una acémila. Todo el beneficio, todo lo

En términos históricos, el patriarcalismo encuentra una de sus primeras formulaciones en la separación que en la Grecia clásica se da entre el conocimiento abstracto y el saber práctico o concreto. En la *Ética a Nicómaco*¹³, Aristóteles distingue entre un saber orientado a la abstracción, derivado de principios formales, y que posee, además, la verdad sobre dichos principios —lo cual nos remite a aquella caracterización platónica del pensamiento como «un diálogo sin voz del alma consigo misma»¹⁴. Y otro saber orientado hacia las cuestiones prácticas que han de juzgarse por los hechos y la vida, que son, en ellas, lo principal. Los hechos y la vida —lo impuro—, frente a la pureza y verdad de los principios. El «lugar celeste» del pensamiento, frente al «espacio terrenal» de la práctica. En definitiva, «abstracción» frente a «concreción» como primera gran dicotomía, precursora de tantas otras, como sujeto-objeto, mente-cuerpo, o cultura-naturaleza, que tantas consecuencias sociales han tenido a lo largo de la historia para los grupos oprimidos o excluidos de las ventajas del sistema¹⁵.

En terminos axiológicos, el patriarcalismo ha distinguido, pues, entre dos órdenes de valores, los «valores prometeicos» que inducen a los hombres a robar el fuego para instaurar un mundo de violencia, explotación y conquista, todo ello fundamentado y legitimado en razona-

que permitiría a los trabajadores mejorar su suerte, disponer de tiempo libre y mejorar su instrucción, todo eso les es arrebatado por los capitalistas. *Y la sociedad está constituida de tal forma que cuanto más se esfuerza y sufre el obrero, más se enriquecen a sus expensas los comerciantes. Eso es menester cambiarlo radicalmente...*» (Lev Tolstoi, *Anna Karénina*, op. cit. Parte I.^a, Capítulo XXIV, p. 154) Cfr., Brah, A., «Difference, Diversity, Differentiation» en Donald, J., y Rattansi, A., (eds.), *Race, Culture and Difference*, Sage Publications, London, 1992; Barret, M., y McIntosh M., «Ethnocentrism and socialist-feminist theory» en *Feminist Review*, 20, 1985 y Walby,, S., *Theorizing Patriarchy*, Basil Blackwell, Oxford, 1990. Ver, asimismo, Harding, S., and Hintikka, M., (ed.), *Discovering Reality*, Rediel, Dordrecht, 1983; Bowles, G., and Klein, R., (ed.), *Theories and Women Studies*, Routledge, London, 1983. Asimismo, Nesiha, V., «Toward a Feminist Internationality: A Critique of U.S. Feminist Legal Scholarship», en *Harvard Women's Law Journal*, 16, 1993, pp. 189-210.

¹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 7, 1141, 17-18; y X, 8, 1179 a 19.

¹⁴ Platón, *Sofista*, 263e.

¹⁵ Para determinar el grado de implantación del patriarcalismo en la Grecia clásica, véase la obra de Martin Bernal *The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Vol. 1, *Black Athena*, Vintage, London, 1987; y el vol. 2 de la misma obra titulado *The Archaeological and Documentary Evidence*, Free Association Books, London, 1991. «... lo que importa, afirma Richard Rorty, no es el falo físico, sino el inmaterial, el que es capaz de penetrar a través del velo de las apariencias y establecer contacto con la verdadera realidad, alcanzando la luz y el final del túnel de un modo inaccesible al guerrero» en Rorty, R., «Filósofos, novelistas y comparaciones interculturales: Heidegger, Kundera y Dickens», Deutsch, E., (ed.), *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente Occidente*, Kairós, Barcelona, 2000, p. 26.

mientos formales y abstractos; y los «valores relacionales» adscritos a las mujeres —como cuidadoras del fuego— y entre los que destacan el diálogo, el cuidado o la intersubjetividad, denigrados como lo concreto, lo apegado a la vida cotidiana, a la buena o mala vida «específica» de la gente. Estamos ante un reparto social de valores que, desgajados ideológicamente de los procesos de división social/sexual/étnica/clasista del trabajo, se elevan ideológicamente a la categoría de naturales. Dos órdenes de valores que «... se han explotado productivamente a través de la división del trabajo entre los sexos, primero entre el trabajo y el hogar, luego en el ámbito mismo del mercado de trabajo»¹⁶, y que exigen un esfuerzo de crítica y contextualización en orden a mostrar sus orígenes y consecuencias sociales.

Como consecuencia de esa «naturalización» de valores masculinos y femeninos, el patriarcalismo ha inducido una construcción social del derecho y la política instituyendo dos situaciones: una visible, la llamada esfera de los iguales ante la ley; y otra invisible, la de los y las diferentes. Hoy en día se constata que a pesar de los innegables esfuerzos y avances, por lo menos en los países europeo-occidentales, en lo que respecta a la «igualdad de trato», «las antiguas desigualdades se perpetúan o se inventan otras nuevas a medida que se desplazan las fronteras», es decir, a medida que las innegables conquistas jurídicas en aras de la igualdad se van diluyendo por la aparición de nuevas circunstancias y contextos. Refiriéndose a los progresos de la mujer europea-occidental en la lucha por la igualdad, Christian Baudelot se pregunta: «¿Por qué, bajo estas condiciones, no habrían de beneficiarse las mujeres en la misma proporción de los progresos así acumulados? Su suerte es mejor que la de las mujeres del Tercer Mundo, ¿de eso no cabe duda! Pero ¿por qué reciben peor trato que los hombres en su propia sociedad?»¹⁷.

Estamos ante la «pregunta sin nombre», ante el patriarcalismo, el cual, en términos generales, y con la mirada puesta en los objetivos que persigue este texto, puede ser definido siguiendo las siguientes etapas: primera, *políticamente*, el patriarcalismo supone una configuración de la realidad en la que prima lo abstracto sobre lo concreto, las funciones 'prometeicas' sobre las relacionales y la desigualdad sobre la igualdad; segunda, *axiológicamente*, el patriarcalismo impone un conjunto de valores, creencias y actitudes no deducidas, ni deducibles, de

¹⁶ Baudelot, Ch., «Conclusión: nada está cerrado» en Maruani, M., Rogerat, Ch., y Torns, T., (eds.), *Las nuevas fronteras de la desigualdad. Hombres y mujeres en el mercado de trabajo*, Icaria, Barcelona, 2000, p. 406.

¹⁷ *Ibid. op. cit.*, p. 405 (cursiva nuestra).

la realidad, a partir de las cuales un grupo humano se abroga «por naturaleza» superioridad sobre el resto; y, tercera, *sociológicamente*, el patriarcalismo constituye la base de la exclusión, es decir, «el conjunto de mecanismos enraizados en la estructura de la sociedad a partir de los cuales determinadas personas y grupos son rechazados o desplazados sistemáticamente de la participación plena en la cultura, la economía y la política dominantes en esa sociedad en un momento histórico determinado».

Ir desgranando política, axiológica y sociológicamente lo que el patriarcalismo ha provocado en nuestra visión del mundo no pretende ofrecernos una imagen total de nuestras relaciones sociales, pues, es preciso afirmarlo desde el principio, no podremos entender cabalmente el patriarcalismo sin relacionarlo con el capitalismo y tampoco comprenderemos bien a éste sin relacionarlo con aquél. En términos más exactos, deberíamos hablar de un *capitalismo patriarcal racial, étnica, sexual y clasistamente estructurado*. Es imposible —y ésta es una treta con la que cuenta siempre el patriarcalismo capitalista— entender los problemas de género sin relacionarlos con los raciales, étnicos y de clase social. El patriarcalismo no es homogéneo. En él se incluyen no sólo cuestiones de género, sino, *asimismo*, cuestiones raciales, étnicas y de clase social. De este modo, más que de patriarcalismo a secas, deberíamos hablar de *hetero-patriarcalismo*, pues, en él entran tanto la subsunción formal del hacer humano en el sistema de relaciones capitalista (la relación laboral), la subsunción material (las relaciones sociales determinadas por la producción), como lo que podríamos denominar la subsunción *diferencial* del hacer humano en el monolitismo impuesto por las relaciones mercantiles capitalistas (el ocultamiento de las diferencias realmente existentes, tanto por un liberalismo extremo absolutamente ciego ante las distinciones sociales, como por un marxismo cerril que sólo ve el mundo desde la propiedad de los medios de producción). La lucha de clases está unida inseparablemente de las restantes luchas por alcanzar una vida digna¹⁸. Sin embargo, desde el pa-

¹⁸ Como afirma Rita Mae Brown (citada por bell hooks, «Black Women: Shaping Feminist Theory», en hooks, b., *Feminist Theory from Margin to Center*, op. cit. —trad. al castellano en VVAA., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, op. cit., p. 36: *La clase es mucho más que la definición de Marx sobre las relaciones respecto de los medios de producción. La clase incluye tu comportamiento, tus presupuestos básicos acerca de la vida. Tu experiencia —determinada por tu clase— valida esos presupuestos, cómo te han enseñado a comportarte, qué se espera de ti y de los demás, tu concepción del futuro, cómo comprendes tus problemas y cómo los resuelves, cómo te sientes, piensas, actúas. Son estos patrones de comportamiento los que las mujeres de clase media se resisten a reconocer aunque quieran perfectamente aceptar la idea de clase en*

triarcalismo se vende como tradición inamovible todo un conjunto de leyes, normas y valores, configuraciones institucionales y culturales que «rigen la vida de las personas y de los pueblos sin admitir contestación, sin exégesis ni didáctica, presentándose casi como revelación contra la que no se puede conspirar...»¹⁹, so pena de convertirse en un marginal.

El patriarcalismo definido, pues, como una «tradición política, axiológica y sociológica» en la que «un poder aumenta en relación directa a la resta de otro poder, una jerarquía superior se construye a partir de la subordinación jerárquica y los valores se conforman como universales a partir de la desvalorización»²⁰ ¿en qué principios se basa? Deten-

términos marxistas, un truco que les impide enfrentarse de verdad con el comportamiento de clase y cambiar en ellas mismas ese comportamiento. Son estos patronos los que deben ser reconocidos, comprendidos y cambiados. Todo ello, si queremos ponerle nombre a la pregunta que nos estamos haciendo. Ver, asimismo, Harding, S., *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Cornell University Press, Ithaca, 1991. Ver también, Byrnes, A., «Women, Feminism and International Human Rights Law-Methodological Myopia, Fundamental Flaws or Meaningful Marginalisation? Some Current Issues», en *Australian Yearbook of International Law*, 12, 1992, pp. 205-241

¹⁹ Simón Rodríguez, E., *Democracia vital. Mujeres y hombres hacia la plena ciudadanía*, Narcea, Madrid, 1999, p. 19. La tendencia patriarcalista es tan fuerte que incluso en los estudios sociológicos europeos la inclusión de la perspectiva de género provoca graves disfuncionalidades. Como afirma Catherine Marry, las mujeres están ausentes de lo que en la sociología alemana (concretamente, en los estudios del Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales) se denomina la «perspectiva societal», cuyos sujetos de estudio son los trabajadores masculinos de la gran industria; dichos trabajos, afirma Marry, «... se tambalean cuando se incorpora a las mujeres al análisis comparativo y se analizan las transformaciones en el lugar que éstas ocupan (en Francia y Alemania)... al poner en entredicho el carácter auténticamente "societal" de unas especificidades medidas en función de la mitad masculina de la sociedad». Este cuestionamiento crítico enlaza... con el uso de lo masculino como referente universal en lo que se refiere a los conceptos de trabajo (VV.AA. *Le sex du travail*, PUG, 1984), de empleo (Maruani, M., et Reynaud, E., *Sociologie de l'emploi*, La Découverte, Paris, 1993), de clase social (Frevert, U., «Classe et genre dans la bourgeoisie allemande du XIXè siècle», en *Genèses*, 6, 1991) o de 'biografía normal' (Sorensen, A., «Unterschiede in Lebensverlauf von Frauen und Männern», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft, 31, 1990), en su monografía «La comparación entre Francia y Alemania a la luz de la prueba de las mujeres» incluido en la obra colectiva Maruani, M., Rogerat Ch., Torns, T., (eds.), *Las nuevas fronteras de la desigualdad. Hombres y mujeres en el mercado de trabajo*, Icaria, Barcelona, 2000, pp. 107-124, vid. concretamente pp.10-108.

²⁰ «Las mujeres y los hombres, así constituídos, son comparados entre sí por su incidencia en el mundo, como si tuvieran las mismas condiciones objetivas y subjetivas y como si fueran iguales, desde una valoración distorsionada, al magnificar los hechos masculinos y desmerecer los femeninos. En el ámbito simbólico la posición jerárquica subordinada de las mujeres y su colocación en el ámbito de la naturaleza frente a los hombres supraordinados y colocados en la sociedad y en la historia, hace que las mujeres tengan como marca social, cultural y de identidad una naturaleza subhumana frente a los hombres, que aparecen así magnificados como los humanos», en Lagarde, M., Gé-

gámonos en los denunciados por la teoría feminista de corte más político y que ha sido objeto de análisis por parte de Patricia Hill Collins²¹.

1.º El principio de *dominación*, que nace de diferenciaciones discriminatorias, entre mujeres y hombres, entre obreros y capital, entre inmigrantes y ciudadanos... Lo uno relega a lo otro, lo excluye, lo nombra como inferior por lo que lo hace invisible, lo anula y lo esclaviza. Este principio de dominación, tal y como lo formula Boaventura de Sousa Santos, constituye una realidad muy antigua que encuentra su raíz en la biología, la política y la ética aristotélica basadas en el supuesto de la inferioridad de la mujer. A través de la dominación, las experiencias dominantes (experiencias de una clase, sexo o etnia dominante) se plantean como experiencias universales (verdades objetivas) Lo masculino se transforma en una abstracción universal que se sale de la naturaleza y lo femenino «es tan sólo un mero punto de vista cargado de particularismos y de vinculaciones naturalistas».

2.º El principio de *complementariedad*, también denominado por Alain Touraine el «principio de individuación», a partir del cual el dominado acepta la situación de inferioridad, reforzando su identidad a través del sentimiento inevitable de pertenencia a algo o a alguien. La identificación del grupo oprimido con el poderoso le hace carecer de una interpretación propia de su opresión. Como afirmó Zillah Eisenstein, es preciso estudiar este principio de individuación dado que el feminismo burgués no ha sabido resistirse al individualismo liberal, adoptando,

nero y Feminismo. Desarrollo humano y democracia Ed. Horas y Horas, Madrid, 1996, pp. 53-54. Ver también, Irigaray, L., *Sexes et genres à travers les langues* Ed. Grasset, Paris, 1990. También, Cerna, Ch., and Wallace, J.C., «Women and Culture» en Askin and Koenig (eds.), *Women and International Human Rights Law*, Vol. 1, Transnational Publishers Inc., New York, pp. 623-650.

²¹ Hill Collins, P., «The Social Construction of Black Feminist Thought», en James, J., and Sharpley-Whiting, T.D., *Black Feminist Reader*, Blackwell, Oxford, 2000, pp. 184 y ss.; publicado asimismo en Tuana, N., & Tong, R., (eds.), *Feminism and Philosophy. Essential Readings in Theory, Reinterpretation, and Application*, Westview Press, 1995. De la misma autora, ver *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Routledge, New York, 1990. Sobre «feminismo negro», deben consultarse también las obras de bell hooks, *Ain't I a Woman? Black Woman and Feminism*, South and End Press, Boston, 1981; y, de la misma autora, la ya citada con anterioridad, *Feminist Theory: From Margin to Center*, South and End Press, Boston, 1984. En lengua castellana puede encontrarse el texto de J.Tally «Crecer siendo pobre, negra y mujer: *The Bluest Eye* de Toni Morrison» en Gómez, A., y J. Tally (eds.), *La Construcción Cultural de lo femenino*, Instituto Canario de la Mujer, 1998. Cfr. asimismo, Marry, C., *op. cit.* p. 108; Baudelot, Ch., et Establet, R., *Allez les filles*, Seuil, Paris, 1991; Lagrave, R.M., «Une émancipation sous tutelle. Éducation et travail des femmes au xx^e siècle» en Duby, G., et Perrot, M., *Histoire des femmes*, Plon, Paris, 1992; y Duru-Bellat, M., *L'école des filles. Quelle formation pour quels rôles sociaux?*, L'Harmattan, Paris, 1990.

quizá inconscientemente, la ideología competitiva y atomista de aquél. «Mientras no se haga una diferenciación consciente —afirma Eisenstein en *The Radical Future of Liberal Feminism*— entre una teoría de la individualidad que reconozca la importancia del individuo en la colectividad social y la ideología del individualismo que acepta una visión competitiva del individuo, no tendremos una imagen clara del aspecto que debe tener una teoría feminista de la liberación en nuestra sociedad occidental».

3.º El principio de *necesidad*. Como defienden Celia Amorós y Luce Irigaray, las mujeres, los indígenas, los negros... al verse como un grupo «naturalizado» e «inferiorizado» que acepta su pertenencia al patrón abstracto universalizado política, axiológica y sociológicamente, parece que no tienen otra alternativa que vivir «desde su naturaleza», lo cual les impide articular puntos de vista *propios* razonados y, como consecuencia, plantear alternativas que se salgan de los dos principios anteriores. «Bajo el capitalismo —nos recuerda bell hooks— el patriarcado está estructurado de modo que el sexismo restringe el comportamiento de las mujeres en algunos campos, mientras en otras esferas se permite una liberación de estas limitaciones. La ausencia de restricciones extremas lleva a muchas mujeres a ignorar las esferas en las que son explotadas o sufren discriminación; *puede incluso llevar a imaginar que las mujeres no están siendo oprimidas*»

Y 4.º El principio de *victimización*. A causa de la asunción de los tres principios anteriores, los colectivos sometidos a la lógica del patriarcado se perciben «estáticamente» bien como pobres, ciudadanos de segunda clase, o sujetos estigmatizados por el mero hecho de pertenecer a grupos política, axiológica y sociológicamente inferiorizados. El patriarcalismo les hace asumir la calificación de «víctimas», es decir, de sujetos pasivos destinados a sufrir irremediabilmente las consecuencias negativas del sistema. Sin embargo, sentirse víctimas no es lo mismo que verse como «explotados». Se es un explotado, no por pertenecer a una categoría ontológica inamovible, sino por ser sujeto de una relación social concreta, la cual está determinada por el modo en que se elaboran, se perciben y se enfrentan —política, axiológica y socialmente— las diferencias y las desigualdades.

La consideración anti-esencialista que del patriarcalismo estamos desarrollando en estas páginas, impone, pues, una configuración de la realidad que influye tanto sobre mujeres como sobre hombres²², dado

²² Lo típico de las posiciones «esencialistas» radica en considerar las diferencias como procesos naturales e irreversibles. Nosotros apostamos aquí por una concepción «relacional» que explica las diferencias entre géneros «no como esenciales, sino como

que *las relaciones de género, étnicas, raciales o de clase son una consecuencia, no un punto de partida, de las relaciones de poder*. Todo esencialismo de la diferencia o, lo que se acerca mucho, toda victimización de la mujer, o de cualquier otro grupo subordinado, ofrece pocas posibilidades de una resistencia adecuada al patriarcalismo. Sin embargo, también hay que señalar, y esto salta a la vista con sólo echar un vistazo a los códigos civiles y penales de los ordenamientos jurídicos de la modernidad, que la realidad se va configurando discriminando, abierta o subrepticamente, a las mujeres. Y esto no surge de la nada. Ese depredador que mencionábamos en el primer punto de este texto contamina los procesos de aprendizaje y construye lo que Marcela Lagarde denomina una «pedagogía de identidad» que considera «obvio» o «natural» que las mujeres ocupen espacios propios de mujeres, que los ancianos ejerzan de ancianos, los negros de negros, los indígenas de indígenas, y así sucesivamente. El dogma que hay que denunciar y rechazar no reside en una hipotética esencia sexual, étnica o racial de mujeres, indígenas o negros, sino en la imposición de un sistema de percepción (política, axiológica y sociológica) que nos induce a creer que cada cual deba ser conforme a la manera inherente y «eterna» que él mismo impone a cada sujeto. «Las creencias —concluye Lagarde— afirman la determinación de la naturaleza». De ahí la importancia de una teoría feminista empeñada en resaltar tales procedimientos²³.

construcción social no ligada a la naturaleza, y, por tanto, mutable... El modelo esencialista sigue jugando un papel a la hora de generar conocimientos, como la noción de la verdadera, de la absoluta esencia de los géneros que subyuga y disciplina a la mujer. Las relaciones de poder que siguen limitando más las opciones de vida de la mujer que las del varón, afirman, justifican y mantienen el discurso esencialista según el cual, la mujer está ligada a la maternidad y al cuidado de los hijos y ésta es su potencialidad y su condena», Santamarina, C., «Espacios experienciales y subjetividad de género» en Crespo, E., y Soldevilla, C., *La constitución social de la subjetividad*, Ed. de la Catarata, Madrid, 2001, pp. 72-73. Cfr. Asimismo, Brems, E., «Enemies of Allies? Feminism and Cultural Relativism as Dissident Voices in Human Rights Discourse», en *Human Rights Quarterly*, 19 (1), 1997, pp. 136-164. Lo que anima a una denuncia como esta no descansa en el establecimiento de una nueva desigualdad, sino «...de una voluntad de romper con la indiferencia frente a las diferencias, de rechazar la tolerancia social frente a las desigualdades, de salir de la invisibilidad que está en su base», en Maruani, M., «Introducción» a Maruani, M., Rogerat, Ch., Torns, T., *Las nuevas fronteras de la desigualdad. Hombres y mujeres en el mercado de trabajo*, op. cit. p. 23

²³ Lagarde, M., «El feminismo y la mirada entre mujeres. Nueva ética para nuevos liderazgos», Ponencia presentada en el Seminario Internacional sobre liderazgo y dirección para mujeres: *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Valencia (España), 2-3 de Abril de 2003; puede consultarse en http://www.uvigo.es/pmayobre/textos/marcela_lagarde_y_de_los_rios (consultada el 16 de Septiembre de 2004).

III

Enfoques feministas del patriarcalismo: hacia un materialismo feminista extremo

Cuando hablamos de teoría política feminista no estamos haciéndolo, pues, de un bloque teórico homogéneo y uniforme. Nada de eso. Estamos ante una pluralidad de enfoques y una diversidad de métodos, en algunas ocasiones muy alejados entre sí: recuérdese el agrio debate establecido entre el feminismo de la igualdad y el de la diferencia, sobre todo en el tema del uso o abandono de la lucha jurídica por la inclusión en los mecanismos institucionales del Estado de derecho. Sin embargo, después de un estudio minucioso de las diferentes corrientes que componen la teoría feminista contemporánea, tales «diferencias» no pueden ser consideradas como si fueran inconmensurables entre sí, ya que comparten en un mayor o menor grado el objeto al que se enfrentan: el patriarcalismo como sistema de relaciones dominante que coloca un solo punto de vista, en el caso que nos ocupa, el masculino, blanco, propietario y ciudadano, como el patrón oro de lo universal²⁴. Constatar la pluralidad de opciones y enfoques, no disminuye tampoco la importancia de estas corrientes de pensamiento, más bien al contrario, indica la relevancia de los problemas tematizados y la sensibilidad de las mismas ante las cuestiones que el contexto social, económico y político impone a la reflexión jurídica y filosófica.

La teoría política feminista que se enfrenta directamente con la extensión del patriarcado a todas las relaciones sociales, cumple con las dos características que Raúl Fonet Betancourt exige a toda reflexión filosófica comprometida con el mundo de la vida: la preocupación por el

²⁴ Stark, B., «Bottom Line Feminist Theory: The Dream of a Common Language», en *Harvard Women's Law Journal*, 23, 2000, pp. 227 ss.

tiempo y por el contexto. El profesor de Bremen, afirma que pensar filosóficamente no puede significar sólo pensar desde y para el orden dominante de una época, sino que tiene que significar también «el compromiso de pensar los muchos tiempos que vive y genera la humanidad en la práctica cotidiana de sus múltiples formas de vida. Lo que implica, obviamente, pensar también la diversidad contextual en que se generan esos tiempos»²⁵. La preocupación que toda perspectiva feminista tiene en relación con las categorías de tiempo y espacio, de historias y lugares, hace que estemos ante un método que apunta a un acercamiento concreto y contextualizado a los problemas con que nos encontramos cotidianamente²⁶. Como veremos más adelante, al ocuparnos de las anticipaciones racionales, el problema de una teoría no es la abstracción. Toda teoría «abstrae» los hechos para posibilitar el análisis y la reconstrucción de su objeto. Abstractar lo incidental para quedarse con lo fundamental no provoca ningún tipo de problema metodológico. El problema surge cuando la teoría abstrae lo fundamental, no para permitir un mejor conocimiento de su objeto de investigación, sino para salvar un modelo teórico²⁷ previo que se quiere fundamentar como el único posible; lo cual tiene consecuencias no sólo metodológicas —la «naturalización» del modelo teórico— sino, asimismo, políticas de gran alcance: el único campo donde pueden plantearse alternativas es el reconocido por el mismo modelo, relegando otras posibilidades a lo irracional o a lo subjetivo.

La pluralidad de enfoques y metodologías del feminismo, la apariencia de desorden teórico y conceptual, procede de esa sensibilidad por negar la preeminencia de un modelo teórico —y, por supuesto, ideológico— sobre los hechos sociales. Las posiciones feministas, con mayor o menor éxito, intentan acercarse a la realidad, primero, para

²⁵ Fernet Betancourt, R., *Transformación cultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, p. 13. Un ejemplo de lo que decimos lo encontramos en el ensayo de Belloni, M.C., Boulin, J. Y., y Junter-Loiseau A., «Del tiempo de trabajo a los tiempos de la ciudad» en Maruani, M., Rogerat, Ch., y Torns, T., (eds.) *Las nuevas fronteras de la desigualdad. Hombres y mujeres en el mercado de trabajo*, op. cit. pp. 249-268.

²⁶ Smith, D.E., *The Everyday World as Problematic*, Northeastern University Press, Boston, 1987, p. 97, y Code, L., *Rhetorical Spaces. Essays of Gendered Locations*, Routledge, New York, 1995, pp. 185-207. Un ejemplo de esa «concreción» lo encontramos en el texto de Boulin,, J.Y., «Recherches et expérimentation sur les temps de la ville en Europe: l'état des savoirs», contribución al Seminario Internacional *État des recherches et expérimentations relatives à l'organisation des temps de la ville*, Université Paris-Dauphine (17-18 de Enero de 1997).

²⁷ Daly, H., y Cobb, J.B., *Para el bien común*, F.C.E., México, 1993, p. 43; y Hinkelammert, F., y Mora, H., *Coordinación social del trabajo: mercado y reproducción de la vida humana*, DEI, San José de Costa Rica, 2001, p. 12.

deconstruirla —críticas al tratamiento dado a la mujer desde las diferentes teorías e ideologías—, y, en último término, para reconstruirla desde una perspectiva normativa con tintes claros de emancipación de los grupos marginados o excluidos de las garantías que ofrece el sistema patriarcal de dominio. Asimismo, cuando buceamos en la abigarrada bibliografía y en el ingente número de publicaciones periódicas, congresos y reuniones internacionales, que sobre estos temas se están llevando a cabo en los últimos decenios²⁸, percibimos que la dificultad, y quizá la imposibilidad o, más aún, la indeseabilidad de un único punto de vista feminista, reside en que estamos ante una perspectiva no instituida, no delimitada de un modo absoluto por lo existente, sino ante una reflexión «instituyente» que se sitúa, como bien resulta de uno de los textos más brillantes de la jurisprudencia feminista, en un terreno de «voces en intersección», no de dominación ni de hegemonía.

La profesora de Berkeley Iris Marion Young, precisamente autora del texto *Intersecting voices*, nos advierte que el feminismo no alude a una doctrina o programa teórico concreto, sino a un compromiso —éste sí teórico— con dos aspectos fundamentales: primero, con el análisis y la denuncia de los efectos que las instituciones, las políticas y las ideas proyectan sobre el bienestar y las oportunidades con las que se encuentran las mujeres en un contexto determinado²⁹. Y, segundo, con el conjunto de reflexiones y actuaciones orientadas a corregir la situación de subordinación, desigualdad y opresión que sufren las mujeres, cooperando con ello en la emancipación y construcción de una sociedad en la que no tengan cabida discriminaciones por sexo, edad, pertenencia cultural o comunitaria o por desigualdades económicas³⁰.

La teoría política feminista, siguiendo en este punto a Valerie Bryson, sería, pues, una teoría explícitamente comprometida con los con-

²⁸ Fraser, N., *Unruly Practices: Power Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989; Harding, S., and Nicholson, L., «Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism» en Nicholson, L., (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, New York, 1990; Harding, S., (ed.), *Racial Economy of Science: Toward a Democratic Future*, Indiana University Press, Bloomington, 1993. Mertus, J., and Goldberg, P., «A Perspective on Women and International Human Rights After the Vienna Declaration: The Inside/Outside Construct» en *New York University Journal of International Law and Politics*, 26, 1994, pp. 201-234.

²⁹ Young, I.M., *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Madrid, 2000. Ver también el monográfico sobre las políticas de la diferencia publicado en la revista *Differences*, Vol.1, 1989.

³⁰ Young, I.M., *Intersecting Voices. Dilemmas of gender, political philosophy and policy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1997.

textos donde se despliega la acción social y que desea entender la sociedad y los valores predominantes con el objeto de desafiarlos y cambiarlos. Su finalidad no es el conocimiento abstracto empeñado en salvar modelos teóricos aún a costa de los hechos, sino el conocimiento susceptible de ser utilizado como guía para informar prácticas políticas de emancipación. En este sentido, las teorías feministas que elegimos para mostrar las riquezas y posibilidades del feminismo en relación con la constitución de un nuevo sujeto político democrático, siguen al mejor Foucault —no al reinterpretado por la teoría minimalista post-moderna que no pretende en ningún momento trascender las relaciones de poder dominantes—; sino al Foucault³¹ que, analizando las diversas y múltiples configuraciones de poder plasmadas en las instituciones de la modernidad, las contempla como entidades basadas en la opresión y la regulación vertical de lo social impuestas por la visión hegemónica del mundo. Desde el punto de vista feminista que hemos elegido para nuestros fines, esta visión hegemónica no se basa únicamente en la diferencia sexual entre hombres y mujeres, forma renovada de esencialismo que olvida —como defiende Raquel Osborne— que el género no es más que una categoría social y política construida para imponer una determinada forma de dominación. Se basa, más bien, en la denuncia —y el consiguiente esfuerzo práctico de superación— del patriarcalismo como imposición y dominación de un grupo, forma de vida o cultura sobre el resto³².

Pensamos que la teoría política feminista nos conduce a la formulación de un método materialista de concebir el mundo que podemos

³¹ Cfr., Foucault, M., *Dits et Écrits (1954-1988)*, (deferí, D., et Ewald, F., comps.), Gallimard, Paris, 4 volúmenes, 1994; *Hermenéutica del sujeto*, (Fernando Alvarez Uría, comp.), Piqueta, Madrid, 1994; *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad 2*, Siglo XXI, Madrid-México, 1987; «Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política», en *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Paidós/I.C.E. de la U.A. de Barcelona, Barcelona-Buenos Aires-México, 1995; Lanceros, P., «El 'proyecto general' de Michel Foucault», *Revista de Filosofía*, vol. X, 18, 1997, pp. 159-186; Chartier, R., «El poder, el sujeto, la verdad: Foucault lector de Foucault» en *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin, Manantial*, Buenos Aires, 1996; Dreyfus, H., and Rabinow, P., «Le sujet et le pouvoir» in *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982. Vid. asimismo, Nicholson, L., (ed.) *Feminism/postmodernism*, op. cit.; Sandoval, Ch., «U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World», en *Genders*, 10, 1991, pp. 1-24; Y Stark, B., «Women and Globalization: The Failure and Postmodern Possibilities of International Law», en *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, 33(3), 2000, pp. 503-571

³² Osborne, R., *La construcción sexual de la realidad. Un debate en la sociología contemporánea de la mujer*, Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Madrid, 1993.

definir como «materialismo extremo», en tanto que uno de sus principales objetivos es enfrentarse a las abstracciones que el patriarcalismo ha venido imponiendo en las relaciones sociales y personales³³.

Dicho «materialismo extremo» está empujando a la teoría política feminista a una filosofía del más acá, a una reflexión sobre las condiciones del presente que propugna una desmitificación de la ideología represora de los valores y las perspectivas —por supuesto, diferenciadas, asimismo, por la raza, la orientación sexual, la etnia y la pertenencia a una clase social determinada— de las mujeres³⁴. En la actualidad esta perspectiva está confluyendo en un conjunto de propuestas que están comenzando a atender al cuerpo, a las consecuencias, sociales y cognitivas, derivadas de los obstáculos y discriminaciones latentes en el trabajo femenino³⁵, a las necesidades y a todo lo que ideológicamente ha sido encerrado en el ámbito de lo privado³⁶. Todo lo cual constituye, en palabras de Emilio Lledó «... una llamada al encuentro con uno mismo y (a) un ataque a cualquier ideología que pretend(a) encubrir el hambre y la miseria con el engaño de la esperanza insaturable». En el patriarcalismo «el lenguaje no es libre, la convivencia humana no es

³³ Bochetti, A., *Lo que quiere una mujer*, Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Madrid; Delphy, Ch., *Por un feminismo materialista: el enemigo principal y otros textos*, La Sal, Barcelona, 1985; Rose, H., and Rose, S., *The Political Economy of Science*, MacMillan Press, London, 1976; Rose, H., «Trabajo de mujeres: conocimiento de mujeres» en Amorós, C et. al. *Mujeres: ciencia y práctica política*, Debate, Madrid, 1987, pp. 64-86; Hartsock, N., *Money and Sex Power*, Longman, New York, 1983 y «The Feminist Standpoint: Developing the Ground for Specifically Feminist Historical Materialism» en Harding, S., and Hintikka, M., (eds.), *Discovering reality: feminist perspective on epistemology, metaphysics, methodology and philosophy of science*, Dordrecht, Boston, 1983; y Mertus, J. And Goldberg, P., «A Perspective on Women and International Human Rights After the Vienna Declaration: The Inside/Outside Construct», en *New York University Journal of International Law and Politics*, 26, 1994, pp. 201-234.

³⁴ Hope, L., «Lionheart Gals Facing the Dragon: Human Rights of Inter/National Black Women in the U.S.», en *Oregon Law Review*, 76, 1997, pp. 567-632.

³⁵ Cfr., los cuatro primeros volúmenes de *Body & Society*, editadas por Mike Featherstone y Bryan S. Turner; Smith, D., «Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology», en *Sociological Inquiry*, 44, 1974, y de la misma autora «A Sociology for Women» en Sherman and Beck (eds.), *The Prism of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge*, University of Wisconsin Press, 1979. Asimismo, y en un sentido integrador de propuestas filosóficas preocupadas por la recuperación del cuerpo (Nietzsche) y las consecuencias en el terreno de lo jurídico-internacional, Stark, B., «International Human Rights Law, Feminist Jurisprudence, and Nietzsche's "Eternal Return": Turning the Wheel», en *Harvard Women's Law Journal*, 19, 169-199, Parte II.

³⁶ Pateman, C., *El contrato sexual*. Asimismo, Hawkesworth, M.E., «Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and Claims of Truth», *Signs*, 14, 1989, pp. 533-557; Epstein, C.F., *Deceptive Distinctions. Sex Gender and the Social Order*, Yale University Press, New Haven, 1988.

ese medio en el que se refleja el mundo, sino el medio en el que se esperpentizan los mensajes y se aniquila la libertad interna de pensar»³⁷.

Cuando Kate Millett formuló el lema «lo personal es político»³⁸, el uso del tiempo verbal no era casual. No es que lo personal deba ser político. *Es ya político*. El problema es que todo el contenido de ese principio ha quedado subsumido por las abstracciones del patriarcalismo y no ha sido suficientemente pensado por aquellas teorías y prácticas que únicamente defienden la paulatina inserción de la mujer en un mundo, como decía Ibsen en 1878, dominado por un solo tipo de racionalidad. «Los hombres a lo largo de la historia —afirma Alessandra Bochetti— se han dado valores como la independencia y la autosuficiencia, y con esos valores han hecho trama y urdimbre para gobernar a las personas y a las cosas y para describir la realidad». Es decir, el punto de vista masculino occidental, que predomina en el sistema patriarcal, aun cuando éste no se reduzca por completo a aquél, ha construido su propia esfera de trascendencia: fines, valores y principios, y no ha permitido la entrada de otros puntos de vista configuradores de *otro tipo de trascendencia* y de otro tipo de relación con lo inmanente. Entre los aspectos descriptivos y normativos del patriarcalismo no hay mediaciones; entre los hechos descritos y la norma prescrita se han eliminado las diferencias y la distancia que permite la búsqueda de una alternativa. Por lo que al final, tales parámetros normativos, o de deber ser, llegan a plantearse como —y a identificarse con— «la realidad».

En la polémica acerca de las relaciones entre las ideas de libertad y de situación, entablada por Sartre y Simone de Beauvoir³⁹, esta necesi-

³⁷ Lledó, E., *Memoria de la ética. Una reflexión sobre los orígenes de la «theoria» moral en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1994, p. 291; vid. también Stark, B., «The Other Half of the International Bill of Rights as a Postmodern Feminist Text», en Dallmeyer (ed.) *Reconceiving Reality: Women and International Law*, American Society of International Law, Washington, 1993, pp. 19-60

³⁸ Millett, K., *Política sexual*, Cátedra, Madrid, 1995.; Oloka-Onyango, J., and Tama-le, S., «The Personal is Political, or Why Women's Rights are Indeed Human Rights: An African Perspective on International Feminism», en *Human Rights Quarterly*, 17, 1995, pp. 691-731; Odeh, L., «Postcolonial Feminism and the Veil: Thinking the Difference» en *Feminist Review*, 43, 1993, pp. 26-37; Spahn, E.K., «Waiting for Credentials: Feminist Theories of Enforcement of International Human Rights», en *American University Law Review*, 44, 1995, pp. 1053-1083; Rao, A., «Right in the Home», en *National Law School Journal*, 1, 1993, pp. 62-81.

³⁹ De S. De Beauvoir, aparte de *El segundo sexo*, Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Madrid, 2000, puede consultarse lo que se denominan sus tratados morales: *Para qué la acción* y *Para una moral de la ambigüedad* (anteriores a la publicación de su texto más conocido).

dad de modelo materialista expresado por la mujeres queda patentemente en evidencia. Para Sartre la «situación», lo que hoy, después de Pierre Bourdieu⁴⁰, podemos denominar posiciones y espacios, es un producto de la libertad absoluta de interpretación y acción que como posibilidades abstractas tienen los sujetos-en-sí-contingentes. La «situación» no supone un límite a la libertad, sino que es el marco, construido precisamente por la acción libre, donde la libertad encuentra, a su pesar, sus manifestaciones concretas. No hay jerarquía de situaciones, sólo diferentes grados de buena o mala fe a la hora del desarrollo de esas capacidades de interpretación y acción. Sin embargo, para Simone de Beauvoir, después de analizar cómo en los códigos penales y civiles, en la reflexión científica y en las diferentes mitologías⁴¹, la mujer siempre ha estado sujeta a situaciones de subordinación, reconoce que la situación sí constituye un límite a la libertad. El sujeto se construye por la puesta en marcha de la trascendencia, pero esta tarea está condicionada por los contextos científicos, sociales, jurídicos y culturales⁴². Como es sabido, en la moral existencialista no ejercer la trascendencia es siempre una falla moral, y así lo ejemplifica Sartre en novelas y ensayos. Pero si esa caída moral viene provocada por obstáculos que la situación opone desde el exterior al sujeto, ya no estamos ante una falla de éste, sino ante defectos de la configuración moral, social, científica o jurídica de la realidad en que está necesariamente situado. Más que de víctimas o de desiguales, bell hooks, afirma que las mujeres deben usar el término de oprimidas, o, más exactamente, explotadas y subordinadas, por una ideología patriarcalista que obvia la situación concreta que se padece en la vida cotidiana. Lo cual queda patente cuando vemos los índices de empobrecimiento en los últimos veinte años: mientras el índice de pobreza masculino ha subido en un 3 %, el de las mujeres lo ha hecho en un 48 %, lo cual las coloca claramente en una posición subordinada tanto en la división social como internacional del trabajo⁴³.

⁴⁰ Bourdieu, P., *Poder, Derecho y Clases Sociales*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

⁴¹ Beauvoir utiliza para esta indagación el método regresivo-progresivo, vid. *El segundo sexo*, op. cit. Vol. 1 «Los hechos y los mitos»; y Hernández-Truyol, B.E., «Women's Rights as Human Rights-Rules, Realities and the Role of Culture: A Formula for Reform» en *Brooklyn Journal of International Law*, 21(3), 1996, pp. 605-677. Vid. asimismo el ensayo que Celia Amorós dedica a Sartre en Camps, V., (ed.), *Historia de la ética. 3. La ética contemporánea*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 327-385.

⁴² Bell, Ch., «Women's Rights as Human Rights: Old Agenda In New Disguises», en Hegarty and Leonard (eds.), *Human Rights: An Agenda for the 21st Century*, Cavendish Publishing, London and Sydney, 1999, pp. 139-154.

⁴³ Datos recogidos en Carmen, R., *Autonomous Development. Humanizing the Landscape. An Excursion into Radical Thinking and Practice*, Zed Books, London, New

La teoría política feminista de corte materialista tiende, pues, a reivindicar un materialismo extremo que coloca el análisis en el centro de dos tendencias: 1.^a hacer que la teoría y la praxis se aproximen a las realidades concretas, lo cual conducirá a repensar radicalmente el sentido de la convivencia y sus modelos organizativos. Desde la posición materialista se exige, por un lado, el abandono del minimalismo de la diferencia sexual, para pasar a plantear modelos de pensamiento y acción capaces de mediar conflictos e imponer, no otras realidades, realidad sólo hay una, sino otros sentidos e interpretaciones de la misma. Y, por otro lado, la repulsa a todo tipo de teoría que parta de idealizaciones: cuando la práctica y el pensamiento se sitúan alrededor de un deber ser absoluto, la única manera de resistirse frente a la dominación es la reacción sin alternativas, y a través de prácticas de reacción nada se puede inventar, nada permitirá abrir nuevos horizontes y dominar los elementos «naturales» que nos obstaculizan en el camino de la construcción de *otra* trascendencia⁴⁴, dado que dicha reacción no supera las limitaciones de una propuesta aislada, e idealizada, de deber ser. Ni las mujeres, ni los indígenas, ni los obreros en su momento, estuvieron al margen de la construcción de la trascendencia. La realidad de los hechos demuestra cómo los movimientos sociales no dominantes siempre han ido planteando alternativas que iban más allá del orden de dominación impuesto. Pero la historia también muestra como, al quedar al margen de la trascendencia dominante, que no sólo los oprimía, sino que, a la par, los invisibilizaba, parecía que no tenían la posibilidad de construir, *desde sus propias realidades y constricciones*, sus propias concepciones acerca del futuro.

La 2.^a tendencia consiste en tomar conciencia de que ha pasado el tiempo de la denuncia de las políticas que tienen como *objeto* a las mujeres (o al resto de grupos afectados por las relaciones patriarcales), como única opción crítica y feminista. Hoy en día, la cuestión más relevante reside en plantear que las políticas públicas tengan como *sujeto activo* de las mismas a las mujeres. Por muy importante que sea la actividad de denuncia, ya no basta con poner en evidencia cómo las mujeres son discriminadas en los ámbitos jurídicos, sociales, científicos y económicos. El reto consiste en que las mujeres — y, del mismo modo, por poner un ejemplo de grupo tradicional y sistemáticamente oprimi-

Jersey, 1996, cap. 9, pp. 161-192; consúltese también, Wright, S., «Women and the Global Economic Order: A Feminist Perspective» en *American University Journal of International Law and Policy*, 10(2), 1995, pp. 861-887

⁴⁴ Grimshaw, J., *Feminist Philosophers. Women's Perspectives on Philosophical Traditions*, Wheatsheaf Books, Sussex, 1986, p. 135.

do, como es el de los pueblos indígenas —, vayan tomando las riendas jurídicas, sociales, económicas, culturales, en fin, políticas, para dar salida a sus reivindicaciones específicas, las cuales, una vez reconocidas e implementadas a todos los niveles redundarán, si es que aceptamos el pluralismo y la diversidad, en beneficio de todos. En definitiva, y en palabras de Bochetti, el materialismo extremo conduce a un tipo de teoría y de práctica «... que hace que ninguno tenga que agachar la cabeza, (que) no esquite, sino que pida proximidad» y como defendía Hannah Arendt construya la representación y la democracia desde el poder político, social y cultural⁴⁵.

Tomando en consideración este criterio de demarcación, vamos a trabajar con teorías feministas que superan los minimalismos políticos y esencialismos de la diferencia sexual y caminan hacia una nueva forma de pensar el sujeto político del siglo XXI. En este sentido y siguiendo en este punto a Alisson Jaggar⁴⁶ encontramos cuatro tipos de teorías políticas feministas que nos sirven para este empeño. Veámoslas brevemente para concluir con un quinto tipo de teoría, no tematizado por Jaggar, pero que pensamos es de indudable importancia para entender los desafíos que nos exige el mundo contemporáneo, nos referimos en este punto al que se ha dado en llamar feminismo «post-colonial» o también feminismo de «integración crítica».

Jaggar nos plantea, pues, cuatro bloques teóricos: en primer lugar, el «radical», centrado en la problemática de la relación violenta que los hombres imponen a las mujeres en la mayoría de los ámbitos públicos y privados. Este feminismo radical quedó reflejado de un modo patente en el denominado *S.C.U.M. Manifiesto* redactado por la misántropa y subversiva escritora norteamericana Valerie Solanas, y en el que en un tono agresivo, pero no exento de innegable profundidad, enumera los

⁴⁵ Véase, Arendt, H., *Between Past and Future*, Meridian Books, Cleveland, 1963; en el terreno de la ciencia, consúltese el trabajo de Amparo Gómez Rodríguez, «De la mujer en la ciencia a las epistemologías feministas», en Gómez Rodríguez, A., y Tally, J., (eds.), *La construcción cultural de lo femenino*, Instituto Canario de la Mujer, 1998, pp. 211-251, esp. Pp. 211-213 (y la bibliografía allí reseñada); asimismo, Cerna, Ch.M., and Wallace, J.C., «Women and Culture» en Askin and Koenig (eds.) *Women and International Human Rights Law. Vol.1*, Transnational Publishers Ins., New York, 1999, pp. 623-650; y Bunting, A., «Theorizing Women's Cultural Diversity in Feminist International Human Rights Strategies», en *Journal of Law and Sociology*, 1993, pp. 6-22.

⁴⁶ Jaggar, A.M., «Socialist Feminism and Human Nature», en Sterba, J.P. (ed.), *Justice. Alternative Political Perspectives*, Wadsworth Publishing Co., Belmont, 1992, p. 305 y ss; Mahoney, K., «Theoretical Perspectives on Women's Human Rights and Strategies for Their Implementation» en *Brooklyn Journal of International Law*, 21(-), 1996, pp. 799-856.

aspectos fundamentales de esta posición: problemas de violencia sexual y maltrato, de obstáculos a las libertades reproductivas, el uso y abuso de la imagen de la mujer en los medios de comunicación y de manipulación, la imposición de la paternidad como centro neurálgico de la relación familiar y otros⁴⁷.

En segundo lugar, el feminismo «liberal» progresista interesado en potenciar políticas de discriminación positiva o acción afirmativa en aras de la consecución del principio de igualdad de oportunidades, cuya absolutización, como veremos más adelante, será objeto de nuestras críticas⁴⁸. Es preciso decir que las feministas liberales, en su afán por establecer políticas de promoción de mujeres y lograr imponer sistemas de cuotas que tienen como objetivo la democracia paritaria (reducida a sus elementos de representación política e inserción institucional), han logrado, por lo menos, hacer visibles muchos de los problemas con los que se encuentran hoy en día las mujeres, tanto en el ámbito social, como en el personal y el político⁴⁹, aunque hayan ido

⁴⁷ El *S.C.U.M. Manifiesto*, publicado por el mítico editor de la vanguardia de los años sesenta, Maurice Girodias en Junio de 1968, puede encontrarse traducido al completo al portugués, *Manifiesto da SCUM*, Fenda Edições, 2001. En castellano, puede consultarse el «Manifiesto» en la *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 23, 2004 (con nota introductoria y traducción de Lola Galera). Sobre este «manifiesto» puede encontrarse bastante información en las múltiples páginas que hay en Internet sobre Valerie Solanas, pero por su generalidad se aconseja consultar el texto de Alice Echols, *Daring to Be Bad. Radical Feminism in America 1967-1975*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989. Al margen del texto de Solanas, sobre estos temas pueden consultarse las siguientes monografías: Combrinck, H., «Positive State Duties to Protect Women from Violence: Recent South African Development», en *Human Rights Quarterly*, 20(3), 1998, pp. 666-690; y, entre la cantidad inabarcable de obras dedicadas a estos aspectos del feminismo, ver Coomaraswamy, R., «Reiventing International Law: Women's Rights as Human Rights in the International Community» en Van Ness (eds.), *Debating Human Rights: Critical Essays from the United States and Asia*, Routledge, London, 1999, pp. 167-198. En relación con la problemática de las mujeres asiáticas en general y afganas en particular, ver Desai, Sh., «Hearing Afghan Women's Voices: Feminist Theory's Reconceptualization of Women's Human Rights», en *Arizona Journal of International and Comparative Law*, 16(3), 1999, pp. 805 ss.

⁴⁸ Ver políticas de este tipo en el caso europeo en Pollack, M., and Hafner-Burton, E., «Mainstreaming Gender in the European Union», en *Harvard Jean Monnet Paper*, n.º 2, 2000

⁴⁹ Aparte del clásico, ya citado en estas páginas, de Betty Friedan *The Feminine Mystique*, ver el esfuerzo realizado en este sentido por la Federación de Mujeres Progresistas en el documento que lleva por título *Nuevo Contrato Social Mujeres-Hombres. Para compartir las responsabilidades familiares, el trabajo y el poder*, FMP, Madrid, 1997, esp. pp. 20-21; ver asimismo la respuesta que desde el feminismo liberal se dan a las críticas que se han vertido sobre el mismo en Tesón, F.R., «Feminism and International Law: A Reply» en *Virginia Journal of International Law*, 33, 1993, pp. 647-684.

dejando de lado la crítica al patriarcalismo que ante ellas se presenta como un universal fuera de la discusión⁵⁰.

En tercer lugar, el feminismo «marxista», preocupado por integrar la lucha de las mujeres contra el patriarcalismo en el ámbito más general de la lucha de clases⁵¹.

Y, en último lugar, el feminismo de corte «socialista»⁵² o post-materialista, que pretende ampliar el campo de la acción e integrar la lucha de las mujeres en un enfrentamiento, al estilo de la Nora de Ibsen, con todo tipo de formalismos y dualismos teóricos de corte autoritario.

Estos cuatro bloques de teoría política feminista se colocan, de un modo más o menos radical, frente a tres cuestiones muy importantes para un entendimiento materialista de las reivindicaciones feministas: en primer lugar, se sitúan críticamente frente a las posiciones que reflexionan sobre la justicia política sin cuestionar las implicaciones que para la misma tienen las interferencias que se producen en el ámbito de lo privado, tal y como denuncia la filósofa norteamericana, originariamente seguidora de las tesis del liberalismo político de John Rawls, Susan Moller Okin⁵³. Como decimos no es que lo personal sea político, sino que siempre lo ha sido, por lo que el ámbito público no está separado radicalmente del privado; ambos se articulan estrechamente, colaborando en ese fenómeno de *overlapping oppressions* que denunciábamos más arriba.

Asimismo, y en el mismo plano general que venimos utilizando en estos párrafos, la mayoría de las autoras feministas citadas se sitúan frente a las políticas tradicionales de izquierdas que absolutizan la lucha por el tiempo lineal del salario en el centro de trabajo, dejando de lado la lucha por el espacio, por el lugar que se ocupa no sólo en los ámbitos públicos, sino también y fundamentalmente en los ámbitos tradicionalmente relegados a la mano invisible del mercado. Las luchas salariales, ahora sintetizadas en Europa en las llamadas políticas públicas de «salario mínimo garantizado», son luchas marcadas por una concepción lineal del tiempo: los conceptos de trabajo y de salario ha-

⁵⁰ Ver una crítica desde el feminismo de la diferencia sexual en el caso de la «democracia paritaria» en Agacinski, S., *Política de sexos*, Taurus, Madrid, 1999, esp. p. 10.

⁵¹ Hennessy, R., and Ingraham, C. (eds.), *Materialist Feminism. A Reader in Class, Difference, and Women's Lives*, Routledge, London, 1997.

⁵² Jaggar, A.M. «Socialist Feminism and Human Nature», *op. cit.* Cfr., también, aunque desde un punto de vista más cercano a las tendencias post-modernas, el curioso texto de Haraway, D., «A Manifesto for Cyborgs: Science Technology and Socialist Feminism in the 1980s», en *Socialist Review*, 80, 1985, pp. 65-107.

⁵³ Moller Okin, S., «Liberalismo político, justicia y género» en Castells, C. (ed.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 127 y ss.

cen referencia a la categoría tiempo de trabajo, dada la tendencia de la modernidad capitalista a ir sustituyendo la perspectiva espacial (es decir, contextual) de los derechos y de la acción social, por una perspectiva temporal: procedimientos y ritmos que imponen las leyes. La propia democracia formal, con sus duraciones establecidas de periodos temporales de presidencias o de legislaturas, ha ido haciendo olvidar, o, podemos decir, ocultar que la democracia necesita de lugares y espacios donde desarrollarse⁵⁴. Por esa razón, Alessandra Bochetti habla, como veremos más adelante, de la necesidad de recuperar la ley para lucha feminista, pero no en su sentido formal y abstracto, sino como uno de los tantos *lugares* posibles de lucha para las mujeres. Ir sustituyendo la perspectiva temporal por la espacial, mejor aún, *ir complementando* la perspectiva temporal con la espacial, nos permitiría comprender mucho mejor las reivindicaciones no sólo de las mujeres, sino asimismo de poblaciones indígenas o de comunidades campesinas; reivindicaciones tradicionalmente separadas y malentendidas de y por las luchas de la izquierda política por la emancipación humana⁵⁵.

Y, en último lugar, queremos añadir que dichas perspectivas feministas, entendidas genéricamente, nos están impulsando a abandonar el tipo de pensamiento basado en dualismos tales como Igualdad-Libertad, Sujeto-Objeto, Mente-Cuerpo o Forma-Materia; dualismos fal-

⁵⁴ Cfr., Sabaté Martínez, A., Rodríguez Moya, J., y Díaz Muñoz, M.A., *Mujeres, espacio y sociedad. Hacia una geografía del género*, Síntesis, Madrid, 1995. Asimismo, Bourdieu, P., *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, New York, 1977, donde se realiza una crítica al concepto de tiempo manejado por la modernidad capitalista; para Bourdieu, el tiempo, y en eso su teoría queda indisolublemente conectada con las políticas feministas, no es algo «añadido» a las prácticas sociales, sino que «constituye» las mismas. En el mismo plano que el «cuerpo», el tiempo consiste en una variable socio-cultural de enorme importancia a la hora de entendernos y explicarnos la situación desigual que hombres y mujeres trabajadoras han tenido y tienen en el ámbito de la legislación laboral o en el del uso de la ciudad. (No olvidar las tesis de E.P. Thompson cuando conceptualizaba al capitalismo como una «disciplina del tiempo» desarrolladas en el mítico libro primero de *The Making of the English Working Class*, Vintage Books, New York, 1966).

⁵⁵ Arrighi, G.,; Hopkins, T.K., and Wallerstein, I., *Movimientos antisistémicos*, Akal, Cuestiones de Antagonismo, Madrid, 1999. En un plano más teórico, ver Meiksins Wood, E., *Democracy against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; Cerrada, A.I., y Segura, C., (eds.) *Las mujeres y el poder*, Al-Mudayna, Madrid, 2000; Mitchell, J., *La liberación de la mujer: la larga lucha*, Anagrama, Barcelona, 1975; Kollontai, A., *La mujer en el desarrollo social*, Labor, Barcelona, 1976; Fraser, N., *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición post-socialista*, Siglo del Hombre eds., Universidad de Los Andes, Bogotá, 1997; Falcón, L., *La razón feminista* (2 vols.), Fontanella, Barcelona, 1981; Eisenstein Z.R., *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1980.

sos o meramente aparentes, en tanto que siempre tienden a proponer una visión dualista de la realidad; visión, por supuesto, no neutral, pues el objetivo reside en imponer uno de los términos del dualismo —por lo general, el coincidente con los valores de la masculinidad—, sobre el otro, más cercano a las perspectivas axiológicas femeninas: la libertad sobre la igualdad, el sujeto sobre el objeto, la mente sobre el cuerpo, la cultura sobre la naturaleza... (recuérdese, como ejemplo de lo pernicioso del pensamiento patriarcal dualista, la negativa influencia que ha tenido el dualismo forma-materia en el pensamiento marxista a la hora de comprender y aceptar las conquistas procedimentales de las democracias).

En este punto, creemos conveniente apuntar que existe un quinto bloque teórico que nos complementa todo lo anterior y añade elementos de indudable interés para la reflexión acerca de un nuevo sujeto político democrático. Nos referimos al feminismo «post-colonial»⁵⁶, de raíces negras, chicanas e indígenas⁵⁷. Y, por supuesto, al feminismo de «integración crítica», que —partiendo de las primeras teorías eco-feministas y las propuestas de la biofísica y matemática Evelyn Fox Keller—, están intentando superar la ideológica objetividad estática de la ciencia, por una objetividad dinámica⁵⁸, que permita criticar tanto la destrucción de la forma tradicional de producir, como las tradiciones y parámetros culturales que mantienen a la mujer en situación de subordinación⁵⁹.

⁵⁶ Para una perspectiva general, consultar Cossman, B., «Turning the Gaze Back on Itself: Comparative Law, Feminist Legal Studies, and the Postcolonial Project» en *Utah Law Review*, 2, 1997, pp. 525-544; bell hooks, *Feminist Theory from Margin to Center*, South End Press, 1984; Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith (eds.), *All Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave* Feminist Press, Nueva York, 1982; Aurora Levins Morales, «Certified Organic Intellectual» en The Latina Feminist Group, *Telling to Live. Latina Feminist Testimonios*, Duke University Press, Durham/London, 2001; y M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohanty (eds.) *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Routledge, Nueva York/Londres, 1997

⁵⁷ Cfr., Eitzen, D.S., and Zinn, M.B., «Structural Transformation and Systems of Inequality», en Anderson, M., and Hill Collins, P., *Race, Class and Gender*, Wadsworth, Belmont, 1992, esp. p. 181.

⁵⁸ Fox Keller, E., *Reflexiones sobre género y ciencia*, ed. Alfons El Magnànim, Valencia, 1991; Bleier, R., *Science and Gender*, Pergamon, New York, 1984; Gómez Rodríguez, A., «De la mujer en la ciencia a las epistemologías feministas» en Gómez Rodríguez, A., y Tally, J., *La construcción cultural de lo femenino*, op. cit., pp. 231-234; y el magnífico texto de Alicia H. Puleo, *Filosofía, Género y Pensamiento Crítico*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000, esp. pp. 128 y ss.

⁵⁹ Shiva, V., y Mies, M., *Ecofeminismo*, Icaria, 1997; asimismo *La praxis del ecofeminismo*, Icaria, 1998. Ver la respuesta a estas propuestas por parte de Puleo, A.H., «Eco-

Estas autoras están empeñadas directamente en la construcción de una nueva subjetividad que supere las constelaciones de valor de la perspectiva patriarcalista. Como ya hemos dicho al referirnos al feminismo de integración crítica, estas corrientes sitúan su reflexión en un acercamiento crítico a la racionalidad científica dominante, en tanto que la misma no sólo decide de antemano las esferas u objetos susceptibles de ser tematizados científicamente, sino —y en esto insisten con fuerza—, determinan quién es el sujeto privilegiado de tal reflexión. Para estas autoras, esta racionalidad científica formalizada por Max Weber en su esfuerzo sociológico y filosófico por dar forma racional a las propuestas de la economía neoclásica de fines del siglo XIX, estando bien fundadas lógicamente, conducen a un solo punto de vista, a una sólo visión de la verdad, a un único patrón racional para toda la humanidad⁶⁰.

Contra esta tendencia homogeneizadora se levantan las voces del crítico de la cultura Homi Bhabha y Evelyn Fox Keller. Ambos autores, cada uno desde su respectivo campo teórico, afirman que la racionalidad científica dominante sólo admite diferencias que sean combinables o integrables bajo los criterios de valor aceptados. De ahí las dificultades que vemos por toda Europa a la hora de integrar las posiciones culturales de la inmigración dentro de los mecanismos de legitimación constitucionales. Vivimos, afirman, en un mundo repleto de «temporalidades disyuntivas», de cruces de tiempos y culturas⁶¹. Lo que en términos de García Canclini se denomina la «heterogeneidad multicultural»⁶², es decir, la existencia de sociedades donde se da la superposición de temporalidades y visiones del mundo en apariencia irreconciliables, como no sea bajo el signo de la aceptación por parte de los débiles de los supuestos culturales dominantes.

Este conjunto de «temporalidades disyuntivas»⁶³ nos ponen, por un lado, ante la evidencia de la pluralidad de objetivos, de valores, de

feminismo: hacia una redefinición filosófico-política de *Naturaleza y ser humano*» en Amorós, C., *Filosofía y Feminismo*, Síntesis, Madrid, 2000; cfr. las páginas dedicadas a esta cuestión en Puleo, A.H., *Filosofía, Género y Pensamiento Crítico*, cit. pp. 130 y ss. En relación a la idea de «objetividad dinámica», ver O'Hare, U.A., «Realizing Human Rights for Women», en *Human Rights Quarterly*, 21 (3), 1999, pp. 364-402.

⁶⁰ Bulbeck, Ch., *Re-Orienting Western Feminisms. Women's Diversity in a Postcolonial World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; Cfr., asimismo, Irigaray, L., «Is the Subject of Science Sexed?», en *Cultural Critique*, 1, 1985, pp. 73-88.

⁶¹ Engle, K., «Culture and Human Rights: The Asian Values Debate in Context», en *New York University Journal of International Law and Politics*, 32, 2000, pp. 291 y ss.

⁶² García Canclini, N., *La Globalización imaginada*, Paidós, Buenos Aires, 1999.

⁶³ Wing, A.K., *Critical Race Feminism: A Reader*, New York University Press, New York, 1997.

posiciones de habla y de marcos narrativos con los que estamos conviviendo de un modo cada vez más explícito y, por otro lado, nos ilustra ante el fenómeno de la cada vez más fuerte tendencia a la invisibilización de tales diferencias y multiplicidades. ¿Cabría incluir esta heterogeneidad multicultural bajo la capa metodológica e ideológica del «overlapping consensus», o mejor entrarían a formar parte de las oprobiosas *overlapping opressions*? El feminismo de la integración crítica y el post-colonial denuncian esta tendencia liberal a superponer los consensos en cuanto consolidan al otro, al diferente, como un sujeto fragmentado que debe ir reconstruyendo su vida en función de la norma, del patrón oro de la cultura dominante⁶⁴. Tanto Bhabha como Schutte y Fox Keller, denuncian que desde las posiciones liberales nunca llegaremos a la integración e inclusión del otro: los diferentes siempre serán los, de un modo u otro, marginalizados o estigmatizados por aquello que Julia Kristeva denominaba la semántica de la dominación occidental y que halla un ejemplo en las luchas de las feministas negras⁶⁵ y chicanas⁶⁶. Es lo que Frantz Fanon ya denunciaba en su libro

⁶⁴ Wing, A. K., «A Critical Race Feminist Conceptualization of Violence: South African And Palestinian Women», *Albany Law Review*, 60, 1997, pp. 943-976. Como afirma Amparo Gómez Rodríguez, «... la multiplicidad de identidades es una categoría falsa en la realidad actual. En nuestro mundo las mujeres, los negros, los obreros, configuran su identidad sobre todo en relación a la dominación... es decir, la fragmentación de la identidad y su multiplicidad es cierta sólo en relación a los aspectos de la identidad no-defensiva de las mujeres, pero no respecto a los elementos de la defensiva que se configuran en condiciones generales de dominación» en «De la mujer en la ciencia a las epistemologías feministas», *op. cit.* p. 247. «Condiciones generales de la dominación» que no entran dentro de las propuestas rawlsianas de consenso superpuesto. Ver también Harding, S., *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, 1986, cap. VII.

⁶⁵ hooks, b., «Black Women: Shaping Feminist Theory» en James, J., and Sharpley-Whiting, T.D., *The Black Feminist Reader*, Blackwell, Oxford, 2000; aquí es preciso citar la novela de Toni Morrison *The Bluest Eye*, Picador, 1993, y el análisis que de ella realiza Tally, J., «Crecer siendo pobre, negra y mujer: *The Bluest Eye*, de Toni Morrison» en Gómez Rodríguez, A., y Tally, J., *La construcción cultural de lo femenino*, *op. cit.*, pp. 61-73; Sandusky, S.R., «Women's Political Participation in Developing and Democratizing Countries: Focus on Zimbabwe», en *Buffalo Human Rights Law Review*, 5, 1999, pp. 253-281; Romany, C., «Black Women and Gender Equality in a New South Africa: Human Rights Law and the Intersection of Race and Gender», en *Brooklyn Journal of International Law*, 21, 1996, pp. 857-898; cfr. asimismo los textos aquí citados de Patricia Hill Collins.

⁶⁶ García, A.M., (ed.), *Chicana Feminist Thought: The Basis Historical Writings*, Routledge, London, 1997; Anzaldúa, G., *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Spinsters/Aunt Lute, San Francisco, 1987; Castañeda, A., et al. (eds.), *Literatura Chicana, Texto y Contexto*, Prentice-Hall, Englewoods Cliffs, New Jersey, 1972. Asimismo, Stefancic, J., «Policy, Politics & Praxis: Latino and Latina Critical Theory: An Annotated Bibliography»,

de 1963 titulado *Black skins, white masks: pieles negras bajo máscaras blancas*⁶⁷. Dualidad terrorífica en la que puede desembocar la absolutización de un único punto de vista que, abstrayendo de la realidad, impone la forma y el contenido del consenso.

Nuestra tesis es la siguiente: la teoría y la política llevada a cabo por las corrientes citadas de la, asimismo plural y diferenciada, teoría feminista, están poniendo en cuestión teorías y prácticas dominantes que invisibilizan la diferencia y absolutizan la identidad⁶⁸; tendencia que está afectando no sólo a las mujeres, sino que se extiende a una amplia categoría de sectores tradicional y permanentemente excluidos de las ventajas del sistema.

Resumiendo, estas corrientes feministas nos sirven para:

- 1.º Poner en cuestión las oposiciones binarias y las diferentes lógicas colonialistas que ocultan esas temporalidades disyuntivas e imponen un solo código normativo. En este punto, las podemos poner en relación con la tesis de los diferentes accesos a la modernidad puestos en evidencia por Goran Therborn.
- 2.º Poner en cuestión la creencia en la neutralidad del signo, es decir de la norma moral o jurídica y la separación entre sujeto y objeto de conocimiento: pueden verse las tesis de Nelly Richads y Gayatri Spivak en relación con la influencia de dichos signos en prácticas concretas a las que se enfrentan diariamente las mujeres de los países empobrecidos. Y
- 3.º Poner en cuestión el dogma de la libre elección de condiciones de vida: resaltan en este punto las reflexiones que bell hooks realiza sobre las dificultades que encuentran las mujeres negras a la hora de decidir sobre su propio destino⁶⁹.

en *California Law Review*, 85, 1997; y en *La Raza Law Journal*, 10, 1997. Desde una perspectiva general, Rosaldo, R., *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*, Abya-Yala, Quito, 2000.

⁶⁷ Fanon, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Shapire, Buenos Aires, 1974.

⁶⁸ Estaríamos ante el cierre del debate igualdad-diferencia que provoca la terminología anglosajona «sameness-difference». Vid. Brems, E., «Enemies or allies? Feminism and Cultural Relativism as Dissident Voices in Human Rights», *op. cit.*; Chinkin, Ch., «A Critique of the Public/Private Dimension» *op. cit.*; y Stacey, H., «Legal Discourse and the Feminist Political Economy: Moving Beyond Sameness/Difference» en *The Australian Feminist Law Journal*, 6, 1996, pp. 115-134.

⁶⁹ Therborn, G., *The European modernity and beyond: the trajectory of European societies, 1945-2000*, Sage, London, 1995; Spivak, G.Ch., *The post-colonial critic interviews, strategies, dialogues*, Routledge, New York, 1990; Richards, N., «En torno a las diferencias», Carretón, M., et. al (eds.), *Cultura, autoritarismo y redemocratización en*

Todo ello en aras de, primero, una ética y una política democrática radical e interactiva⁷⁰; segundo, una filosofía deconstructiva y reconstructiva de las relaciones de dominación⁷¹; y, tercero, una política de reconocimiento de la diferencia desde lo que se viene denominando como «multiculturalismo crítico»⁷². Elementos básicos para plantear la reconfiguración de un sujeto político comprometido con su contexto, su tiempo y su posición simbólica con respecto a las relaciones de poder.

Chile, F.C.E., Chile, 1993; hooks, bell (seudónimo de Gloria Watkins), *Talking back: thinking feminist, thinking black*, South and End Press, Boston, MA., 1989 y su texto clásico *Black looks: race and representation*, South and End Press, Boston MA., 1992.

⁷⁰ de Sousa Santos, B., *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*, Cortez edit., Sao Paulo, 2000.

⁷¹ Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production*, Columbia University Press, 1993.

⁷² Vid. una recopilación de ensayos de estos autores en Goldberg, D.T., *Multiculturalism. A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1994.

IV

Tres mecanismos de funcionamiento del patriarcalismo

How are we fallen! Fallen by mistaken rules

Lady Winchilsea (en Virginia Woolf, *A Rooms of One's Own*)

El objetivo de este apartado es plantearnos cómo podemos pensar desde las propuestas materialistas tres de los más importantes mecanismos de funcionamiento del patriarcalismo en los ámbitos jurídico y político: la dicotomía, sancionada jurídicamente, entre libertad e igualdad; la separación entre igualdad y diferencia, y la dicotomía público-privado. Nos situamos, con ello, de lleno en el debate jurídico-político centrado ideológicamente en la igualdad de derechos como único ámbito de igualdad, y en la necesidad de recuperar el concepto de libertad entendida como construcción de un ámbito público que supere la *oposición* entre los espacios público y privado, o, en otras palabras, cómo debemos pensar la ley y la organización económica y política de la sociedad como base del proceso de subjetivación política anticolonial y antipatriarcal.

IV.1. **La separación entre libertad e igualdad.** **La necesidad de reinterpretar el concepto de libertad**

Desde nuestro punto de vista, las tres problemáticas mencionadas están indisolublemente unidas. ¿Cómo resolver la cuestión del reconocimiento jurídico e institucional de las diferencias sin la construcción de un espacio democrático donde la pluralidad y la diversidad constituyan,

no un obstáculo, sino un recurso público a promover con las miras puestas en una sociedad igualitaria? Para tal fin, y en el marco del debate jurídico centrado tanto sobre la igualdad entre hombres y mujeres, como en el desmantelamiento de las desigualdades en las que se basan las *overlapping oppressions* que citábamos al principio de estas páginas, hay que introducir el concepto de libertad, so pena de permanecer en una discusión ideal o, lo que puede llegar a ser lo mismo, despolitizada de la cuestión. La igualdad es una condición de la libertad, pues sin condiciones sociales, económicas y culturales de poco vale «gozar» de derechos que no van a poder ser puestos en práctica; pero sin ésta, sin la libertad, es decir, sin las condiciones que permiten ejercer la política democrática, el debate permanecerá, bien en el terreno estéril de las formas o, en el no menos angustiante circuito de la rebelión sin estructuras institucionales. Hablar, pues, de igualdad, es hacerlo de libertad y viceversa, asumiendo que por igualdad y libertad hay que entender algo más complejo que la reducción de la igualdad a a igualdad ante la ley y de la libertad, a la autonomía del individuo. Podría reescribirse la historia social de la modernidad atendiendo a la distinción entre derechos formales y condiciones efectivas para su ejercicio: es decir, la escisión entre sujeto político y sujeto social, entre individuo neutro, racional y libre e individuo situado.

Mientras la tradición liberal insistía en los conceptos de legalidad y extensión de derechos (lo considerado «universalizable»), la tradición revolucionaria lo hacía en términos de condiciones reales bajo las cuales se accede al goce de los derechos (lo considerado «particular») Gran parte de los movimientos populares contra la exclusión y las *overlapping oppressions*, llevaron adelante sus luchas contra las desigualdades y discriminaciones reales que impedían el acceso igualitario a las ventajas que otorgaba el reconocimiento jurídico de las mismas; pero lo hicieron sin tomar en consideración el marco político, es decir, la concepción de la libertad que predominaba hegemónicamente bajo la concepción liberal del derecho: la autonomía individual. Esa falta de análisis y comprensión del valor de la libertad (no reducible a un solo significado teórico y político), provocó el desprecio por la lucha jurídica e institucional que tantos problemas ha suscitado a la lucha por los derechos humanos. *Una vez y otra se intentaba obtener la inclusión en un marco en el que dominaba el dogma de la exclusión.*

Como afirmó una y otra vez Gramsci, la diferencia entre la historia de las clases dominantes y la de los sectores subalternos reside «en que mientras la primera puede reconstruir su pasado desde una cierta unidad de sentido, la historia de los sectores subalternos es fragmentaria y discontinua...» pues sus reivindicaciones no pueden ser satisfechas con

el orden de cosas hegemónico que domina el mundo jurídico-institucional contemporáneo a las luchas: el caso de la revolución jurídica puesta en marcha por Salvador Allende sin cambiar las bases ideológicas que sustentaban el derecho de su época y de su país, es un ejemplo paradigmático de las dificultades de esas luchas subalternas por la inclusión en el ámbito de lo que, a priori, las excluye. Defendemos que en la actualidad las reivindicaciones de género, etnia, raza o clase deben sobrepasar el estadio de la mera denuncia fragmentaria y discontinua de las discriminaciones y comenzar a proponer alternativas concretas y globales. Sin ánimo de resolver todos los problemas, queremos dar pasos adelante, comenzando por un análisis de las relaciones entre igualdad y libertad que provoque una ampliación del contexto de los valores implicados en la lucha por la emancipación: o sea, la igualdad entendida como reconocimiento público de las diferencias, y la libertad vista como creación de un espacio político adecuado a las mismas.

Desde nuestro punto de vista el problema tiene tres planos: el filosófico, el social y el político, los tres estrechamente imbricados en un bucle de tal complejidad que la falta de uno de ellos supone la tergiversación del debate⁷³.

IV.1.1. *El plano filosófico*

En el *plano filosófico*, hablamos de las tensas relaciones entre las categorías de identidad y diferencia. Ya desde los debates de la Asamblea revolucionaria en la Francia post-1789 se viene hablando de la necesidad de un mínimo de homogeneidad ciudadana como base para la construcción de un Estado democrático. Los ciudadanos deben compartir una serie de rasgos comunes que les permitan autoentenderse como partícipes de la voluntad general. Esos rasgos comunes hacen posible hablar de la igualdad ante la ley y presentarla como si de un «hecho» se tratara: todos somos iguales ante la ley. Por tanto, cualquier diferencia «real» entre las personas o grupos sólo entra en el debate jurídico siempre y cuando no provoque algún tipo de discriminación ante la ley.

Tomar partido «únicamente» por este aspecto filosófico que superpone la identidad a la diferencia, ha conducido a la preponderancia de las teorías formales o procedimentales de la justicia. Teorías, para las

⁷³ Cfr. Fraisse, G., «Entre égalité et liberté », *La Place des Femmes*, La Decouverte, 1995.

que las diferencias —sean las representadas por las reivindicaciones igualitaristas de Babeuf, sean las propuestas feministas de Olimpe de Gouges— eran y siguen siendo consideradas como obstáculos, distorsiones, o, como meras proposiciones de deber ser —anulables del discurso ante el riesgo de caer en la humeana falacia naturalista—. Las diferencias parecen interferir en dicho proceso de construcción jurídica y política de la igualdad formal o la igualdad de oportunidades, el cual requiere la homogeneidad social como base imprescindible⁷⁴. Contra esta tendencia, gran parte del debate teórico crítico, ya sea partiendo de la dominación de clase (Marx), de la injerencia colonial/imperialista (Fanon) o de las opresiones de género (Librería de Mujeres de Milán), se ha centrado en la denuncia de lo que podemos llamar «el malestar de la emancipación»: la conquista de la igualdad de derechos no parece haberse apoyado ni parece haber impulsado el reconocimiento de, y el respeto por, las diferencias ni, por supuesto, la remoción de las desigualdades sociales, económicas y culturales. El afán homogeneizador ha primado sobre el reconociendo de las desigualdades, así como, de la pluralidad y la diversidad.

La problemática hunde sus raíces en la figura clásica del «contrato» como fundamento de la relación social. Paradójicamente, la idea de contrato, que parece tener una clara raíz económica o mercantil (y, de hecho, es traída a la filosofía política desde la economía), se sitúa en la separación, fundamental para el liberalismo político, entre política y economía. Como afirman Rosanvallon y Fitoussi, a pesar de esa proclamación ideológica de esferas separadas, es el mercado el que impone las líneas de transformación social que la política tiene que acatar⁷⁵ ¿Qué mejor representación del orden político, pues, que la proporcionada por un modelo explicativo que «a la vez que se articula sobre la organización capitalista de las relaciones sociales, elude toda referencia a la economía?»⁷⁶. Por consiguiente, y a pesar de sus connotaciones concretas, la figura del contrato se basa en un conjunto de abstracciones que, al separarse ideológica y ficticiamente de los contextos donde se dan las situaciones concretas entre los individuos y los grupos, nor-

⁷⁴ Birulés, F., « El sueño de la absoluta autonomía: Reflexiones en torno a la igualdad y diferencia» en Gómez Rodríguez, A., y Tally, J., *La construcción cultural de lo femenino*, op. cit., pp. 19-29 y Honig, B., *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell Univ. Press, New York, 1993, pp. 76-125.

⁷⁵ Fitoussi, J.P. y Rosanvallon, P., *La nueva era de las desigualdades*, Manantial, Buenos Aires, 1997.

⁷⁶ Fitoussi, J.P., y Rosanvallon, P., op. cit. p. 119. En el mismo sentido, pero con acentos bastante más materialistas, Toni Negri, *Fin de Siglo*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 21.

malizan, legitiman y legalizan posiciones previas de desigualdad con el objetivo de reproducirse infinitamente.

En este proceso se va instaurando una segunda separación muy importante para nuestro tema: aparece un espacio ideal/universal —el espacio público— donde se moverían idealmente sujetos idealizados e idénticos que gozan de la igualdad formal ante la ley. En términos de Sheila Benhabib, se instaura la idea de un sujeto «generalizado» tan alejado de los contextos en los que vive, que las situaciones conflictivas desaparecen ante el consenso que supone la igualdad formal y las situaciones de desigualdad se esfuman ante la apariencia de justicia en que consisten los procedimientos. Mientras que junto a este espacio público ideal, surge la conciencia de un espacio material/particular/doméstico —el espacio de lo privado— donde se dan cita no sólo los intereses económicos de los sujetos «concretos», sus inserciones en los ámbitos productivos y reproductivos, sino también los nudos de relaciones que los ligan a otros sujetos en el espacio doméstico, las creencias particulares y las identidades sexuales y raciales⁷⁷.

El contractualismo supone, pues, la construcción de una percepción social basada en la identidad que se da en el espacio público garantizado por el derecho y en la expulsión de las diferencias al ámbito desestructurado, e invisible para lo institucional, de lo privado. De ahí las dificultades que la teoría política liberal encuentra a la hora de reconocer institucionalmente la proliferación de reivindicaciones de género, raciales o étnicas. Para el liberalismo político, la diferencia hay que entenderla como «diversidad», como mera desemejanza que, en el mejor de los casos, hay que tolerar estableciendo medidas que permitan acercar al diferente al patrón universal que nos hace idénticos a todos⁷⁸ y no como un recurso público a fomentar y a garantizar. Tal y como veremos más adelante estas consideraciones filosóficas están teniendo mucha relevancia en el debate acerca de la llamada «discriminación inversa». El

⁷⁷ Ciriza, A., «Democracia y ciudadanía de mujeres. Encrucijadas teóricas y políticas» en Atilio A. Borón (comp.), *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, CLACSO/Eudeba, Buenos Aires, 1999, p. 239. Asimismo, Saskia Sassen, «Lo que no se ve. Hacia un análisis feminista de la economía global actual» en el texto de la misma autora *Contrageografías de la globalización. Género y Ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003, pp. 67 y ss.

⁷⁸ «La diversidad es débilmente democrática: reconoce la mera desemejanza. Se podría decir que su padrino intelectual es John Locke en su *Letter on Toleration*. Enfrentado a la diversidad de visiones de los grupos religiosos adoptó una táctica que reducía el poder a religión organizada... la religión era ante todo una cuestión de creencias individuales y no de representaciones colectivas», Wolin, Sh., «Democracia, Diferencia y Reconocimiento», en *La Política*, 1, 1996, p. 154 (cfr. *asimismo*, Ciriza, A., *op. cit.* P. 241).

argumento ideológico que se usa una y otra vez es que no se debe «contaminar» el debate filosófico jurídico con cuestiones como las sexuales, étnicas o raciales. Todas estas cuestiones están embebidas en el principio universal de igualdad formal que constituye el sujeto «generalizado». Cualquier argumentación que parta de las características concretas y de las inserciones contextuales específicas de los sujetos «concretos» es rápidamente tildada de comunitarismo, obviando el engrace que dicha categoría o esquema tiene con la realidad norteamericana para la cual fue creada.

La cuestión no reside en introducir el sexo, la raza o la etnia en lo jurídico y en lo político, difuminando el debate con preguntas tales como ¿tienen sexo las normas? Precisamente, la reclusión de las diferencias en un ámbito separado de lo público, hace que la raza, el sexo y la etnia adquieran importancia para el derecho y la política. Si en un Parlamento la ratio hombre-mujer es del 80 y el 20 %, en esa institución el sexo tiene mucha importancia: es un criterio configurador de la pertenencia a la institución. Si en un código civil o en una teoría de la justicia se sigue utilizando el término «padre de familia», el sexo del que firma los contratos o del que puede decirse que es una persona representativa tiene mucha importancia: es un criterio discriminador en beneficio de una sola de las partes. Ahora bien, en una configuración institucional donde la diferencia, en este caso sexual, se reconoce como un recurso público a garantizar y en donde el porcentaje es del 50 %, la característica sexual deja de ser algo relevante al tener todas las partes su cuota de participación y visibilidad: estamos ante la plasmación real, no sólo formal/ideal del principio de no discriminación. Reconocer pública y jurídicamente las diferencias tiene el objetivo de erradicar lo sexual, lo étnico o lo racial del debate político, ya que todos tendrían la posibilidad de plantear sus expectativas e intereses sin tener en cuenta, ahora sí, sus diferencias. No estaríamos ante una política de discriminación inversa, con toda la connotación adversa que tiene la palabra discriminación; sino ante políticas de *inversión de la discriminación* y los privilegios tradicionalmente ostentados por los grupos que han dominado la construcción social de la realidad que se vive.

IV.1.2. *El plano social*

El *plano social* de la problemática nos hace dar un paso adelante. Ya no se trata de analizar las tendencias homogeneizadoras que pretenden aparentemente evitar las discriminaciones, con el efecto perverso de reducir a ceniza las diferencias e imponer una sola visión del

mundo como la universal. Se trata ahora de contraponer los conceptos de igualdad y desigualdad. En este nivel abandonamos el terreno del «sameness», del esfuerzo tendente a potenciar la igual identidad de todos ante el derecho, para adentrarnos en la problemática de la igualdad, la cual conceptualmente *no* se opone a «diferencia», sino a desigualdad. En esta sede ya no hablamos de ausencia de discriminación de las ciudadanas y ciudadanos ante la ley, sino de las diferentes condiciones sociales, económicas y culturales que hacen que unos tengan menos capacidades para actuar que otros: sea por razones de etnia (Amílcar Cabral), de género (Simone de Beauvoir), de clase (Mariátegui), de poder cultural (Gramsci), de situación geográfica (Samir Amin) o, por poner un punto final, de «mala suerte» (Ronald Dworkin). En este nivel se constata lo que podemos denominar «el malestar del desarrollo»: el progreso en las técnicas y la abundancia para unos, no sólo no ha redundado en beneficio de las inmensas mayorías populares que pueblan nuestro mundo, sino que precisamente parecen alimentarse de la explotación y empobrecimiento de las cuatro quintas partes de la humanidad.

Danilo Zolo⁷⁹ intentó dar salida a este malestar afirmando que mientras la ciudadanía provocaba desigualdades, pero al mismo tiempo libertad; el mercado, provocando asimismo desigualdades, creaba riqueza. El problema de esta ecuación reside en analizar las condiciones que posibilitan la riqueza y la libertad, pero sin provocar o aumentar las desigualdades existentes. Quedándonos, por el momento, en el aspecto jurídico del problema podríamos afirmar que se da una proporción inversa entre la cantidad de recursos que se maneje y la relación que se tenga con los derechos (en este caso, sociales, económicos y culturales): a mayor cantidad de recursos disponibles, menor referencia a estos derechos, y a menor cantidad de recursos, mayor referencia a los mismos. Pero, por el contrario, se da una proporción directa entre la cantidad de recursos a que tengamos acceso y la relación que se tenga con los derechos (individuales: civiles y políticos): a mayor cantidad de recursos disponible, mayor importancia concedida a estos derechos, y a menor cantidad de recursos, mayor indiferencia y desdén hacia los mismos (entendiendo por recursos no sólo los económicos, sino también los sociales y culturales con los que enfrentarse a lo que hemos denominado las *overlapping opressions*, es decir, las diferentes caras de la opresión).

Está claro que el común denominador que distingue las diferentes posiciones ante los derechos es *el acceso a los recursos*. Lo que nos lle-

⁷⁹ Zolo, D., «La ciudadanía en una era postcomunista», *Agora*, 7, 1997, p. 111.

va a una reflexión sobre la igualdad y la necesidad de abstracción que toda tarea jurídica requiere. El derecho no reconoce necesidades, sino formas de satisfacción de esas necesidades en función del conjunto de valores que predominen en la sociedad de que se trate. Al no formalizar necesidades sino formas de satisfacción de las necesidades, el derecho ostenta un fuerte carácter de abstracción. El problema no reside en esto: formalizar implica necesariamente abstraer. El problema reside en *qué es lo que se abstrae* para poder llevar adelante la tarea de formalización sin profundizar en, o crear nuevas, desigualdades. Si abstraemos las normas de la diferente situación a la hora de acceder a los recursos disponibles, los derechos, sobre todo los individuales, serán vistos como privilegios de los ciudadanos que tienen acceso a las condiciones materiales que permiten gozar de los mismos, y a un consiguiente desprecio por los derechos sociales, económicos y culturales, reducidos a meros indicadores de tendencia. En este sentido, el derecho privilegiaría a los miembros de una clase, de un sexo, de una raza o de una etnia en perjuicio de los que no pertenecen al grupo privilegiado, manteniendo o profundizando la distancia entre la proclamación formal de la igualdad y las condiciones que permiten su goce. ¿Es éste el objetivo de la democracia y del estado de derecho?

Ahora bien, si al formalizar una forma de satisfacer alguna necesidad tenemos en cuenta las diferentes posiciones sociales a la hora de acceder a los recursos que permiten poner en práctica los derechos, estaremos, primero, denunciando los privilegios gozados por los pocos; segundo, estableciendo cauces para ir cerrando el abismo entre lo formal y lo material; y, tercero, poniendo en funcionamiento el principio de no-discriminación por razones económicas, sexuales, raciales o étnicas, ya que lo importante para el derecho, y, por supuesto, para la política democrática, será esa función o tendencia de igualación en el acceso a los recursos y no defender y garantizar los privilegios de los miembros de una clase, sexo, raza o etnia. En este sentido, tanto una política de redistribución de las posibilidades en el acceso a los recursos, como una política de reconocimiento de la diferencia como un recurso público a garantizar conducirían a una revitalización y a una democratización de lo jurídico, siempre y cuando quedara superada la tradicional escisión entre las esferas de la economía y de la política y, a partir de ahí, tengamos el marco adecuado, no para seguir gozando de privilegios formales, sino para crear las condiciones que permitan gozar de mayores cotas de libertad y riqueza sin la contrapartida de la desigualdad.

IV.1.3. *El plano político*

Por esta razón, debemos añadir un tercer plano a los dos anteriores: el *plano político*. En este nivel se trata de comprender las relaciones entre los conceptos de igualdad y de libertad. La lucha por la igualdad —o, lo que es lo mismo, la socialización de los recursos— es una condición de la libertad —vista, por ahora, como socialización de la política—. La lucha por la igualdad no agota la lucha contra la discriminación ni contra las desigualdades⁸⁰. Hay que introducir en el debate *la lucha por la libertad* que, basándose en las condiciones de ausencia de discriminación y de igualdad de recursos, siempre irá «más allá de la igualdad». Dependiendo de lo que entendamos por libertad, así interpretaremos esta reivindicación.

De la libertad existen, por lo menos, dos interpretaciones: la primera, y más extendida, dada la fuerza expansiva de la ideología «liberal», entiende la libertad como autonomía personal, como independencia radical de cualquier nexo con las «situaciones», los contextos o las relaciones. La libertad, desde esta interpretación, supone un gesto de rechazo a toda relación de dependencia o de contextualización, dado que tiende a la garantía de un espacio moral y autónomo de despliegue individual considerado como «lo universal». En ese espacio moral individual todos somos semejantes y todos nos vemos envueltos en un solo tipo de relación, la de individuos morales y racionales, sin cuerpo, sin comunidad, sin contexto. Este espacio de la semejanza garantiza que los individuos morales y racionales puedan dialogar «idealmente» en la pura abstracción del lenguaje, relegando al terreno de lo irracional toda reivindicación de desemejanza, de diversidad, de pluralidad o de diferencia. Esta interpretación de la libertad conduce a lo que denominaríamos «el malestar del individualismo abstracto»: la propuesta de independencia del contexto supone un tipo de sujeto inmóvil o pasivo frente a los diferentes y cambiantes embates que proceden del contexto social «irracional» en que necesariamente dichos individuos «racionales» se debaten. Para evitar —mejor dicho, para ocultar— la entrada de ese contexto irracional en la acción individual, hay que garantizar política y jurídicamente un espacio moral-racional ideal —definido por los derechos civiles y políticos y la «mano invisible del mercado»— que permita la acción aislada y apolítica de individuos dirigidos por sus propios e intocables intereses. La paradoja está servida: individuos que se

⁸⁰ Grupo DIOTIMA, *Oltre l'uguaglianze. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori Editore, Napoli, 1995.

definen como «no situados», dependiendo de la «situación» en la que viven. Rechazo de la política —como construcción de condiciones sociales, económicas y culturales— y, al mismo tiempo, dependencia de ella —como garantía del espacio moral individual. ¿Cómo, si no, puede protegerse la libertad como autonomía?

Esta última pregunta nos conduce inevitablemente a la segunda interpretación del concepto de libertad. Más que de autonomías e independencias, hablar de libertad supone hacerlo de política, o, lo que es lo mismo, de *construcción de espacios sociales* en los que los individuos y los grupos puedan llevar adelante sus luchas por su propia concepción de la dignidad humana. Ejercer la libertad supone, pues, ir más allá de la lucha por la mera igualdad formal. Como afirma Amartya Sen, la libertad, entendida desde esta segunda interpretación, tiene, a su vez, dos facetas: una «constitutiva», en la que prima la construcción «política» de condiciones que permitan a la ciudadanía ejercer su lucha por la dignidad humana, o, en palabras de Sen, de «abordar el mundo con coraje y libertad»: evitar privaciones como la inanición, la desnutrición, la morbilidad evitable o prematura; y otra «instrumental», en la que la libertad, en este caso las libertades políticas, puedan servir como instrumento de progreso e igualdad económicos. La faceta constitutiva de la libertad nunca debe quedar eclipsada por la instrumental, dado que desde aquella se posibilita que «... los individuos (se vean) como seres que participan activamente —si se les da la oportunidad— en la configuración de su propio destino, no como meros receptores pasivos de los frutos de ingeniosos programas de desarrollo»⁸¹.

La lucha contra el patriarcalismo exige la imbricación de los tres niveles que hemos mencionado. Evitar los malestares de la emancipación, del desarrollo y del individualismo sólo será posible a medida que vayamos construyendo un espacio social ampliado en el que la lucha contra la discriminación tenga en cuenta, por un lado, la progresiva eliminación de las situaciones de desigualdad y, por otro, convierta las diferencias en un recurso público a proteger. Se trata, por tanto, de tomarse en serio el pluralismo, no como mera «superposición» de consensos, sino como la práctica democrática que refuerza la diferencia de las posiciones en conflicto —las *overlapping opressions*— y se sustenta en la singularidad de sus interpretaciones y perspectivas acerca de la realidad.

Veamos con un mayor detenimiento el funcionamiento de los otros dos mecanismos patriarcales de dominación y despolitización.

⁸¹ Sen, A., *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000, pp. 54 y 75.

IV.2. La concepción reduccionista de la igualdad. La necesidad de reinterpretar el concepto de igualdad

IV.2.1. ¿Qué igualdad?

IV.2.1.a) Consideraciones sobre el derecho desde una perspectiva de género

Quisiera comenzar esta parte citando un texto de la teórica feminista italiana Alessandra Bochetti⁸²: «Quiero dejar claro de entrada que no entiendo de leyes y que albergo, como mujer, cierta desconfianza a priori hacia la justicia que estas leyes deberían garantizarme. No sé imaginarme una sociedad sin leyes y, sin embargo, no consigo realizar esa operación de reducción de la vida, de reducción de las historias personales, que es necesaria para pensar una ley. *Pienso* —continúa la teórica italiana— *que mis razones de mujer son intraducibles en una óptica que quiere mejorar las leyes, pero reconozco las leyes como uno de los tantos lugares posibles de lucha para las mujeres*. Considero humillante pedir ser reconocida como persona, sin embargo, pienso que es necesario, aun cuando, obtenido ese reconocimiento, mi vida no cambiará mucho en un mundo que no pone en discusión el conjunto de sus criterios de valor»⁸³.

En este hermoso y, a la vez, paradójico texto, podemos ver, desde el principio, los destellos y las sombras de la teoría política feminista con respecto a la lucha jurídica por la positivación legal de sus reivindicaciones. Por un lado, el reconocimiento de la ley como un espacio de lucha para conseguir la dignidad; por otro, la conciencia de que dicho reconocimiento legal supone necesariamente la asunción de unos criterios de valor que son ajenos, o cuando menos, conflictivos con los intereses y anhelos de una mujer y, tal y como estoy defendiendo, de otros colectivos sociales que intentan una sociedad justa sin algún tipo de imposiciones axiológicas consideradas absolutas e inmodificables.

La ley supone una necesaria reducción de la historia personal; pero, asimismo, nos puede servir como medio, como instrumento de lucha por la dignidad, siempre y cuando se abandonen los subjetivismos (disfrazados de objetividad) y los particularismos (enmascarados como lo

⁸² Bochetti, A., *Il Manifesto*, 3-XI-1984 (cursivas nuestras).

⁸³ Ver, asimismo, Charlesworth, H., «Worlds apart; Public/Private Distinctions in International Law», cit.; Chinkin, Ch., «A Critique of the Public/Private Dimension», cit.; Wright, Sh., «Women and the Global Economic Order: A Feminist Perspective», en *American University Journal of International Law and Policy*, 10(2), 1995, pp. 861-887.

universal). El uso de lo legal por parte del feminismo en particular, y de las luchas antipatriarcales y anticoloniales en general, exige, pues, una ampliación del concepto de derecho que sirva como instrumento de lucha contra el sexismo, es decir contra la omnipresencia y dominación de los miembros de un sexo sobre el otro; o, lo que es lo mismo, la lucha contra los privilegios económicos, sociales y, por supuesto, jurídicos que hacen que un grupo social ostente, por «naturaleza», una posición de dominación. Cuando un derecho se disfruta excluyendo sistemática e históricamente a otros —véase el derecho a ser elegido democráticamente, o sufragio pasivo—, comienza a difuminarse como derecho y se presenta como privilegio. El antisexismo —como efecto de las luchas contra las relaciones patriarcales— se define, pues, como una denuncia de estos privilegios. Es decir, como la afirmación de la necesidad de superar los análisis y las perspectivas que encuentran en las características naturales/sexuales el fundamento de la jerarquización entre hombres y mujeres.

Al igual que las propuestas interculturales radicales, en lo que se refiere a las condiciones y posiciones de etnias y razas, la cuestión no reside en teorizar desde y para una pretendida esencia del sexo femenino; más bien, el objetivo consiste en eliminar el sexo del debate jurídico, político y económico al partir de la igual consideración de las diferencias y diferenciaciones sociales que separan a hombres y mujeres en la sociedad que vivimos. Las propuestas aparentemente basadas en conceptualizaciones objetivas y universales, que eliminan la referencia a los contextos donde hombres y mujeres llevan adelante sus vidas, son propuestas sexistas —y, por lo tanto, subjetivistas y particularistas— dado que se plantean en un marco donde un sexo está sobrerrepresentado —disfrutando de privilegios disfrazados de derechos— y el otro marginado —se le haya o no reconocido dichos derechos a nivel puramente formal—. El antisexismo, en el campo del derecho, supone eliminar todo subjetivismo y particularismo que tenga su base en la característica natural del sexo, teniendo en cuenta no sólo la norma jurídica en sí, sino también, y fundamentalmente, las interpretaciones, los criterios de aplicación y las apreciaciones sociales y culturales que de las mismas predominan en un momento espacio-temporal concreto.

Para ello, el concepto de derecho debe partir de la perspectiva de género, como formulación de un punto de vista diferente del que se reclama neutral y universalista —el cual, digámoslo de nuevo, oculta su parcialidad y particularismo al naturalizar una sola visión del mundo como si fuera la única posible—. Al contrario, la perspectiva de género es siempre una *perspectiva relacional*. En primer lugar, hablar de género no es hacerlo de algún rasgo físico-natural como lo es el sexo; como

tampoco supone hablar sólo de la mujer: hay tanto género femenino como género masculino. Es más, el género es una categoría social, construida históricamente, bajo la que se comprenden las relaciones que se dan entre hombres y mujeres en espacios y momentos temporales concretos y, como decíamos al principio, diferenciados. De este modo, cuando utilizamos la categoría *género*, estamos ante lo que Marx en los *Grundrisse* denominaba una *abstracción determinada*, es decir, una síntesis de las diferencias, de los contrastes, de las especificidades concretas que encontramos en el fenómeno estudiado. Para Marx, desde la categoría de «abstracción determinada», no se pretende captar un fenómeno «idealmente». Más bien, lo que se intenta es hacerlo desde los contextos en que se da, con el objetivo final de construir una «síntesis» que ya no depende «absolutamente» de aquellos, sino que permita al investigador y al militante poder *conquistar lo concreto* —la situación, la posición, la «diferencia»— «armado» de instrumentos y materiales que se han creado en el terreno de la lucha por la dignidad obrera, racial, étnica o de orientación sexual. Así, cuando utilizamos la categoría «género» como una abstracción determinada, podemos decir que estamos ante una perspectiva aplicable a cualquier tipo de relación social, dado que de ella hemos extraído lo que es común a todas las luchas que comparten el rechazo a la discriminación y, por supuesto, a la explotación por razones de género (raza, etnia, clase u orientación sexual). Y, asimismo, desde el procedimiento de «abstracción determinada», podemos sugerir que el género es un concepto histórico —sometido a los procesos históricos— e «historizante» —que crea historia, que posibilita la transformación y el cambio—, es decir, un concepto crítico, pues nos permite tomar conciencia de que las relaciones «concretas» que subyacen a la categoría, están sometidas a las diferentes configuraciones de poder y de posición social que ostentan la hegemonía en una formación social dada.

En otras palabras, asumir una perspectiva de género, como «abstracción determinada» supone tener conciencia de las relaciones de poder establecidas social, histórica y políticamente entre los sexos y que han instituido una visión del mundo (la propiciada por el género masculino: lo que aquí hemos denominado la *relación patriarcal*, que ni siquiera se presenta como perspectiva, sino como ámbito de lo neutral), desde la que las mujeres han sido discriminadas por el mero hecho de ser mujeres, añadiendo un plus a las discriminaciones seculares por razón de pertenencia a una etnia, raza, clase, opción sexual, edad, discapacidad visible, etc., que no coincida con el patrón aparentemente universal, abstracto y neutral dominante. En este sentido, la perspectiva de género no consiste *únicamente* en incorporar a la mujer a los ámbi-

tos tradicionalmente reservados a los hombres. Esto implicaría, por un lado, no reconocer que la mujer siempre ha estado incorporada a ámbitos fundamentales de la sociedad, aunque invisibilizados e inferiorizados por el predominio del depredador patriarcal; y, por otro, no nos haría avanzar mucho, dado que dicha incorporación se haría dentro de los marcos políticos, institucionales, axiológicos y culturales que tradicionalmente la han discriminado y marginado por el mero hecho de ser mujer.

La perspectiva de género hace visibles tales relaciones de poder y hace evidente que la subordinación no se debe a cuestiones naturales, ni siquiera al hecho de haber tenido menos oportunidades o menos educación *«Sino a que la sociedad está basada en una estructura de género que mantiene a las mujeres, de cualquier sector o clase, subordinadas a los (varones) de su mismo sector o clase y relativamente, con menos poder que todos los (varones)»* Y tales situaciones han venido siendo sancionadas ancestralmente por el derecho positivo, la jurisprudencia y las doctrinas jurídicas dominantes, colocando a las mujeres en posiciones sociales subordinadas.

De ahí el secular escepticismo de las luchadoras y luchadores anti-sexistas con respecto al papel que pueda cumplir el derecho a la hora de evitar el predominio de un sexo sobre otro. Es decir, las dudas de que se pueda erradicar el sexismo del debate jurídico e institucional. Aún más, los ejemplos de normas, de sentencias y de interpretaciones doctrinales sexistas han sido y siguen siendo tan constantes en el campo jurídico que, aplicando las tesis de Marx en *La Cuestión Judía*, se ha intentado comunicar a las mujeres el «no creas tener derechos» por el mero hecho de que constitucionalmente se te reconozca la igualdad con los hombres «ante la ley». El mismo Montaigne, nos cuenta Simone de Beauvoir, entendió perfectamente este escepticismo al reconocer que «las mujeres no se equivocan cuando rechazan las reglas que se introducen en el mundo, sobre todo porque los hombres las hicieron sin ellas». Y este es precisamente el nudo de la cuestión, el punto central desde el que pivotan las posiciones sexistas dominantes: las leyes se hicieron, por un lado, *sin* las mujeres o, como ocurre hoy en día, con una bajísima representación en los órganos dotados de autoridad para debatirlas, promulgarlas, interpretarlas y enjuiciarlas; y, por otro, sin contar con sus valores, sus perspectivas, sus reivindicaciones y sus diferentes formas de abordar lo político y, por qué no, lo cotidiano. La cuestión jurídica básica para el antisexismo no está, por tanto, en pretender que las leyes tengan sexo o que el sexo sea una variable fundamental en los diferentes discursos y estamentos jurídicos: precisamente, el hecho de que las leyes se hicieran sin las mujeres (no sólo sin

tenerlas en cuenta, sino sin su presencia) y que estén infrarrepresentadas en los órganos decisorios y aplicadores del derecho, hace que estemos ante una *cultura jurídica sexista en la que el sexo ocupa el lugar de variable fundamental*, ya que son los pertenecientes a un sexo (los varones), los que han podido promulgarlas y los que están sobrerrepresentados en todos y cada uno de los órganos dotados de autoridad y legitimidad para decir, interpretar y aplicar el derecho.

Al ocultar que es el sexo masculino el marco desde el que se construye el edificio jurídico, este edificio se presenta como un ámbito neutral, universal, sin tener en cuenta que se habla desde un particularismo (la perspectiva masculina) que se dirige a una humanidad cuya mitad no cuenta o lo hace en menor medida que la suya. Tal y como afirmó Erving Goffman el mero deseo de actuar de acuerdo a la norma no es suficiente si no se tiene control sobre el nivel en que ésta se asienta⁸⁴; y ese nivel, esa estructura es profundamente sexista. Esto no quiere decir, como decíamos más arriba, que las normas no tengan sexo y tengamos que luchar para que lo tengan.

¿Llevar el sexo al derecho? Al contrario. La cuestión reside en que las normas, las sentencias y las doctrinas jurídicas *no deben tener sexo*, y que éste deje de ser esa variable hegemónica que hace que los hombres decidan y las mujeres obedezcan dada la presencia arrolladora de los primeros en el ámbito institucional, y las prerrogativas que siguen manteniendo en el ámbito de lo privado. Cuando no se tiene en cuenta la exclusión y la dominación, lo jurídico actúa no ya como un freno, sino como un catalizador de la explotación y la subordinación⁸⁵, un instrumento que facilita la reproducción de dicha exclusión y dominación bajo la apariencia de neutralidad, universalismo y abstracción. Y contra esto no es suficiente la política de integración en un orden que se ha construido de espaldas a, en este caso, las mujeres. Hay que luchar por un cambio institucional, jurídico y cultural que incluya *radicalmente por igual* a ambos sexos en los círculos decisorios públicos y privados, obligando a compartir —se diga lo que se diga desde posiciones liberales

⁸⁴ Goffman, E., *The presentation of self in everyday life*, Double-Day Anchor, New York, 1959 (versión castellana, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993) y, del mismo autor, *Stigma. Notes in the management of spoiled identity*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1963 (versión en castellano, *Estigma, la identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires, 1994).

⁸⁵ Casaravilla, D., «Sobre villeros e indocumentados: hacia una teoría sociológica de la exclusión social» en Atilio A. Borón, *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, CLACSO/Eudeba, Buenos Aires, 1999, p. 303. Asimismo, consultar Saskia Sassen, «La inmigración pone a prueba el nuevo orden», en *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona, 2001, pp. 73-106.

de libre elección del modo de vida—, asimismo, *radicalmente por igual*, las cargas y tareas que impone el ámbito de lo doméstico: es decir, construyendo un concepto de derecho y de política *radicalmente anti-sexista* que parta del siguiente lema: *sexo no, género sí*.

Para conseguir este objetivo es preciso plantear una «lectura» distinta del fenómeno jurídico⁸⁶ que nos permita, primero, visibilizar las relaciones de género dentro del derecho, y, segundo, sentar las bases para una concepción antisexista del mismo.

A pesar del generalizado escepticismo feminista —centrado en el llamado «feminismo de la diferencia» en oposición al «feminismo de la igualdad»— el sexismo no es sólo una actitud cultural susceptible de ser eliminada «culturalmente». Esta perspectiva, además de mantener una concepción restringida de cultura como algo separado del conjunto de relaciones sociales, políticas, jurídicas y económicas, parte también de una visión muy estrecha de las prácticas jurídicas. El derecho, como todos los aparatos ideológicos del Estado hegemónico, no es únicamente un reflejo de las relaciones sociales y culturales dominantes; también puede actuar, o, mejor dicho, puede ser usado, *puede ser empujado* para transformar tradiciones, costumbres e inercias axiológicas. Esto no quiere decir que estemos ante una herramienta neutral: en primer lugar, el derecho es una técnica de dominio social particular que aborda los conflictos neutralizándolos desde la perspectiva del orden dominante. Y, en segundo lugar, es una técnica especializada que determina a priori quién es el legitimado para producirla y cuáles son los parámetros desde donde enjuiciarla. De ahí la inmensa fuerza del que controla —en otras palabras, del que está dotado de autoridad para la tarea de «decir» el derecho a la hora de conformar actitudes y regular relaciones sociales en un sentido ideológica y políticamente determinado, que en la actualidad sigue siendo fuertemente sexista. Por tanto, ni desprecio de la lucha jurídica, ni confianza en que sólo a través de ella se va a llegar a un tipo de sociedad no-sexista en la que quepan todas las expectativas, no sólo las hegemónicas.

Toda «lectura» de la realidad se hace desde dos posiciones: en primer lugar, «leemos» el mundo desde las claves que el presente nos ofrece, es decir, desde los parámetros dominantes que conforman la hegemonía en un espacio y en un tiempo determinados: estamos ante la posición ideológica. En segundo lugar, «leemos» el mundo desde la

⁸⁶ Los textos en los que se inspiran los párrafos siguientes son los de Juan Ramón Capella, *Elementos de análisis jurídico*, Trotta, Madrid, 1999; y *Fruta prohibida. Una aproximación histórico-teórica al estudio del Derecho y del Estado*, Trotta, Madrid, 2001.

situación que ocupamos en el interior de los conflictos sociales; o, lo que es lo mismo, desde las claves que la acción social, opositiva o legitimadora frente al status quo, nos ofrece: estamos ante la posición política. Pues bien, la cultura jurídica —entendida como el conjunto de presupuestos teóricos, conceptuales y simbólicos a través de los cuales se interviene en, se explican y, en su caso, se interpretan las relaciones sociales desde el derecho—, despliega, por decirlo en términos de Juan Ramón Capella, un conjunto de «selectores doxológicos» que inducen a un determinado tipo de «lectura» del fenómeno jurídico. En primer lugar, es una lectura «no ideológica», la cual tiene una versión fuerte, que es la que niega la influencia de las ideologías en la producción, interpretación y aplicación del derecho; y una versión débil, que afirma que el derecho es susceptible de ser usado por cualquier ideología: aún reconociendo que las normas jurídicas son producto de una lectura determinada de las relaciones sociales, al entrar a formar parte del ordenamiento jurídico positivo, adquieren el carácter de universalidad y generalidad. Y, en segundo lugar, una lectura «no política», cuya versión fuerte se afirma en los dogmas de autosuficiencia (validez formal) y plenitud del ordenamiento jurídico (dotado de mecanismos de ajustes puramente internos); y su versión débil, la que, aún reconociendo el apego del derecho a los conflictos, primero, «olvida» cuál de dichos conflictos estuvo en el origen de las normas y, a continuación, supone que desde ellas se puede resolver «técnicamente» cualquier otro conflicto que se presente de una manera neutral y aséptica.

Tanto desde su versión fuerte como débil, esta lectura del derecho «selecciona», jerarquiza y separa los diferentes componentes que constituyen el fenómeno jurídico en su globalidad y complejidad, invisibilizando o difuminando, como veremos, las posiciones ideológicas y políticas del mismo sustentadas en la visión patriarcal, vale decir, sexista de la realidad social.

La costarricense Alda Facio⁸⁷, defiende que para llegar a un derecho y a un análisis jurídico no sexistas es preciso adoptar, en primer lugar, un concepto amplio de derecho que contemple tanto el componente formal/normativo, como el institucional/estructural y el político/cultural; concepto que conduzca a la consiguiente ampliación de los

⁸⁷ Facio, A., *Cuando el género suena cambios trae (Una metodología para el análisis de género del fenómeno legal)*, ILANUD, San José de Costa Rica, 1999; «Hacia otra teoría crítica del derecho» en Facio, A., y Fries, L., (eds.), *Género y Derecho*, LOM Ediciones/La Morada, Santiago de Chile, 1999; y de la misma Alda Facio el sorprendente texto *Declaración Universal de los Derechos Humanos. Texto y Comentarios Inusuales*, ILANUD, 2001.

conceptos de validez formal, aplicación e interpretación y eficacia de las normas; de lo que se deduce, en segundo lugar, la exigencia de una visión relacional, no fragmentaria o idealizada, de dichos componentes, dado que no se habla de tres esferas o perspectivas, sino de tres elementos de una misma realidad, sólo separables a un nivel pedagógico.

Hablar del componente *formal/normativo*, es hacerlo *no sólo* del conjunto de normas positivas que configuran lo que se denomina «ordenamiento jurídico», aunque éste sea su contenido fundamental; sino también, del conjunto de reglas que institucionalizan determinados comportamientos relegando otros a lo perseguido o perseguible por las instituciones dotadas de autoridad. Estas reglas no agotan su funcionalidad en sí mismas, sino que van marcando el ritmo de la actividad interpretativa, creando, al mismo tiempo, formas de pensar que establecen lo que en un determinado momento espacio-temporal se denomina sentido común.

Estamos pues ante la «ordenación» y regulación de quien ostenta poder, de quien interpreta las decisiones de ese poder, conformando, paralela y simultáneamente, las conciencias de los sometidos a la autoridad. Por lo que los componentes estructural/institucional y el político/cultural influyen, y son influidos, por el componente formal.

Asimismo, hablar del componente *estructural/institucional* no consiste únicamente en describir las instituciones que crean las normas, las aplican y las tutelan. También hay que hablar del «contenido» que dichas instituciones les dan a las normas formalmente promulgadas al combinarlas, seleccionarlas, aplicarlas e interpretarlas, creando, como afirma Facio, otras leyes no escritas —como la que impone la tendencia a otorgar los hijos a las madres en los procesos de separación y divorcio—, pero de tanta o mayor importancia a la hora de entender el fenómeno jurídico en su globalidad. Desde esta perspectiva, no se puede entender la interpretación y aplicación del derecho (sea por parte de la administración pública o la de justicia) únicamente desde la actividad del órgano dotado de jurisdicción (es decir, desde las operaciones intelectuales realizadas por las entidades jurisdiccionales a la hora de interpretar y aplicar la norma); sino también desde los resultados a los que conducen dichas actividades, o lo que es lo mismo, desde la atribución de significados a los hechos y a las normas en función de la cultura jurídica que predomine y los objetivos y valores dominantes. La interpretación y aplicación que de una ley se realice de forma reiterativa, o la ausencia de ambas —por ejemplo, por su lejanía de la realidad social o por una imposibilidad material de aplicación— va dotando de significados a dicha ley otorgándole una determinada vigencia o falta de efectividad al margen de la pura actividad formal.

El hermeneuta, tal como lo concibe Juan Ramón Capella, está ligado a dos tipos de exigencias: unas, internas a la actividad de decidir; otras, ligadas a la estructura institucional en la que está inserto. Por lo que el juez o el administrador no sólo están sujetos a normas preexistentes y a reglas institucionales, sino también a valores, ideales, representaciones intelectuales, pasiones, intereses concretos y condiciones de factibilidad de su actuación jurisdiccional que no tenemos otro remedio que considerar como parte del contenido de la ley, si es que no queremos, como veremos más adelante, caer en una metafísica jurídica de claros tintes conservadores.

De igual modo, el componente *político/cultural* no se reduce al mero conocimiento que la ciudadanía tenga de las leyes. Está claro que si no conocemos nuestros derechos, éstos no se exigirán. Pero en esta tarea ciudadana de «exigencia» y reconocimiento de derechos, estos se rellenarán de un contenido ausente de la pura redacción formal. Del contenido concreto que cada comunidad le dé a los principios y valores tales como libertad, igualdad, solidaridad, honestidad... dependerá mucho de lo que se entienda por «igualdad de salario», «igualdad conyugal», «igual cualificación» o «libertad de trabajo», todos ellos conceptos relevantes de diferentes campos jurídicos concretos. Una ley o una norma por muy válida que sea, en el sentido formal del término, no podrá ser interpretada o aplicada por las autoridades jurisdiccionales si no es auspiciada, impulsada o exigida por la ciudadanía, y, asimismo, una norma será o no considerada conforme a la constitución, no por sí misma, sino hasta que un Tribunal así lo decida, bien —en nuestro ordenamiento constitucional— por duda razonable, bien, por el recurso planteado por los sectores «sociales» legitimados para ello. Por tanto los tres componentes del fenómeno jurídico hay que entenderlos en estrecha interrelación

Sin embargo, hay que insistir sobre el nivel formal de lo jurídico, ya que es ahí donde más se han cebado las interpretaciones metafísicas al imputarle una característica más propia de los elementos que componen el *topos uranos* platónico que los específicos de una sociedad democrática: la autofundamentación. A pesar de la imposibilidad de un sistema cerrado y completo en sí mismo denunciada por Gödel y las mismas dudas del mismo Kelsen en relación con el carácter de mero supuesto, de hipótesis o de ficción de la *Grundnorm*, la idea «utópica» de validez formal (la validez o invalidez de una norma puede deducirse desde sí misma y únicamente en relación con otras normas, por lo que el proceso jurídico se percibe como un mecanismo automático que sigue las pautas de alguna entidad omnisciente) sigue funcionando, no sólo como selector, sino, de un modo más relevante, como «inductor»

doxológico para los operadores jurídicos. El trato con las normas jurídicas como si estas formaran parte de una máquina autosuficiente hace pensar al que legisla, aplica o interpreta —misión básica y tradicional de los años de aprendizaje y de los ritos de entrada en la práctica jurídica hegemónica—, que el derecho se sustenta a sí mismo y no está sometido a alguna previa «lectura» de la realidad. Una norma es válida si y sólo si existe otra norma que corrobora el enunciado, sin apenas reflexionar acerca del «misterio» que subyace a la autoridad que otorgó legitimidad a la «Grundnorm» originaria, cuya «voluntad» es diaria y cotidianamente puesta en circulación desde los diferentes campos de actividad del derecho. Más que «conocer el derecho», el juez debe saber situarse en los límites de esa «norma básica» que se finge aceptar como la dadora originaria de validez y que permite separar los tres componentes de todo fenómeno jurídico, otorgándole a cada uno una esfera independiente de actuación con respecto a un mero texto concebido, por obra y gracia de esa norma fundamental, como una cosa o un objeto situado al margen de las diferentes subjetividades.

La utopía de la validez formal presupone, pues, la «ficción» de un legislador y un intérprete omnisciente que es capaz de conocer los límites y fundamentos del derecho sin tener que recurrir a alguna entidad externa a él; y, asimismo, se basa en la «creencia» —o, asimismo, en la ficción— de que el ordenamiento jurídico es una máquina autosuficiente que camina por sí sola al otorgarse a sí misma los criterios que la convierten en válida para todos los que van a regularse por ella. La omnisciencia del legislador, del intérprete/aplicador y del intérprete/descubridor de lógicas inmanentes, o la referencia a la autorregulación y autofundamentación de la maquinaria jurídica, son ambos presupuestos metafísicos que no pueden someterse a las condiciones de factibilidad (lecturas condicionadas y contextualizadas de las relaciones sociales y ausencia de todo automatismo de los sistemas) de toda anticipación racional que no pretenda convertirse en utopía absolutista y cosificada.

Sin embargo, por muy metafísicos y utópicos que sean, dichos presupuestos son necesarios para evitar reconocer la presencia de las ideologías y de las relaciones fácticas de poder, y pasar a entender las normas como enunciados normativos neutrales y universales. «Porque si no se «finge» la existencia de la *Grundnorm*, nos quedaríamos únicamente con la descripción de hechos o de relaciones fácticas de poder»⁸⁸, con

⁸⁸ Fariñas, M.J., «La ficción en la teoría jurídica de Hans Kelsen», *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 18, 2001, p. 195.

lo que ni se describe ni se conoce el derecho positivo, sino que se acaba construyendo un discurso político o una ideología acerca de cómo debe ser concebido el Derecho, esto es, una concepción apriorística del mismo. Es decir, desembocamos necesariamente en un sistema jurídico-estatal unificado, jerarquizado, pleno y coherente de normas jurídicas y autoridades normativas, dotado *autopoieticamente* de validez objetiva y obligatoriedad intrínseca, del cual han sido amputados los hechos y las mismas relaciones de poder. Lo dice muy bien Antonio Tabucchi, utilizando para ello la «ficción» literaria: «es una proposición normativa —dice el abogado al periodista—, está en el vértice de la pirámide de lo que llamamos Derecho. Pero es el fruto de la imaginación del estudioso, una pura hipótesis... Si usted quiere es una hipótesis metafísica, absolutamente metafísica. Y si usted quiere, se trata de un asunto auténticamente kafkiano, es la norma que nos enreda a todos y de la cual, aunque le pueda parecer incongruente, se deriva la prepotencia de un señorito que se cree con derecho a azotar a una puta. Las vías de la Grundnorm —concluye el abogado— son infinitas»⁸⁹.

No se quiere decir que, por ejemplo, una constitución democrática induzca o proteja al torturador, al violento o al que maltrata a una mujer (aunque las nuevas tendencias legislativas antiterroristas, surgidas en los EEUU —tras el 11 de Septiembre— y rápidamente adoptadas, más o menos a regañadientes, por sus satélites, contradigan la afirmación anterior, dada su pretendida constitucionalidad), sino que la ficción cultural que está en la base de las normas, sobre todo de aquella que «nos enreda a todos»(legisladores, aplicadores, intérpretes y ciudadanas/os), conduce a la legitimación, ahora sí, normativa de actos de violencia, de explotación o de marginación difícilmente controlables por el resto de normas jurídicas enredadas en aquella hipótesis o ficción. Si analizamos las normas (o, lo que es muy importante, las consecuencias de su aplicación a colectivos tradicionalmente marginados de las ventajas que supone la adopción de aquella ficción) y las teorías o reflexiones sobre las mismas, se percibirán las dificultades existentes a nivel jurídico e institucional para incluir las expectativas y los valores de grandes capas de la población: el patriarcalismo está en la base de dicha norma fundamental, de dicha hipótesis, ficción o, mejor aún, de dicha cultura jurídica dominante. Si la burguesía tuvo éxito al construir un procedimiento que le permitió elevar sus valores y expectativas a la categoría de «Grundnorm», hoy en día se debe generalizar dicha posi-

⁸⁹ Antonio Tabucchi, *La cabeza perdida de Damasceno Monteiro*, Anagrama, Barcelona, pp. 86-87.

bilidad y permitir una apertura del procedimiento jurídico para que otros colectivos puedan constituir otra «Grundnorm»: es decir, otro conjunto de ficciones y supuestos, favorables ahora, no sólo a una clase social, la que triunfa con las revoluciones burguesas, sino a los colectivos tradicionalmente marginados de la ficción hegemónica: indígenas, inmigrantes, mujeres...

Por muy importante que sea defender el principio de seguridad jurídica que certifica la validez interna de las normas y otorga certeza en la aplicación del derecho, y por muy relevante que sea identificar las normas que promuevan desigualdades o discriminaciones —tanto en su redacción formal como en los resultados que produzcan—, es mucho más necesario desvelar y enjuiciar críticamente los rasgos patriarcales de la cultura jurídica; es decir, los supuestos, hipótesis y ficciones que imponen un único punto de vista, una lectura particular y parcial de la realidad como si fuera la única y la universal. Y para ello se necesita una concepción del derecho que interrelacione sus tres componentes

IV.2.1.b) La dialéctica igualdad-diferencia como presupuesto para la ampliación del garantismo jurídico

La reflexión jurídica y política desde el feminismo se sitúa, pues, de lleno en el debate en el que deben centrarse las reflexiones sobre, por ejemplo, el garantismo jurídico en un mundo en el que la dicotomía entre derechos individuales, garantizables judicialmente, y los derechos sociales, económicos y culturales, considerados por la ideología jurídica liberal conservadora como derechos de segunda clase dado su apego al contexto social —lo cual no parece que ocurra con los derechos civiles y políticos—, está deviniendo algo cuestionado si es que queremos un derecho y una política de inclusión y de justicia.

Entramos de nuevo en el tema «igualdad-diferencia», teniendo presente ya la necesidad de situarlo en los tres planos —filosófico, social y político— desde los que nos hemos acercado al problema, con el objetivo de evitar, en la medida de lo posible, caer en alguna reducción de su enorme complejidad. Para ello, vamos a utilizar las indicaciones de Luigi Ferrajoli, tal y como han sido descritas e interpretadas por la profesora de la Universidad de Granada Ana Rubio en su imprescindible texto *Feminismo y ciudadanía*⁹⁰ y por la ya citada Alda Facio, ahora en su trabajo *Cuando el género suena, cambios trae. Metodología para*

⁹⁰ Rubio Castro, A., *Feminismo y ciudadanía*, Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla-Málaga, 1997.

el análisis de género del fenómeno legal⁹¹. Ferrajoli publica en 1993 un trabajo titulado *La diferencia sexual y las garantías de igualdad*, donde en un intento por ir abriendo la teoría garantista a aspectos de contenido material, desarrolla las intuiciones del muy citado y leído capítulo 5.º de su *Diritto e ragione*⁹². En este texto, el autor italiano afirma que entre la igualdad y la diferencia pueden establecerse, cuanto menos cuatro posibles relaciones, todas ellas vistas desde el marco del derecho:

- 1.^a *La indiferencia jurídica ante las diferencias*. Las diferencias son ignoradas en aras de una igualación absoluta y a priori de la ciudadanía. Ferrajoli sitúa esta opción en las tesis hobbesianas determinadas por la necesidad de la victoria de una concepción de la identidad sobre las otras y, asimismo —esto es muy relevante al ser dicho por el artífice del garantismo jurídico— en las posiciones que reducen los procedimientos normativos a espacios privatizados.
- 2.^a *La diferencia jurídica de las diferencias*: unas son tenidas en cuenta y otras no. Actitud propia de concepciones aristocráticas o, más contemporáneamente, oligárquicas que vienen afectando a la concreción de las pautas de lo que debe ser entendido como Estado democrático de derecho. Esta concepción tiene mucho que ver con la situación actual en la que (sobre)viven los pueblos del Tercer Mundo empobrecidos, aún más si cabe, a causa del pago de la deuda externa: estos pueblos ven esquilmas sus reservas y riquezas para el obligatorio pago del monto e intereses de una deuda que sobrepasa cualquier criterio ético, e incluso financiero; mientras que el país más endeudado del mundo, los Estados Unidos de Norteamérica maneja a su antojo no sólo el pago de la deuda, sino sus propias contribuciones a organismos internacionales de derechos humanos. ¿Qué igualdad? ¿Qué diferencia?
- 3.^a *La homogeneización jurídica de las diferencias*. Se ignoran las diferencias en nombre de una defensa abstracta de la igualdad. Para estas concepciones, la igualdad aparece como un hecho empírico. Todos somos iguales ante la ley. La existencia de un orden legítimamente producido conlleva necesariamente la igualación en el de sus ciudadanos. No entra en consideración

⁹¹ Facio, A., *Cuando el género suena, cambios trae. Metodología para el análisis de género del fenómeno legal*, Ilanud, San José de Costa Rica, 1999.

⁹² Ferrajoli, L., «La diferencia sexual y la garantía de la igualdad», en *Democrazia e Diritto*, (Diritto sessuato), 2, 1993.

el abismo entre la idea de la igualdad formal y el hecho de las desigualdades materiales, siendo la diferencia la excepción que confirma la regla general. Es decir, la igualdad sería la regla general que se extiende a todos los campos «empíricos»; y la diferencia, lo marginal, lo que, en última instancia, se plantea como norma, como futurible. ¿Llegaríamos alguna vez a reconocer la diferencia si partimos de que ya somos todos iguales en el terreno de las prácticas sociales, económicas o jurídicas? Y

- 4.^a *La valoración jurídica de las diferencias.* Para esta cuarta concepción, la igualdad ya no aparece como un hecho. Estamos ante una norma, ante una propuesta normativa que debe ser garantizada por el derecho. Todos los seres humanos *deben ser* iguales en derechos. Esta concepción reconoce la diferencia no como una excepción, sino como un hecho que debe ser tratado por el derecho a través de *políticas de igualdad*. Esto, siempre según Ferrajoli, no tiene por qué conducir a la homogeneización de la sociedad. Lo que se intenta es integrar en el principio normativo de igualdad las diferencias relevantes para las identidades colectivas e individuales, para las que debe existir un sistema efectivo de garantías que exijan y promuevan la efectividad en el ejercicio de sus derechos y expectativas.

Situadas en pleno debate entre las feministas de la diferencia, empeñadas en negar el papel del derecho como lugar de lucha social⁹³, y las feministas de la igualdad que centraban toda su estrategia en la consecución de la igualdad de oportunidades, las tesis sobre el papel de la ley que realizan, entre muchas otras, Alessandra Bochetti o Riki Holmaat⁹⁴, nos sirven para enmarcar la posición del feminismo materialista en esta cuestión.

Primero, es necesario criticar la distinción entre diferencias consideradas naturales y aquellas de origen y consecuencias sociales o culturales. Podemos preguntarnos ¿dónde radica lo específico entre ambos tipos de diferencias? ¿No caemos, desde este planteamiento dicotómico, en una teoría naturalista de las necesidades humanas que, desde *Una teoría científica de la cultura* de Malinowski, viene empañando el debate acerca de la contextualización de los derechos humanos?

⁹³ Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, ed. Horas y Horas, Madrid, 1991.

⁹⁴ Bochetti, A., *Lo que quiere una mujer. Historia, política, teoría. Escritos, 1981-1995*, Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Madrid, 1999; y Holmaat, R., «The Power of Legal Concepts: The Development of a Feminist Theory of Law», en *International Journal of the Sociology of Law*, 3(1), 1996, pp. 209-234.

Segundo, y como consecuencia de lo anterior, es preciso situar, concretar o contextualizar el debate acerca de las diferencias en el esfuerzo por delimitar y reconocer las condiciones y posibilidades de satisfacción de los derechos individuales; con ello, iniciaríamos la construcción de una concepción holística de los derechos en la que se incluyan necesariamente los derechos sociales, económicos y culturales.

Y, tercero, es preciso detenerse en la determinación de las causas y las consecuencias por las cuales las diferencias se van convirtiendo en desigualdades, en primer lugar, de hecho, y en un momento posterior, de derecho⁹⁵.

Así, como defiende Alda Facio, para decidir si una ley es discriminatoria dentro de un Estado de derecho, no debemos analizar únicamente si dicha ley coincide o no con el marco del principio de constitucionalidad, sino analizar sobre todo sus *efectos*. Aunque estemos ante una redacción normativa perfectamente constitucional, cuyo objetivo haya sido proteger los derechos de una determinada colectividad, si el resultado al que se llega es discriminatorio, esa ley va contra el concepto de igualdad (véanse, por poner un solo ejemplo, las discriminaciones a las que de hecho conduce el ascenso por antigüedad, cuando se aplican a colectivos que han acudido «tarde» al trabajo remunerado)⁹⁶. «La definición de la igualdad entre los sexos (denunciada entre otras instancias por la Convención sobre la eliminación de *todas* las formas de Discriminación contra la Mujer de 1979) se basa en el concepto de que hombres y mujeres somos igualmente diferentes. Afirmar que todo trato que *tenga por resultado* la desigualdad supone aceptar que cuan-

⁹⁵ Romany, C., «State Responsibility Goes Private: A Feminist Critique of the Public/Private Distinction in International Human Rights Law», en Cook (ed.), *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1994.

⁹⁶ Ver, más arriba, nota 48. Analizando el ordenamiento jurídico-laboral francés (Ley sobre igualdad de remuneración de 1972, Ley sobre no discriminación en la contratación de 1975 y Ley sobre igualdad profesional de 1983), Margaret Maruani se acerca a estos planteamientos al constatar «... que esas leyes no funcionan, que no impiden la discriminación en la contratación, ni las desigualdades de salario y en la carrera profesional, y que la voluntad de promover la igualdad de oportunidades sólo existe sobre el papel. Todo el mundo conoce el balance de esas tres leyes, pero no se ha adoptado ninguna medida para modificar, transformar, o, más sencillamente, para hacer cumplir las disposiciones legislativas y reglamentarias» en Maruani, M., Rogerat, Ch., y Torns, T., *Las nuevas fronteras de la desigualdad. Hombres y mujeres en el mercado de trabajo*, Icaria, Barcelona, 2000, p. 19. Cfr. Asimismo, Charlesworth, H., «Feminist Methods in International Law», en *The American Journal of International Law*, 93(2), 1999, pp. 379-394; cfr. asimismo las reflexiones que sobre el tema legal realiza Geneviève Fraisse en el periódico *Le Monde* de 20 de Julio, 1998.

do a una mujer se la trata igual que al hombre, y ese trato la inferioriza, *éste es discriminatorio aun cuando el propósito haya sido la igualdad*».

Las discriminaciones pueden surgir aún en marcos jurídico-formales igualitarios, ya que su origen no radica únicamente en la vulnerabilidad o debilidad de dichos grupos —lo que induciría a «patologizarlos» en relación con el patrón universal de salud jurídica y política—, sino en los obstáculos y «situaciones» que les impide acceder a recursos, servicios y condiciones que les pondrían de partida en posición de iguales con otros⁹⁷. El derecho es únicamente el punto de partida formal y no debe suponer algún tipo de sustancialización definitiva de los sujetos que actúan socialmente. Estamos ante procesos que no reconocen necesidades en el vacío, sino necesidades que han pasado por el filtro del sistema de valores que «contamina» toda ley. Si en este proceso se cae en lo que Marcela Lagarde denomina el «terrorismo cínico» que hace de la igualdad igualitarismo y anula la diferencia en aras de criterios competitivos, jerárquicos y hegemónicos, hay que traspasar las barreras del derecho y observar qué es lo que ocurre en la realidad concreta en la que viven las personas de carne y hueso.

A nuestro parecer, son necesarios tres ejes de reflexión para comprender el alcance de la propuesta de Alda Facio y Marcela Lagarde: 1) repensar internamente el principio jurídico de igualdad; 2) aclarar qué tipo de discriminaciones es preciso abordar y qué conjunto de procedimientos se debe seguir para evitarlas; y 3) plantear las acciones que dentro y más allá del debate jurídico son necesarias para implementar las medidas anti-discriminación propuestas.

1. La Ley francesa sobre igualdad profesional de 13 de Julio de 1983 nos sitúa en la reflexión interna sobre el principio de igualdad. En esta Ley, y a diferencia de otras normativas anteriores donde el principio de igualdad quedaba reducido a la mera lógica de la protección de la mujer, se distingue entre la *igualdad de trato* —o, lo que es lo mismo, la igualdad de derechos— concebida como un derecho individual excluyente de todo tipo de intervención, y la *igualdad de oportunidades*, entendida como el conjunto de medidas sociales, económicas y culturales que tiendan a acelerar el cumplimiento cabal del derecho individual. En la interpretación liberal del principio de igualdad, la igual-

⁹⁷ Guzmán, L., y Pacheco, G., «La IV Conferencia Mundial sobre la Mujer: Interrogantes, nudos y desafíos sobre el adelanto de las mujeres en un contexto en cambio», en *Diversidad en Beijing. Una experiencia de participación*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos y Comunidad Europea, San José de Costa Rica, 1996, pp. 53-86; esp. pp. 62-63 (cursivas nuestras).

dad de oportunidades quedaba incluida en la igualdad de derechos. En términos de Ferrajoli, ésta se consideraba un hecho y las diferencias, meras excepciones a la regla general. A partir de esa legislación y de la jurisprudencia reciente del Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas, hay que distinguir entre ambas caracterizaciones del principio de igualdad, y entender la igualdad de derechos, no como un hecho social, sino como la norma a la que debemos llegar partiendo de la atenta consideración de los contextos en los que se debaten las ciudadanas y ciudadanos.

2. Si reducimos la igualdad de oportunidades a la igualdad de derechos, las únicas discriminaciones que tendremos en cuenta a la hora de hacer efectivo el principio de igualdad, serán las discriminaciones directas en tanto que afecten a algún principio constitucional. En ese caso, no sólo las políticas públicas de la mal denominada «discriminación inversa», sino hasta las mismas políticas de «acción afirmativa» se verán como acciones constitutivas de violación del derecho individual a la igualdad de derechos. (véase la decisión del Tribunal de Justicia europeo en el caso Kalanke de fecha 17 de Octubre de 1995).

Sin embargo, si entendemos las «dos igualdades» de un modo separado, y la igualdad de oportunidades como la creación de condiciones que posibiliten la igualdad de trato o de derechos, entrarán en el debate las discriminaciones indirectas producidas por los obstáculos que el contexto social, económico o cultural impongan sobre los actores sociales. En este sentido, son esclarecedoras las palabras del mismo Tribunal de Justicia pronunciadas en su decisión de 11 de Noviembre de 1997 cuando, al juzgar sobre el caso Marshall, afirmó: «el hecho de que dos candidatos (a un mismo puesto de trabajo) de distinto sexo posean iguales cualificaciones, esto *no implica por sí solo que tengan las mismas oportunidades*». Así, hablar de igual remuneración por el desempeño del mismo puesto de trabajo aparece, primero como aplicación de una ley, pero también como una obligación vinculada a un resultado que deben satisfacer los gobiernos, los jueces y las mismas partes en el proceso de negociación, con independencia de los mecanismos formales de asignación salarial⁹⁸. La jurisprudencia europea nos

⁹⁸ El procedimiento que el Tribunal de Justicia propone para evitar que las trabajadoras sujetas a discriminación no se queden sin medios jurídicos para luchar contra las mismas es el siguiente: 1) el juez debe analizar el impacto de medidas legales, aparentemente neutras, teniendo en cuenta el contexto en el que van a aplicarse: situar la demanda individual de una asalariada en el contexto del grupo en el que se halla inserta y contrastarla con la situación que disfrutaban los hombres en la misma empresa. 2) el juez tiene que decidir si los datos estadísticos que ha recibido son significativos; si es así, de-

confirma, pues, dos de los elementos que hemos aducido en estas páginas: la igualdad de derechos como una norma, y la necesaria atención a los resultados, a las consecuencias de la aplicación de una ley para dirimir sobre el tema de la discriminación.

3. Añadamos brevemente un tercer tema de reflexión, que será ampliado en los epígrafes siguientes: la lucha por la igualdad necesita que los actores sociales hagan uso de su libertad, es decir de su derecho al ejercicio de la política como creación de un espacio, no sólo judicial, sino democrático necesario para construir el derecho a la igualdad. Esta exigencia es hoy ineludible dadas las dificultades que el contexto económico del nuevo orden global viene imponiendo sobre las políticas concretas que se realizan tanto a nivel nacional como regional. El derecho no es algo dado, no es una construcción fija. Es un proceso «contaminado» de política y de intereses que resulta de la confrontación entre las normas y principios de los que está compuesto y las situaciones de hecho que van a determinar tanto su legitimidad como sus potencialidades de realización. Sin esa conciencia de la relación entre política, derecho y realidad social, poco se podrá avanzar en el debate sobre el derecho a la igualdad.

IV.2.2. *¿Igualdad de qué?*

En esta línea podemos situar las reflexiones del premio Nóbel hindú de economía Amartya Sen. En trabajos recientes, y, sobre todo en el volumen *Desarrollo y libertad*⁹⁹, Amartya Sen aborda esta problemática

clara la presunción de discriminación; 3) en este momento se invierte la carga de la prueba: es el empleador, no la empleada, el que tiene que justificar la política salarial o de empleo que aplica y sus razones de no discriminación; y 4) el juez ejerce un control de legitimidad de las justificaciones alegadas, teniendo en cuenta el criterio de control de proporcionalidad de los hechos. Este procedimiento, basado esencialmente en dos principios: el de discriminación indirecta y el inversión de la carga de la prueba, constituyen, en palabras de Marie Thérèse Lanquetin —cuyos argumentos están la base de lo que venimos expresando en las últimas páginas— «instrumentos de análisis y acción para reducir la brecha que separa el ideal expresado por el principio abstracto de la igualdad y su aplicación concreta» en Lanquetin, M.T., «La igualdad profesional: el derecho bajo la prueba de los hechos» en Maruani, M., Rogerat, Ch., y Torns, T., *Las nuevas fronteras de la desigualdad. Hombres y mujeres en el mercado de trabajo*, op. cit. P. 183. A la hora de luchar contra las discriminaciones no caben ni justificaciones meramente jurídicas, ni explicaciones que aleguen la eficacia industrial o determinadas leyes mercantiles, ni unas ni otras «... son sensibles a la igualdad sustancial que persigue la denuncia de las discriminaciones indirectas», Lyon Caen, A., «L'égalité et la différence dans l'ordre du droit» en *La place des femmes*, EPHESIA, La Découverte, Paris, 1995.

⁹⁹ Sen, A., *Desarrollo y Libertad*, Planeta, Barcelona, 2000.

desde el plano económico y nos permite ir acercándonos con mayores fundamentos tanto al plano político como jurídico del debate. Sen defiende que no se puede, ni se debe, hablar de la igualdad «en abstracto», tal y como hacen las propuestas liberales, sobre todo, en el marco del neo-contractualismo de los años setenta del siglo xx. La problemática que nos presenta el concepto de igualdad hay que situarla, más bien, en «espacios concretos», es decir, en los contextos precisos donde se produce la riqueza (y consecuentemente la pobreza), donde se reproducen las divisiones sociales, sexuales, étnicas y territoriales del hacer humano (a partir de las cuales se jerarquiza desigualmente el acceso a los bienes), y donde se da un tipo de organización funcional o antagonista frente a los dos elementos anteriores. Es preciso, pues, contextualizar, re-territorializar, en definitiva, «corporeizar» el debate sobre la igualdad.

El economista hindú afirma que la pregunta por la igualdad no puede contestarse únicamente desde el derecho, ya que, como decimos, la problemática de la igualdad sobrepasa con mucho las premisas de la igualdad ante la ley. El derecho no es la respuesta, pero esto no quita un ápice de la importancia de la lucha jurídica, pues, como afirman Bochetti y Facio, lo jurídico hay que entenderlo como uno de los instrumentos más importantes a la hora de garantizar institucionalmente los resultados de las luchas por la igualdad. Pero, tanto para una como para otra, la pregunta por la igualdad va más allá de la jurisprudencia. En ese sentido, gran parte del feminismo de procedencia jurídica cuestiona la identificación total que comúnmente se hace entre la praxis política y la actividad legislativa: como si la política se redujera a la producción de normas y, consecuentemente, la igualdad se consiguiera por el mero reconocimiento jurídico de la misma¹⁰⁰. Si las leyes constituyen el *lugar de la representación* de lo existente; el *lugar de la modificación y de la transformación* es la práctica social. Como afirma Bochetti¹⁰¹ «la ley no es un principio activo, es un principio pasivo, inerte, no comunica fuerza, a no ser que esta fuerza ya exista en la realidad». Ahora bien, si abandonamos la lucha jurídica, será imposible registrar los grandes cambios que se han ido sucediendo en las últimas décadas. La lucha política por registrar legalmente esa rica experiencia sirve para convertir «en lengua que todos hablen» lo conseguido en la práctica social. Por eso, la pregunta por la igualdad debe hacerse desde dentro y desde fuera del derecho, planteando la siguiente fórmula: «¿igualdad de qué?»¹⁰².

¹⁰⁰ Engle, K., «International Human Rights and Feminism: When Discourses Meet», en *Michigan Journal of International Law*, 13, 1992, pp. 517-610.

¹⁰¹ Bochetti, A., *op. cit.*, p. 310.

¹⁰² Hernández-Truyol, B.E., «Women's Rights as Human Rights-Rules, Realities and the Role of Culture: A Formula for Reform», *op. cit.* Parte IV.

Al igual que Luigi Ferrajoli, aunque desde puntos de vista distintos, Amartya Sen considera la igualdad como la norma a cumplir, como el ideal a conseguir para poder luchar por la dignidad humana, y la desigualdad y la diferencia como hechos sociales que deben tener relevancia jurídica, política y, por supuesto, económica: es decir, como realidades con las que tenemos que convivir y, por supuesto, combatir política y socialmente. La igualdad no está ahí, como algo contrapuesto esencialmente a las diferencias y diferenciaciones. Lo que tenemos delante es la desigualdad, y lo que hay que conseguir es la igualdad. La fuerza de la pregunta «¿*igualdad de qué?*» procede, pues, de basarse en el «hecho empírico» de la existencia de situaciones de desigualdad: es decir, del reconocimiento de que la lucha jurídica está ineluctablemente situada en los *espacios concretos de nuestra desemejanza*:

- Diferentes posibilidades a la hora de implementar las capacidades físicas o mentales.
- Diferente vulnerabilidad ante fenómenos naturales.
- Discriminaciones por razones étnicas, de edad, de género y, por supuesto, desemejanza en las, por Amartya Sen denominadas, «bases sociales y económicas de nuestro buen vivir y de nuestra libertad».

Para Sen, pues, hay diversidades y diferenciaciones sociales, económicas y culturales de muchos tipos. Pero al revés del pensamiento conservador que considera las diferencias como productos de azares vitales irreductibles al análisis, la pregunta de nuestro premio Nóbel se sitúa en otro contexto: «¿cuáles son las diversidades significativas en este o en aquel contexto?». Más que dejar de lado las diferencias e intentar reflexionar sobre ellas desde patrones universalistas a priori, Amartya Sen se preocupa por reconocer las causas que en nuestro mundo hacen posible que un individuo totalmente impedido físicamente consiga escribir la *Historia del Tiempo*, y otro, en plenas facultades físicas ni siquiera sepa leer o escribir.

En definitiva, cuál es el contexto y el conjunto de causas de la desigualdad y la diferencia, y cómo hay que caminar para su resolución, son las preguntas que se debe plantear todo aquel que no quiera ni esencializar las diferencias ni eternizar las desigualdades. El término «igualdad de oportunidades» —cuando se incluye indiscriminadamente dentro del principio de igualdad de trato— no es más que un eufemismo bajo el que se oculta toda una estrategia de defensa y mantenimiento del *status quo*, es decir, la situación de dominación que impone la diferenciación como «situación», demostrable empíricamente, de desigualdad. Afirmar que habrá igualdad cuando se compartan jurídi-

camente determinados procedimientos formales y se complementen las «situaciones» de desigualdad únicamente asignando recursos económicos (el tema de la indemnización como *único* criterio de justicia), no es más que una táctica para desviar la atención sobre el hecho de la diferencia como desigualdad¹⁰³.

Para analizar con más detalle esta problemática, Amartya Sen aborda el tema del género y la situación de la mujer tanto en el primer como en el tercer mundo. Nuestro economista percibe que la diferencia entre la situación de hombres y mujeres no es únicamente una cuestión de distribución de ingresos en alguna hipotética asamblea originaria —al estilo de John Rawls— o en una, quizás indeseable, subasta de derechos —al estilo de Ronald Dworkin. Para nuestro economista, la diferencia y la desigualdad proceden, además y fundamentalmente, de la diferente capacidad que el sistema ofrece en cuanto al «uso de los recursos disponibles y de posibilidades de transformar dichos recursos en capacidades para funcionar».

Basándose en estudios sobre el diferente grado de morbilidad y mortalidad entre hombres y mujeres¹⁰⁴, Sen concluye que, a pesar de ciertas ventajas biológicas y sobre todo sociales: las mujeres no van a la guerra y están menos amenazadas por la delincuencia organizada; a pesar de esto, las mujeres mueren antes y en peores condiciones¹⁰⁵. Es lo que se denomina el fenómeno de las «mujeres ausentes», mujeres que no pueden aprovechar sus ventajas, sus recursos, a causa de desigualdades de realización y desigualdades de carencia que hacen que no puedan escapar a la morbilidad evitable, ni a la mortalidad prevenible.

¹⁰³ Cfr. Hom, Sh., «Repositioning Human Rights Discourse on “Asian” Perspectives», en *Buffalo Journal of International Law*, 3, 1996, pp. 209-234; y Kim, N., «Toward A Feminist Theory of Human Rights: Straddling the Fence Between Imperialism and Uncritical Absolutism», en *Columbia Human Rights Law Review*, 25, 1993, pp. 49-105; Atlink, S., *Stolen Lives: Trading Women into Sex and Slavery*, Harrington Park Press/London Scarlet Press, New York, 1995; Cagatay, N., y Ozler, S., «Feminization of the labor force: the effects of long term development and structural adjustment», *World Development*, 23, 1995, pp. 1883-1894. Chossudovsky, M., *The Globalization of Poverty*, ZED/TWN, London, 1997.

¹⁰⁴ Sen, A., *op. cit.* pp.133-137; cfr. También Freedman, L., «Human Rights and Women's Health» en Goldman and Hatch (eds.), *Women and Health*, Academic Press, San Diego-London, 1999.

¹⁰⁵ Combrinck, E., «Positive State Duties to Protect Women from Violence: Recent South African Development», en *Human Rights Quarterly*, 20(3), 1998, pp. 666-690; y Coomaraswamy, R., «Reinventing International Law: Women's Rights as Human Rights in the International Community», en Van Ness (ed.), *Debating Human Rights*, Routledge, London, 1999.

Por tanto, para determinar el grado de desigualdad en la diferencia —y aquí cabría situar el debate entre igualdad y diferencia—, no hay que fijarse únicamente en la falta de «medios», bienes primarios¹⁰⁶, diría Rawls, sino tomar en consideración:

1.º La injusta distribución de «posibilidades de funcionamiento o de capacidades sociales en cuanto al uso de recursos disponibles» —tanto por lo que respecta a la «diferente» situación de hombres y mujeres en los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano, como entre diferentes tipos de comunidades o grupos sociales—, que permitan:

- evitar mortalidad
- aprender a leer y escribir
- evitar mutilaciones
- elegir ocupaciones
- ocupar posiciones de liderazgo¹⁰⁷. Y

2.º La injusta distribución en cuanto a «derechos» (tanto en el ámbito privado como en el público)¹⁰⁸, a pesar de los reconocimientos constitucionales de la igualdad formal de todas y todos ante la ley. De este modo, no tenemos otro remedio que llegar a la siguiente conclusión: si la diferencia —como un hecho social real— se traduce en un desigual reparto de posibilidades de funcionamiento y aprovechamiento de los recursos, estamos ante una sociedad injusta. Por mucho que, desde diferentes corrientes contemporáneas, se diga que una sociedad se hace consciente de sus posibilidades reales al formular una constitu-

¹⁰⁶ Gana, R.L., «Which 'Self'? Race and Gender in the Right to Self-Determination as a Prerequisite to the Right to Development» en *Wis. International Law Journal*, 14, 1995, pp. 133-153; Beneria, L., Shelley, F., (eds.), *Unequal Burden: Economic Crises, Persistent Poverty and Women's Work*, Boulder Co, Westview, 1992.

¹⁰⁷ Benhabib, S., *Democratic Equality and Cultural Diversity: Political Identities in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton, 2002; Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D., y Fraser, N., *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Routledge, New York, 1995; Gardam, J.G., «A Feminist Analysis of Certain Aspects of International Humanitarian Law» en *Australian Yearbook of International Law*, 12, 1992, pp. 265-278.

¹⁰⁸ En este caso, Sen analiza estas diferencias en el marco de lo que llama «conflictos cooperativos»: conflictos que no surgen entre adversarios irreconciliables, sino conflictos que se dan en el marco de la necesaria cooperación en la vida pública y privada. Gran parte del problema de la desigualdad entre los sexos es una cuestión de libertades divergentes encubiertas bajo el manto de la necesaria e irrenunciable igualdad de derechos. Cfr. también McColgan, A., *Women under the Law: The False Promise of Human Rights*, Longman, London, 2000.

ción, y que dicha sociedad será justa sólo por el hecho de tener tal norma fundamental y todo un sistema de recursos judiciales que intenten implementarla lo más adecuadamente posible al contexto jurídico existente, si siguen existiendo obstáculos sistémicos que impiden a unos tener un acceso igualitario al conjunto de bienes materiales e inmateriales necesarios para una vida digna, esa sociedad seguirá siendo injusta, tenga o no tenga una constitución formal en la cúspide de su ordenamiento jurídico. El «patriotismo constitucional» servirá, pues, para legitimar y eternizar situaciones de desigualdad en el acceso a los bienes materiales e inmateriales para llevar adelante una vida digna. ¿O es que acaso una constitución se hace al margen de tales procesos de jerarquización desigual en el acceso a tales bienes? Si una constitución o cualquier otra norma jurídica, son ciegas frente a los procesos de diferenciación-desigualdad, la sociedad, es decir, en este caso la diferente posición de los actores sociales y colectivos marginados o privilegiados en esos procesos de división del hacer humano en cuanto al acceso a los recursos y bienes, hacen que socialmente las diferenciaciones y desigualdades condicionen las vidas cotidianas de las personas, tengan o no reconocidos derechos a un nivel formal¹⁰⁹. Por consiguiente, aunque la constitución haya sido formulada siguiendo todos los preceptos y reglamentos formales que la hacen válida ante la sociedad, su hipotética ceguera ante las desigualdades reales que existen en la misma hará que, en nuestros términos, siga siendo una constitución injusta al reproducir el proceso de división social, sexual, étnica o territorial del hacer humano que privilegia a unos en su acceso a los bienes y obstaculiza el desarrollo de los otros.

Interpretar o analizar el derecho desde el principio de igualdad, supone pues interrelacionar la labor hermenéutica con el conocimiento y la denuncia de los múltiples obstáculos sociales *empíricos* que van a impedir el desarrollo de dicho principio. Como bien demuestra la teoría jurídica feminista, un sistema de dominación no se sostiene por sí solo,

¹⁰⁹ Cfr., Smith, J., y Wallerstein, I., (eds.), *Creating and Transforming Households. The Constraint of the world economy*, Cambridge University Press y Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-Paris, 1992; Sassen, S., *Globalization and its Discontents: Essays on the Mobility of People and Money*, New York Press, N.Y., 1998; Nesiah, V., «Toward a Feminist Internationality: A Critique of U.S. Feminist Legal Scholarship» en *Harvard Women's Law Journal*, 16, 1993, pp. 189-210; Corbridge, S., Martin, R., Robert, C., Grosfoguel, R., (eds.), *Money, Power and Space*, Blackwell, Oxford, 1994.

sino que se encuadra en un entramado social, político, económico y cultural que reproduce en sus diferentes niveles dicha dominación o subordinación de un grupo con respecto a otro¹¹⁰. Por esta razón, tal y como sostiene Seyla Benhabib¹¹¹, la teoría política feminista debe complementar la reclamada *ética del cuidado*¹¹² con una teoría de la justicia que tenga por base el concepto de *responsabilidad*; concepto que puede ser definido, tal y como hizo en su momento Hans Jonas, como *la posibilidad de poder ejercer y exigir responsabilidades*¹¹³. Para ello habrá que denunciar una vez más las polaridades irreconciliables entre los sexos¹¹⁴ como recaídas en esencialismos que, al colocar a cada género en un lugar distinto e inamovible, alejan las reivindicaciones de las mujeres de la responsabilidad colectiva en la lucha por el derecho. De este modo, debemos reinterpretar la fórmula «no creas tener derechos» de Luisa Muraro y sus colegas juristas italianas, en el sentido de no renunciar al derecho *tout court*, sino a un derecho sexuado¹¹⁵. Si las normas jurídicas favorecen *sistémicamente* al colectivo genérico mascu-

¹¹⁰ Cfr., Aihwa Ong, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*, SUNY Press, Albany, N.Y., 1987; Carrasco, C., (ed.), *Mujeres y economía. Nuevas perspectivas para nuevos y viejos problemas*, Icaria, Barcelona, 1999; Harries, C., «Daughter of our Peoples: International Feminism Meets Ugandan Law and Custom», en *Columbia Human Rights Law Review*, 25, 1994, pp. 493-539.

¹¹¹ Benhabib, S., «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», en *Isegoría*, 6, 1992, p. 46 y ss.

¹¹² La ética del cuidado, como alternativa a las éticas formalistas y descontextualizadas que, según Piaget, demuestran la madurez de los que sostienen determinados argumentos (absolutamente funcionales a los órdenes hegemónicos capitalistas). puede tener un uso perverso si no se complementan con teorías de la justicia más generales y de mayor contenido social y político. Así, algunas: empresas norteamericanas no han permitido el acceso de las mujeres a puestos de responsabilidad arguyendo que la teoría feminista afirma que las mujeres no comparten éticas o, mejor dicho, modelos de comportamiento agresivos o competitivos, absolutamente necesarios para llevar adelante los negocios en la época de la globalización; y así, lo han argumentado frente a los Tribunales adonde fueron demandadas.

¹¹³ Jonas, H., *Das Princip der Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt/M, 1985. En el famoso texto de Carol Gilligan *In a Different Voice*, se retoma esta posición distinguiendo entre una moral basada en derechos y tendente, por ello, a la individualidad; y otra moralidad basada en relaciones, tendente a lo colectivo. Vid. en español, Gilligan, C., *La moral y la teoría*, F.C.E., México, 1985.

¹¹⁴ Véase por ejemplo las tesis de la proliferación irrestricta de géneros en la obra de Butler, J., *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990.

¹¹⁵ No caigamos en cinismos, las normas jurídicas no tienen sexo, pero sí lo tienen los valores que subyacen a las mismas. De esta forma, la inane polémica acerca de si las normas tienen o no tienen sexo, debería desplazarse a un análisis más efectivo acerca de la tendencia del sistema de valores que hacen que tengamos estas normas y no otras, y que dichas normas privilegien a unos en perjuicio de otros.

lino por encima del femenino, tales normas están repletas de sexo; mientras que si se tiende hacia la igualdad real entre mujeres y hombres, el sexo comienza a desaparecer tanto del ordenamiento jurídico como de los análisis de los y las juristas. Un derecho no sexuado consistiría, más bien, en un sistema de normas e instituciones jurídicas y políticas que tenga en cuenta lo que Celia Amorós denomina, por un lado, las esferas de los y las iguales (esferas de autonomía) y, por otro, las esferas de las idénticas (esferas de heteronomía y subordinación). Es decir, extirpar el sexo del derecho es una de las reivindicaciones que surgen de un feminismo materialista atento a las diversas discriminaciones y opresiones que se oponen a las concepciones esencialistas y formalistas de las relaciones jurídicas¹¹⁶.

En este sentido, Seyla Benhabib y Nancy Fraser¹¹⁷ hablan de la construcción de una nueva «gramática institucional» que recupere *la tensión* —no la confusión— *entre la igualdad y la diferencia*, exigiendo tanto «políticas de reconocimiento» como —siguiendo las indicaciones de Amartya Sen—, «políticas de redistribución»: elementos simbólicos y materiales de dicha gramática de poder¹¹⁸.

La versión materialista extrema de la polémica igualdad-diferencia tiende a subsumirla en los contextos reales en que se da: es decir, en los modos a partir de los cuales se crea riqueza (y se construye la pobreza), en los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano (que jerarquizan el acceso a los bienes necesarios para una vida digna) y en las formas —funcionales o antagonistas— de prácticas sociales dominantes. «Obrar —defiende Lledó, en su reinterpretación de la ética aristotélica— es proyectar intenciones en un mundo objetivo»¹¹⁹, en un contexto material que niega la neutralidad de las voces y de las producciones culturales (entre las que destaca, en este momento, el derecho), dado que todo producto cultural se da siempre en espacios y ámbitos concretos donde se desarrollan las vidas y las luchas por la dignidad¹²⁰. Por tanto, actuar supone siempre la

¹¹⁶ Higgins, T.E., «Anti-Essentialism, Relativism, and Human Rights», en *Harvard Women's Law Journal*, 19, 1996, pp. 89-126; Kim, N., «Toward a Feminist Theory of Human Rights: Straddling the Fence Between Western Imperialism and Uncritical Absolutism», cit.

¹¹⁷ Benhabib, S., y Cornell, D., *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, Ed. Alfons El Magnànim, Generalitat Valenciana, 1990; Fraser, N., «Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia de género», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8, 1996, pp. 18-40.

¹¹⁸ Camps, V., *El siglo de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 1998, pp. 106-107.

¹¹⁹ Lledó, E., *Memoria de la ética, op. cit.*, p. 234.

¹²⁰ *Ibid. op. cit.*, p. 240.

construcción de espacios sociales no dogmáticos ni cerrados a los contextos, sino plurales, diferenciados, que permitan el antagonismo —como característica básica de todo proceso de humanización— y que tienda a la consecución del «bien supremo»: la creación y reproducción de las condiciones sociales, económicas, culturales y, por supuesto, políticas que permitan entender al ser humano como un «ser siendo»¹²¹, como un sujeto «empoderado» que se sabe sometido constantemente a la temporalidad y a la historia.

Entre igualdad y diferencia no hay oposiciones absolutas. Como decimos, son las dos caras de una misma moneda. Aunque, como en todo lo que tiene que ver con lo cultural y con lo socio-político, entre ambas categorías se dan tensiones, muchas de ellas difíciles de extirpar, y que repercuten en la construcción de ese espacio de lucha por la dignidad humana, entendido como el supremo bien social a perseguir. Como sentenció Heráclito¹²² *es necesario que el pueblo luche por su ley como por su muralla*.

El demos, sobre todo el compuesto por los que Caliclés denominaba los débiles, es decir, los alejados de los centros de poder político, económico y cultural, difícilmente va a *encontrarse* con la ley, sino que tiene que *constituirla en esa lucha*, ya que sólo en su defensa el oprimido se alza al ámbito donde se le va a permitir ejercer su racionalidad y el diálogo. Pero esa defensa, no se hace en el vacío, sino construyendo la muralla, entendida ésta, no como el obstáculo que cierra las posibilidades de lucha y transformación, ni siquiera como entendía Hannah Arendt como un mero espacio de encuentro en el límite de las normas de la ciudad, sino como ese espacio común de lucha por la dignidad; ese espacio instituyente y garantizador de toda una lógica de interrelaciones, pluralidades y diferencias, que surge de la dialéctica y la tensión establecidas entre el conjunto de necesidades humanas y los diferentes sistemas de valores que pugnan por imponer sus pautas y sus concepciones acerca de la vida colectiva¹²³.

Desde el feminismo materialista la igualdad, pues, no es un hecho; la realidad reside más bien en la diferencia y en las diferenciaciones que el contexto impone. La perspectiva materialista del feminismo, nos recordará siempre que el combate por la ley, entendiéndolo como la lucha colectiva por la igualdad y la libertad, no es el producto de una acción en el vacío, sino de una praxis situada en el espacio, en los luga-

¹²¹ EN, 253, y II,2 1103 B 26-28.

¹²² Diógenes Laercio, IX, 2; Lledó, E., *op. cit.* pp. 262 y ss.

¹²³ Lledó, E., *op. cit.* p. 288 y Bollack, J., et Wismann, H., *Heraclite ou la separation*, Minuit, Paris, 1972 (en Lledó, *op. cit.* p. 262n).

res, en los tiempos, y en la historia. Y en ese combate vamos construyendo entre todas y todos, desde las diferencias y contra las diferencias, la muralla en que consiste, o debe consistir, la democracia.

IV.3. **La separación entre lo público y lo privado. La necesidad de reinterpretar el espacio desde una visión crítica y ampliada de la política**

IV.3.1. *Lo personal es político*

Ampliar la lucha por la igualdad exige, pues, un compromiso con la segunda concepción de la libertad que defendíamos más arriba cuando desarrollábamos el plano político del debate. Lo que, en la actualidad, diferencia a una política de progreso de una política conservadora no es el tomar partido por la igualdad o por la libertad como si fueran dos conceptos o valores excluyentes. Avanzar de un modo *emancipador* implica recomponer las relaciones entre igualdad y libertad desde una posición que rompa con los intentos de homogeneidad ideológica y política en los que la libertad aparece colocada en un pedestal «aparentemente» desconectado de la exigencia de creación de condiciones materiales para su puesta en práctica. Como hemos dicho, libertad e igualdad son las dos caras de una misma moneda: por un lado, tenemos el conjunto de condiciones políticas e institucionales que apuntan al «empoderamiento» ciudadano y, por otro, las medidas sociales, económicas y culturales exigibles para que ese aumento de la potencia ciudadana tenga visos de realidad. Basta ya de neocontractualismos que, al primar *ideológicamente* la libertad sobre la igualdad buscan, no nuevas modalidades de intervención sobre la realidad eliminando los obstáculos que permitan a todas y todos acceder a los bienes necesarios para una vida digna, sino la re-legitimación de las situaciones de marginación y de opresión ya existentes en amplios estratos de la población mundial, incidiendo, con especial dureza, en las mujeres.

Izquierda y derecha —defiende Manuel Maria Carrilho— no son esencias intemporales definidas por rígidas visiones del mundo: la izquierda potenciando la igualdad y la derecha, la libertad; sino «... posições políticas que organizam as várias formas de conflitualidade nas sociedades modernas *a partir de valores* sempre distintos e frequentemente opostos»¹²⁴. Por tal razón, las políticas de emancipación, a dife-

¹²⁴ Carrilho, M.M., *Hipótesis de Cultura*. Ed. Presença, Lisboa, 1999, pp. 13-14.

rencia de las políticas reaccionarias y conservadoras, siempre apuestan por una concepción integral de las relaciones entre libertad e igualdad, en las que la libertad no quede reducida al ámbito de la autonomía personal, sino ampliada a la labor política de creación de condiciones institucionales y políticas. Ahora bien, estas condiciones, en cualquier época histórica y en todo espacio material concreto, necesitarán intervenciones sociales, económicas y culturales que de un modo efectivo nos empoderen para poder discutir la división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano; sobre todo, porque tal proceso de división del hacer jerarquiza desigualmente el acceso a los bienes necesarios para implementar nuestra capacidad humana genérica de lucha por la dignidad.

Por ello, insistimos en la rearticulación entre libertad e igualdad. Y esa es la razón que nos empuja a las siguientes preguntas: entender la libertad como creación de condiciones institucionales para la lucha por los derechos humanos ¿es compatible con la distinción entre los ámbitos público y privado? ¿podemos aceptar un ámbito público homogéneo en el que las diferencias y las desigualdades se difuminen bajo el manto de la igualdad formal y la igualdad de oportunidades? ¿O no tendremos más remedio que pensar en la postulación de un ámbito político —público y privado— *heterogéneo* donde la diferencia se reconozca, se respete y donde se pueda luchar para evitar que el diferente se convierta en un desigual? ¿no estamos superando con este planteamiento la distinción ideológica entre lo público y lo privado al denunciar su uso como factor de reproducción del sistema patriarcal de valores?

Como afirma Kate Millett, la pregunta por el ámbito de acción y de reflexión que deseamos es la pregunta por la política y por las condiciones que la lleven adelante. Desde el patriarcalismo —continúa la norteamericana, seguidora en estos lances de las ideas de Simone de Beauvoir—, la política se entiende como el conjunto de relaciones y compromisos estructurales que funcionan de acuerdo con el poder, y en virtud de los cuales un grupo de personas queda absolutamente bajo el control de otro grupo. Esta concepción patriarcal de la política lo que hace es convertir al sujeto en mero *consumidor* de bienes y, lo más importante, de normas, planteando una comprensión de la historicidad como la reproducción de los valores, normas y formas organizativas establecidas.

Kate Millett y Sulamith Firestone¹²⁵, añaden que el patriarcalismo constituye la base de todo tipo de dominación política y personal. Un

¹²⁵ Firestone, Sh., *Dialéctica del sexo*, Kairos, Barcelona, 1996.

tipo de dominación difusa y «microfísica», difícilmente apreciable dado que se caracteriza por adoptar lo que Celia Amorós denomina un sistema organizativo «metaestable» de normas políticas, económicas o culturales que se van adaptando a todas las formas organizativas que definen históricamente el modo dominante de relaciones sociales. En la lucha contra esta concepción patriarcal valdrían las palabras de Horkheimer cuando afirmaba que «no basta la razón para defender la razón». Es preciso luchar por la ley y por la muralla para construir ese espacio, siempre colectivo e instituyente, en que consiste la raíz y la esencia de la política.

¿Cabe hablar de políticas —se preguntaba Hannah Arendt— cuando lo hacemos de colectivos «recluidos» ideológicamente en el terreno de lo privado sin los mínimos recursos de poder? ¿es posible, tal y como denunciaba Simone Weil, hablar de política como el desarrollo de las capacidades de estar y actuar juntos, cuando la política se reduce al campo institucional y en éste no tienen cabida nada más que las expectativas de un único y dominante sistema de valores? Conceptos tales como «poder político compartido», «defensa y búsqueda del bien común» y de «desarrollo económico, social y cultural» de la colectividad, complementan esa lucha por la ley y la muralla a la que hacíamos referencia. Las pretendidas crisis, no de la política, sino de las formas que a lo largo de la historia va asumiendo la política, proceden sobre todo de la «ausencia de política». Y no hay política cuando se la reduce al mero intercambio de consensos en el, aparentemente separado, ámbito de lo público. La teoría feminista de corte materialista nos recuerda siempre y en todo momento la necesidad de *recuperar la política*, ampliando el concepto de espacio que está en su base. No es que las mujeres, recluidas ancestralmente en las diferentes «casas de muñecas», no hayan hecho política o, colocándonos en otro plano, no hayan participado en el desarrollo, sino que sus propuestas han sido marginadas y, lo más importante, invisibilizadas al ir recluyendo sus valores y expectativas en el, asimismo aparentemente separado, ámbito de lo privado.

La política supone siempre visibilización de los conflictos entre diferentes interpretaciones de la realidad. «La política la hace la gente cuando hay apasionamiento en la confrontación de ideas, cuando se buscan (sin excluir puntos de vista) las mejores soluciones, cuando... se sienten dueños de la propia historia y del propio país»¹²⁶. Desde el feminismo materialista, la política no consiste, por consiguiente, en legiti-

¹²⁶ Bochetti, A., *op. cit.* p. 291.

mar simbólicamente órdenes institucionales dados, sino en buscar y constituir nuevas relaciones, nuevos modos de producir conocimientos, nuevos modos, no autorreferenciales, de ganar acceso a la realidad, en definitiva, de instituir nuevas formas de actuar en —y de pensar— el mundo.

Pero, ¿cómo hacer esto cuando, en palabras de la politóloga italiana Paola Gaiotti de Biase¹²⁷, se padece pobreza de medios financieros, no se tiene presencia en los espacios fuertes de poder (banca, medios de comunicación, lobbies, corporaciones), o se está alejado de las intersecciones entre la política y la economía? ¿Cómo recuperar la política cuando hay que estar constantemente superando dificultades que permitan compatibilizar los tiempos de una política profesionalizada con actividades sociales de compromiso en los espacios privados y personales? Pensar en, y actuar para, la construcción continua del espacio social compartido —que aquí hemos definido bajo la imagen de la muralla heracliteana—, requiere situarse en los ámbitos en los que se juega poder y para ello, se necesitan cuanto menos tres condiciones: a) tener medios; b) no sentirse vinculados a un dominador exigiéndole en todo momento reconocimiento, respeto y reciprocidad; y c) por supuesto, no complacerse en la alteridad y en la diferencia, pues en muchas ocasiones este es el camino más fácil para justificar las desigualdades, las opresiones y las injusticias.

En definitiva, hablar de política desde el feminismo materialista es hacerlo de un «espacio social ampliado» donde se dé la intersección entre los ámbitos público y privado. Desde esta posición, el principal objetivo de la actividad política será el de construir subjetividades adecuadas para tal tipo de relación social. Con ello, la política deja de ser entendida como el lugar del trueque de consensos, para pasar a convertirse en un proceso continuo de subjetivación ciudadana. La política, entendida, pues, como construcción y reconstrucción de dicho «espacio social ampliado», es decir, como campo de acción que afecta tanto a lo público-institucional como a lo privado-personal, exige, en primer lugar, ciudadanas y ciudadanos responsables que no agoten su actividad en la reclamación pasiva de derechos, sino mujeres y hombres que reflexionen constantemente acerca de las posibilidades de actuar y de pensar activamente sobre el entorno en el que habitan. Es decir, una ciudadanía que *pida problemas para resolver* y no únicamente soluciones institucionales externas a nuestra voluntad de retomar nuestro pro-

¹²⁷ Gaiotti de Biase, P., *Che genere di politica? I perchè e i come della politica delle donne*, Borla, Rom 1997.

pio destino. La política en el espacio social ampliado exige, en segundo lugar, ciudadanas y ciudadanos organizados política y socialmente, ciudadanas y ciudadanos no dedicados exclusivamente a tomar la palabra por otros, sino empeñados en crear las condiciones sociales, económicas y culturales que *hagan posible la palabra de todos*. Ciudadanos y ciudadanas que reivindiquen un nuevo derecho, algo así como un *derecho a la polifonía* desde el que se reconozca la existencia de múltiples puntos de vista y se proporcionen recursos para lograr una situación comunicativa y vital plural e interconectada.

IV.3.2. *Del espacio como «no-lugar» al espacio como «campo complejo de fuerzas»*

IV.3.2.a) La política como «framing»

Un tipo de política que se despliegue en un espacio social ampliado necesita de un conjunto de prácticas sociales que escapen de los modelos tradicionales de análisis cerrados y dualistas que colocan a las personas en marcos infranqueables y fragmentarios de acción. En este sentido, nos interesan menos los «frames» bajo los cuales el sistema patriarcal ha ido «situando» a los diferentes colectivos sociales, que *la actividad o el proceso de «framing»*, bajo el cual, en términos de Ervin Goffman, los actores sociales, no sólo dejan de asumir pasivamente su «situación», sino que se esfuerzan por definirla y transformarla desde sus propias experiencias personales y grupales de subordinación. Visión dinámica de los procesos políticos y culturales apropiada para superar las tendencias dualistas que rompen nuestra identidad como sujetos en ámbitos de visibilidad (lo público) e invisibilidad (lo privado).

Lo importante, desde los análisis de Goffman¹²⁸, no reside en la delimitación estructural de ámbitos públicos, privados, domésticos, económicos o territoriales, ni la sustitución de unos ámbitos por otros (lo privado que se convierta en público, por ejemplo), sino en analizar y definir nuestras situaciones sociales y personales en función de los principios que gobiernan los fenómenos e instituciones sociales, así como nuestra implicación personal o grupal en ellos. El acento hay que po-

¹²⁸ Goffman, E., *Frame Analysis*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1974; McAdam, D., «Culture and Social Movements» en Larana, E., Johnston, H., and Gusfiel, J., (eds.), *New Social Movements*, Temple University Press, Philadelphia, 1994; Eyerman, R., and Jamison, A., (eds.), *Social Movements: A Cognitive Approach*, Polity Press, Cambridge, 1991; Eyerman, R., «Moving Culture» en Featherstone, M., and Lash, S., (eds.), *Spaces of Culture. City, Nation, World*, Sage, London, 1999, pp. 116-137.

nerlo, pues, en cómo los movimientos sociales feministas, étnicos, de clase o indígenas, «framing» —moldean y crean— sus realidades, o lo que es lo mismo, cómo los movimientos devienen fuentes de marcos alternativos de interpretación de la realidad y de la acción social.

Por consiguiente, hablar de «espacio social ampliado» no consiste en reproducir o invertir los dualismos espaciales que dominan en el sistema patriarcal sino en crear las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales adecuadas para que los movimientos y los actores sociales constituyan «collectives action frames» —marcos colectivos de acción— que, además de proponer identidades y cauces alternativos de interpretación, posibiliten un nuevo tipo de acción social interactiva y relacional. En otras palabras, construir espacios de resistencia, o, en términos de Edward Schieffeling (*The Sorrow of the Lonely*), «escenarios culturales» en los que mujeres y hombres moldeen la realidad en formas inteligibles de acción no fragmentada.

En *Crítica de la modernidad*¹²⁹ Alain Touraine afirmaba que la modernidad puede definirse como la suma de los procesos de racionalización formal e institucional (derecho, burocracia, proceso) y los procesos de subjetivación política y social (opinión pública, participación, control social de lo político), otorgándole una función primordial al segundo. Por ello, Touraine caracteriza la sociedad como «el conjunto de relaciones entre los actores sociales del cambio» y al sujeto, como la voluntad de un individuo de actuar y ser reconocido como actor de dicho proceso de modificaciones¹³⁰. No hay libertad si el sujeto no controla sus acciones y, sobre todo —recuérdese la polémica Sartre-Beauvoir— sus «situaciones». «Individuo» sería aquel o aquella que acepta sin más la situación que le ha tocado vivir. «Actor social», el que modifica el entorno material y social en el que está colocado, transformando los modos de decisión, la división social del trabajo y las orientaciones culturales dominantes.

Se llega a actor social tras un proceso de subjetivación que sólo puede darse en esa reivindicación feminista de «espacio social ampliado»¹³¹ en el que lo público y lo privado se convierten, más que en un dato o en una situación, en un *proceso de intersección de voces y propuestas*. *El sujeto sólo existe como «movimiento social»*, por lo que la subjetividad se diluye en ese proceso que va del individuo al actor so-

¹²⁹ Touraine, A., *Crítica de la modernidad*, Temas de Hoy, Madrid, 1993, Parte III, Nacimiento del sujeto.

¹³⁰ *Ibid.*, op. cit. p. 282.

¹³¹ Eisler, R., «Human Rights: Toward an Integrated Theory for Action» *Feminist Issues*, 7, 1987, pp. 25-46, reeditado en *Human Rights Quarterly*, 9, 1987, pp. 287-308.

cial. Ejemplo de ello lo encontramos en el movimiento obrero que, según Mario Tronti¹³² instituye un proceso de subjetivación que libera a todos de una sola concepción de la organización del trabajo, que va contra la lógica de la productividad, que va introduciendo sus expectativas formales y organizativas en la división social del trabajo y, que como defienden Franz Hinkelammert y Henri Mora¹³³, plantea la posibilidad de *poderes compensadores* que vayan afectando a los efectos indirectos —las ideológicamente denominadas «consecuencias no intencionales» o «efectos colaterales»— de la acción directa de los mercados sobre las condiciones que obstaculizan la reproducción de la vida humana. Y, por supuesto, lo encontramos, entre otros, en el movimiento feminista, empeñado desde hace décadas, en posibilitar, como veremos más adelante, un cambio en el sentido de la política.

IV.3.2.b) El concepto de espacio

Si el sujeto sólo existe como movimiento que moldea —«framing»— interactivamente las relaciones sociales en las que vive, la política no puede entenderse únicamente como la actividad que gestiona percepciones colectivas en el mundo de la desregulación y de la mercantilización de las relaciones institucionales y personales, esta concepción enclaustra la acción política en el vacío de la manipulación, consagrando la escisión absoluta entre el que decide —manipulando conciencias— y el que obedece —recibiendo pasivamente los mensajes—.

Para Iris Marion Young, la actividad política (incidente tanto en el ámbito público como en el privado) debe preocuparse fundamentalmente de dicha escisión, causa eficiente y material de la compleja opresión que sufren actualmente los grupos subordinados. Un grupo social no es un mero agregado de individuos autónomos que aglutinan sus acciones bajo una misma identidad; un grupo social es una expresión y manifestación concreta de las relaciones sociales que predominan en un momento espacio/temporal determinado. Por esa razón, afirma Young, un grupo sólo existe en relación con al menos otro grupo. La identificación de un grupo se da, no como producto del encuentro de sustancias autónomas —individuos— que «deciden» agruparse, sino como interacción entre colectividades sociales que difieren en sus formas de vida, asociación y jerarquía con respecto al acceso y al uso

¹³² Tronti, M., *Obreros y capital*, Akal/Cuestiones de Antagonismo, Madrid, 2001.

¹³³ Hinkelammert, F., y Mora, H., *Mercado, División social del trabajo y reproducción de la vida humana*, op. cit.

de los instrumentos de poder. «Los grupos son reales no como sustancias sino como formas de relaciones sociales», en las que unos ocupan una posición dominante y otros subordinada. De ahí la importancia de evitar esencialismos ideológicos que defienden la escisión mencionada más arriba como algo natural e inmodificable.

Para Young, un grupo puede considerarse subordinado cuando sufre una o varias de las siguientes condiciones: a) la *explotación*: como proceso sostenido de transferencia, sancionada jurídica, política y culturalmente, de los resultados y consecuencias de la acción de un grupo social en beneficio del otro; b) la *marginación*: expulsión sistemática de los ámbitos de decisión que afectan a los espacios público y privado y que bloquean las oportunidades de ejercer las capacidades propias en un modo socialmente definido y reconocido; c) la *carencia de poder*: no participar regularmente en la toma de decisiones que afectan a sus condiciones de vida y a sus acciones, afectando a su situación en el proceso de división social del trabajo, a su presencia en los procesos creativos y a sus facultades de expresión para comunicar sus expectativas y criterios de justicia, lo cual les conduce a recibir un trato no respetuoso a causa del estatus que se les asigna; d) el *imperialismo cultural*: proceso a partir del cual los rasgos propios sufren, primero, la carga del estereotipo y, segundo, la invisibilización de sus características e idiosincrasia. «Dado que sólo las experiencias culturales del grupo dominante están ampliamente diseminadas, sus expresiones culturales se transforman en las expresiones normales o universales y, por tanto, corrientes», mientras que las expresiones culturales del grupo oprimido son consideradas como particularismos o muestras de «artesanía o folclore cultural»; e) la *violencia*: ser susceptibles de ser objeto de ataques casuales, no provocados, sobre su persona o entorno sin otro motivo que el de dañar, humillar o destrozar a la persona. Dato importante, dicha violencia no se comprende dentro de los fenómenos de injusticia social, por lo que lo relevante no es el hecho particular en sí, sino el contexto social que los rodea, los hace posible e, incluso, los justifica.

Una teoría de la justicia que quiera enfrentarse «políticamente» a este conjunto de facetas que suponen la opresión, debe tener en cuenta, en primer lugar, que no estamos ante fenómenos aislados sino interrelacionados y fluidos, y, en segundo lugar, que las políticas de distribución no son suficientes; las injusticias que proceden de la actual complejidad de la opresión no se eliminan *únicamente* a través de la redistribución de bienes: para ello «se requiere reorganizar las instituciones y las prácticas de toma de decisiones, modificar la división del trabajo, y tomar medidas similares para el cambio institucional, estruc-

tural y cultural»¹³⁴. O lo que es lo mismo, cambiar el sentido de lo político y crear una atmósfera cultural y simbólica de denuncia y de alternativa.

La política es, pues, tanto una «construcción simbólica» de la realidad, como una «relación social», y, por tanto, ni puede darse en el vacío, ni basarse en separaciones absolutas de los fenómenos o ámbitos de la acción. Lo simbólico y lo social se entrecruzan en el ámbito de lo político. La continua y compleja construcción de signos, símbolos, representaciones y significados, en que consiste el proceso cultural¹³⁵, tiene como impulso las reacciones que llevamos a cabo frente al entorno de relaciones que mantenemos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza. Estas reacciones, a su vez, son producto de su inserción en un circuito de *reacción* cultural que permite a los seres humanos construir los productos culturales necesarios para explicar, interpretar e intervenir sobre dichos entornos de relaciones: de ahí, las estrechas relaciones que los procesos culturales mantienen con la actividad política, entendiendo ésta como la praxis de apertura y dinamismo de las potencialidades humanas de creación de mundos nuevos.

La más peligrosa de las ideologías es la que defiende que determinada construcción simbólica de la realidad es algo separado de las relaciones sociales que regula, situándose con ello fuera del circuito de *reacción* cultural y, por tanto, de lo político. Nuestra definición de lo político —aquella segunda concepción de la libertad que defendíamos más arriba— reside, por tanto, en la construcción de lugares de síntesis, de interrelación entre los procesos simbólicos y los entornos de relaciones sociales en que nos movemos. Pero, aún hay que añadir algo más: desde nuestra concepción, lo político supone, asimismo, un continuo proceso de crítica del predominio del proceso de racionalización formal sobre el de subjetivación social. De lo que se trata es, por consiguiente, de la construcción de espacios en los que podamos «usar» —no sólo padecer— los diversos mecanismos, instrumentos y medios que, regulando, distribuyendo y dirigiendo las relaciones de poder, permiten producir efectos determinados sobre las cosas y las relaciones humanas.

¹³⁴ Young, I.M., *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid, 2000, esp. Pp. 86-103. Ver también, May, L., (autor al que se remite Young a la hora de definir los grupos sociales como formas de relación social), *The Morality of Groups: Collective Responsibility, Group-Based Harm, and Corporate Rights*, Notre Dame University Press, 1987, esp. pp. 22-23

¹³⁵ Herrera Flores, J., *El Proceso Cultural. Materiales para la creatividad humana*, Edit. Aconcagua, Sevilla, 2004.

El espacio, como defendía Bergson, no es algo concreto, material; más bien, es el esquema de nuestra acción posible sobre las cosas: el marco de interpretación e interferencia sobre los fenómenos, sean objetos materiales, instituciones o mentalidades. El espacio, como «lugar» donde se desarrolla la actividad política —ésta sí plenamente material y concreta— no es algo tangible; es el resultado político, social, económico y cultural que aglutina la tensión inacabable y compleja que se da entre las posibilidades de acción social y los instrumentos, técnicas o medios necesarios para llevarlas a cabo. Podemos definirlo, pues, como *el proceso de construcción simbólica de esquemas de acción que, por un lado, conforma identidades y sentidos y, por otro, determina las relaciones sociales en función de la configuración que asuman las siguientes coordenadas: centro-periferia, consenso-conflicto, y nosotros-ellos*. Teniendo en cuenta la diferente configuración de dichas coordenadas, estaremos ante un espacio de corte patriarcal, lo que aquí definiremos como un no-lugar —no por ello menos concreto y material—, y un espacio social ampliado como campo complejo de interacción de fuerzas.

El espacio patriarcal de organización social funciona, primero, estableciendo un centro —lo público, masculino, blanco, occidental— y una periferia —lo privado, femenino, étnico, indígena—; segundo, creando una configuración institucional que regule el conflicto social —papel básico del orden institucional— discriminando, directa o indirectamente, a los que están relegados a la periferia; y, tercero, conformando una identidad y un sentido social basado en la diferenciación arbitraria entre los incluidos y los excluidos, entre los idénticos y los diferentes, entre los iguales y los desiguales.

Cuando esto ocurre, la política se dirige a la construcción de, lo que Marc Augé ha denominado, «no-lugares», espacios en los que la interacción y la subjetividad se reducen al mero intercambio puntual y abstracto de derechos y obligaciones. Un espacio de intersección, no de relación, formalizado y abstracto, donde nos «encontramos» etiquetados y estandarizados y sin posibilidad alguna de intervención, más allá de la estrictamente mercantil o de prestación de servicio. El «no-lugar» produce y reproduce relaciones sociales definibles como *vértices* en los que puntual y anecdóticamente confluyen líneas vitales que, acto seguido, continuarán caminos diferentes ignorando el contacto y la implicación mutuas: bolas de billar que chocan para conseguir objetivos opuestos y no cooperativos. ¿Cómo afrontar desde esos no-lugares, desde esas zonas neutrales e incorpóreas de intersección abstracta, la complejidad y multivocidad de la opresión en el mundo contemporáneo? Sin lugar a dudas, difuminando el sentido relacional e interactivo que exige la constatación de que vivimos bajo múltiples y

proteicas formas de opresión, en aras de una visión unilateral, colonial y aséptica de las mismas. En el no-lugar que instaura el sistema patriarcal, la explotación, la marginación, la carencia de poder, el imperialismo cultural y la violencia, o bien son invisibilizadas o, en el mejor de los casos, tratadas separadamente como si fueran, primero, algo ajeno al funcionamiento del sistema y, segundo —cuando no se tiene más remedio que reconocerlas— tratándolas como consecuencias no intencionales, o efectos colaterales de la acción social y/o institucional.

El espacio patriarcal, el no-lugar donde están tradicionalmente «situadas» las mujeres y junto a ellas, las etnias, las clases y los pueblos indígenas, funciona, pues, a través de los siguientes mecanismos:

1. Definición del espacio desde los procesos ideológicos de inclusión/exclusión: el «vértice» como punto provisional —por ejemplo, elecciones en países de sufragio universal— de contacto.
2. Ocultando las relaciones de poder y, por tanto, naturalizando la división social, económica y cultural del trabajo. Con ello se logra invisibilizar las jerarquías e impedir el cambio o la transformación sociales.
3. Y, sobre todo, estableciendo dualismos, oposiciones binarias aparentemente irreconciliables, como forma de acceso a la realidad. «Así —afirma Linda McDowell— las mujeres y *las características asociadas a la feminidad* (cursivas nuestras), son irracionales, emocionales, dependientes y privadas, y más cercanas a la naturaleza que a la cultura; mientras que los atributos masculinos se presentan como racionales, científicos, independientes, públicos y cultivados». El dualismo de género, extendible a todo lo que a él se reduce desde el sistema patriarcal de dominio, bajaría con las siguientes categorías:

Lo masculino	Lo femenino (y categorías asociadas)
Público	Privado
Fuera	Dentro
Trabajo	Casa
Trabajo	Recreo-Diversión
Producción	Consumo
Independencia	Dependencia
Poder	Falta de poder

Características que se presentan como esencias ontológicas y que funcionan produciendo socialmente el espacio —definiendo lo que es

un entorno «natural» y un entorno «fabricado»— y regulando los procesos de inclusión/exclusión en el mismo¹³⁶: de este modo, las diferentes facetas de la opresión tienen asegurada su reproducción social, económica y cultural.

Una forma diferente de utilizar el concepto de espacio, o lo que es lo mismo, un modo distinto de configurar y reorganizar las coordenadas que lo constituyen: centro-periferia, consenso-conflicto, inclusión-exclusión, es la que ha venido defendiendo durante decenios Milton Santos. Para el geógrafo brasileiro, usando las tesis del gran ensayista ruso Mijail Bajtin, el espacio es «el lugar» donde se da una determinada y específica forma de relación social entre el yo y el otro. En el espacio patriarcal —definido por Santos desde la categoría de espacio global— primarían las relaciones basadas en las secuencias «yo para mí mismo» o «el otro para mí», configurando de un modo «naturalista» el espacio para mandar y el espacio para obedecer.

En un espacio alternativo —definido por Santos desde la perspectiva del espacio local— primaria, al contrario, la secuencia «yo para el otro», en la que los valores de la solidaridad y la justicia priman sobre los de la competitividad y el egoísmo. En este espacio alternativo ya no cabe la distinción entre un lugar desde el que se manda y otro desde el que se obedece, sino, tal y como Deleuze interpreta la «voluntad de poder» nietzscheana, el espacio se vuelve fluido y la autoridad que se consigue tras el reconocimiento supone tanto capacidad para mandar como para obedecer.

Mejor que la figura de los «vértices» —que nos ha servido para identificar un tipo de relación espacial basada en intersecciones causales y puntuales, en visiones lineales y unidireccionales entre las diferentes coordenadas espaciales y en la aceptación de un orden preestablecido y, por tanto, inmutable entre las mismas—, sería usar la figura de «vórtices», en la que lo importante no es el punto de intersección, sino la red, la interrelación que tiende a establecer deberes y responsabilidades mutuas; del mismo modo, más que la uni-direccionalidad y la homogeneidad, priorizar la pluralidad y diversidad de formas de reacción cultural ante los entornos de relaciones, asimismo, plurales y diversos en los que vivimos; y, en último lugar, rechazar los procesos que tienden a ocultar las relaciones de poder y de dominación (que, a fin de cuentas, no son más que el efecto de políticas que tienden a eter-

¹³⁶ McDowell, L., *Género, Identidad y Lugar. Un estudio de las geografías feministas*, Cátedra, Madrid, 2000, vid. esp. pp. 26-28; asimismo, Pollock, G., (ed.), *Generations and Geographies in the Visual Arts: Feminist Readings*, Routledge, London, 1996, esp. pp. 3-4.

nizar los órdenes hegemónicos), a favor de una concepción de la acción social como un campo de fuerzas: es decir, como un lugar de interacción conflictiva y agónica en el que todos los colectivos puedan expresar sus desacuerdos y presentar sus alternativas. La zona de síntesis en que confluye la consideración del espacio como «vórtice», no es una zona pacífica donde se reproduzcan neutralmente las coordenadas espaciales que definen la concepción dominante del mismo. Son zonas de turbulencia, de conflictividad, de interacción y de choque, en definitiva, zonas donde cabe la acción política y no únicamente la acción institucional.

La política, hay que repetirlo, consiste en la producción y reproducción de interacciones humanas en contextos espaciales concretos. Por eso hay que definir un espacio alternativo al patriarcal, en el que sus coordenadas sean reordenadas y reconfiguradas por una actividad política comprometida con la pluralidad, la diferencia y la lucha contra la desigualdad. Como defiende Milton Santos, el espacio se configura en la interrelación entre el sistema de objetos (instituciones, normas...) y el sistema de acciones (luchas sociales). En esta interrelación surgen las técnicas, que en el marco institucional vienen representadas por la lucha política. Esta lucha política, como técnica social tiene que ver, pues, tanto con la territorialidad (relaciones dialécticas e interactivas entre centro y periferia), como con la transindividualidad (relaciones consenso-conflicto, en el que aquél deje de ser el punto de partida de la acción política y se plantee como punto de llegada de la conflictividad social; y relaciones inclusión/exclusión, entendidas no como categorías reificadas e inmutables, sino como posibilidades abiertas de «entrada y salida» de los diferentes y plurales ámbitos de actuación).

Ya no estamos ante el «no lugar» patriarcal, sino ante el lugar donde actúan los seres humanos manejando un conjunto de potencialidades de valor desigual «cuyo uso tiene que ser disputado a cada instante, en función de las fuerzas de cada uno». Como afirma Muniz Sodré, «la relación espacial, inaprensible por las estructuras clásicas de acción y de representación —más apropiadas para el análisis de los «no-lugares»—, es inteligible como un principio de coexistencia en la diversidad, y constituye —concluye en este caso Milton Santos— una garantía del ejercicio de posibilidades mutuas de interacción y comunicación.

Pero para ser realistas, la configuración y reconfiguración de las coordenadas que definen el espacio son casi siempre producto de relaciones hegemónicas de dominación que imponen una estructura despotica sobre las relaciones sociales materiales, manejando, no hechos, sino «idealidades» como la del mercado global despojado de externalidades y tendente al equilibrio perfecto de la competitividad. Tal y como

defiende Milton Santos, «el orden originario de los vectores —coordenadas espaciales, en nuestros términos— de la hegemonía crea, localmente, desorden, no sólo porque conduce a cambios funcionales y estructurales, sino especialmente porque ese orden no contiene un sentido. El objetivo de ese orden —el mercado global— es una auto-referencia porque su finalidad es el propio mercado global. En ese sentido, la globalización, en su estadio actual, es una globalización perversa para la mayoría de la humanidad»¹³⁷.

Por estas razones, el feminismo materialista apuesta por la creación de un espacio social ampliado en el se asuma la horizontalidad de las interacciones e intersecciones entre las diversas coordenadas espaciales, rechazando la verticalidad de la concepción patriarcal basada en separaciones y escisiones puramente ideológicas. Para ello es necesaria una redefinición de la política y una reconceptualización del espacio donde quepa la posibilidad de crear y reproducir aquello que Franz Hinkelammert y Henri Mora denominan «poderes compensadores» que redefinan relacionamente la mutua implicación centro-periferia, consenso-conflicto e inclusion-exclusión. Intentaremos concretar estas ideas en las secciones siguientes. Antes veamos los principios éticos que deben regir esa redefinición y esa reconceptualización.

IV.3.3. *Hacia la construcción de un «espacio social ampliado»: tres principios éticos*

La construcción de ese «espacio social ampliado» puede llevarse adelante, teniendo en cuenta las tesis de Touraine en *Crítica de la modernidad* y las propuestas de Iris Marion Young en *La justicia y la política de la diferencia*, desde tres conjuntos de principios: el principio de asimilación/integración, el de moralización/absolutización del otro y el de subjetivación/política de la diferencia.

Aunque como veremos las diferencias conceptuales entre estos tres grupos de principios están claras y confluyen en distintas perspectivas teórico-culturales de la acción social, tanto en el ámbito privado como

¹³⁷ Santos, M., *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Ariel, Barcelona, 2000, ver esp. pp. 270-286. Sodré, M., *The political organization of space*, Association of American Geographers, Washington D.C., 1971; del mismo autor (cit. por Santos), ver *O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira*, Voces, Petrópolis, 1988, esp. p. 18. Para el concepto de «v rtice», ver Cohen, I.B., *La revolución en la ciencia*, Gedisa, Barcelona, 1989, y Buzai, G.D., *Geografía global. El paradigma geotecnol gico y el espacio interdisciplinario en la interpretación del mundo del siglo XXI*, Lugar Editorial, Buenos Aires, 1999, esp. pp. 25-26.

público, hay que señalar desde el inicio que las fronteras prácticas entre los mismos no siempre están claras y, a veces, las intersecciones entre los tres conjuntos son tan fuertes que se necesita una visión clara de cada uno para no recaer en nuevos esencialismos. Asimismo, distinguir entre estos tres conjuntos de principios no supone identificar por separado algún conjunto de «diferenciaciones», cada uno explicado por uno u otro principio; como veremos, dependerá de los contextos sociales y culturales en los que se debatan los grupos sociales, y no de una especificación abstracta o meramente teórica, el que se aplique un determinado principio u otro: por ejemplo, el derecho al voto exige la neutralidad y la universalidad, mientras que el principio de no discriminación por raza, sexo, edad, etnia o discapacidad física necesitan políticas no neutrales, es decir, políticas conscientes de los contextos reales en los que están situados los individuos y los grupos.

IV.3.3.a) El principio de *moralización/absolutización*

Este principio niega, en sus aspectos más generales, una metodología relacional aplicable a las relaciones sociales. Funciona instituyendo un centro constituido por el núcleo de valores que se consideran universales y naturales. Desde ahí, cualquier otra forma de vida es considerada como perteneciente a una periferia absoluta, completamente susceptible de colonización y sometimiento. Al final, lo que se hace es considerar una norma moral, una visión normativa de la realidad social «como si» no fuera normativa, sino descriptiva de un estado real de los hechos. En ese proceso se absolutiza dicha norma desgajándola de sus orígenes históricos y se la presenta como lo «natural». Estamos ante el patrón oro de la acción social, lo que hace civilización universal a una visión particular del mundo y que, en los términos de Jan Neverdeen Pieterse, establece los modelos de supremacía institucional e ideológica del blanco sobre el negro, del ciudadano sobre el indígena, del hombre sobre la mujer. Como denunciaba Gramsci, desde la aplicación de este principio se llega a un tipo de hegemonía lingüística y cultural que envuelve todo tipo de signos y símbolos en el velo del punto de vista dominante. Se construye, así, una especie de «gramática normativa de la dominación» que desemboca práctica y políticamente en el imperialismo y el colonialismo.

Según Peter MacLaren, cinco son las características que comparten las prácticas moralizadoras: 1) rechazar que la cultura dominante sea una forma étnica más; estamos ante «el» punto de vista que invisibiliza el carácter cultural de toda perspectiva; 2) compartir una visión a priori de los términos del consenso político y cultural: aceptar de antemano

el centro irradiador de cultura como el único posible; 3) negar la multiplicidad y la pluralidad culturales, por ejemplo, en política lingüística al imponer una sola forma de expresarse; 4) imponiendo estándares de éxito como si fueran objetivos y neutrales; y 5) para alcanzar los niveles de beneficios que ostentan los que comparten «el punto de vista», es preciso desenraizarse o desembarazarse de la cultura propia.

Toda crítica u oposición al punto de vista universal será vista como un ataque a las esencias absolutas de lo que se considera el patrón oro de toda praxis social e intelectual. Estaríamos ante la perspectiva que «dice la verdad» —negando el resto de «verdades»—, al margen de cualquier contexto o posición. Este principio de moralización impone, pues, la supremacía de la raza blanca sobre la negra y del hombre sobre la mujer, ya que las premisas desde la que se parte no se consideran argumentos susceptibles de intercambio o enjuiciamiento, sino que constituyen una forma de expresión de la Verdad; mientras que todo lo que se le oponga es considerado étnico o meramente retórico. Cualquier expresión discrepante de esta «verdad» subvertiría, desde este principio, la creencia liberal en una subjetividad universal («the people») que a la postre destruirá —¿de nuevo la mano invisible?— cualquier tentación racista.

Bajo este principio, se da una implicación emocional profunda con el mito de la identidad («sameness»), aunque —como plantea la feminista negra bell hooks— las acciones de los grupos dominantes reflejen claramente, en sus premisas y en sus consecuencias, su primacía e impongan a todos los demás lo que tienen que hacer y lo que tienen que pensar. Para algo «dicen la verdad». Por algo mantienen la fantasía de que todo «otro» no sólo es alguien susceptible de ser colonizado, sino que ni siquiera tiene capacidad para entender la labor civilizadora del poderoso¹³⁸. Con lo que hay una negación de toda perspectiva relacional y posicional como elementos metodológicos claves para la construcción del espacio social ampliado. ¿Cómo relacionarnos y plantear políticas públicas de reconocimiento y promoción institucional de las diferencias si tratamos con un «otro» total y absolutamente distanciado de nosotros?

¹³⁸ Nederveen Pieterse, J., *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*, Yale University Press, New Haven, 1992; McLaren, P., «White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism» en Goldber, D.Th., *Multiculturalism. A Critical Reader*, Blackwell, Mass., Oxford, 1998, pp. 45-74; MacCannel, D., *Empty Meeting Grounds: The Tourist Papers*, Routledge, London, 1992; hooks, b., *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, South End Press, Boston, 1990 y, de la misma autora, *Black Looks: Race and Representation*, South End Press, Boston, 1992; y Engle, K., «Female Subjects of Public International Law, Human Rights and the Exotic Other Female», en *New England Law Review*, 26, 1992, 1509-1526.

IV.3.3.b) El principio de *integración/asimilación*

Desde este principio ya no se niegan los acercamientos relacionales a la sociedad, ni, por supuesto, la existencia de las diferencias, ya que estas pasan a ser un «problema» que debe tenerse en cuenta por la política y la teoría. Pero al partir de la existencia de una igualdad natural de todos los individuos, dichas diferencias no constituyen un recurso público a proteger y a promover; más bien, son un obstáculo que hay que vencer para actualizar nuestra igualdad a priori. El dogma en el que confluye la aplicación de este principio, radica en la eliminación paulatina de las diferencias basadas en el grupo y en la consecución de una norma general que trate a todos los individuos —los grupos no tienen relevancia para este análisis— sin discriminación a pesar de sus particularidades y afinidades concretas. La pertenencia a un grupo determinado y diferente de personas no debe ser tomada en cuenta por el derecho entendido como el instrumento privilegiado para reconocer esa igualdad natural desde la que se parte.

El sistema jurídico sólo trabaja con y para individuos que gozan «natural» y «aisladamente» de libertad para hacer o elegir su modo de vida. Al darse diferencias de acceso a estos recursos, el objetivo a perseguir es la integración o asimilación de dichas diferencias en el marco neutral, aséptico e incorpóreo de las instituciones. Richard Wasserstrom defiende este principio basándose en tres razones: 1) al despojar de significado social e institucional a las diferencias de sexo, raza, etnia o capacidades físicas, puede determinarse con claridad cuáles son las limitaciones que los individuos encuentran a la hora de gozar de las ventajas que proporciona el sistema jurídico y político; 2) se puede formular un principio de justicia sencillo y concreto: tratar a todos y a todas las personas de acuerdo con los mismos principios, normas y criterios, absolutamente al margen de sus diferenciaciones materiales; y 3) se aumenta la capacidad del principio de elección, ya que los individuos quedarán exentos de cualquier norma o expectativa grupal. Este principio, sobre todo en su versión liberal-progresista basada en las políticas públicas de acción afirmativa, y en palabras de Young —«ha hecho posible afirmar el igual valor moral de todas las personas y, de este modo, afirmar el derecho de todas las personas a participar y ser incluidas en todas las instituciones y posiciones de poder y privilegio»¹³⁹. Coincidi-

¹³⁹ Wasserstrom, R., «On Racism and Sexism», *Philosophy and Social Issues*, Notre Dame University Press, 1980; y, sobre todo, Young, I.M., *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit. p. 268; ver también, Agra Romero, M.X., «Multiculturalismo, justicia y género» en Celia Amorós (editora), *Feminismo y Filosofía*, Síntesis, Madrid, 2000, p. 159.

ría, según la misma Young, con el llamado feminismo humanista, predominante en el xix y gran parte del xx, y que se caracterizó por ser «ciego a las diferencias», identificando la igualdad sexual con tratar a hombres y mujeres según los mismos criterios, sin tener en cuenta, como decimos, los contextos materiales e institucionales donde desarrollan sus vidas públicas y privadas.

Sin embargo, algo no funciona; sobre todo, cuando somos conscientes de que a pesar del reconocimiento jurídico-formal de la no discriminación, en la realidad las cosas ocurren de otro modo. Tal y como afirma Touraine, las políticas de igualdad de oportunidades y de acciones afirmativas, a diferencia de las actitudes moralizadoras, sí son conscientes de la problemática apuntada; no hay implícito un rechazo a toda forma de diálogo e interacción. Son partes constitutivas de relaciones sociales en las que se dan situaciones de igualdad y posiciones de discriminación, pero lo hacen confundiendo, o mejor sería decir, identificando la modernidad únicamente con el proceso de racionalización formal e institucional. Tanto es así, que para estas posiciones basta con la conformación de un «espacio social homogéneo» en el que, al final del proceso político y jurídico, todos deberán compartir los mismos presupuestos y los mismos puntos de vista.

Estamos ante teorías que parten en sus análisis de una doble admisión, aunque confluyendo en un camino que se nos queda corto. Por un lado, se admiten tanto la complejidad de un mundo en el que los mecanismos de representación formal no pueden ya dar cuenta de una realidad que se resiste a corsés reductores de su pluralidad y de sus intersecciones (distinción entre lo público y lo privado), como también la problemática que la globalización impone a las soberanías nacionales a la hora de regular jurídicamente las expectativas sociales¹⁴⁰. Por otro lado, y, a pesar de todo ese reconocimiento, una vez admitidos tales elementos en el análisis y en la reflexión, el único camino a partir del cual la sociedad puede enfrentarse normativamente a los mismos y actuar institucionalizadamente de acuerdo con principios de justicia, es, por tomar prestado el término de Habermas, la «conciencia constitucional».

En estos análisis hay un salto no justificado. Un salto que va desde la determinación de los problemas de facto con los que se encuentran

¹⁴⁰ Cfr. Herrera Flores, J., «Las “lagunas” de la ideología liberal: el caso de la constitución europea» en Herrera Flores, J., (ed.), *El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, pp. 129-172. Gowan, P., *La apuesta por la globalización. La geoconomía y la geopolítica del imperialismo estadounidense*, Akal, Cuestiones de Antagonismo, Madrid, 2.

los ciudadanos: complejidad de las relaciones sociales, globalización económica, política y cultural y desigualdades de todo tipo, y la solución propuesta: conseguir ciudadanos implicados en el proceso de legitimación jurídica del procedimiento democrático. Llegamos con ello a una doble inversión: por un lado, sociológica: no es que los ciudadanos se alejen de la política debido a esos problemas señalados y la debilidad de los estados de derecho a la hora de enfrentarlos, sino que dichos ciudadanos no han desarrollado aún su capacidad para autotematizarse normativamente. Lo que a su vez nos lleva a una inversión política: si eso es así, no afectemos con políticas de resistencia a ese orden de problemas, sino afectemos a la capacidad cognitiva de las personas para que se conviertan en buenos ciudadanos capaces de entender y discutir las reglas de la justicia procedimental.

Para la teoría política feminista de corte antipatriarcal hay que huir de esa doble inversión: si existen determinados problemas que afectan o son inducidos por el orden institucional nacional o global, no hay que invertir los términos y convencer al ciudadano de que los olvide y pase a autotematizarse normativamente como un ciudadano constitucional. Es como si a nuestra Nora recluida en su «casa de muñecas» se le dijera: olvida tus problemas con la sociedad, reconcíliate con el código penal que te castiga ya que ha sido legítimamente instituido y deja de lado tu diferencia.

Este «velo de ignorancia» corrido sobre las diferencias tiene tres consecuencias opresivas: 1) coloca al diferente en situación de inferioridad, dado que sus valores o experiencias culturales difieren sustancialmente de las del grupo dominante. En el afán por integrarlos o asimilarlos en la «norma general», hace que dichos grupos se incorporen a un juego que ya ha comenzado y en el que las reglas han sido discutidas y consensuadas por otros; 2) potencia un fenómeno curioso: a medida que se va subiendo por la escala del poder menos se habla de cultura o de especificidad de grupo: las culturas y los particularismos grupales son patrimonio de los subordinados. Por esta razón, los grupos dominantes, no sólo son ciegos ante las diferencias ajenas, sino que también lo son frente a sus propias especificidades de grupo; 3) al despreciar o descalificar a los grupos y a las culturas, es decir a los que se separan del guión universalista al que todos tendremos necesariamente que llegar, tal orden de cosas hace que dichos grupos y culturas se auto-desprecien y auto-descalifiquen. «El anhelo de asimilación —concluye Young— ayuda a que se produzca auto-aversión y la doble conciencia características de la opresión». Trascendiendo las diferencias, se instituye un centro naturalizado y una periferia descalificada, en

definitiva, un ámbito público —la ciudadanía universal— y un ámbito privado —las diferencias individuales y grupales—.

La cosa sería al revés. Más que «olvidar» o «ignorar» las diferencias, luchemos por un cambio institucional que permita, no invisibilizar problemas para conseguir ciudadanos normativamente comprometidos con sus normas fundamentales, sino configurar un «pluralismo cultural democrático» que haga visible —nueva tarea «ilustrada»— que el compromiso retórico con la igualdad formal no elimina las desigualdades ni diferenciaciones sociales, sino que proporciona un arma teórica imponente para los que pretenden perpetuar los privilegios y las diferentes facetas de la opresión.

Como defiende Boaventura de Sousa Santos, los problemas sociales han asumido en la modernidad el carácter de problemas epistemológicos. No se trata de que los problemas sociales dejen de ser «sociales» para pasar a ser «epistemológicos». Son epistemológicos, y pueden ser tratados como tales —por ejemplo, por una teoría pura o formalista del derecho— en la medida en que la ciencia moderna, *no pudiendo resolverlos*, dejó de pensarlos como problemas. La tarea reside, por el contrario, primero en visibilizar los problemas, verlos y considerarlos como problemas sociales —no meramente técnico-formales— y, segundo, asumiéndolos en su plenitud, buscar soluciones duraderas que tengan en cuenta las diferencias sociales y grupales, no como obstáculos al despliegue de algún universalismo abstracto, sino como un recurso público a proteger y promover social e institucionalmente.

IV.3.3.c) El principio de *subjetivación/política de la diferencia*

Desde esta posición se realiza una crítica a las dos perspectivas anteriores, la primera por su rechazo de la relación social —no caben alternativas políticas o culturales al orden que se considera natural y sagrado—, la segunda, por su esfuerzo de identificación de todas las propuestas bajo una sola visión de lo político e institucional. En este punto, nos acercamos a lo que Paul Ricoeur denomina «relación subjetivante»: un tipo de relación mediante la cual vamos construyendo el espacio social sin apelar a identificaciones simplificadoras o reductoras de la complejidad de los problemas a abordar. Reducir lo político a la «identificación» supone definir al actor por las expectativas de los demás (el *rol set* de Merton) y controlarlo desde reglas institucionales que cosifican dichas expectativas. Sin embargo, verlo desde la relación subjetivante supone construir el espacio social como una red de relaciones de poder y de producción, donde el actor aparece, no para huir de las coacciones de la técnica o de la organización, sino para reivindicar su

derecho a ser actor¹⁴¹, su capacidad de resistencia, sus facultades para producir nuevas contestaciones sociales y culturales, y sus posibilidades para plantear nuevas configuraciones históricas de la realidad desde la pluralidad y el reconocimiento de lo diverso como un recurso público que hay que defender.

Este es el camino seguido por la teoría política feminista de corte antipatriarcal cuando se enfrenta al problema de la diferencia. Para ellas, y cito en este momento a Jane Mansbridge (*Más allá de una democracia de adversarios*) y Amy Gutmann (*Igualdad liberal*)¹⁴², la diferencia no implica desviación de la norma o producto de alguna deficiencia cognitiva. Más bien, con lo que se encuentran las feministas es con *una deficiencia institucional* a la hora de admitir la diferencia o resolver los problemas que provocan que dicha diferencia se convierta en desigualdad.

Allá donde existan grupos privilegiados y grupos oprimidos, la formulación de leyes, políticas y reglas de las instituciones privadas y públicas tenderán a estar sesgadas en favor de los grupos privilegiados, ya que sus experiencias particulares configuran implícitamente la norma general y universalizable. Por tanto, podemos concluir, allá donde existan diferencias grupales en capacidades, posibilidades de socialización, de generalización de valores y estilos cognitivos y culturales, sólo atendiendo a dichas diferencias se podrá lograr la inclusión y la participación de todos los grupos en las instituciones económicas y políticas.

Las diferencias y desigualdades habrá que entenderlas, no como una característica de tipos particulares de personas a la hora de su adaptación o no a la conciencia constitucional, ni como esencias atemporales o asépticas que separan absolutamente a los diferentes grupos. Es el caso de aquellas propuestas que, como reacción frente a los procesos homogeneizadores de la modernidad, plantean la absolutización del otro, del total y absolutamente diferente, en definitiva, el carácter no social de la relación con la alteridad. El otro como distancia infinita, lejano, distante, no contaminado por las relaciones. El sujeto se constituiría en el proceso de reconocimiento del otro, que en su lejanía, nos interpela al margen de los espacios sociales. Por consiguiente, la dife-

¹⁴¹ Touraine, A., *op. cit.* p. 295. Concretamente el autor afirma «el paso a la modernidad no es el paso de la subjetividad a la objetividad, de la acción centrada sobre sí mismo a la acción impersonal, técnica o burocrática; conduce por el contrario de la adaptación al mundo a la construcción de mundos nuevos, de la razón que descubre las ideas eternas a la acción que, al racionalizar el mundo, libera el sujeto y lo recompone».

¹⁴² Mansbridge, J., *Beyond Adversary Democracy*, University of Chicago Press, Chicago, 1983; Gutmann, A., *Liberal Equality*, Princeton University Press, Princeton, N.Y., 1980.

rencia no hay que comprenderla ni como un defecto cognitivo de las personas, ni como inconmensurabilidad de posiciones, sino como *una característica de la interacción de tipos particulares de personas con estructuras grupales e institucionales específicas*.

El objetivo, pues, no es proporcionar una compensación especial a los que se apartan de la norma hasta que logren la normalidad, sino «desnormalizar» la forma en que las instituciones formulan sus reglas revelando las circunstancias y necesidades plurales que existen o deberían existir en ellas.

Cuando las estructuras democráticas participativas definen la ciudadanía en términos universales y unificados (privilegiando, por ejemplo, el ámbito de lo público, el ámbito de los iguales —en términos de Celia Amorós—, sobre el ámbito de lo privado, o ámbito de los y las diferentes), tienden a reproducir la opresión grupal existente. La estructura formal de la democracia se basa, pues, en una paradoja con la que la teoría feminista se enfrenta: el poder social hace a algunos ciudadanos más iguales que a otros y, por otro lado, la igualdad abstracta de ciudadanía convierte a algunas personas en ciudadanos más poderosos. Las diferencias no son producto de una determinada esencia contra la cual conspiran las apariencias. No puede haber un entendimiento «puro» de las diferencias. En primer lugar, las diferencias son una consecuencia de la historia, de la cultura, de las diferentes configuraciones de las relaciones de poder y del funcionamiento de las ideologías; y, en segundo lugar, exigen un conocimiento y una metodología relacionales: las diferencias ocurren «*between and among groups*», por lo que deben ser entendidas en los términos bajo los cuales se producen (y no sólo se manifiestan). Una «concepción relacional de la diferencia» no presenta a los grupos compartiendo esencias o atributos sustantivos inconmensurables que los obliga a ir a cada uno por su lado o a integrarse en la esencia considerada universal. «La diferencia se presenta, pues, no como la descripción de los atributos de un grupo, sino como *una función de las relaciones entre grupos y de la interacción de los grupos con las instituciones*».

Una política de la diferencia no ve a ésta, pues, como la esencia o el fin último a conseguir (como defendimos más arriba, la diferencia no es una norma, es un hecho social que hay que enfrentar con políticas de igualdad no homogeneizadoras, sino plurales y complejas). La diversidad y la diferencia deben ser afirmadas desde una posición social crítica comprometida con la finalidad de la justicia social y en la que se redefinan las identidades, no como conjunto de atributos fijos, sino como un continuo proceso social de interacción y diferenciación en el que los individuos se identifican a sí mismos y a los otros en términos

de grupos. No estamos ante «obviedades culturales, tales como Negro «v» Blanco, Latino «v» Anglosajón o Mujer «v» Hombre, sino ante construcciones históricas y culturales que han potenciado una u otra cara de la opresión.

La solución política pasa entonces por proporcionar medios institucionalizados para el reconocimiento y representación explícita de los grupos oprimidos. No se pretende un abandono de la lucha institucional, sino una *reinterpretación de la institución política desde el ámbito de las diferencias, y en el contexto del enfrentamiento, del conflicto de capacidades y derechos frente al poder.*

De las tesis de la teoría política feminista comprometida con una lucha contra el patriarcado, podemos entresacar tres exigencias o mecanismos ético-políticos que hagan efectiva estas prácticas institucionales:

- 1.^a Que las instituciones y el ámbito de la política apoyen tres actividades: *primera*, la autoorganización de grupos: lo que se ha denominado «empoderamiento» colectivo y comprensión reflexiva de los propios intereses y experiencias colectivas; *segunda*, posibilitar la expresión por parte de los grupos de cómo les afectan las políticas sociales. No bastaría con la denuncia desde la sociedad: las instituciones deberían estar obligadas a mostrar que han tenido en cuenta las diferencias y las «situaciones» de desigualdad. Y, *tercera*, otorgar poder de veto respecto a políticas específicas que afecten directamente al grupo: por ejemplo, en la discusión democrática sobre derechos reproductivos de las mujeres (Ferrajoli habla de un derecho social de la maternidad que debe estar por encima del derecho de propiedad), derechos culturales, espacios naturales, tradiciones (derechos indígenas) o de opciones sexuales¹⁴³.
- 2.^a La segunda exigencia que haga efectiva esas prácticas institucionales, iría en el sentido de avanzar en las teorías interculturales y construir lo que Peter MacLaren denomina un multiculturalismo crítico que supere —incorporándolas— las políticas de

¹⁴³ Moller Okin, S., *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York, 1989; Pateman, C., «The Patriarchal Welfare State», en *The Disorder of Women*, Polity, Cambridge, 1989; Yeatman, A., «Beyond Natural Right: The Conditions for Universal Citizenship», *Social Concept*, 4, 1988, pp. 3-32; James, S., «The Good-Enough Citizen: Female Citizenship and Independence», en *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*, (Bock, G., James, S., eds.), Routledge, London, 1992; y, por poner un punto final en una bibliografía inmensa, Feder Kittay, E., «Equality, Rawls, and the Dependency Critique», en *Equality and the Inclusion of Women*, Routledge, New York, 1995.

discriminación positiva, las cuales cuando son absolutizadas patologizan al diferente y lo obligan a aceptar acriticamente el patrón universal. Es preciso evidenciar que el privilegio de unos grupos se asienta sobre la marginalización y opresión de otros, tal y como expone en sus diferentes trabajos Seyla Benhabib¹⁴⁴.

- 3.^a La tercera exigencia impulsa a introducir en el ámbito institucional una nueva teoría de la justicia, basada más en el ámbito de las plurales y diversas expectativas, necesidades y bienes humanos que en principios absolutos, basados en una u otra versión de las concepciones marginalistas y neoclásicas de las preferencias racionales. Una teoría de la justicia que no ignore las diferencias, dado que hacerlo induciría a posiciones idealistas alejadas por completo de la realidad en la que viven las mujeres y los hombres concretos. Es decir, la teoría de la justicia debe preocuparse de la potenciación de condiciones reales —económicas, institucionales y culturales— tendentes a provocar *resultados* realmente justos en los procesos de decisión institucional y en los ámbitos sociales tradicionalmente considerados «privados»¹⁴⁵.

Entender la justicia, pues, no como el mecanismo indirecto de protección y promoción del ansia de beneficio en un mundo idealizado de competencia perfecta y equilibrio económico formalizado, ni como la defensa y reproducción de algún punto de vista universalizado desde el que, con velo o sin velo, se diga siempre la verdad, sino como aquello que tiene que ver más con la creación de condiciones que permitan e impulsen la reproducción digna de la vida natural y humana.

¹⁴⁴ Benhabib, Seyla, *The claims of culture. Equality and Diversity in the Global Era*, New Jersey, Princeton Univ. Press, 2002. McLaren, Peter, *Revolutionary multiculturalism: pedagogies of dissent for the new millennium*, Westview Press, A Division of HarperCollins Publishers, Inc., 1997. McLaren, Peter and Lankshear, Colin (orgs.), *Politics of Liberation: Paths from Freire*, London and New York, Routledge, 1994.

McLaren, Peter, «Collisions with otherness: multiculturalism, the politics of difference, and the ethnographer as nomad», in *American Journal of Semiotics*, 2 (2-3), pp. 121-148. McLaren, Peter, *Pedagogía crítica y cultura depredadora*, Barcelona, Paidós, 1997.

¹⁴⁵ Irigaray, L., *An Ethics of Sexual Difference*, Cornell University Press, Ithaca, 1993; Irigaray, L., *Speculum of the Other Women*, Cornell University Press, Ithaca, 1974; Haraway, D., «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective» en *Simians, Cyborgs and Women*, Routledge, New York, 1991; Silvers, A., «Reconciling Equality to Difference: Caring (f) or Justice for Defective Agents», *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 1995; Benhabib, S., *Situating the Self*, Routledge, New York, 1991; Shapiro, J.P., *No Pity: People with Disabilities Forging a New Civil Rights Movement*, Times Books, Random House, New York, 1993; Benjamin, J., «The Shadow of the Other (Subject): Intersubjectivity and Feminist Theory», *Constellations*, 1 (2), October, 1994, pp. 231-255.

SEGUNDA PARTE:
PRACTICANDO EL ANTAGONISMO
ANTIPATRIARCAL

I

EL *cyborg*: la nueva metáfora de la resistencia contra el patriarcalismo

Nos encontramos de nuevo con Virginia Woolf, esta vez de la mano de *Orlando*, el viajero —o ¿viajera?— inmortal que al recorrer cuatro siglos de la historia europea nos va mostrando los defectos, los prejuicios, las intransigencias y la identidad plural y heterogénea de unos pueblos volcados externamente hacia la dinámica colonialista e, internamente sometidos a una concepción estática del tiempo y del espacio. Orlando, es el nuevo «Gulliver» capaz de ver, desde la perspectiva del hombre de éxito, un mundo habitado por «liliputieneses» colonizados y sometidos al imperialismo cultural, social y económico impuesto por las grandes potencias; y, asimismo, desde la perspectiva de la mujer protegida o silenciada, un mundo de hombres «agigantados» por la deformación del espejo patriarcal que sólo la pretenden como adorno o demostración de su poderío o finura intelectual.

De vuelta a Inglaterra, después de las aventuras corridas en el «oriente», Orlando se convierte en mujer y comienza a percibir lo que antes ni siquiera le rozaba su conciencia: el poder de la cultura patriarcal surgido de la división social del trabajo capitalista. Como en toda experiencia colonial, Woolf nos hace ver que el adjetivo «cultural» no se aplica al grupo dominante; la cultura es lo que pertenece al dominado, a lo que es objeto de estudio, a lo que no es sujeto de la historia. La «civilización» aparece por encima de lo «cultural», estando justificado denigrar los rasgos culturales de los dominados en tanto que opuestos a los rasgos universales de los civilizados. Orlando-mujer se sorprende, primero, de sus propios prejuicios masculinos acerca de la mujer; prejuicios instalados de una forma tan indeleble en las conciencias do-

minantes, que ni siquiera se presentan como lo que son: estereotipos que denigran al estereotipado. E, inmediatamente después, percibe las «ventajas» protectoras que la mujer goza en un mundo donde se la guarda en casitas de muñecas en las que la realidad del mundo sólo llega bajo la forma de murmullos de adulación. «Las mujeres —dice Virginia Woolf, parafraseando a Lord Chesterfield— no son más que niños grandes... El hombre inteligente sólo se distrae con ellas, juega con ellas, procura no contradecirlas y las adula». La malla de la cultura dominante, es decir, de la civilización masculina, se cierne sobre Orlando, al principio de un modo agasajador, pero, nada más surge el choque o la relación *material* con las instituciones, la cosa cambia. Al exigir el reconocimiento de sus propiedades, Orlando —que ha dejado de ser hombre y es una mujer en toda la dimensión de la palabra— tiene que ir a los tribunales de justicia a reclamar sus derechos. Las dificultades por las que atraviesa el proceso tienen una doble causa: 1.^a al haberse convertido en mujer, el propietario ya no existía, estaba muerto y, por consiguiente, no podía retener propiedad alguna; y 2.^a era mujer, *lo que venía a ser lo mismo que estar muerto*. El estereotipo, el tópico, el depredador patriarcal se cierne ahora sobre quien sólo unos minutos antes era dueño y señor de su vida. Orlando-Woolf reflexiona y concluye: «... son los trajes los que nos usan, y no nosotros los que usamos los trajes: podemos imponerles la forma de nuestro brazo o de nuestro pecho, pero ellos forman a su antojo nuestros corazones, nuestras lenguas, nuestros cerebros». Es la cultura dominante, el sistema de prejuicios y máscaras que se presentan como descripciones de naturalezas humanas esencializadas, la que nos impone sus puntos de vista configurando, primero, «a su antojo» nuestra forma de ver y actuar en el mundo, y, posteriormente, relegando a los subordinados a la ignorancia y a la pobreza «que son —se lamenta Orlando— los hábitos oscuros de nuestro sexo».

La cultura, defiende Sulamith Firestone¹, es el intento humano por realizar lo concebible en lo posible. La nueva situación por la que atraviesa Orlando como mujer, y la que suponemos estará sufriendo Nora Hellmer después de abandonar su casa, su marido y sus hijos —los finales de *Madame Bovary* o *Anna Karénina* sobrevuelan las conciencias rebeldes—, exige desertar de lo que el sistema patriarcal presenta como lo concebible y lo posible, para comenzar a construir otras proyecciones y otras realidades. Teorizar, nos recuerda Celia Amorós, no significa otra cosa que «hacer ver». Virginia Woolf, y con ella tantos y tantos que pugnan contra viento y marea para que veamos lo que está

¹ Firestone, S., *Dialéctica de la sexualidad*, Kairós, Barcelona, 1976.

en la parte de atrás de nuestras cabezas y que ni siquiera percibimos como existente, demuestran la necesidad de otra mirada, una mirada disconforme con la realidad de la subordinación y una mirada militante que se organice y luche por una concepción diferente, plural y solidaria de dignidad humana.

Se precisa, pues, «ver» desde otra posición y de otra manera, desplazando el significado dominante y reductor de la complejidad sexual, étnica, de clase o racial hacia otras fronteras y otras periferias; es decir, construir nuevas metáforas que permitan «hacer ver» lo real de un modo distinto a como nos impone la visión del depredador patriarcal. Si la metáfora de lo concebible en el siglo XIX era la «casa de muñecas», la conciencia que nos permitió ver las jaulas doradas en las que se marchitaba la mitad de la humanidad, la metáfora contemporánea es el *cyborg*, tal y como lo han definido y usado, partiendo de una concepción política de la tecnología como liberación, Antonio Negri² y Donna Haraway³.

² Negri, A., y Hardt, M., *El trabajo de Dionisos*, Akal, Madrid, 2003. Aunque la idea de *cyborg*, como forma contemporánea de antagonismo aparezca explícitamente en las últimas obras de Negri (acompañado por Michael Hardt), ya está implícita en sus trabajos iniciales sobre el pensamiento subversivo del Marx de los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Dietz Verlag, Berlín, 1953 (versión castellana, *Lineas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Edit. Crítica, 2 Vols., Barcelona, 1978), texto que Negri comenta, aplicando la propia metodología marxiana de la «abstracción determinada», de la «tendencia», de la «verdad en la práctica» y de la «teoría de la diferencia/separación/dislocación conceptual, en Negri, A., *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse* (resultado de sus seminarios de 1978 en la École Normale Supérieure de París), Akal/Cuestiones de Antagonismo, Madrid, 2001. Negri refunda el antagonismo frente al capital negando cualquier mistificación idealista de una voluntad «humana» o «sobrenatural» que nos fuerza a la rebelión. Ésta surge en el marco de las propias relaciones sociales y productivas impuestas por el capital en su fase de subsunción real del hacer humano (y de la sociedad en general) en la relación-capital: concretamente, en la generalización de la maquinización de la producción, que, por un lado, intensifica la explotación del hacer humano (aumentando el plusvalor y el, consecuente, poder de dominio del capital sobre el trabajo); pero, por otro, permite el despliegue de la subjetividad humana al quedar más libre de los procesos productivos directos: de ahí surgen categorías *cyborg* como «trabajo inmaterial», «trabajo vivo», «contexto biológico» o «producción de subjetividad antagonista».

³ Haraway, Donna J., «Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX» en Haraway, Donna, J., *Ciencia, 'cyborgs' y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, pp. 251-311. Un análisis que concreta la metáfora del «cyborg» al «capitalismo patriarcal racial, étnica y clasistamente estructurado» es el de la feminista chicana Chela Sandoval, para la cual las condiciones «cyborg» están asociadas a la precariedad y la explotación laboral, a la tecnología en un orden transnacional que sitúa de lleno el Tercer Mundo en el Primer Mundo, uniendo las redes del ciberespacio con las racialmente marcadas cadenas de montaje. Cfr., Sandoval Ch., «New Sciences, Cyborg feminism and the methodology of the oppressed», en Grey C., (ed.) *The Cyborg Handbook*, Routledge, London, 1995, y, de la misma Che-

Como afirman los introductores de Donna Haraway en el ámbito del español, la primera reacción que uno tiene cuando se enfrenta a esta metáfora del *cyborg*, como mezcla de lo orgánico y lo cibernético, es considerarla un disparate más propio de un film de ciencia ficción que de una discusión teórica. La conclusión a la que se llega, una vez estudiadas con atención, y sin ánimo alguno de cinismo intelectual, las tesis de Haraway, es que el problema no reside en ellas sino, tanto en nuestras concepciones anacrónicas que pretenden abordar problemas contemporáneos con signos, representaciones y categorías apropiados para otras épocas, como en, lo que es más relevante, nuestra resistencia a utilizar «nuevas formas» de pensar y abordar la realidad. Utilizar el *cyborg* como nueva metáfora de enfoque de la realidad, nos pone ante la necesidad de situarnos más allá de las reglas dominantes de interpretación del mundo, abriendo nuevos horizontes en nuestra percepción de lo real. Al igual que los «disparates» de Goya o el Bosco, la metáfora del *cyborg* «dispara» nuestra mente y nuestra sensibilidad hacia la exploración de nuevos e inéditos horizontes.

Tanto en Negri como en Haraway, el *cyborg* hay que entenderlo, pues, en su sentido metafórico: una categoría que «desplaza» la significación dominante hacia otro plano del discurso. Si para Negri, el *cyborg* actualiza la potencialidad humana de subversión de un orden dominante que se presenta como trascendente a toda acción humana, Donna Haraway —en un sentido complementario, aunque partiendo de presupuestos distintos del filósofo italiano— utiliza la imagen del *cyborg* para rechazar los dualismos que naturalizan —filosófica y científicamente— divisiones sociales, sexuales, raciales o de clase; todo dualismo, como el que implanta la división sexual del trabajo, acaba por postular algún esencialismo naturalista o algún tipo de representación especular de la realidad, que niegan la construcción social e histórica de las categorías. El uso del *cyborg*, pues, ayuda a escapar a cualquier tipo de interpretación «literal» de la realidad. A través de dicha metáfora podemos construir narrativas a partir de las cuales transformemos los acontecimientos, los hechos reales —que siempre son el referente primario de todo acercamiento materialista a la realidad—, en sugerencias de pautas de significado que induzcan a un determinado tipo de acción política, social y cultural. «La producción de significado puede considerarse una *realización*, porque cualquier conjunto dado de acontecimientos reales puede ser dispuesto de diferentes maneras,

la Sandoval, *The Methodology of the Oppressed*, University of Minnesota Press, 2000 (hay que agradecer la publicación en el ámbito castellano del texto ya citado en estas páginas *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, cit., esp. pp. 81 y ss.

puede soportar el peso de ser contado como diferentes tipos de relatos... es la *elección* del tipo de relato y su *imposición* a los acontecimientos lo que dota de significado a éstos»⁴. De ahí la importancia del uso del *cyborg* como rechazo a todo tipo de naturalización de los dualismos en los que se basa el discurso patriarcalista y autoritario. El *cyborg*, permite a Negri y a Haraway reordenar los hechos reales y combinar las relaciones entre los mismos de un modo que se recupere el sentido de la lucha por la liberación de los esencialismos y representacionalismos que subyacen a la interpretación patriarcal del mundo.

La base de esta concepción gira, como decimos, en la visión binaria del mundo, propia —según Anthony Giddens— de la modernidad. Para el sociólogo británico, esta visión binaria del mundo ha funcionado, desde el siglo xvi, separando fundamentalmente las categorías de tiempo y de espacio. La modernidad, en su intersección con el capitalismo, reestructuró, por no decir «dinamitó», los contextos locales de interacción donde se daban las relaciones de confianza y solidaridad. A partir de la modernidad y sus categorías de «evidencia cartesiana», de «contrato social fundante», «mano invisible» y «externalidades o consecuencias no intencionales de la acción directa sobre el mundo», la idea de espacio va dejando su lugar a una concepción puramente temporal y, por ello mismo, abstracta, de las relaciones sociales; de ahí la importancia concedida al derecho como instrumento privilegiado y pretendidamente autónomo de regulación social: la ley, pues, como un «no lugar» que establece ritmos, cauces y procedimientos «temporales» a la acción social desgajada de sus espacios específicos, es decir, de sus contextos sociales, económicos y culturales. En este proceso, se va configurando, por una parte, una racionalidad basada en la esencialización del individuo maximizador que tiende a transformar todas las cosas en la imagen de sí mismo; y, por otra, una concepción «representacional» de la ciencia: al enfrentarse con significados abstraídos de los contextos reales, el conocimiento se valida como conocimiento objetivo, no por su capacidad de resolver problemas, sino por su mayor o menor capacidad de representar, de modelar la realidad desde un solo punto de vista que se considera universal y absoluto. Todo lo que no cabe en esa imagen esencialista y representacional del sujeto y el mundo, es considerado irracional, particularista o reconducido al ámbito de lo privado. Como señaló Foucault, el sujeto esencializado y el objeto representable

⁴ Hayden White, *El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación histórica*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 61.

constituyen la base ontológica y epistemológica de un sistema de valores que funciona instituyendo límites, clasificaciones, separaciones y discriminaciones arbitrarias entre, por ejemplo, lo orgánico y lo artificial, lo interno y lo externo, el sujeto y el objeto, lo mental y lo corporal, lo masculino y lo femenino... que indujeron, por citar un ejemplo literario, a un James Joyce, en su zambullida profunda en los mitos esenciales de nuestra concepción del mundo, a afirmar que la categoría de tiempo le corresponde al hombre, y la de espacio-especie a la mujer: *Father times and mother spaces*.

Yendo contra las metáforas organicistas y reproductoras de las relaciones de dominación, Haraway —junto a autoras como Judith Butler⁵ o Drucilla Cornell⁶, y sin entrar, en este momento, en la cuestión de las virtualidades o deficiencias de la tecnología—, propone un desplazamiento de sentido que rechaza toda fundamentación incuestionable o absolutista de las relaciones sociales y la postulación de un sujeto estable o estático de lo político. La metáfora irónica, pero, asimismo, profundamente política del *cyborg* (cibernética más organismo) pretende llevarnos más allá de los traumas que padece Nora Hellmer al tener que abandonar la casa de muñecas en donde los esencialismos y las representaciones «científicas» la han enclausrado.

Así, y situándonos de lleno en la interrelación entre lo tecnológico (cibernética) y lo corporal (organismo), la metáfora del *cyborg* nos insta a una triple acción: 1.^a identificar las fuerzas (teóricas y prácticas) históricamente específicas que fundamentan su acción en los dualismos (sujeto: varón, blanco, protestante; objeto: mujer, etnia, raza...) a partir de los cuales se legitiman y naturalizan las actuales relaciones de poder (identificar al depredador); 2.^a confundir los límites y las fronteras arbitrariamente establecidas entre dichos dualismos (p.e., lo privado y lo público; la tecnología y la acción social; la lucha institucional y la lucha extraparlamentaria...); y 3.^a responsabilizarnos, es decir, hacernos cargo del presente que vivimos para no dejar en manos de uno u otro tipo de *leviathan* —público/institucional o privado/corporativo— la configuración política y cultural de nuestras vidas.

⁵ Butler, J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* Routledge, N.Y., 1989. Cfr. asimismo, Butler, J., and Scott, J.W., (eds.) *Feminists theorize the political*, Routledge, N.Y., 1992.

⁶ Cornell, D., *The Imaginary Domain. Abortion, Pornography & Sexual Harassment*, Routledge, N.Y., 1995; cfr., asimismo, San Juan, R., «La igualdad implica renuncia a privilegios para algunos» en *Lanbroa*, 1, 1993; y Saltzman, J., *Equidad y género: una teoría integrada de estabilidad y cambio*, Cátedra-Universidad de Valencia, Madrid, 1992.

La metáfora del *cyborg*, indu-ce, pues, no sólo a la denuncia o identificación del depredador, sino también y fundamentalmente, a construir nuevas formas de conexión —«ilegítimas» para el orden dominante— entre los ámbitos tradicionalmente separados; encontrar nuevos modos de interrogarnos acerca de nuestra «situación» espacio-temporal (construcción y uso político de las nuevas metáforas). Nuevas formas, en definitiva, de resistencia social y política.

II

El «otro concreto» como fundamento de la acción social: algunas experiencias históricas

II.1. Aspectos teóricos de la cuestión: la virtualidad de las «anticipaciones racionales» (de nuevo sobre teoría y práctica)

Lo que con esta nueva constelación de metáforas se está jugando es la reconceptualización de las relaciones entre lo que Sheila Benhabib⁷ llama el *otro generalizado*, es decir, el sujeto abstracto, sin cuerpo, sin necesidades, sin posición/situación sociales, aparentemente separado de los procesos de división social del trabajo, en tanto que portador privilegiado y atomizado de unos bienes básicos —las libertades individuales— «aparentemente» aislables de las condiciones materiales de existencia de los otros seres humanos que junto a él sobreviven; y el *otro concreto*, el sujeto que habita el mundo desde posiciones de desigualdad, que tiene que luchar cotidianamente para acceder a los bienes necesarios para vivir, que, dada su situación de opresión y explotación, no tiene otro remedio que actuar para ir eliminando los obstáculos que a su dignidad le imponen los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del trabajo, y que en esas luchas sociales, económicas y culturales va auto-imponiéndose compromisos y deberes que lo unen colectivamente a los demás en esferas de responsabilidad y reconocimiento mutuos.

⁷ «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría moral» en S. Benhabib & D. Cornell (eds.), *Teoría feminista y Teoría crítica*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1990.

La publicación en 1982 del polémico texto de Carol Gilligan⁸, valientemente titulado *In a Different Voice*, dio el pistoletazo de salida a una dura y a veces cruel controversia entre los que defendían una teoría u otra. Por un lado, se situaron los que fundamentaban la modernidad en un pretendido contrato social firmado por seres iguales *a priori*, y que se auto-conciben como seres independientes, recíprocamente desinteresados, autónomos, materialmente irresponsables ante lo que les ocurra a los demás y, por consiguiente —según las tesis de los psicólogos Piaget y Kohlberg—, suficientemente maduros para formular principios «universales a priori», tanto en lo que respecta a la acción social como al reconocimiento de los otros (autores que partían, pues, de lo que denominamos como el *otro generalizado*). Por otro lado, estaban aquellos —sobre todo, *aquellas*—, que consideraban la madurez intelectual, no como la entrada en el tiempo de lo universal, sino como la capacidad de situarse en el espacio de lo concreto, en el espacio de la responsabilidad y del compromiso con las vidas cotidianas de todos los seres humanos que, de un modo u otro, están implicados en las luchas por los bienes necesarios para una vida digna (autores que partían del campo del *otro concreto*).

Carol Gilligan se situó desde el principio entre estos últimos. En ese sentido, afirma que la ética femenina se separa de los postulados de Piaget y Kohlberg, pues tiene que ver menos con principios universales a priori que con el cuidado del que tenemos a nuestro lado y con el reconocimiento de los intereses colectivos concretos de personas y grupos afectados por su posición en procesos sociales concretos y reales. La autonomía, para la autora norteamericana, no coincide con un espacio propio que reniega de la intervención (mi libertad termina cuando comienza la tuya), sino con la adquisición de poder colectivo y social suficiente para ejercer una solidaridad activa con los que sufren (mi libertad comienza allá donde comienza la tuya). De este modo, frente al canon moral de corte masculino —basado en el «otro generalizado»—, impregnado de una hipotética, pero políticamente eficiente, matemática moral homogénea jerarquizada en función de principios a priori, Gilligan reivindicaba una narrativa y una retórica plural justificable des-

⁸ Gilligan, C., *In a Different Voice. Psychological Theory and Woman's Development*, Harvard University Press, 1982 (existe traducción castellana bajo el título *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, F.C.E., México, 1985); de la misma autora puede consultarse la edición del texto *Mapping the Moral Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education*, Center for the Study of Gender, Education and Human Development, Harvard University Press, 1988; asimismo cfr., Gilligan, C., Lyons, N.P. & Hanmer, T.J., (eds.) *Making Connections: The Relational Worlds of Adolescent Girls at Emma Willard School*, Harvard University Press, 1990.

de las luchas cotidianas contra los procesos de división social y personal del trabajo, impuestos ancestralmente a las mujeres y, por extensión, a todos los colectivos oprimidos —el «otro concreto»— por dicha matemática cosificada y profundamente ideológica. Esa primacía del otro generalizado sobre el otro concreto en la modernidad occidental capitalista responde, como ya decía Victoria Sau, a «la necesidad (de) todo sistema de dominación de borrar sus propias huellas, la amnesia, la latencia de los orígenes de todo sistema de poder; de la cual forma parte la construcción misma de mitos fundacionales que son perfectas maniobras ideológicas de despiste»⁹, con lo que entramos irremediablemente en la polémica establecida entre las teorías —tendientes a generalizar y formular leyes y mitos con pretensión de universalidad— y las prácticas —cercanas a lo concreto y a las luchas sociales por la dignidad—.

Desde luego, la cuestión no consiste en abandonar las reflexiones «generales» y permanecer en el momento puramente concreto de la vida cotidiana¹⁰. Esto implicaría quedar presos de las redes de las éticas dominantes que, como la del mercado capitalista, nos inducen a no pensar más en fundamentos y dedicarnos únicamente a poner en práctica lo ya justificado y legitimado por ellas. La cuestión es mucho más compleja, pues su resolución no consiste únicamente en apostar por uno de los polos de la cuestión: la teoría o la práctica, sino de la reflexión acerca de su mutua interacción.

Durante todo el último tercio del siglo xx, la teoría crítica de la sociedad y, en especial, una determinada corriente del feminismo, deudora en parte de las reflexiones de Habermas y Rawls, se han empeñado en encontrar «límites» normativos racionales a las propuestas neo-liberales o sistémicas del «otro generalizado» que funciona poniendo en práctica la *rational choice*. Tanto los modelos teóricos de Jürgen Habermas como de John Rawls, han pretendido, cada uno desde su respectivo campo de acción, establecer límites normativos a las aplicaciones más o menos irracionales del mercado capitalista. Habermas, planteando la exigencia normativa de establecer cauces procedimentales «idea-

⁹ Cit. en María José Guerra Palmero, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 2001, p. 95. De V. Sau, puede consultarse *Manifiesto para la liberación de la mujer*, Ed. 19, Barcelona, 1974, y *Aportaciones para una lógica del feminismo*, La Sal, Barcelona, 1986.

¹⁰ Guerra Palmero, M.J., *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 2001, p. 137.

les» que no estén contaminados por las posiciones más recalcitrantes del neoliberalismo. Y Rawls, afirmando que desde un presupuesto puramente economicista no se pueden deducir principios racionales de justicia, ya que, como buen neokantiano, encuentra en el «mero pensar racional» las categorías que nos salvan de las salvajadas de los modelos neoliberales.

Sin embargo, a estos autores habría que plantearles dos cuestiones: ¿es factible enfrentarse a abstracciones desde abstracciones e idealizaciones a priori? ¿es el mercado una categoría sin moral y sin ética? Es decir, si nos enfrentamos moral e idealmente a las teorías que justifican el mercado libre y autorregulado ¿no estaremos dejando los hechos en los que se basa la ética del mercado al margen de todo cuestionamiento, mientras nosotros nos preocupamos por los criterios morales y procedimentales de «corrección»?

Situarse en la tensión establecida entre el «otro generalizado» y el «otro concreto», afirmando la primacía del «otro concreto» a la hora de reflexionar sobre los problemas reales con los que nos enfrentamos, supone enfrentarse a las teorías que de un modo u otro esencializan el sujeto y el conocimiento, planteando como universales («otros generalizados») lo que no es más que el producto de una concepción cultural particular: la occidental anglosajona. Por ello, gran parte de la teoría crítica feminista más consciente del enemigo que hay que afrontar, se ha dedicado, pues, a identificar y visibilizar los presupuestos teóricos y políticos que subyacían a las diferentes versiones «generalizadoras» sobre la acción social: la situación ideal de comunicación de Habermas o los principios «racionales» de justicia de John Rawls.

Las dificultades y los encontronazos entre estas teorías generalizadoras y las propuestas de las teóricas antipatriarcales han sido enormes, dado que tales «generalizaciones teóricas», a pesar de su virtualidad en otros campos, no dejan de sustentarse en una visión esencialista del sujeto y en un tipo de conocimiento validable únicamente por su capacidad de representación epistémica: la teoría se valida por la misma coherencia y circularidad de la teoría¹¹.

¹¹ Véanse, sobre todo, las reflexiones de Susan Möller Okin (*Women in Western Political Thought*, Princeton, New Jersey, 1979; «Desigualdad de género y diferencias culturales» en Castells, C., (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996; «Reasons and Feelings in Thinking about Justice» en *Ethics*, 1, 1989 (99), pp. 229-2249; y «Feminism and Multiculturalism: Some Tensions» en *Ethics*, 4, 1998 (108), pp. 661-684) dirigidas a la improbable tarea de concretar las propuestas rawlsianas de individuo representativo; y el esfuerzo de Sheila Benhabib (*Situating the Self. Gender, Community and Postmodernims in Contemporary Ethics*, Routledge, N.Y., 1992

Toda anticipación racional no constituye otra cosa que un esfuerzo intelectual por enfrentarse al problema colectivo que supone la dialéctica entre las necesidades y sus posibilidades de satisfacción. ¿Qué hacer frente a una sociedad, a un contexto social, manipulado y ensombrecido por los valores que imponen la tecnología y la racionalidad instrumental? ¿Cómo reaccionar frente a los que se oponen a algún tipo, aunque sea mínimo, de planificación social e institucional que afecte a las condiciones vitales mínimas de los que han tenido «mala suerte» en la distribución originaria de los bienes públicos? Como decimos, Habermas propondría la anticipación de una situación ideal de comunicación que pusiera en evidencia tales intromisiones autoritarias en el mundo de la vida institucional; y Rawls, la anticipación de un universo político ideal basado en principios a los que todos llegaríamos con sólo pensar en cómo relacionarnos sin tomar en cuenta nuestras situaciones concretas presentes y futuras de privilegio.

Sin embargo, el remedio puede ser peor que la enfermedad. Sobre todo, si se cae en alguno de estos dos supuestos: A) cuando la anticipación racional «a priori» sólo se valida por sí misma, es decir, por su capacidad de auto-reproducirse al margen de las situaciones concretas en las que supuestamente pretende interferir. Con ello, quedarían de nuevo invisibles las desfiguraciones y disfunciones reales y materiales que estaban en el origen del surgimiento de la teoría, desapareciendo todo esfuerzo por aclarar y controlar el contexto de descubrimiento en favor de la primacía del contexto formal —teórico y abstracto— de justificación. Y B) Cuando se llega a considerar la construcción o anticipación racional como la propia finalidad de la reflexión teórica. Al vincular las cuestiones políticas concretas, es decir, la expresión de las luchas y anhelos de los que sufren una u otra cara de la opresión, con una *teoría previa de lo racional*, se corre el peligro de considerar como único objeto del razonamiento crítico el perfeccionamiento epistémico de la propia anticipación racional. Caeríamos en la «miseria de la crítica», o sea, en el reduccionismo epistémico que difumina los «fines» reales de la reflexión, que no deben ser otros que la resolución de las diferentes facetas de la opresión.

La problemática que aporta el contexto de descubrimiento de toda teoría, es decir, la opresión, la subordinación, la explotación de unos colectivos por otros, desaparece de los intereses del que reflexiona. De este modo, el contexto de justificación/legitimación de dicha reflexión,

por ampliar los contenidos de la hipotética comunidad comunicativa habermasiana: en la comunidad ética ideal, vale decir, «anticipada», afirma Benhabib, no sólo se dirimen derechos y deberes, sino también necesidades y solidaridades.

o, lo que es lo mismo, los presupuestos abstractos de la teoría que se formula, se dirigen únicamente a conseguir y resaltar la propia validez formal de la anticipación racional: sea la situación de comunicación *ideal*, o la formulación *racional* de principios de justicia. Estas anticipaciones —o formulaciones a priori— dejan intacto el mundo de las diferenciaciones y desigualdades sociales sobre el que ineludiblemente se levantan, convirtiendo los procesos de división jerárquica y desigual del hacer humano en algo invisible para la acción y, por ello mismo, para el pensamiento. En vez de considerar las ideas como «situadas» en los contextos sociales donde interactúan los sujetos, el «discurso competente y racional (a priori)» coloca el sujeto y sus relaciones *en* las ideas. Con esto, la abstracción deja de ser un esfuerzo por trascender e ir más allá de lo que no se considera relevante para las finalidades prácticas del discurso, y se convierte en un esfuerzo ideológico que intenta salvar, perfeccionándolo formalmente, un modelo teórico previo que, al final, tenderá a presentarse como la formulación de una esencia de carácter universal. Es decir, intentará salirse de los circuitos de *reacción* cultural y, con ello, de toda posibilidad de transformación o alternativa.

Aún cuando la anticipación de una comunidad ideal racional pueda aportarnos criterios normativos de enjuiciamiento de la realidad, la posibilidad de absolutizar —sacándolo de los circuitos de *reacción* cultural— el argumento abstracto, es decir, el patrón normativo propuesto racionalmente, provoca riesgos tales como la neutralización de la historia, la abolición de las diferencias, el ocultamiento de las contradicciones reales y, sobre todo, nos lleva a abandonar toda tentativa de interrogación sobre modos alternativos de visión y tratamiento del aspecto concreto al que nos estemos refiriendo: sea una situación comunicativa, sea una opresión por razón del sexo, clase o etnia. Así, los intentos por anteponer una determinada anticipación racional a las realidades concretas en las que nos debatimos cotidianamente —sea ésta la competencia perfecta, la planificación centralizada, la acción comunicativa o la racionalidad a priori de individuos representativos—, tiende a establecer una separación tajante entre la acción de los sujetos que forman parte de tales «anticipaciones» y las situaciones sociales, económicas y culturales que están en su base. Así, tales anticipaciones pueden caer en una contradicción de importantes implicaciones políticas y filosóficas: al pensar el mercado, la planificación institucional o la praxis jurídica y política en términos anticipadores cargados de una fuerte tendencia a oponer algún tipo de perfección ideal a las impurezas de la realidad, siempre se las construye bajo lo que Franz Hinkelammert llama «términos de ausencia»: «Una competencia perfecta implica *la ausencia* de la función real de la competencia; una legitimación perfecta

supone *la ausencia* de la función social de legitimación; un acatamiento perfecto de las leyes implica *la ausencia* del sistema legal real»¹².

Al anteponer absolutamente una construcción racional a las situaciones concretas de los individuos y grupos que actúan en el mercado, en la política o en la reflexión sobre principios, los problemas reales parecen desaparecer. Por ello, al abstraerse de las condiciones reales que potencian una u otra de las facetas de la opresión, la anticipación ideal de comunidades de comunicación o de formulación de principios racionales a priori, se llevan a cabo sin contar con las comunidades reales de comunicación, y la anticipación de procedimientos universales de obtención de principios se hacen sin contar con los procedimientos reales de formación y elaboración de la conciencia pública. Esa «*ausencia de lo real*» provoca que las anticipaciones racionales coincidan con el discurso instituido como discurso competente, esto es, con un discurso en el cual los interlocutores fueron previamente reconocidos como los que tenían el derecho de oír y hablar, en el cual los lugares y las circunstancias ya fueron pre-determinados a la hora de permitir hablar y oír y, en fin, en el cual el contenido y la forma ya fueron autorizados según los cánones de la esfera competente. Si, como ocurre corrientemente en la acción social, los grupos y los individuos pretenden encontrar el sentido de su acción en tales aproximaciones anticipadoras separadas de los contextos reales donde dicha acción se lleva a cabo; y, como por lo general ocurre, en dichos contextos la situación es completamente otra a lo que se anticipa racionalmente o no coinciden

¹² Hinkelammert, F., *Crítica de la Razón Utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002 (cursivas nuestras) En el mismo sentido, habría que volver a releer las tesis expuestas por Paulo Freire en su clásico *Pedagogía de los oprimidos*. En este texto fundante de gran parte de las teorías críticas de la educación en particular y de la sociedad en general, Freire detecta esos «términos de ausencia» en la «mítica» justificación liberal de las democracias representativas. Esta mitología, defendía Freire, constituye una retórica de la libertad y la igualdad que consolida, sin traerlos al análisis, sin visibilizarlos, los valores y las prácticas de la dominación capitalista. Bajo estas condiciones *de ausencia*, la libertad y la igualdad funcionan como derechos garantizados en el capitalismo, valores que destacan las cuestiones del acceso económico y de la elección, de la libertad individual, de la movilidad social y económica, de la igualdad definida como acceso, oportunidad y elección y de la propiedad privada como algo constitutivo de nuestra propia valía. Ejemplos claros de cómo las anticipaciones racionales universalizables pueden convertirse en mecanismos de explotación y opresión al no traer al debate los contextos reales de «colonización» bajo los que vive gran parte de la humanidad. Véase en el caso de la teoría antipatriarcal y colonialista las tesis de M.Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohanty en la Introducción del libro editado por ellas mismas, *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Routledge, N.Y./London, 1997 (trad. cast., en VVAA *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, op. cit., pp. 137-184).

con lo que está social y políticamente instituido, la crisis y la neurosis social —bases de la pasividad ciudadana— están aseguradas.

De todo esto se deduce que toda anticipación servirá para la reflexión crítica sólo cuando asuma que su naturaleza depende de su propia imperfección, de que «existen solamente porque existen en términos imperfectos». Es el caso de la distinción público-privado. Si una teoría utiliza como criterio normativo de corrección la primacía de lo público-institucional, concibiendo lo privado como el reino de la manipulación y la subordinación, lo público aparece como la anticipación racional, como el ámbito de lo perfecto, mientras que lo privado es visto como el espacio residual que, en el mejor de los casos, controle los desmanes de la abstracción. Todo lo cual nos puede conducir a una doble consecuencia: 1) no tomar en cuenta luchas, prácticas o acciones no institucionales llevadas a cabo por quienes tradicionalmente se han visto privadas de aparición pública: véase el caso del trabajo no remunerado e invisible de las mujeres; y 2) pensar que la solución consiste en abandonar el ámbito de lo privado —manipulado y subordinado— para integrarse plenamente en el de lo público-institucional, como si éste fuera el «reino de la libertad»: véase el caso de las reivindicaciones indígenas sobre su derecho al territorio, descafeinadas al integrarse en el debate jurídico-público acerca de los derechos de propiedad y no permanecer en el ámbito que les corresponde, es decir, la especificidad cultural y política de la reivindicación de un espacio vital de vivencia y respeto del entorno. Aunque hay que decir que estas consecuencias constituyen los mecanismos ideológicos más frecuentes en cualquier tipo de justificación colonial e imperialista, lo que nos interesa resaltar aquí es la necesidad de instituir un pensamiento y una práctica que apueste por la interrelación de espacios —en este caso, públicos y privados— y no por la superposición de uno sobre otro.

El «otro generalizado» no es el fundamento universal de una acción social e institucional en la que el «otro concreto» sólo sirva de límite a los peligros de abstracción de la anticipación racional. «La experiencia humana —defiende Edward Said— se compone de una textura densa, sutil y lo suficientemente accesible como para *no* necesitar la mediación de factores ajenos a la Historia o al ámbito de lo terrenal que la iluminen o expliquen»¹³. Lo relevante se encuentra en aquello que Orwell imputaba a la escritura de Dickens: la atención al «detalle innecesario», a las vidas y contextos concretos en los que se despliegan las historias vitales, obviados por cualquier planteamiento trascendental

¹³ Said, E., *Cultura e Imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 479.

y abstracto. Necesitamos otro «... método interpretativo cuyo material (esté) formado por los tramos dispares de la experiencia histórica, aunque entrelazados e interdependientes, y sobre todo por aquellos que se encuentran en intersección»¹⁴. Pero para lograrlo, hay que desvincular el sentido de la crítica de las necesidades epistemológicas de una teoría apriorística de la racionalidad. Parafraseando a Nancy Fraser, necesitamos una crítica social sin anticipaciones racionales abstractas; una intersección real entre el mundo de la teoría y el de las prácticas sociales¹⁵.

Una determinada acción social que reniegue de la teoría, se convierte en pura ideología al ocultar la teoría que está en su base. Del mismo modo, una teoría que se pretenda independiente de la práctica, cae en lo ideológico en tanto que oculta los intereses y finalidades a las que sirve. La primera, absolutiza la práctica, abstrayendo la acción de su mediación teórica; la segunda, absolutiza la teoría al abstraerla de sus mediaciones sociales. Cuando defendemos que no hay práctica sin teoría no decimos que la práctica deba estar sometida a una teoría previa para su realización, ya que teoría y práctica se van realizando a la par (hacemos ver para actuar). Lo que se defiende es que necesitamos «ver» los fenómenos, no de un modo inmediato e irreflexivo, sino «mediados» por algún tipo de reflexión que ordene los acontecimientos y proponga direcciones alternativas de resolución: la práctica sin teoría es ciega tanto frente a las exigencias teóricas, como, incluso, frente a las exigencias prácticas, con lo que nos situamos ante un imposible. Asimismo, cuando defendemos que no hay teoría sin práctica

¹⁴ *Ibid. op. cit.* p. 481. Todo ello, huyendo de las propuestas postmodernas que niegan cualquier papel a una teoría que pretenda ofrecer una visión comprehensiva del conjunto. Leamos a Chandra Talpade Mohanty: «No se está leyendo bien mi trabajo cuando se interpreta que estoy en contra de cualquier forma de generalización y como si defendiera las diferencias por encima de lo común...el reto es ver cómo las diferencias nos permiten explicar mejor y de un modo más preciso las conexiones y cruces de fronteras, cómo especificar la diferencia nos permite teorizar los problemas universales en un sentido más completo. Es esta iniciativa intelectual la que impulsa mi interés por que mujeres de distintas comunidades e identidades construyan coaliciones y solidaridades transfronterizas» en Mohanty, Ch.,T., y Alexandre, M.J., (eds.) *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Routledge, New York and London, 1997, pp. 504-505.

¹⁵ Fraser, N., *Justice Interruptus. Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, Routledge, N.Y., 1997; y Fraser, N., and Honneth, A., *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London, 2003. Asimismo, de la misma autora, cfr., el trabajo más reciente «Reconocimiento sin eticidad» (traducción y notas de Joaquín Herrera Flores) en *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 23, 2004 (número monográfico editado por Joaquín Herrera Flores sobre «Crítica Feminista y Antipatriarcalismo»).

o decimos que la teoría esté en función de un solo tipo de acción social: una teoría puede funcionar en diferentes campos de acción y servir para muchos objetivos (véanse los usos paradójicos e, incluso, contradictorios de las teorías post-modernas o multiculturales).

Lo que defendemos es que toda teoría «hace ver» (para actuar). Es decir, que al teorizar estamos construyendo procesos dinámicos que aclaran el campo de visión y despejan el panorama, el paisaje de los hechos, abrumados por abstracciones teóricas que «no hacen ver los hechos», sino que los ocultan e invisibilizan con la finalidad expresa o tácita de servir a la reproducción de alguna de las caras de la opresión. Esto no supone afirmar que la teoría se supedita a los hechos. Toda teoría es contrafáctica: dirige la acción desde una reconfiguración y reordenación de los hechos. Si no fuera así, la teoría dejaría de servir a su objetivo de «hacer ver» y se convertiría en un mecanismo ideológico y legitimador que nos «hace creer» en las virtudes de una cierta ordenación fáctica que se presenta como algo natural e inmodificable. Toda representación teórica que nos permita nombrar y pensar lo social encuentra su lógica específica en consideraciones prácticas. «Cualquier teoría del universo social debe incluir la representación que los agentes tienen del mundo social y, más precisamente, la contribución que hacen a la construcción de la visión de ese mundo, y consecuentemente, a la misma construcción de ese mundo»¹⁶. Toda teoría, y con ella, toda anticipación racional, lo mismo que cualquier tipo de práctica social, deben aceptar, pues, que las «verdades sociales» no son sino el producto de una lucha por imponer la «visión de la propia posición en el mundo», con lo que la distinción teoría-práctica se difumina en la tarea de «hacer ver para actuar y actuar para transformar». Parafraseando de nuevo a Nancy Fraser, necesitamos una crítica teórica y una práctica

¹⁶ Bourdieu, P., *Poder, Derecho y Clases Sociales*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 118. Como demuestran las mujeres nigerianas organizadas en el movimiento WIN (Women in Nigeria), el punto de vista del que «sufre» una determinada opresión u explotación no tiene por qué ser, por sí mismo, el más adecuado para trabajar desde el «otro concreto». El hecho de ser indígena en un mundo occidentalizado o chicano en los suburbios de alguna ciudad de Vermont no implica necesariamente una comprensión o conocimiento mejor de la sociedad. Como afirman Alexander y Mohanty (en la Introducción a la edición del libro *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, op. cit.), la clave para reclamar *autoridad epistémica* para las personas que han sido oprimidas de una forma particular proviene de un reconocimiento de que tienen experiencias —experiencias de las que la gente que no está oprimida del mismo modo habitualmente carece— que pueden proporcionarles información que todos necesitamos *para comprender de qué modo las jerarquías de raza, clase, género y sexualidad operan para sostener los regímenes de poder existentes en nuestra sociedad*.

social interrelacionadas y no sometidas al yugo de legitimaciones previas que cierran el marco de las alternativas.

En un mundo post-colonial, el «otro generalizado», abstraído de lo real, no constituye fundamento universal alguno, relegando al «otro concreto», sometido a los contextos, a la función de límite o control de la abstracción presentada como universal. La «teoría» se situaría absolutamente por encima de la «práctica». Ocurre, más bien, lo contrario. El «otro concreto», el sujeto humano no esencializado, sino situado en la historia y en los contextos, constituye el fundamento de la acción social, mientras que las propuestas teóricas de «otro generalizado», de anticipación racional contrafáctica, deben verse como límites a los particularismos, como correcciones normativas de segundo grado a las tendencias relativistas que, en términos de Donna Haraway, tienden a *no ser de ningún sitio pero pretenden estar en todos los lugares*. Un tipo de conocimiento y un tipo de práctica social que rechaza la pretensión de representar todo lo existente desde una única voz, no tiene por qué caer en el relativismo siempre y cuando se deje corregir normativamente por una epistemología, no absolutista, sino relacional. Una epistemología relacional que reconozca, en primer lugar, las parcialidades de todos los puntos de vista, incluidos los nuestros, es decir, su obsolescencia futura, sus contenidos políticos y su parcialidad en relación con otras perspectivas; y, en segundo lugar, que permita captar «diferencialmente» las relaciones de poder. No basta ya con proclamar la microfísica del poder. Por muy difuminado que esté, el poder lo ejercen sujetos que están situados de un modo muy diferente en las jerarquías del sistema social.

Lo relevante, afirma José Saramago, no es discutir acerca del papel revolucionario o conservador de la teoría, de la literatura o de las ciencias sociales. Lo relevante y urgente en el mundo contemporáneo es volver la mirada al «autor», al sujeto que investiga y al sujeto que «lee», al individuo situado en circunstancias y grupos sometidos a las relaciones de poder dominantes. Al igual que no existe un «sentido cultural en sí», sino siempre en relación con otros sentidos más o menos dominantes, no existen relaciones de poder «en sí»: el poder existe tan sólo *en relación* con los que obedecen, con los subordinados, oprimidos y explotados. Por lo que, desde un punto de vista relacional interesan menos los actos «centrales» del poder o las prácticas «puras» de rebeldía o rechazo, y mucho más lo que acontece en *la frontera*, en el umbral donde ambas experiencias se entrecruzan¹⁷.

¹⁷ Este *desplazamiento* de la reflexión desde los centros de poder (o los centros de rebeldía) a las periferias y fronteras donde se perciben *concretamente* las influencias po-

II.2. El papel de las mujeres peruanas en la construcción de una reflexión y una práctica feminista desde el «otro concreto»

Un ejemplo actual de una de estas experiencias de frontera en la que el «otro concreto» sirve como fundamento de la acción social y el «otro generalizado» funciona como límite y control de las tendencias «inmediatistas» o particularistas con que toda práctica social se enfrenta a diario, lo hallamos en la creación, coordinación, y dirección, por parte de las mujeres peruanas, de los más de 3000 comedores populares que alimentaron diariamente, a principios de los años noventa, a más de medio millón de personas en el Perú. Urgidas, en primer lugar, por la pura necesidad práctica, las mujeres peruanas se lanzaron a solventar los problemas concretos de malnutrición que padecía la población marginada de Lima; pero, urgidas asimismo por la necesidad de reflexionar acerca de sus actividades concretas, estas mujeres se vieron obligadas a implementar toda una labor organizativa y formativa de tal calibre que las han convertido en un punto de referencia de lo que la mujer puede llevar a cabo en política.

Sin acudir a las instancias públicas o privadas, las mujeres peruanas lograron construir un ejemplo de espacio social ampliado y de espacio público no estatal. En primer lugar, al tener que afrontar los problemas concretos de alimentación y salud de sus conciudadanos, las mujeres actuaron desde su propia experiencia extendiendo las «virtudes» aprendidas en sus casas: organización de comidas, uso adecuado del dinero para resolver cuestiones concretas, compatibilización de los

sitivas y negativas del choque entre las ideologías hegemónicas y las prácticas de resistencia, puede verse en los magníficos textos escritos por Saskia Sassen, *La ciudad global*. Nueva York, Londres, Tokio, Buenos Aires, Eudeba, Buenos Aires, 1999; *Perdiendo el control. La soberanía en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona, 2001; «Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization» en *Public Culture*, 12 (1), 2000, pp. 215-232; y *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003. Un «desplazamiento» que lleva la teoría desde los centros hacia las periferias, desde los presupuestos ideológicos a los lugares de implementación (consiguiendo una interrelación muy precisa entre las propuestas de «otro generalizado» y «otro concreto»). Así, la reflexión va «desde el poder de las corporaciones hacia la «práctica» (y los lugares) del control global, desde las actividades financieras y desde los agentes poderosos (corporaciones y gobiernos) hacia los sitios de producción, que incluyen tramas de grandes y pequeñas empresas que desarrollan sus operaciones de forma autónoma, si bien integrada. Estos desplazamientos le permiten introducir en sus investigaciones el papel de la fuerza de trabajo y los procesos de trabajo implicados en la reproducción de la capacidad de control global» (Cfr., Cristina Vega Solís y Sandra Gil Araujo, «Contrageografías: circuitos alternativos para una ciudadanía global», publicado como Introducción al texto de Sassen *Contrageografías de la globalización*, citado más arriba).

tiempos dedicados al cuidado de los otros y los necesarios para organizar y tener al día el ámbito familiar. Pero, en segundo lugar y presionadas por la extensión de sus actividades, no tuvieron más remedio que ampliar esa aplicación de lo doméstico a lo institucional al ir ejerciendo roles de dirigentes populares ante instancias mayores: gobierno central, ministerios y entidades públicas y privadas. Ya no se hablaba únicamente de «dar de comer», sino de políticas agroalimentarias. El uso adecuado del escaso dinero con que contaban servía de ejemplo para la lucha contra la corrupción y las dificultades propias del doble trabajo (en casa y en la comunidad), se concretaban en exigencias de una revisión del concepto social y político del tiempo, capital privilegiado que hace posible que lo privado se convierta en un lugar posible de moralidad pública y en un modelo para la actividad de la propia ciudadanía¹⁸. El espacio de lo privado comenzó a estirarse y a interactuar con el de lo público sin caer en «clientelismos» o «reclamismos». En lugar de esto, se fue creando un marco de intersección entre ambas instancias que nos permite hablar de la construcción *desde lo concreto* de un espacio social ampliado.

En el cumplimiento de sus funciones de servicio a la comunidad, las mujeres peruanas hicieron un gran esfuerzo por distinguirse de las instancias de participación más ligadas a la tradicional concepción de lo político en el ámbito municipal: las llamadas «organizaciones territoriales» o vecinales dominadas jerárquica e institucionalmente por los hombres y dedicadas a asuntos «visibles» tales como las infraestructuras y los servicios urbanos. Frente a este tipo de organizaciones, comenzó a hablarse de «organizaciones funcionales» como los comedores populares, realizadas fundamentalmente por mujeres y dedicadas básicamente a resolver problemas concretos atendiendo asuntos «invisibles» como los aspectos relacionados con la supervivencia, la alimentación y la salud. Hasta que la crisis económica generalizada no indujo a los hombres a perder la vergüenza a participar en las labores sociales de las mujeres, el trabajo comunitario «funcional» y femenino —dirigi-

¹⁸ Dietz, M., «El contexto es lo que cuenta», *Revista Feminista*, México, 1990. Ver, desde un contexto más amplio, los trabajos de Aihwa Ong, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*, SUNY Press, Albany, N.Y., 1987; Hochschild, R.A., «Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional» en Giddens, A., y Hutton, W., *En el límite*, Tusquets, Barcelona, 2001; Sonia Parella Rubio, «El trasvase de las desigualdades de clase y etnia entre mujeres: los servicios de proximidad» en *Papers 60*, 2000; Cristina Morini, *La serva serve. Le nuove forzate del lavoro domestico*, Derive Approdi,, Roma, 2001 y Chandra Talpade Mohanty, «Encuentros feministas: situar la política de la diferencia» en Barret, M., y Phillips, A., (comps.), *Desestabilizar la teoría*, Paidós, Barcelona, 2002.

do a cubrir necesidades inmediatas y urgentes— no podía compararse a la realización de una obra vecinal-territorial como, por ejemplo, el servicio de agua; obras visibles, constatables y perdurables, a diferencia de la satisfacción de las necesidades cotidianas de la población. Para las organizaciones territoriales, éstas no constituían mas que la extensión a la comunidad de las tareas domésticas; espacio invisible en el que —dada la separación cultural e institucional entre lo público y lo privado— prima la estructura de funciones del hogar.

El bajo nivel de instrucción educativa que imposibilita a la mujer adquirir habilidades profesionales distintas a las que la tradición le impone, junto a una socialización restringida al cuidado y prestación de servicio en el hogar, ha dificultado siempre y en todo lugar el acceso de la mujer a la dirección y coordinación propias de las organizaciones territoriales. Los valores implicados en éstas, tales como la interrelación jerárquica entre sus componentes, la toma de decisiones «políticas» que aparentemente tienen en cuenta el interés general, aunque en realidad funcione más la pugna partidista, y el predominio de la oralidad, es decir, la capacidad de pronunciar discursos coherentes con las abstracciones políticas y jurídicas dominantes, como principio discriminador entre el buen y el mal dirigente, quedaban al margen de lo que las mujeres «tenían que hacer» a la hora de resolver los problemas concretos. Frente a la responsabilidad basada en la jerarquía, se implantó un régimen de responsabilidad igual para todos los cargos; frente a la primacía del saber discursivo, primó el criterio del «saber hacer»; y, paralelamente a la proclamación del interés general —causa de las disputas en reuniones interminables en las que se hablaba de todo y de nada y que, paradójicamente, fracciona más que unifica—, funcionó el «interés reproductivo» de las condiciones básicas de supervivencia. Mientras que los hombres basaban su participación territorial en categorías como el mérito y la habilidad discursiva circular sin propuesta práctica, las mujeres sustentaban en el principio de igualdad y en la exigencia de resolución de problemas. «Nosotras —decía una de las mujeres participantes— no hacemos política partidaria, *hacemos política alimentaria*»¹⁹.

Pero la propia dinámica de la experiencia de los comedores y la recepción institucional y pública de la misma, llevó a la conclusión de

¹⁹ Córdova Cayo, P., «Madres y líderes: mujeres organizadas en Lima» en VV.AA. *Mujer, trabajo y ciudadanía*, CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), Buenos Aires, 1995, p. 119. Ver, asimismo, Sabaté Martínez, A., Rodríguez Moya, Juana M.^a, y Díaz Muñoz, M.A., *Mujeres, Espacio y Sociedad. Hacia una geografía del género*, Síntesis, Madrid, 1995 (esp. el capítulo «Condiciones de vida y trabajo de las mujeres en países periféricos», pp. 218-285).

que la política alimentaria no era suficiente. El trabajo cotidiano en la «prestación del servicio», teniendo en cuenta únicamente la perspectiva del «otro concreto», condujo a una serie de problemas tales como: el «inmediatismo» con la consiguiente «falta de visión» genérica de los problemas y la poca importancia concedida al procesamiento de las ideas como paso necesario para abstraer creativa y contextualizadamente la propia situación de emergencia. ¿Cómo entender desde esa primacía absoluta de lo concreto la propia condición de mujer, el papel social como organización, la propuesta política que conlleva necesaria e ineludiblemente la actividad, o la posibilidad de plantear alternativas a las emergencias y a las propias dificultades que como mujeres se encontraban en el proceso? Los problemas se resumían en esta cuestión ¿cómo adquirir suficiente autoridad frente a los otros y frente a ellas mismas si se permanecía en el ámbito de la pura política alimentaria? El propio dinamismo de la situación empujaba a encontrar propuestas de «otro generalizado», reflexiones teóricas que situasen la actividad específica en el marco de una «anticipación racional» que trascendiese —aunque siempre «desde lo concreto» como fundamento de la acción— los inmediatismos denunciados. Para ello comenzaron a colaborar con las «entidades territoriales» y a integrarse como dirigentes en las mismas aportando todo el bagaje experiencial —democrático y resolutivo— adquirido en la organización funcional de los comedores. Y, a continuación, se comenzó a hablar de la creación, junto al espacio de servicio, de un espacio de organización que tuviera tres objetivos: la autopercepción grupal como colectivo tradicionalmente discriminado (inversión de la discriminación); la necesidad de conectarse con otras organizaciones —como las ONG para el desarrollo— para aumentar el caudal informativo manejable; e integrar su lucha con la de agentes externos al barrio y dedicadas al trabajo de promoción femenina: médicas, sociólogas, psicólogas, etc., comprometidas con un punto de vista feminista y antipatriarcal. Leamos las palabras de una de las mujeres participantes de todo este proceso: «... una viene primero (para) solucionar su problema de alimentación, pero después cuando participas ya tienes que aprender y trabajar en otros niveles (asumiendo) otras responsabilidades y vas avanzando (perdiendo) todos tus miedos, tus miedos de mujer»²⁰. Integrando la prestación del servicio en una reflexión feminista, los problemas que parecen privados (como los de violencia y maltrato familiar) pasan a formar parte de problemas grupales que requieren soluciones colectivas e institucionales. De lo institucional no se

²⁰ Córdova Cayo, P., *op. cit.*, p. 131.

parte, a lo institucional se llega. «La mujer está perdiendo el miedo a hablar y a participar... Para saber, tuvimos que entender de la situación política actual. Ya cuando se discute sabemos que tenemos valiosas razones y no nos da miedo exigir que nuestra Ley se incluya en el Presupuesto (de la República)»²¹.

II.3. El «Comité de Mujeres» en *The Greater London Council*: Ejemplo histórico de construcción de un espacio social ampliado desde el «otro concreto»

La construcción de un espacio social ampliado fue uno de los logros de la experiencia democrática que llevó adelante el laborismo inglés durante los años 1981 a 1986, y que fue derrotada por la avalancha conservadora y ultra-neoliberal de los primeros gobiernos de Margaret Thatcher. La experiencia del llamado «Consejo del Gran Londres» (*Greater London Council*)²² se basaba en una concepción del poder democrático sustentado en dos principios: por un lado, *la socialización de la política* (tendente a articular a los ciudadanos en movimientos y grupos sociales participativos y gestores), y, por otro, *la distribución de recursos* que disminuyera la posibilidad de políticas paternalistas o populistas por parte del gobierno municipal. En esta línea, se desarrollaron, entre otras actividades, lo que se denominaron las «estrategias de industrialización» y los «planes laborales» para la ciudad de Londres²³.

²¹ *Ibid. op. cit.* p. 122. Cfr., asimismo, Sasken, S., «Reubicar la ciudadanía. Posibilidades emergentes en la nueva geografía política», en Sassen, S., *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, *op. cit.* pp. 87-113.

²² Greater London Council, *London calling. The Future of London's Government*, GLC, London, 1986. Soto, P., «Entrevista a Ken Livingstone», *Alfoz*, 38, 1987. Livingstone, K., *Livingstone Labour. A Programme for the Nineties*, Unwin Hyman, London, 1989. Whitfield, D., *Making it public. Evidence and action against privatisation*, Pluto Press, London, 1983; Baines, C., and Smart, J., *A guide to habitat creation. In Ecology Handbook*, 2, The Greater London Council, 1984; dos excelentes trabajos sobre los problemas con que se encontró la experiencia británica son los de Gowling, D., «La fine di un mito: la soppressione del Greater London Council. Urbanistica senza piani», *Casabella* 539, 1987, y King, D., «The New Urban Left and Local Economic Initiatives: The Greater London Council Board», en King, D., and Pierre, J., (eds.), *Challenges to Local Governments*, Sage, London, 1990.

²³ GLC, *London Labour Plan and London Industrial Strategies*, GLC, London, 1985; *Introducción al diseño urbano en áreas residenciales*, Greater London Council, H. Blume, Madrid, 1985; *Une documentation pour l'urbanisme*, Compte-rendu d'un Symposium (conjuntamente organizado por l'Institute d'Aménagement et d'urbanisme de la Re-

En el marco de esta política tuvo una importancia enorme el llamado «Comité de Mujeres del Consejo del Gran Londres»²⁴. Este Comité se creó para introducir en las políticas municipales los problemas, las expectativas y los puntos de vista particulares de las mujeres londinenses²⁵. Se redactó, incluso, un *Manual de Mujeres*, en el que se recogían descripciones y propuestas que permitieran la inserción de la mujer en las actividades políticas concretas, tal era la secular separación que habían sufrido del ámbito de las decisiones públicas. Entre los objetivos generales de esta experiencia no tuvieron mucha importancia las actividades de «acción o discriminación positivas», sino las dirigidas a potenciar políticamente proyectos protagonizados por mujeres, y la lucha contra los diferentes tipos de discriminación que padecían. Lo que se buscaba era integrar, no como mera suma o añadido, sino como parte inescindible de la política municipal, las aspiraciones de las mujeres en las políticas generales del Gran Londres²⁶.

gion Parisienne, le Greater London Council In., Organisation de Coopération et de Développement, Paris, 1987; Greater London Council, *Detailing for building construction: a designer's manual of over 350 standard details*, GLC, The Architectural Press, London, 1982.

²⁴ GLC Women's Committee, *The London Women's Handbook*, GLCWC, London, 1986; y *Women and Housing Policy. Reports submitted to the GLC Housing and Women's Committees*, GLC, London, 1986; Somerville, P., & Springings, N., (eds.), *Housing and Social Policy: Contemporary Themes and Critical Perspectives*, Routledge, London, 2003.

²⁵ GLC, *Programme of Action for Women in London*, GLC, London, 1983. Ver página web: <http://www.nottingham.ac.uk/sbe/planbiblios/bibs/local/LP05> (consultada 20 de Septiembre de 2004). Cfr., asimismo, Betts, S., et. al., «Inclusive government for excluded groups: women and disabled people», in Chaney, P. et al., (eds.), *New Governance-New Democracy*, University of Wales Press, Cardiff, 2001; Bingaman, A., Sanders, L., & Zorach, R., (eds.), *Embodied utopias: Gender, Social Change and the Modern Metropolis*, Spon Press/Routledge, London, 2001; Fenster, T., (ed.), *Gender, Planning and Human Rights*, Routledge, London, 1999; y, por supuesto, Greater London Council Development Plan, Chapter VI, *Planning for Equality: Women in London*, (Draft Plan, 1984, Changing Places, 1986), 1996.

²⁶ El GLC financió proyectos como el «City Centre Project» (para trabajadoras públicas) o grupos como «Women in Construction» (basado en la mejora de áreas específica de trabajo), al mismo tiempo que cofinanció cursos de formación con sindicatos. Los acuerdos afectaron a medio millón de trabajadoras que vieron subir sus salarios en un 12%. Cfr., estas conquistas de las mujeres británicas con las cifras actuales que denotan el aumento de la precariedad y de las discriminaciones; de lo que se deduce, primero, la exigencia de políticas públicas de transformación, tanto de las condiciones laborales como de acceso a puestos de trabajo (ver el documento *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina. «Precarias a la deriva»*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003, y el texto de Doreen Massey, *Space, Place and Gender*, Polity Press, Manchester, 1994). Y, segundo, la necesidad de que dichas políticas públicas no se realicen sin la intervención de un movimiento social que presione, tal y como ocurrió en el Londres de la época

Resumiendo, las líneas a partir de las cuales se pretendió la construcción de este espacio social ampliado, en relación con las mujeres fueron tres:

1. Actividades de información y sensibilización ciudadana de la problemática de la mujer y de la necesidad de incluir sus propuestas en el ámbito de decisión política. En esta tarea de «visibilización», de reconocimiento de aquella anomalía con la que comenzábamos estas páginas, se tuvieron en cuenta la complejidad y pluralidad de posiciones, tanto teóricas, como práctico-sociales de las mujeres en las diferentes áreas de actuación.
2. Esto llevó a la elaboración de una política de recursos, que, por un lado, reconocía los aportes de la mujer al desarrollo social, económico y cultural, y, por otro, obligaba a los diferentes sectores municipales a redistribuir fondos en función de los problemas más acuciantes con los que se enfrentaban, y se siguen enfrentando hoy en día, las mujeres: así el Comité de Mujeres participó activamente en las políticas de industrialización, de empleo y, sobre todo, de transportes y servicios.
3. La formulación de una «Sex Discrimination Act», dedicada, no sólo a ofrecer compensaciones por discriminaciones, sino a transformar la misma configuración de la ciudad en temas tales como iluminación, vivienda, violencia extra o intrafamiliar, teniendo presente la problemática de la mujer. Se llegó, incluso, a imponer una especie de «sello de género» —el cual debía constar en los productos vendidos en toda el área metropolitana— y en la que se aseguraba que la empresa productora o distribuidora cumplía con las normas antidiscriminatorias editadas por el Gran Consejo²⁷.

El thatcherismo acabó, junto con tantas y tantas cosas, con la construcción de ese espacio social ampliado en el que las mujeres coordina-

que analizamos (cfr., Franco Berardi «Bifo», *La Fábrica de la Infelicidad. Nuevas Formas de Trabajo y Movimiento Global*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004; cfr., asimismo, las páginas web: <http://www.localfutures.com>, y <http://www.planningsummerschool.com/> y <http://www.rtpi.org.uk> (sobre todo, el texto *Mainstreaming gender: a research agenda for women and planning*) —consultadas el 21 de Agosto de 2004).

²⁷ Véanse los excelentes trabajos recopilados en Dean, J., (ed.), *Feminism and the New Democracy*, Sage, London, 1997; Uguns, T., *Space, Power and Participation: Ethnic and Gender Divisions in Tenants, Participation in Public Housing*, Basingstoke, Ashgate, 2004; Wekerle, G., Peterson, R., & Morley, D., (eds.), *New Space for Women*, Westview Press, Boulder (Colorado), 1980; Wilson, E., *The Sphinx and the City: Urban Life and the Control of Disorder and Women*, Virago Press, London, 1991.

das en el Comité trabajaron codo a codo con partidos, sindicatos y toda clase de movimientos sociales. Pero sus cuatro años de funcionamiento nos permiten, por lo menos, plantear la posibilidad de una configuración institucional heterogénea y plural en el marco de las estructuras formales de la democracia y del Estado de derecho²⁸.

En este sentido, las experiencias sociales de las mujeres peruanas y londinenses, de corte fundamentalmente materialista, y los movimientos anti-globalización hegemónica se entrecruzan. Tanto uno como otro movimiento encuentran su fuente de energía, no en factores externos, ni en presuntas homogeneidades puristas, sino en su propia diversidad interna, en sus múltiples formas organizativas y de acción, en definitiva, en las fronteras, en los límites donde se despliega la pluralidad y la diferencia. Ni rechazo del poder ni purismo organizativo; el nuevo movimiento social se enfrenta al reto de la coordinación global y de su inteligencia para ofrecer las bases de lo que Boaventura de Sousa denomina «una teoría democrática de la ilegalidad no violenta», es decir, la propuesta de cauces de acción insumisa frente a un orden que desregula, que desnortativiza las relaciones sociales en su conjunto. En esa condición fronteriza es donde se va a jugar su supervivencia o su fracaso. Y es en esa «frontera», en esos entrecruzamientos entre lo legal y lo ilegal, la pluralidad y la homogeneidad, lo concreto y lo generalizado, entre lo público y lo privado, entre la teoría y la práctica, donde se encuentra la posibilidad de liberación de espacios críticos, cognitivos y sociales, desde los que ver la acción social como medio público y privado de construcción de un ámbito político heterogéneo.

²⁸ Ver un análisis de las políticas públicas radicales que se llevaron a cabo por el GLC durante los años ochenta y la lenta recuperación del Partido Laborista inglés después de la época thatcherista con todas sus paradojas y contradicciones en Brivati, B., and Bale, T., (eds.), *New Labour in Power. Precedents and Prospects*, Routledge, London, 1997.

III

No sólo de argumentos se nutre la democracia: la reivindicación de la nueva retórica en el marco de un nuevo poder constituyente

III.1. Las causas de la dominación: contra la «inversión epistémica» patriarcal

Volvamos, por un momento, a las tesis de Pierre Bourdieu que utilizábamos para definir los mecanismos fundamentales del patriarcalismo. En este punto, lo que nos interesa resaltar es que las orientaciones sexuales y las correspondientes disposiciones (*hábitus*) que aquellas originan *no están en la base* de la diferente posición social de mujeres y hombres con respecto al acceso a los bienes necesarios para una vida digna. Pensar de esa manera, es caer en el proceso de inversión epistémico cuyo objetivo básico reside en ocultar que son, precisamente, las diferenciaciones sociales y económicas —y no las producidas por la naturaleza— las que constituyen el marco desde el que explicar, interpretar y, en su caso, intervenir en las desiguales e injustas relaciones de género. Es decir, las *divisiones constitutivas del orden social* —relaciones de dominación y de explotación instituidas entre las clases sociales y, como consecuencia, entre los sexos—, han sido y siguen siendo *las que han situado a hombres y mujeres en diferentes espacios y les han inducido a asumir disposiciones distintas ante el mundo*. En esa «inversión epistémica», lo que aparece como causa (las divisiones «naturales» y/o axiológicas de género, de etnia, de clase o de raza) no es más que un efecto de las relaciones de poder (el capitalismo patriarcal racial, étnica,

sexual y clasistamente estructurado, entendido como sistema de valores predominante en el marco de las desiguales relaciones sociales capitalistas) y no al revés. Pero, claro está, si colocamos como causa las divisiones biológicas y culturales entre los sexos para explicarnos las situaciones de desigualdad fáctica y concreta que se dan realmente entre los mismos, dichas situaciones escapan, primero, de todo control epistemológico (son productos de la naturaleza o de una concepción reificada de cultura) y, segundo, de todo control político (impotencia para proponer alternativas).

Al *aparentar* tener su origen y su fundamento en elementos naturales o culturales *previos*, la dominación patriarcal aparece ante todos como algo de «sentido común», o lo que es lo mismo, dotada de un consenso práctico y «dóxico» —diría Bourdieu— que se extiende a las relaciones de poder dominantes; las cuales, ni siquiera se ven como relaciones de poder, sino como relaciones naturales/sexuales/ culturales. La «adhesión dóxica» a los parámetros del capitalismo patriarcal, nos deja sin argumentos y sin posibilidades de reacción frente a las injusticias y desigualdades socio-económicas y políticas en las que viven los individuos de otro sexo, de otra orientación sexual, de otra raza que la que domina en la formulación del pacto social en que se funda la modernidad. Esta orientación sexual, étnica, de género y racial dominante se presenta como el patrón básico de todo tipo de acción social y, como tal el patrón oro universal, no tiene siquiera por qué pensarse o afirmarse a sí mismo: está ahí dado de una vez para siempre. Como sentenciaba Wittgenstein: sólo hay una cosa de la que *no podemos decir* que mide un metro de largo, ni tampoco que no mide un metro de largo; *es el patrón del Metro de París*.

Si un concepto sólo se mide por sí mismo, ¿cómo hacerlo susceptible de medida? La matriz de la percepción, del pensamiento y de la acción está sometida a un trascendental ahistórico que se impone a todos como algo objetivo. La posibilidad de la violencia simbólica está servida: *el dominado no puede pensar su situación sino con las mismas categorías que propone el sistema que lo domina*. «Para una mujer, afirmaba Virginia Woolf, la cosa se centra ciertamente sobre este problema, sobre el problema de una cultura de la que debe servirse, pero que no es la suya, que es una cultura, de hecho, patriarcal». E igualmente importante, ni siquiera el dominador, situado política y «disposicionalmente» en el sistema de valores dominante, sabe o reconoce que está dominando²⁹. El

²⁹ Este es un elemento muy importante en el funcionamiento del patriarcalismo (agudizado por su adopción como sistema de valores dominante en las relaciones socia-

sistema de valores, de conceptos, de preconcepciones y de prácticas —el depredador— que domina la vida social imponiendo clasificaciones arbitrarias (público y privado; razón y emoción...), se coloca al margen de la historia y de la misma reflexión científica.

De este modo ahistórico y «reificado», el dominio patriarcal se asume, no como el efecto de las prácticas y reglas de un sistema institucional dado; ni siquiera como una interpretación unilateral impuesta simbólica y materialmente en beneficio de un grupo dominante, sino como característica y consecuencia de la misma vida. Se presenta, pues, ontológicamente, dominando en todo su conjunto las relaciones sociales. En palabras de Catharine A. MacKinnon, el patriarcalismo aparece, pues, bajo la forma de un patrón objetivo, «ese punto de vista que, puesto que domina en el mundo, no parece en absoluto ser un punto de vista»³⁰. «La dominación masculina —argumenta Bourdieu—

les de corte capitalista) Tanto es así que desde tal idea es posible «explicar» —por supuesto, no justificar— las aparentes «sinrazones» del maltrato doméstico en el ámbito de las relaciones entre un hombre que pierde privilegios y una mujer que cada día exige más su reconocimiento como sujeto y la garantía del cumplimiento de los deberes y compromisos que en su lucha por la igualdad ha ido consiguiendo históricamente y que la sociedad y el Estado deben garantizar a todos los niveles. Es relativamente fácil deducir de ahí las razones profundas y culturales de la violencia doméstica por parte de un varón que poco a poco va perdiendo su hegemonía en el ámbito privado, y que reacciona violentamente porque, directa o indirectamente, percibe que está perdiendo *algo que antes ni siquiera se percibía como un privilegio*, sino como algo natural. De esta idea, se deduce, asimismo, la importancia de la continuidad de las luchas de las mujeres por el acceso igualitario a los bienes necesarios para una vida digna: bienes, tanto de reconocimiento cultural y axiológico, como de redistribución económica. No hacerlo, sería como entregarse a las garras de la dominación y la violencia patriarcales. Información al respecto, puede encontrarse en el *Informe Internacional 2003: Violencia contra la mujer en la pareja*, elaborado por el Centro Reina Sofía de Valencia, España. En dicho informe se establece una media general de *feminicidios*: unos 49 por cada millón de mujeres. El dato curioso es que a medida que el contexto nacional que se investiga es considerado como más desarrollado en lo que respecta a libertades (y derechos reconocidos a las mujeres), más «feminicidios» se dan: así, por ejemplo, en España la cifra se eleva hasta 67, mientras que en el Reino Unido sube hasta 179, y en Alemania, la cifra alcanza las ¡¡¡224!!!. Las legislaciones integrales contra el maltrato en la pareja son muy recientes en Europa: 1996 en Austria, 2002 en Alemania, 2003 en Francia (y en la actualidad se están preparando leyes integrales en el Reino Unido y en España. Otro dato escalofriante del informe es que más del 70% de las mujeres muertas por su pareja nunca presentaron previamente denuncia por malos tratos. Estamos ante cifras terroríficas que requieren tratamientos integrales, en los que el Código Penal se complementa con medidas educativas, laborales y sociales.

³⁰ *Hacia una teoría feminista del Estado*, Cátedra, Madrid, p 428; asimismo, de la misma autora, «Sexuality, Pornography, and Method: Pleasure Under Patriarchy», en Tuana, N., & Tong, R., (eds.), *Feminism and Philosophy. Essential Readings in Theory, Reinterpretation and Application*, Westview Press, 1995.

encuentra uno de sus mejores aliados en el desconocimiento que favorece la aplicación al dominado de categorías de pensamiento engendradas en la relación misma de dominación, *libido dominantis* (deseo del dominador), que implica la renuncia a ejercer en primera persona la *libido dominandi* (deseo de dominar)»³¹. Dichas categorías de pensamiento, basadas en la «apariencia» ideológica de la *doble ausencia*, primero, *de una real dominación* y, por consiguiente, *de una posible liberación*, provocan, por tanto, la opacidad de los hechos y la impotencia a la hora de pensar un tipo de acción social alternativa.

«La ley, afirma MacKinnon, no suele garantizar el derecho a cosas que no existen». Y, como vemos, el patriarcalismo no se presenta, sobre todo por parte de los que se privilegian de él, como un producto cultural y, por tanto, como algo susceptible de ser regulado jurídicamente. Si la dominación patriarcal se ejerce como si tuviera su origen en la naturaleza y no en procesos ideológicos y socio-económicos, acabamos negando que tenga siquiera *fundamentos epistémicos o políticos*. Es decir, este tipo genérico de dominación ni siquiera se presenta al debate como algo que exija discusión y deliberación, sino como algo dado por supuesto de una vez para siempre. ¿Cómo regular legalmente la diferente situación social de colectivos marginados por la ley con respecto a los bienes materiales e inmateriales necesarios para una vida digna? ¿Se puede desde el derecho regular una situación que ni siquiera se reconoce como «situación», sino que se entiende como algo natural, universal e inamovible?

Citemos de nuevo la intuición de Ibsen que colocábamos al principio de estas páginas, procurando leerlas yendo más allá de la dominación de género, o sea, incluyendo en la misma a aquellos otros colectivos tradicionalmente oprimidos por el orden patriarcal: «Existen dos tipos de código moral, dos tipos de conciencia, uno en el hombre y otro completamente diferente en la mujer. No se entienden entre sí; pero la mujer es juzgada en la vida práctica según la ley del hombre, como si no fuera una mujer, sino un varón. La esposa en el drama —continúa el dramaturgo— no sabe a qué atenerse sobre lo que es justo o injusto; el sentimiento natural por un lado y la confianza en la autoridad por otro, la dejan en total confusión. Una mujer no puede ser auténticamente ella misma en la sociedad actual, que es una sociedad exclusivamente masculina, con leyes escritas por los hombres, con fiscales y jueces que condenan la conducta de la mujer desde un punto de vista masculino».

³¹ Bourdieu, P., *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 102.

Y esta «situación» no sólo se da en el marco del derecho y de las políticas formales, sino que se repite en otros ámbitos de la acción social. ¿Sabemos lo que las mujeres aportan al desarrollo económico de un país con su trabajo no remunerado en el interior de los hogares? ¿Comprendemos las causas de la violencia urbana e intrafamiliar que padecen las mujeres como un fenómeno social y cultural, o nos quedamos en la contemplación de las consecuencias? ¿Algún historiador sabría contarnos el papel de las mujeres en las experiencias históricas del Chile de Allende, de la Cuba de Castro, de la Revolución Rusa de 1917, de la transición española a la democracia...? Son preguntas de difícil respuesta porque culturalmente se nos ha impedido ver la existencia de la dominación y de la subordinación de más de la mitad de la población. Y cuando las mujeres surgen en los procesos históricos reivindicando la trasgresión de los valores que las han hundido tradicionalmente en la subordinación, generalmente, les negamos virtualidad a sus reclamaciones, puesto que, desde nuestro punto de vista masculino —claramente privilegiado por las abstracciones del contractualismo patriarcal—, nos permitimos criticarlas como reivindicaciones particularistas que van contra la universalidad formal de los Estados de derecho o ridiculizamos sus argumentos al entenderlos apegados a los ámbitos privados y domésticos donde priman la corporalidad y la satisfacción de necesidades concretas y cotidianas (aparentemente alejadas de los problemas formales y universalmente racionales que se esgrimen en el ámbito público, reservado, ¡faltaría más!, para la racionalidad madura y formal de la masculinidad). Con ello, la dominación se oculta y se invisibiliza bajo el ropaje cultural que impone el sistema patriarcalista sobre toda forma de relación humana y social.

Ejemplo histórico de lo que decimos lo encontramos en el papel que cumplieron las mujeres en las «románticas» huelgas de mineros de los años 1984 y 1985 en la Inglaterra thatcherista. En esas huelgas se enfrentaron, no sólo dos colectivos sociales (mineros y empresarios); ni sólo dos concepciones de cómo debía terminar el siglo xx: los que luchaban para seguir manteniendo las conquistas sociales de los años gloriosos del llamado Estado del Bienestar, y los que estaban empeñados en derribarlas bajo los argumentos de los neo-contractualistas y monetaristas que rodeaban a la inquilina de Downing Street. Hubo un «tercer» enfrentamiento, un tercer conflicto de raíces mucho más profundas, pues en el cruel y trágico curso de los acontecimientos, las mujeres de los mineros extendieron las reivindicaciones laborales al campo minado e invisible hasta el momento del patriarcalismo. Al principio, la lucha de las mujeres británicas fue aplaudida por todos gracias a su labor de sostén y de apoyo a los

guerreros anti-neoliberales. Sin embargo, las cosas fueron cambiando a lo largo de la duración del conflicto.

En una entrevista que la periodista Beatrix Campbell realizó en *The Guardian* a algunas de las mujeres de mineros implicadas en las luchas contra el cambio de régimen económico que impulsaba el neoliberalismo, los argumentos de las mujeres diferían en un punto esencial con el de sus maridos, familiares y compañeros que aplaudían su entrega y su trabajo cotidiano. Las luchas en las que ellas habían jugado un papel esencial, les habían demostrado no sólo que estábamos entrando en el final de un periodo de reivindicaciones centradas en las expectativas salariales, sino que, desde su punto de vista, el haber participado en las mismas les había proporcionado una visión crítica acerca de su papel en el marco de la familia y de la comunidad. «Sus testimonios no podían encerrarse simplemente o únicamente dentro de las prioridades de la política de clase o las historias de la lucha industrial. Muchas de las mujeres empezaron a cuestionar su papel dentro de la familia y la comunidad, las dos instituciones centrales que articulaban los sentidos y costumbres de la *tradición* de las clases trabajadoras alrededor de las cuales se libraba la batalla ideológica. Algunas cuestionaban los símbolos y las autoridades de la cultura que luchaban por defender»³². Esta visibilización de otras dominaciones —tanto o más profundas que las surgidas en las famosas huelgas de los mineros británicos—, provocó una reacción inmediata de aquellos que se sentían directamente afectados por tales reivindicaciones: sus maridos, hijos y familiares masculinos. E injusta y cruelmente fueron criticadas por pretender boicotear la heroica lucha de clase de sus «hombres». La dominación masculina parecía no estar en el orden del día de las luchas laborales.

La historia de las mujeres británicas, como el sangriento camino recorrido por las sufragistas y el reconocimiento de las dobles y triples discriminaciones que sufren las mujeres inmigrantes o las mujeres pertenecientes a etnias y razas que no estaban representadas en la firma del «contrato social» de la modernidad capitalista, nos conduce a una afirmación: el camino que nos queda por delante es arduo, pues requiere una serie de pasos, a los que no estamos acostumbrados, con el objetivo básico de que los privilegios que gozan los hombres dejen lugar a un empoderamiento genérico de las mujeres. Estos pasos serían los siguientes:

³² Bhabha, Homi, K., «El Compromiso con la teoría» en *El Lugar de la Cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002, pp. 47-48.

- 1.º Aceptar que existe dominación y situaciones de subordinación. La mayoría de las veces ni siquiera percibimos que la diferente posición en los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano supone injusticias y explotaciones. Manipulados por las concepciones formalistas que se salen de los contextos reales, percibimos tales situaciones de dominación y subordinación como algo natural y eterno contra lo que no podemos esgrimir razones para propiciar su cambio.
- 2.º Que no es suficientemente explicativo sustentar toda la dominación en los procesos de extracción de la plusvalía salarial, sino que debemos dar un paso atrás en la reflexión y reclamar la realidad de otras dominaciones, sean tanto de origen sexual, racial, étnica, como, por supuesto, de clase.
- 3.º Indagar sobre los orígenes epistemológicos y sociales en los que tal tipo genérico de dominación ha ido surgiendo, negando, con ello, todo proceso de des-historización de los problemas.
- 4.º Pensar cómo actuar política, cultural y socio-económicamente para revertir estos procesos.

Es decir, tenemos que tomarnos en serio los derechos humanos de todas y de todos. Pero, no como realidades normativas o ideales reificadas por los aparatos ideológicos del sistema dominante que los considera «manifestaciones» de una humanidad abstracta e indiferenciada, bajo la que dichas situaciones de dominación y subordinación quedan enmascaradas. En realidad, lo que subyace a la convención terminológica *derechos humanos*, son los diferentes y plurales *procesos históricos de lucha por la dignidad humana*. Siendo el contenido esencial de ésta, toda forma de hacer humano antagonista con la división social del trabajo y de los roles cotidianos que coloca a unos en posiciones privilegiadas en relación con los bienes necesarios para la vida y a otros en marcos de desigualdad, de subordinación y de falta de medios para llevar al debate público sus pretensiones de dignidad. Paralelamente a nuestra denuncia de los procesos de división social del trabajo y del acceso a los bienes, hay que reflexionar sobre cómo ir actuando política, social y teóricamente para hacer visibles esas *otras dominaciones* (la creación de *espacios de visibilidad*) que no son más que *otras formas* —junto a la dominación de clase y la constatación de que unas y otras se entrelazan sistemáticamente— de secuestrar la capacidad humana de hacer y de actuar con el objetivo de transformar el mundo (la creación de *espacios de lucha*). A esto las feministas le están dando un nombre: *democracia paritaria*.

III.2. **¿Puede la democracia deliberativa, basada en el supuesto del «mejor argumento», garantizar políticamente las reivindicaciones feministas?**

En el ámbito de estos razonamientos se sitúa la teórica feminista norteamericana Iris M. Young, la cual, en su libro *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*³³, apuesta por la democracia, que ella denomina comunicativa, como el instrumento político más adecuado *para que esos compromisos y deberes surgidos en las luchas de las mujeres (y de otros colectivos) por su dignidad humana puedan ser garantizados del mejor modo posible*. Pero, por esa misma razón, Young no puede menos que realizar una crítica fortísima a los dos modelos dominantes de democracia que tienen la hegemonía en el mundo contemporáneo.

En primer lugar, Young dirige sus «iras» contra las ideologías que sustentan las democracias formales dominantes en Occidente. Ideologías que basan la legitimidad democrática en la generalización del procedimiento del voto, entendido éste como la única estrategia política utilizable por individuos egoístas que sólo pretenden maximizar sus intereses privados (*interest-based democracy*).

Young rechaza tales legitimaciones, aparente y falazmente denominadas democráticas, en tanto que —según su opinión— debilitan el mismo concepto histórico de democracia. En definitiva, estas legitimaciones de la democracia tienden fundamentalmente a una «privatización de la política», siempre a favor de aquellos grupos e individuos que pueden contar con los medios suficientes para invertir económicamente en costosísimas campañas electorales, profundizando, con ello, la distancia entre una elite que puede darse el lujo de presentarse a las elecciones, y una masa social, que si bien está formada e informada para elegir representantes, parece no estarlo para lo más decisivo del ámbito público: la decisión en las materias que les conciernen como ciudadanas y ciudadanos. Al final, afirma Young, se acaba por reducir lo democrático a procesos de circulación de elites; y lo representativo, a un coto vedado de líderes, más o menos favorecidos estéticamente, y apoyados por todo un sistema de marketing de dimensiones amplísimas, que hace que votar no se diferencie mucho de comprar en un supermercado. Estos procesos ideológicos, favorecen la generalización de un tipo ciudadano maximizador de sus meras utilidades personales, ab-

³³ Young, I.M., *Intersecting voices. Dilemmas of gender, political philosophy, and policy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1997.

solamente irresponsable (al no asumir deberes y compromisos de acción) ante las diferencias culturales y, por supuesto, absolutamente ajeno a cualquier argumento que ponga sobre el tapete las desigualdades sociales y económicas.

Ahora bien, según la feminista norteamericana, para analizar los diferentes modelos de justificación de las democracias, hay que seguir indagando en las profundidades de la dominación patriarcal y en sus consecuencias políticas. Así, en un segundo momento, centra su análisis en los autores contemporáneos que están trabajando sobre el concepto de *democracia deliberativa* como alternativa o corrección de las legitimaciones «interesadas», privatistas y marcadas por la mercadotecnia de lo político. Para los autores que defienden la deliberación como un procedimiento más adecuado y justo que la persecución del mero interés privado, lo importante reside en la construcción de procedimientos formales deliberativos, en el marco de los cuales los individuos, sin tener que aportar al debate sus condicionamientos sociales, económicos, políticos y culturales, sean capaces de tomar decisiones públicas, apoyándose únicamente en los *mejores argumentos* que puedan darse para tal objetivo. Si fuera posible construir unas condiciones ideales de deliberación, los argumentos que *triumfases* en la misma deberían ser aceptados por todos, dado que si han «ganado» en un debate reglado de un modo justo, necesariamente tienen que ser los mejores. Ya que no hay colectivos que estén excluidos *a priori* —es decir, idealmente— de llevar a la arena discursiva sus propuestas, seguir fielmente el procedimiento será la garantía de la justicia de la decisión que triunfe en la deliberación. Bastaría añadir a este presupuesto «deliberativo» las condiciones de igualdad de oportunidades en el inicio de la acción social, para que todo quede oportunamente legitimado.

Hasta ahí todo bien. ¿Quién puede negar que en una discusión o en un debate triunfe el mejor argumento, sobre todo cuando se parte de la igualdad de los que participan en la deliberación? ¿Es que deben aceptarse los peores argumentos, incluso de aquellos o aquellas que hayan sido negligentes o perezosos y no hayan sabido utilizar su igualdad en las oportunidades ofrecidas por el sistema?

El problema de este tipo de justificación democrática no reside en la «consecuencia» de su teoría, es decir, el predominio del mejor argumento. Si asumimos que el debate ha partido de condiciones ideales de igualdad, lo que debe predominar es el mejor argumento y no los intereses egoístas de unos o de otros. El problema no radica en la aceptación de este «efecto» surgido de una deliberación «ideal». El problema está agazapado en lo que está en el origen de la justificación deliberativa de la democracia. Concretamente, en *la creencia* a partir de la

cual se aceptan a priori unas condiciones ideales de deliberación que parecen estar al margen de los contextos reales en los que están situadas las personas que debaten. La democracia se entiende, pues, de un modo abstracto, es decir, reducida a una cuestión de procedimiento. Con lo que se llega al establecimiento de un dogma básico para este tipo de legitimaciones deliberativas: los mecanismos formales e ideales de la «representación» en la deliberación se suponen idénticos a los que debería tener —universalmente— un régimen democrático. La democracia, para este tipo de justificaciones, nada tendrá que ver, pues, con cuestiones sociales, económicas o culturales, sino que se cierra tras el procedimiento: como vimos, única garantía de calidad democrática y de justicia de la decisión. Además, con este tipo de justificaciones, se establecen las bases para la generalización de un tipo de ciudadanía universal ciega ante los diferentes contextos en los que «inevitablemente» están situados los actores de la deliberación; lo cual supone una fuerte reticencia a la inclusión de otras voces, otras miradas y otras percepciones culturales.

. En otro de sus textos³⁴, Iris Marion Young, afirma que el ideal de ciudadanía universal no sólo cuenta entre sus significados el de la extensión de la ciudadanía a todas las personas, sino también otros dos componentes semánticos que lo definen: 1) la universalidad como presupuesto, como punto de partida, como prejuicio que parte de *lo que los ciudadanos parecen tener en común*, según la ideología dominante, y no de lo que difieren; y 2) la universalidad, entendida como un universo de reglas y leyes iguales para todos y aplicadas de forma igual; *reglas y leyes que se muestran ciegas a las diferencias individuales y grupales*.

En este tipo de legitimaciones deliberativas se da, por consiguiente, una desvinculación total entre el ideal de un procedimiento aparentemente neutro y universal de debate en las instituciones representativas y un orden social real fundado en estructuras múltiples —pero articuladas— de diferenciación y de subordinación: raza, orientación sexual, pertenencia étnica y de clase, las cuales pueden oponerse de plano a esos términos a priori en los que la «deliberación» sustenta el debate democrático. Los conceptos genéricos como pueblo, nación, población, consumidores y, el más extendido y aparentemente neutral, de ciudadanía, son entidades abstractas donde no se aprecian las diferencias. Las relaciones sociales de clase o de segregación racial o étnica, es de-

³⁴ «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship», publicado en Cass R. Sunstein (ed.), *Feminism and Political Theory*, University of Chicago Press, Chicago, 1990, p. 1.

cir, de «colonización» de las formas de vida antagonistas al orden dominante, se difuminan e invisibilizan justificando, quizá a pesar de los objetivos explícitos de los «deliberacionistas», el proyecto social de dominio y explotación que han representado históricamente los modos de producción basados en la acumulación capitalista³⁵.

Young considera que la inexistencia real de las condiciones que subyacen a tales procedimientos abstractos, y, sin embargo, su continua presencia en la construcción de legitimaciones y teorías que justifican las democracias por la virtualidad «ideal» de sus procedimientos formales de deliberación, provoca la aparición de nuevas exclusiones y, junto a ellas, de nuevos privilegios. Obviando, a partir de un conjunto de presuposiciones que veremos a continuación, que la idea de ciudadanía no sólo se define por la posibilidad de aportar genéricamente buenos argumentos al debate político, sino que ostenta contornos específicos de género, raza, clase y sexualidad muy particulares que contaminan esas posibilidades ideales de argumentación racional.

Veamos algunas de las presuposiciones en las que se basa la democracia deliberativa y plateémosles algunas cuestiones:

En *primer* lugar, para justificar la fuerza del mejor argumento como elemento legitimador de las garantías democráticas, se debe partir de que todos y todas las que puedan participar en los debates *tienen que ser* libres e iguales: o, lo que es lo mismo, tener las mismas posibilidades para hacer propuestas en situaciones deliberativas exentas de dominación (¿no hay individuos, parafraseando a Orwell, más iguales que otros? ¿debe entrar este criterio en la formulación de las condiciones de la deliberación? ¿no estarán más habilitados para la construcción del «mejor argumento» los que son favorecidos, por poner un ejemplo, por el sistema de división social del trabajo?).

En *segundo* lugar, y como consecuencia de lo anterior, en la construcción de tales condiciones hay que dejar de lado las influencias económicas, políticas y culturales que podrían distorsionar el debate equilibrado (¿acaso la división social del trabajo no impone posiciones distintas en los debates a unos y a otros? ¿cómo argumentar racionalmente cuando no se tienen condiciones mínimas de vida digna?).

En *tercer* lugar, para deliberar «idealmente» hay que dejar de lado la reflexión crítica sobre los fundamentos históricos e ideológicos en los que se basa el procedimiento y, como afirmaba Bobbio, dedicarse a aplicar lo ya existente. Así, al «olvidar» —u ocultar— que la propuesta

³⁵ Cfr. Roitman Rosenmann, M., *Las razones de la democracia en América Latina*, (2ª edición), Sequitur, Madrid, 2001, p. 227.

deliberativa no es un producto ahistórico que surja del vacío o de la pureza de alguna teoría (por muy coherente y sistemática que sea), sino que parte de la aceptación de un tipo de racionalidad que surge *históricamente* en el ámbito de la burguesía revolucionaria del siglo XIX y que, sin embargo, se presenta como lo universal (¿no «olvidamos» también que la deliberación puede quedar encerrada en los presupuestos e intereses de tal clase social? ¿no coincidirá el «mejor argumento» con lo que le interesa a la clase dominante y el «peor argumento» con lo que es útil a la clase, al sexo, a la raza o a la etnia dominadas? ¿qué hacer con los que se oponen a tal «universalismo»? ¿deben entrar en el debate partiendo de otros presupuestos «racionales»? ¿o es que no hay otra racionalidad que la deliberativa?).

En *cuarto* lugar, la fuerza del mejor argumento no se deduce de términos deliberativos que partan y quieran llegar a la cooperación, sino que se basa en, y tiende a la maximización de la competitividad entre los argumentos que consigan derrotar al adversario (¿qué hacer con aquellos, sobre todo, con aquellas que no pretenden competir por imponer su punto de vista, sino, por ejemplo, hacer preguntas a los demás y a sí mismos? ¿deben quedar encerrados en el ámbito «cavernoso» de lo doméstico para que no molesten a los argumentadores profesionales competitivos?).

En *quinto* lugar, para que la deliberación ideal funcione, es preciso universalizar tal racionalidad competitiva —como decimos, absolutamente funcional a los intereses de la burguesía blanca, propietaria, protestante y masculina—, y presentarla como la única opción válida para eliminar autoritarismos y tendencias totalitarias (¿puede plantearse —como propone Zizêk— alguna crítica o alguna alternativa a una opción ideológica que afirma que todo lo que se le opone tiene que ver con el rechazo de la democracia?, si según tal presuposición, todo lo alternativo no conduce más que al autoritarismo o al totalitarismo ¿cómo y bajo qué premisas establecer mecanismos de corrección y auto-trascendencia de lo admitido como justo en el procedimiento?).

En *sexto* lugar, el tipo de argumento que se privilegia es el general y formal, el que va de unas determinadas premisas —que se admiten a priori— y concluyen en determinadas conclusiones, las cuales siempre estarán en relación estrecha con aquellas (hasta ahí todo bien, pero ¿qué ocurre con aquéllos que no sólo no acepten tales premisas, sino que consideren que las mismas violan sus particulares formas de visión del mundo? ¿hay que excluirlos del debate y de la deliberación? ¿qué «buen argumento» puede aportar, por ejemplo, una mujer inmigrante en la Europa Fortaleza?).

En *séptimo* lugar, en las propuestas deliberativas deben quedar fuera todos los argumentos basados en emociones o en referencias corpó-

reas que contradigan lo que la dualidad mente-cuerpo ha planteado como la verdad de nuestro sistema de relaciones (¿qué hacer con los «argumentos» basados en la afectividad, en la diferencia sexual o étnica, tanto en lo laboral como en el mismo ámbito doméstico?)³⁶.

En definitiva ¿Qué podrían hacer nuestra burguesa Nora, nuestra chicana Gloria Anzaldúa, o nuestra feminista negra bell hooks, en el caso de que fueran admitidas al debate en una discusión fundamentada en los procesos deliberativos ideales empeñados en garantizar consensos desde la perspectiva del mejor argumento? ¿tendrían alguna posibilidad de imponer o de hacer escuchar su criterio diferente en un ámbito institucional que parte necesariamente de un acuerdo previo sobre lo que significa hablar y argumentar en un Estado de derecho basado en la igualdad formal de todos los ciudadanos y en la invisibilización de las condiciones estructurales en las que se sitúan los y las pretendidamente iguales? ¿no estarían dominadas o subordinadas a una razón pública que exige superar, trascender, ocultar o invisibilizar la diferencia bajo el manto de una concepción restringida del lenguaje y, ante la cual, no han sido convocadas secularmente?

Cuando a nuestra Nora, o a nuestras mujeres chicanas o negras, se les dice que dejen de lado su concepción del bien y se las insta a que hablen desde los principios y preferencias racionales que se han ido estableciendo secularmente al margen de sus valores y expectativas como mujer ¿no se les está imponiendo subrepticamente la concepción dominante de un bien común en el que ellas no sólo no han participado en su formulación filosófica y política, sino del que han sido excluidas sistemática e históricamente? ¿realmente las mujeres de los mineros

³⁶ Como afirma Avtar Brah, el hecho con el que convivimos es el de la diferencia y no el de la homogeneidad cerrada que permite pasar sin transición ideológica de las premisas a las conclusiones como si fuera un proceso natural. Avtar Brah identifica cuatro formas bajo las cuales se dan esas diferencias, relativizando con ello todo presupuesto procedimental unitario y homogéneo: la diferencia como «experiencia cotidiana»; la diferencia como «relación social», producto de genealogías y narraciones colectivas sedimentadas con el tiempo; la diferencia como «posiciones de sujeto» o de «subjetividad», surgidas frente a la idea de un sujeto político moderno universal o de un Yo unitario, centrado y racional; y, por último, la diferencia como «identidad», o, en términos más precisos y menos esencialistas, la diferencia como «proceso de subjetivación» o de toma de conciencia de la necesidad de luchar por la dignidad humana de todas y de todos. Cualquier proclamación, pues, de una identidad colectiva homogénea es relativizada por el reconocimiento de estos niveles de diferencia que deberían ser considerados como elementos previos que condicionan los argumentos de unos y de otras. Cfr., Avtar Brah, «Difference, Diversity, Differentiation», en Donald J., y Rattansi, A., «Race», *Culture and Difference*, Sage Publications, London, 1992 (versión castellana en VVAA., *Otras inapropiables. Feminismos desde las Fronteras*, op. cit., pp. 107-136.

británicos estaban boicoteando la lucha de clases o estaban abriendo el paso a reivindicaciones ancestralmente calladas y silenciadas por el depredador patriarcal? ¿podrán entrar a intercambiar buenos argumentos —en régimen de igualdad— aquellos componentes de familias rotas de origen étnico distinto del europeo, cuando, por ejemplo, tras la separación o divorcio, alguno de sus miembros decide volver a su tierra, y el gobierno, en este caso británico, a través de su legislación —procedimentalmente inapelable—, pretende trasladar/deportar a sus países de origen a todos los demás miembros de dicha familia, bajo el «buen argumento» de la unidad familiar? Si el buen ciudadano se define en la modernidad democrática occidental bajo las premisas del consumidor y del pagador de impuestos, ¿qué tendrían que decirnos en el debate democrático aquellos que no tienen más medios que los necesarios para sobrevivir y que viven a un milímetro de la ilegalidad impuesta por un sistema que los rechaza? Al definir la libertad como el acceso y la elección de trabajar, y la igualdad como la igualdad de oportunidades y de derechos de acuerdo con la ley, ¿no se están obviando todas las condiciones materiales, psíquicas y culturales, que son las que aportarían los medios adecuados para que aquellas elecciones y estas oportunidades se den sobre bases equitativas?

El problema básico de la «deliberación» es que, o bien, presupone un consenso previo sobre premisas que no se consideran premisas, sino elementos naturales y universales (¿cabén otras perspectivas? ¿cabría la posibilidad de auto-trascender o criticar tales premisas y suposiciones sin quebrar las bases de la deliberación?); o bien, tal unidad se ve como la meta final a la que necesariamente ha de llegarse por la fuerza de los propios argumentos (en ese caso ¿no serían los argumentos y las perspectivas de los que no forman parte de los «individuos representativos» un obstáculo para conseguir tal consenso final?) ¿No estamos creando y consolidando nuevas exclusiones bajo las «buenas intenciones» que empedran muchos de los caminos que conducen al infierno de las exclusiones, las opresiones y las explotaciones?

III.3. **Tres claves teórico-prácticas de *paridad* democrática como base para un nuevo pacto social no ciego ante las diferencias**

Estas preguntas sólo encuentran una posible vía de respuesta si tomamos en serio las propuestas de un nuevo poder constituyente (de un nuevo *pacto social*) desde el que ir construyendo un *ámbito político heterogéneo* en el que prime la *paridad democrática* como eje de denuncia de viejas y nuevas exclusiones y proponga formas de ir eliminándolas

las. Un nuevo poder constituyente (un nuevo «pacto social») que parta de las siguiente premisas: *en primer lugar*, un pacto desde el que las diferencias culturales o axiológicas y de entendimiento de la identidad funcionen, no como un lastre, un obstáculo que la razón pública debe trascender, sino como un «recurso público» que hay que potenciar para dar sentido inclusivo a nuestro compromiso con la democracia y los derechos humanos. Es decir, explorar el concepto de una «ciudadanía grupal diferenciada», en la que diversos grupos raciales, sexuales o sociales pudieran hacer reclamaciones —y, por supuesto, plantear argumentos—, sobre la base de sus diferencias, más que por aproximación a una experiencia blanca, masculina, propietaria, o sea, «ideológicamente» universal; *en segundo lugar*, un pacto o compromiso nuevo desde el que puedan garantizarse los resultados de las luchas sociales contra la división social del trabajo dominante y contra todas las viejas y nuevas formas de «colonización» e imperialismo que excluyen a la inmensa mayoría de la población de los bienes necesarios para llevar adelante una vida digna. Es decir, un pacto desde el que no se renuncie a la lucha por los derechos una vez que éstos hayan sido objeto de reconocimiento formal constitucional (del derecho al trabajo no se sigue el trabajo), sino que parta de la «centralidad de la práctica colectiva» de lucha por la dignidad humana, al margen de las concepciones procesales y de libre mercado en las que se basan, directa o indirectamente, las justificaciones formales y deliberativas de la democracia. Y, *en tercer lugar*, un nuevo pacto que, al poner en primer plano la necesidad de superar las viejas y nuevas colonizaciones e imperialismos que han proliferado a lo largo de la historia de la modernidad, otorgue «autoridad epistémica» a las personas y colectivos que sufren opresiones y explotaciones particulares (ocultadas bajo las máscaras abstractas de los silencios estructurados de la filosofía liberal: igualdad de oportunidades, libertades abstractas de elección...), sean de raza, de etnia, de orientación sexual o de pertenencia a clases sociales subordinadas. Un nuevo pacto, en fin, que parta de la percepción de las contradicciones y de la privación material bajo las que viven cotidianamente muchas personas y colectivos, tradicionalmente excluidos de las deliberaciones ideales en una democracia abstracta y representativa. En este sentido, las feministas liberales radicales como Iris Marion Young, Chantal Mouffe, Nancy Fraser, Zillah Eisenstein, Lynn Sanders o Patricia J. Williams³⁷, o

³⁷ «Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy» en Benhabib, S., (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton University Press, N.J., 1996; Young, I.M., *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, Princeton University Press, N.J., 1997; y, «Activist Challenges to Deliberative Democracy», en *Political*

las feministas socialistas anticoloniales como M. Jacqui Alexander, Chandra Talpade Mohanty, Gloria Wekker, Paula Moya, Vasanth y Kalpana Kannabiran, Chela Sandoval o bell hooks³⁸ están abanderando esta opción, afirmando, desde hace años, la necesidad de encontrar otros modos de deliberación y de democracia que complementen la comunicación basada en el mejor argumento³⁹.

Como afirma la teórica feminista española Ana Rubio, ese nuevo pacto necesario para visibilizar la dominación patriarcal y proponer medidas que lo subviertan, no debe quedarse en el marco de la expansión de las vías de participación política. Reconociendo que tal objetivo es importante pues va acercando a las mujeres y, como consecuencia, a

Theory, 29, (October 2001)5, pp. 210-226; Mouffe, Ch., «Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics» en Butler, J., y Scott, J.W., (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, New York/London, 1992, pp. 369-384; Fraser, N., *Unruly Practices: Power, Discourses and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, y, de la misma autora junto con Lynda Gordon, «A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State» en *Signs*, 19: 2, 1994, pp. 208-336; Eisenstein, Z., *The Colour of Gender: Reimagining Democracy*, University of California Press, Berkeley, 1993; Williams, P.J., *The Alchemy of Race and Rights: Diary of a Law Professor*, Harvard University Press, MA., 1991; y, genéricamente, Jones, K.B., y Jonasdottir, A.S., (eds.), *The Political Interests of Gender: Developing Theory and Research with a Feminist Face*, Sage Publications, London, 1988.

³⁸ «Against Deliberation» en *Political Theory* 25 (June, 1997)3, pp. 347-377. Tanto Young como Sanders realizan una crítica de las concepciones deliberativas de la democracia (Jürgen Habermas, «Popular Sovereignty as Procedure»; Cohen, J., «Deliberation and Democratic Legitimacy»; y Estlund, D., «Beyond Fairness and Deliberation»: The Epistemic Dimension of Democratic Authority»; los tres ensayos en Bohman, J., and Rehg, W., (eds.) *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, MIT Press, Cambridge, 1997) ampliando los límites universalistas y abstractos de la misma. Tanto Young como Sanders son mucho más conscientes de los obstáculos, tanto culturales como económicos y políticos, con que se encuentran gran parte de los que de un modo abstracto se consideran iguales y libres para deliberar. Sin una reforma de esas condiciones sociales, económicas, políticas y culturales poco se podrá hacer en beneficio de los que han sido tradicionalmente marginados de las ventajas de «los entendimientos compartidos» (previamente a toda acción social). Para el feminismo socialista, las diferencias (no las desigualdades) no constituyen un obstáculo a la democracia, sino, al contrario, constituyen un recurso que hay que saber potenciar para no caer en nuevos privilegios y nuevos elitismos. Cfr., Alexander, M.J., y Mohanty, Ch. T., *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* (op. cit.).

³⁹ Shapiro, I., «Optimal Deliberation?», en *Journal of Political Philosophy*, June 2002, vol.10, n.º 2, pp. 196-211; del mismo autor debe leerse «Enough of deliberation: politics is about interest and power» en Macedo, S., (ed.), *Deliberative Politics*, Oxford University Press, 1999, pp. 28-38. Cfr. asimismo, Macedo S., (ed.), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Princeton University Press, 2000; Cfr., también, Braten, J., «From Communicative Rationality to Communicative Thinking: A Basis for Feminist Theory and Practice» en Meehan, J., (ed.), *Feminists Read Habermas*, Routledge, N.Y., 1995.

los colectivos marginados en el antiguo pacto o contrato social a las instancias institucionales donde se materializa formalmente la democracia⁴⁰, se queda corto pues no parte de una reflexión acerca de quiénes han sido los sujetos que sí formaron parte de dicho contrato fundacional y que hoy en día siguen ejerciendo, puede que sin saberlo y reconocerlo, la hegemonía sobre todos los otros colectivos⁴¹. Es preci-

⁴⁰ Rubio, A., *Feminismo y Ciudadanía*, op. cit. A nivel normativo, consúltense los siguientes textos: *Convenio sobre los derechos políticos de la mujer*, Naciones Unidas (20-12-1952), en cuyo artículo 2 puede leerse: «las mujeres serán elegibles para todos los organismos públicos establecidos por la legislación nacional en condiciones de igualdad con los hombres); el *Pacto Internacional de derechos civiles y políticos*, Naciones Unidas (19-12-1966), en cuyo artículo 25 se dice: «Todos los ciudadanos gozarán, sin ninguna de las distinciones mencionadas en el artículo 2, y sin restricciones indebidas, de los siguientes derechos y oportunidades: a) Participar en la dirección de los asuntos públicos, directamente o por medio de representantes libremente elegidos; b) Votar y ser elegidos en elecciones periódicas, auténticas, realizadas por sufragio universal e igual y por voto secreto que garantice la libre expresión de la voluntad de los electores; c) Tener acceso, en condiciones generales de igualdad, a las funciones públicas de su país»; y la CEDAW, *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, Naciones Unidas (18-12-1979), en cuyo artículo 7 puede leerse lo siguiente: «Los Estados partes tomarán todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación contra las mujeres en la vida política y pública del país y, en particular, garantizarán, en igualdad de condiciones con los hombres, el derecho a: a) Votar en todas las elecciones y referéndum públicos y ser elegible para todos los organismos cuyos miembros sean objeto de elecciones públicas». A estos textos internacionales, habría que añadir: 1.º *La Resolución del Parlamento Europeo* n.º 169 de 1988, en la que se pide a los partidos políticos «que establezcan sus listas de candidatos según un sistema de cuotas claramente definido y controlable, de modo que en un plazo breve de tiempo se alcance una igualdad numérica de hombres y mujeres en todos los órganos de representación política; la *Recomendación del Consejo de Ministros de la Unión Europea* de 2 de Diciembre de 1996, relativa a la participación equilibrada de las mujeres y los hombres en los procesos de toma de decisión, que se dirige a los Estados miembros a fin de que adopten «una estrategia integrada de conjunto destinada a promover la participación equilibrada de las mujeres y de los hombres en los procesos de toma de decisiones y a desarrollar o crear a tal efecto las medidas adecuadas, tales como, en su caso, medidas legislativas, y/o reglamentarias y/o de incentivaración». A todo lo cual habría que añadir *La Conferencia Europea de París* (15-17 de Abril de 1999), la cual recoge todo lo proclamado en las conferencias anteriores de Atenas y Roma, y en la que se vuelve sobre el tema de la participación equilibrada en las listas electorales y en el modo de designación de los órganos consultivos; y el *El Informe de la Presidencia de Representantes Permanentes (CO-PERER)* de 22 de Octubre de 1999, y *La Comunicación de la Comisión de 7 de Julio de 2000* y *la Decisión de la Comisión de 19 de Junio de 2000*, textos en los que se sigue insistiendo en el tema de la representación y en el del reclutamiento y formación de las candidaturas.

⁴¹ En este sentido mucho más político y más profundo de la *paridad democrática* debe consultarse la iniciativa de la *Red Ciudadanas de Europa* (RCE) que están llamando la atención a las instituciones políticas acerca de la necesidad de tomar en consideración en el desarrollo del proceso de constitucionalización europea la igualdad entre las muje-

so, pues, dar un paso adelante y reflexionar, no sólo sobre los límites de los procesos electorales y de representación —que, por supuesto, han excluido a las mujeres y a los otros colectivos citados—, sino también y fundamentalmente, acerca de los orígenes del poder que ha hecho posible que más de la mitad de la población quede sistemáticamente fuera de dichos procesos y de los órganos de decisión políticos, pues es aquí, como afirma Ana Rubio, donde se excluye a las mujeres y a los colectivos no representados en el «antiguo» pacto.

De nuevo, salta a la palestra el depredador patriarcal. Y es contra éste como debemos utilizar el concepto de paridad democrática, no meramente como marco ideológico de reformas parciales de los sistemas representativos. Si nos quedamos en la exigencia de cuotas de participación o de inclusión en ámbitos de decisión —cuestión que no deja de ser importante dada su influencia en la opinión pública—, y no incidimos sobre el origen de las desigualdades y subordinaciones a las que se han visto sometidos los colectivos, ahora objetivo prioritario de las políticas de inserción, las bases hegemónicas del patriarcalismo quedan inmunes y siempre dispuestas a interferir sobre los derechos de las mujeres y de las minorías excluidas.

Afirmándonos, como nos proponen Iris Marion Young, Alexander y Mohanty, en la crítica a las propuestas deliberativas de democracia (y dejando por el momento, la necesaria y paralela lucha de clases contra los procesos de división social del trabajo), tres pasos reflexivos (o tres claves, podríamos decir), son necesarios para llevar adelante esta concepción «instituyente» de la democracia paritaria:

III.3.1. *El nuevo espacio antipatriarcal: contra la dicotomía entre lo público y lo privado*

En primer lugar, es preciso *trabajar en el campo* «espacial» del patriarcalismo; es decir en el ámbito dicotómico de lo público y lo privado, metáfora que incluye en su zona de sombra ideológica la distinción

res y los hombres, teniendo presente que la *paridad democrática* no significa sólo una mayor participación de las mujeres en los procesos de toma de decisiones, sino el *reconocimiento de una transformación social, con reflejo en lo político, que cambie el contrato social que asignaba distintos papeles en función del género y que ha estado en vigor durante siglos*. Ver www.democraciaparitaria.com, y para alinearse con los objetivos de dicha red, escribir a redciudadanas@inicia.es. Asimismo, puede consultarse, Cobo, R., «Multiculturalismo, Democracia Paritaria y Participación Política» en *Política y Sociedad*, 32, 1999 (disponible también en www.nodo50.org/mujeresred/rosa_cobo-multiculturalismo.html).

entre lo dominante-público y lo dominado-privado. Para ello, convendría acudir a lo que Frantz Fanon denominaba la creación y reproducción de *espacios de intervención emergente* que vayan contra esa dicotomía público-privado, tan funcional a los poderes colonialistas e imperialistas y, por supuesto, a los intereses del depredador patriarcal. El teórico de la cultura post-colonial Homi Bhabha llama a dichos lugares espacios *in between*. Es decir, espacios donde, en primer lugar, se muestra que en lo privado se encuentran ya desde el inicio, lo público, es decir, en lo privado convive desde el origen la historia institucional y la historia del poder; para, en segundo lugar, perturbar las aparentes simetrías ideológicas hegemónicas que funcionan como «técnicas normalizantes e individualizantes» del poder y la policía modernos: si lo personal es lo político (el mundo institucional está también en el hogar).

Estos objetivos requieren repensar la tradicional e ideológica distinción entre los ámbitos públicos y los espacios privados en clave constituyente. Ha sido Boaventura de Sousa Santos el que con una mayor perspicacia ha sabido desarrollar una teoría de la ciencia, del derecho y de la política que se acerca mucho a esta idea de «espacio social ampliado». Para el profesor de Coimbra, las formaciones sociales capitalistas están formadas por seis espacios, cada uno integrado en una red de relaciones sociales: el espacio doméstico, el de la producción, el del mercado, el de la comunidad, el de ciudadanía y el mundial. En cada uno de estos espacios, de Sousa Santos, descubre, por un lado, una tónica conservadora: conjunto de argumentos significativos aplicables a determinados auditorios que parte de que todo conflicto es producto del caos y se ve necesaria la construcción de *un orden* sin alternativas⁴². Y, por otro lado, una tónica emancipadora, la cual parte de un rechazo de toda imposición colonial o imperialista de un orden como si fuera el único camino posible y postula la lucha anticolonialista que propone constantemente alternativas desde el valor de la solidaridad. Ahora bien, la emancipación real sólo se dará cuando las tónicas parciales y emancipadoras de cada espacio en concreto se extiendan a los demás. Así, y refiriéndose a las luchas feministas por la liberación de la mujer, el autor de *A Crítica da Razão Indolente*, afirma que estas luchas sólo encontrarán una posibilidad de éxito si se aplican no sólo a las comunidades vinculadas al espacio doméstico, sino también a las comuni-

⁴² «La aplicación de la teoría del caos permite el ejercicio de la impunidad total. Todo se justifica para responder al caos...se trata de un...pensamiento colonialista que sólo persigue, con el único instrumento de la fuerza, someter a las poblaciones autóctonas y que *excluye toda lógica política de negociación*», Martín Muñoz, G., «El fin de la lógica política y el triunfo del caos» en *El País*, 21 de Abril de 2004.

dades vinculadas al resto de espacios que componen las formaciones sociales capitalistas: al de la producción, al de la ciudadanía, al del mercado, al de la comunidad y al mundial. Así, concluye el profesor de Coimbra, cuanto mayor fuera el dominio tópico influenciado por los *topoi* emancipadores, mayor será el sentido común emancipador⁴³.

III.3.2. *Narraciones versus Discursos: contra la dicotomía teoría y práctica*

Trabajar en el terreno textual, discursivo y narrativo. En este sentido, repensar la paridad como proceso constituyente, exige potenciar los procesos que, Stuart Hall denominaba, de *intervención ideológica* que nos permitan luchar contra las dominaciones de clase, de género, de etnia o de raza. En este sentido, Hall le otorgaba una importancia crucial en lo político a la creación de textos, fueran literarios, ensayísticos o meramente panfletarios, que no sólo reflejasen las situaciones y posiciones de los sujetos oprimidos, sino que, asimismo, *produjeran sus objetos de referencia*, es decir, que funcionaran como instrumentos de creación e institución constante de la realidad. Es decir, lo importante no reside en anular la realidad y las diferencias que en ella se dan, sino en estar atentos a los textos que dan cuenta de ellas, no como entidades fijas y estables, sino como producto de relaciones contingentes que cambian de una práctica a otra: lo que se considera diferencia en una relación determinada (el sexo) no funciona como tal en otra (sea laboral, política...). Al no haber un tipo fijo y homogéneo de diferencia, la narración que nos habla de ella «crea el objeto de referencia», en tanto que nos pone ante el conjunto de relaciones en las que vivimos, sin

⁴³ De Sousa Santos, B., *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, (trad. cast. a cargo de Joaquín Herrera Flores) Desclee de Brouwer, Bilbao, 2003. La estrecha relación que realmente existe entre los ámbitos públicos y privados (ocultada «interesadamente» bajo los principios del patriarcalismo que expusimos más arriba) ha sido afirmada desde siempre por el feminismo de las mujeres negras y chicanas: primero, denunciando, la opresión y la explotación que la separación entre esos ámbitos produce; y, segundo, al reafirmarse en la categoría de «lo personal es político» (el mundo está también entre los muros de la «casa», es decir, de la comunidad y de la tradición), ha inducido a luchas por construir espacios ampliados en donde las experiencias de las mujeres fuera considerada como un recurso público y no como meras deficiencias de carácter. Esta perspectiva feminista ha revelado constantemente las complejas relaciones entre socialidad y subjetividad, entre lenguaje y conciencia, entre instituciones e individuos (Cfr., Tina de Lauretis (ed.), *Feminist Studies/Cultural Studies*, Indiana University Press, Bloomington, 1986, p. 5).

ocultar tales interacciones bajo la capa de prestidigitación del discurso meramente legitimador de una situación específica de poder.

Para Hall, y, en general, para toda la escuela de «estudios culturales» que él dirigía, era una señal de madurez política aceptar que existen múltiples formas de escritura política que tienen su fundamento en experiencias y prácticas sociales —dialéctica entre el «otro generalizado» y el «otro concreto»—, y cuyos múltiples efectos institucionales quedan oscurecidos por las tendencias a entender separadamente la teoría de la práctica, dualismo esencialmente funcional al depredador patriarcal, y que se da con fuerza en los discursos monolíticos y ciegos ante las diferencias, o, lo que es lo mismo, ante las relaciones reales bajo las que interactuamos. Por eso, se nos enseña a despreciar la teoría, como algo abstracto y perteneciente a los intelectuales; o a rechazar la práctica, como algo apropiado únicamente para los que no son capaces de pensar *en alemán*. Esta distinción tan falaz, y, aparentemente, tan inocua, ha sido, sin embargo, la base a partir de la cual lo institucional se ha cerrado al cambio y a las transformaciones necesarias para poder dar entrada en su seno a otras voces y a otras utopías.

Al negar la estrecha relación entre teoría y práctica, en realidad, no se está separando la reflexión de la praxis social en general, sino que lo que se hace es limitar el papel de los discursos y los textos a su función meramente legitimadora del aparato institucional hegemónico, relegando las narraciones, bajo las que las gentes, sobre todo las oprimidas y separadas de los procesos de creación de opinión pública hegemónica, se expresan. Es lo que Michel Foucault describía como los *procesos de materialidad repetible*: es decir, el proceso por el cual el conjunto de proposiciones y fundamentos de una institución se traducen en las presuposiciones y fundamentos de las otras, instituyendo discursos puramente legitimadores y descriptivos, cerrando con ello toda posibilidad de metamorfosis institucional.

Para comenzar a evitar tal bloqueo y seguir avanzando en la conquista de la *paridad democrática*, es preciso, pues, reconocer la fuerza, no sólo de discursos y de sesudos ensayos, sino de la escritura y de las narraciones literarias tradicionalmente consideradas como ajenas a lo político, y verlas y usarlas como matrices productivas que definen (instituyen) lo social y lo hacen disponible como un objeto de y para la acción transformadora. La paridad exige, por tanto, una configuración institucional en la que no se privilegien únicamente dichos *discursos* de legitimación: forma unilateral de imponer argumentos a los que escuchan; sino también, y fundamentalmente, que se tengan en cuenta las *narraciones* en las que se exhiban experiencias subjetivas, valores y

contrastes cualitativos, difícilmente comunicables desde argumentos puramente racionales.

La deliberación basada en el principio discursivo privilegiará la razón desapasionada, la educación formal, en definitiva a aquellos sujetos que se sienten con derecho a hacer aserciones dogmáticas. En la medida en que superemos esto y comprendamos y admitamos que cada uno tiene historias que contar, historias contadas en diferentes estilos y con diferentes significados, *cada uno podrá contar su historia con igual autoridad*.

Sin embargo, al huir de esos procesos de «materialidad repetible», no debemos caer en la mera oposición sin contenidos. Al contrario, ello nos obliga a estar atentos a los textos, a las expresiones, en definitiva, a las narraciones que «construyan» e «instituyan» lo real desde el principio de *igual* autoridad. Principio que se concreta en tres premisas alejadas de las suposiciones del «mejor argumento» deliberativo: a) el reconocimiento de la *particularidad* y la *corporeidad* de todos los interlocutores, negando que existan perspectivas privilegiadas, al estilo del «observador imparcial»; b) reconocer como recurso público la *pluralidad de voces* situadas, contextualizadas, cada una, exigiendo su «derecho a ser escuchada» y no sólo a escuchar los mejores argumentos de los que se sienten encarnados en la pretendida racionalidad universal; y c) comenzar a aprender, a escribir y a narrar en *ausencia de «entendimientos compartidos» a priori*.

Si conseguimos reunir nuestros esfuerzos en una concepción de la paridad instituyente basada en que *todos tenemos la misma autoridad para hablar, narrar e intervenir ideológicamente en la realidad*, ya no habrá necesidad de, como decía Fanon, ponerse una máscara blanca para ocultar la piel negra, es decir, para no hacer visible la diferencia. Sólo entonces iremos avanzando en el sentido de construir espacios de igualdad y democracia o, lo que es lo mismo, espacios sociales ampliados de intersección, complemento y oposición entre lo instituido y lo instituyente.

III.3.3. *La nueva retórica pública: contra la dicotomía abstracto-concreto*

El objetivo es construir los parámetros de una nueva retórica pública que vaya contra los supuestos fundamentales de la dominación patriarcal: los silencios estructurados, las abstracciones abusivas que justifican un tipo de racionalidad funcional a los intereses de un mercado capitalista tendencialmente irresponsable frente a las consecuencias perversas que producen los que en él actúan egoístamente *como si* tra-

bajaran por el bien público. En este sentido, los presupuestos metafísicos, los sistemas de creencias y los juicios de valor en que se sustenta tal racionalidad como son: la igualdad abstracta de todos y todas ante la ley, el tener derechos por el mero hecho de haber nacido, la indefinición de lo que se entiende por dignidad humana... no son elementos que estén al margen de los procesos de explotación y de opresión de los seres humanos. Al contrario, están en la base de tal explotación en tanto que justifican, directa o indirectamente, la expropiación que las relaciones sociales capitalistas hacen del hacer humano y de su capacidad constante de plantear alternativas a lo existente.

Tanto los discursos legitimadores como los antagonistas son, en términos de Boaventura de Sousa Santos, *artefactos discursivos* que funcionan como categorías globales de inteligibilidad, unas funcionales al sistema y otras antagonistas al mismo. Cuando estas categorías globales de inteligibilidad se vuelven auto-reflexivas y conscientes de que son reflejo de relaciones o procesos sociales concretos, a través de los cuales se niega a algunos individuos o grupos sociales poder salir a lo público y exigir una configuración institucional diferente, pueden entonces transformarse en proyectos emancipadores que se nieguen a seguir pasivamente las líneas argumentativas que atraviesan la lógica de la ideología dominante.

Desde la paridad, vista como proceso constituyente, se ve necesario recuperar un tipo de comunicación política que recupere el papel de la «retórica» como forma de habla que rechaza las verdades últimas o absolutas, en aras de la integración de audiencias plurales, cada una portando sus pretensiones de verdad y de identidad. El concepto de «auditorio relevante» no debe reducirse al conjunto de personas a las que el argumento, los *topoi*, puedan convencer o persuadir. A través de la generalización de la retórica en el ámbito comunicativo institucional, el auditorio, las ciudadanas y ciudadanos del Estado de Derecho, debe poder influir también en la configuración del orden del día institucional, ya que, como punto de partida, se niega toda perspectiva privilegiada que funcione como verdad absoluta o patrón oro por el que deban dejarse persuadir o convencer. Así, se potenciaría la inserción y creación de nuevas subjetividades que vayan planteando la construcción de ese espacio social ampliado desde el que debemos comenzar a discutir sobre la paridad democrática —como ámbito público heterogéneo.

Estas nuevas subjetividades abandonarían los presupuestos ideológicos dominantes, asumiendo un tipo de argumentación retórica pública que permita, por ejemplo, ver el problema de lo político, no desde la gobernabilidad, sino desde una forma renovada de analizar las condi-

ciones concretas, no abstractas, de la soberanía. La nueva retórica pública, pues, nos permitiría superar una concepción de la soberanía basada en la omnipotencia de la individualidad y la autorreferencialidad del derecho, en aras de una soberanía sustentada en la construcción de redes y en la interdependencia humana; es decir, una concepción de la soberanía, no idealizada, sino que sea la expresión última y coherente de lo que en la sociedad se mueve y se realiza⁴⁴. Se trataría de girar la atención de la actividad política como forma de ocupación institucional, hacia una función de relación entre la vitalidad social y las actividades formales. En este sentido, afirmar un espacio social ampliado (como ámbito público heterogéneo), no consiste en un abandono de la política, sino, al contrario, en una *recuperación de la política* que, en primer lugar, supere tres abstracciones de amplias consecuencias políticas antidemocráticas: el parlamentarismo bipartidista (se condena al ciudadano a elegir entre propuestas de gobierno, no de prácticas políticas concretas), que, en segundo lugar, supere el individualismo abstracto y potencie la aparición de sujetos políticos plurales, situados al margen de los conflictos ideológico-corporativos y, que en tercer lugar, construya las bases de una práctica democrática en la que la selección y la elaboración de preguntas y respuestas sean el resultado de un debate y una confrontación real, concreta y *situada* entre las diferentes opciones.

Desde su experiencia del *cyborg* como metáfora que derriba transparencias ficticias y símbolos cosificados, Donna Haraway nos sirve para concluir nuestras reflexiones: «las cosas parecen fijadas y distanciadadas. Pero la metáfora visual le permite a una ir más allá de las apariencias fijadas, que son únicamente los productos finales... Lucho a favor de políticas y de epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y no la universalidad es la con-

⁴⁴ Gaiotti de Biase, P., *Che genere di politica? I perchè e i come della politica delle donne*, op. cit. pp. 120-136; Knop, K., «Feminism and State Sovereignty in International Law», en *Transnational Law and Contemporary Problems*, 3, 1993, pp. 293-344; y, de la misma autora, «Why Rethinking the Sovereign State is Important for Women's International Human Rights», en Cook (ed.), *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1994. Estaríamos ante un proyecto de *democracia feminista*, contraria, tanto a la democracia formal de libre mercado capitalista y la democracia deliberativa, meramente «correctora» o «compensadora» ideal del capitalismo; un tipo de democracia basada en prácticas feministas particulares que articulen lo local con procesos y movimientos populares transnacionales y con problemas globales (en los que necesariamente están insertos hombres y mujeres de todas las razas, etnias, orientaciones sexuales y clases sociales) Cfr., Mohanty, Ch.T., y Alexander, M.J. (eds.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Routledge, New York-London, 1997.

dición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional. Se trata de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, *contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza*»⁴⁵. O, lo que es lo mismo, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza del *depredador patriarcal* que no sólo discrimina cultural y políticamente, sino lo que es más grave desde un punto de vista materialista, impide que los colectivos afectados por tal sistema de valores ni siquiera puedan gozar de *una habitación propia*, es decir, de unas condiciones materiales básicas para llevar adelante una vida digna.

En este marco, nuestras mujeres de ficción como Nora Hellmer o Anna Karénina, y nuestras mujeres de carne y hueso como Gloria Anzaldúa o bell hooks, mujeres que vienen siguiéndonos de cerca desde el principio de este texto, no tendrían que asumir la decisión traumática del abandono de lo que aman para lanzarse a la incertidumbre de una existencia alejada de los suyos. Asimismo, reconocer la paridad en un espacio social ampliado que supere la dicotomía público-privado no supone, como decíamos, incluir a *nuestras mujeres* en las discusiones y debates contaminados previamente de patriarcalismo⁴⁶. Con ello no haríamos más que legitimar la injusticia de un sistema que las oprime *antes, durante y después* del hipotético y puede que *ideal* intercambio de argumentos. La paridad, supone, más bien —tal y como defienden las feministas negras y chicanas que comparten una visión socialista y subversiva de las relaciones sociales dominantes—, *una reflexión y una práctica antagonista* contra ese sistema depredador y patriarcal que impide que las mujeres (y el resto de colectivos afectados ancestralmente por el racismo, el colonialismo y el clasismo) puedan ir transformando la casa de muñecas o la casa de los horrores en las que viven. Una re-

⁴⁵ Haraway, Donna J., *Ciencia, «cyborgs» y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 335 (cursivas nuestras); *Modest Witness*, Routledge, New York, 1997; «Situated Knowledges» en *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Free Association Books, London, 1991; Maralee Mayberry et al (ed.), *Feminist Science Studies*, Routledge, New York; Riot-Sarcey, M., et.al. «Feminismes au present», en *Futur Antérieur*, L'Harmattan, 1993; Fraisse, G., et.al., *L'exercice du savoir et la différence des sexes*, L'Harmattan, Paris, 1998; Gardey, D., Löwy, I., (eds.), *L'Invention du Naturel*, Éditions des archives contemporaines, Paris, 2000; Rose, H., *Love, Power and knowledge*, Polity Press, Oxford/Cambridge, 1994; cfr., especialmente Puig de la Bellacasa, M., «Divergences solidaires. Autour des politiques féministes des savoirs situés» en *Multitudes*, 12, 2003.

⁴⁶ Messer-Davidow, E., *Disciplining Feminism. From Social Activism to Academia Discourse*, Duke University Press, Durham, 2002; Sandoval, Ch., *Methodology of the Oppressed*, University of Minnesota Press, Minneapolis and London, 2000.

flexión crítica contra toda forma de reproducción de un sistema patriarcal de dominio que coloca a todos estos colectivos en posiciones subordinadas en los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano. Y prácticas sociales alternativas que posibiliten construir marcos de participación y decisión colectivos desde los que ir cambiando un mundo basado en exclusiones concretas que, en la mayoría de las ocasiones, se enmascaran bajo los disfraces de políticas inclusivas abstractas e ideológicamente determinadas⁴⁷.

Como veíamos al inicio de este libro, Doris Lessing se quejaba de los tormentos, las frustraciones y las deficiencias que en razón de su educación, de sus ideas políticas, de su modo de vida y, por supuesto, de su sexo le impedían integrarse en los ámbitos donde ella deseaba estar. Sólo la construcción de un espacio social ampliado en el que las diferencias se conciban como un recurso público y no como un obstáculo a evitar y en el que el contexto social siempre esté presente como un punto de referencia que limite y corrija las argumentaciones de todas y todos es, como defiende bell hooks, el único camino que nos va a conducir a la dignidad, es decir, a la recuperación de nuestra potencia y nuestra capacidad de hacer juntas y juntos el mundo en que queremos vivir.

⁴⁷ Ahmed, S., *Differences that Matter. Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge and Melbourne, 1998; Christian, B., «Race for Theory» en Davis, R., and Schleifer, R., (eds.), *Contemporary Literary Criticism: Literary and Cultural Studies*, Longman, New York, 1994 (cfr. asimismo, las páginas web: <http://nextgeneration.let.uu.nl/esf/> y http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=365 (consultadas el 21 de Septiembre de 2004).

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, núm. 33

Este libro es el resultado de una investigación acerca de las consecuencias que el «patriarcalismo» ha impuesto a la reflexión política, jurídica y cultural contemporánea. El libro comienza con la descripción de tres textos que ponen en evidencia la influencia negativa que las relaciones sociales imponen a hombres y mujeres en el mundo actual. El primer texto es *Casa de Muñecas* de H. Ibsen; el segundo, *Una Habitación Propia* de Virginia Woolf; y el tercero es *Borderland/Fronteras* de la ensayista chicana Gloria Anzaldúa. Partiendo de estos textos, el autor reflexiona sobre los caracteres básicos del patriarcalismo como base de las *overlapping oppressions* que sobre todo sufren las mujeres, y junto a ellos los individuos pertenecientes a otras etnias, otras religiones y otras tradiciones diferentes a la liberal/occidental hegemónica. La «constatación» de la existencia de esta división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano —que coloca a todos estos colectivos en una posición marginada y desigual con respecto al acceso a los bienes exigibles para una vida digna—, nos obliga a reflexionar sobre los instrumentos que la perpetúan: derecho, política, economía y cultura, en un sentido crítico y emancipador. Objetivos básicos que subyacen a la estructura del libro que el lector tiene ante sí.

Joaquín Herrera Flores es profesor de Filosofía del Derecho y de Teoría de la Cultura de la Universidad Pablo Olavide (Sevilla). Asimismo, es profesor de post-grado en diferentes universidades de España, Portugal, Reino Unido y de América Latina. Entre estas actividades destaca su participación en el Programa de Naciones Unidas sobre Derechos Indígenas que se imparte en el Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe de la Universidad de Deusto (Bilbao). Es autor de los siguientes libros: *Los Derechos Humanos desde la Escuela de Budapest* (1990); *El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal* (2000); *El Proceso Cultural. Materiales para la creatividad humana* (2005). Actualmente, dirige el Programa de Doctorado en «Derechos Humanos y Desarrollo» que se imparte en la Universidad Pablo Olavide y es Presidente de la Fundación Iberoamericana de Derechos Humanos.



EUSKO JAURLARITZA
GOBIERNO VASCO

JUSTIZIA, LAN ETA GIZARTE
SEGURANTZA SAILA
DEPARTAMENTO DE JUSTICIA,
EMPLEO Y SEGURIDAD SOCIAL



**Universidad de
Deusto**

• • • • • • • •