

# 10

palabras  
clave  
sobre

**MUJER**

Celia Amorós  
Directora

Patriarcado

Género

Diferencia

Igualdad

Autonomía

Ilustración

Feminismos

División sexual del trabajo

Acción positiva

Pactos entre mujeres







Celia Amorós  
Directora

10 palabras clave  
sobre  
Mujer



Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra)  
1995



Cubierta y dibujos: *Mariano Sinués*.

© Editorial Verbo Divino, 1995. Printed in Spain. Fotocomposición y fotomecánica: Serinte, Marcelo Celayeta, 75. 31014 Pamplona. Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. de Tafalla, km, 1. 31200 Estella (Navarra). Depósito Legal: NA. 408-1995.

ISBN: 84 8169 049 X.

# Contenido

<i>Presentación</i> .....	7
Celia Amorós	
<i>Patriarcado</i> .....	21
Alicia H. Puleo	
<i>Género</i> .....	55
Rosa Cobo Bedia	
<i>Diferencia</i> .....	85
María Luisa Cavana	
<i>Igualdad</i> .....	119
Angeles Jiménez Perona	
<i>Autonomía</i> .....	151
Teresa López Pardina	
<i>Ilustración</i> .....	189
Cristina Molina Petit	
<i>Feminismos</i> .....	217
Ana de Miguel	
<i>División sexual del trabajo</i> .....	257
Ana Amorós	
<i>Acción positiva</i> .....	297
Raquel Osborne	
<i>Pactos entre mujeres</i> .....	331
Luisa Posada Kubissa	



# Presentación

Causará sin duda la extrañeza de muchos lectores la selección misma de las «palabras clave» que aquí se ha llevado a cabo en torno a la voz «mujer». No es precisamente la que cabría esperar de una aproximación tópica y convencional al tema; en tal caso nos hubiéramos encontrado con «maternidad», «amor», «matrimonio», etc. Es decir, la mujer habría sido asumida como peculiaridad referida de modo adjetivo, dentro del género humano, al polo sustantivo que sería el varón. Obsérvese, por otra parte, que la voz, presuntamente simétrica, «varón» no se presenta nunca como peculiaridad cuyo desglose significativo se cumpliría mediante conceptos referenciales, es decir, que remiten a la relación con otros y se agotan en ella, tales como «padre», «marido», «enamorado», etc. No requiere un tratamiento específico de tal índole porque sin más se da por supuesto que «varón» se identifica con lo genéricamente humano y, por tanto, no procedería.

En estas condiciones, un tratamiento temático igualitario para la voz «mujer» hubiera podido consistir en negarse a darle tratamiento específico alguno y considerarla subsumida en lo genéricamente humano al mismo título que el varón, lo que, en la práctica, habría sido equivalente a negarse a aceptar el amable encargo de la editorial invalidando su sentido. Ahora bien, semejante actitud daría por hecho que vivimos ya en un mundo donde los sexos son iguales y su tratamiento simétrico, en el

que, por tanto, lo designado por la voz «mujer» ya no sería un problema. Nada más lejos de la realidad, y por ello, precisamente, hemos aceptado con mucho gusto el encargo. Claro está que lo aceptamos como lo que somos, es decir, como feministas –así lo asumen quienes han tenido la gentileza de proponernos que nos hagamos cargo del tema–, lo cual implica un determinado enfoque de la cuestión, por lo pronto el partir de la base de que el referente extralingüístico de la voz «mujer» no es para nada una realidad obvia ni unívoca. La vamos a tratar, pues, como una rúbrica que apunta a un universo de significaciones movedizo, conflictivo, con dimensiones en múltiples frentes. Pero el que la «mujer» no sea algo obvio no significa en absoluto que su realidad sea enigmática ni tenga que ver en especial con el misterio: no hay aquí más misterio que el interés de algunos en verter tinta de calamar sobre el análisis que puede visibilizar y esclarecer con qué tipo de fenómenos nos las tenemos en el caso de eso que se llama la «mujer». Con fenómenos que, en una primera aproximación, tienen que ver con el sistema de las relaciones jerárquicas en la sociedad: de ahí la pertinencia de tratar ante todo los estudios feministas sobre el *patriarcado* como ensayos de totalización de las relaciones de poder en cuanto se estructuran en torno a la diferencia de los sexos.

Ahora bien, hablar de los «sexos» conlleva siempre el peligro de sugerir un naturalismo biologicista, con el consiguiente corolario de que, y sobre todo en el caso de la «mujer», «anatomía es destino». Por esta razón, el feminismo ha enfatizado la noción de *género* como construcción e interpretación cultural de la diferencia sexual a efectos no sólo descriptivos, sino valorativos y polémicos. Pues si, como decía Simone de Beauvoir, «la mujer no nace, se hace», y otro tanto cabría decir del varón,

queda por ello mismo despojada de legitimidad la noción de feminidad como construcción normativa supuestamente derivada sin mediaciones de las características biológicas. Caben diferentes construcciones e interpretaciones culturales de las mismas, que tanto la antropología y la sociología del género como la «historia de las mujeres» –nuevo ámbito de estudios surgido de la necesidad de investigación retrospectiva de la problemática de un nuevo sujeto emergente como son las mujeres– están poniendo de manifiesto.

Las ideas de «mujer» y de *diferencia* han ido históricamente tan unidas como los nombres de Daoíz y Velarde. «Mujer» parece sugerir de inmediato «diferencia». ¿Diferencia de qué o de quién? Diferencia de quien, al autoinstituirse en sujeto, objetiva y define a quien pone enfrente como lo «diferente». Nunca ha sido el blanco «diferente», sino el negro. Podría decirse que, obviamente, también el blanco es diferente para el negro o el varón para la mujer. Así sería, efectivamente, si éstos, a efectos de poder social y cultural, estuvieran en condiciones de adoptar la posición de sujetos, es decir, de definir y de nombrar: es sabido que quien tiene el poder es quien da nombres a las cosas (y a las personas). Pero donde las situaciones de poder son jerárquicas, por definición no se da tal reversibilidad: así, lo «diferente» queda bloqueado en el lugar del desigual. De ahí que estimemos como paradójicos los intentos del llamado «feminismo de la diferencia» de partir de la misma, en una redefinición magnificadora, como plataforma para la constitución de una nueva identidad femenina. Con la pretensión de que una identidad tal escaparía de la inferiorización secularmente adjudicada, a la vez que esquivaría la indeseabilidad de una homologación con la identidad del varón que, para esta orientación del femi-

nismo, vendría implicada por las posiciones del feminismo igualitarista.

Si el concepto de «diferencia» se ha asociado siempre con el de «mujer» –tanto desde actitudes no feministas y misóginas como desde las posiciones del «feminismo de la diferencia» a que nos hemos referido–, el de *igualdad* se ha relacionado con él sólo de forma polémica, ora denegadora, ora reivindicativa. Sólo en el feminismo, desde su tradición ilustrada, se plantea la vinculación de la «mujer» a la idea de igualdad esencial entre todos los seres humanos a título de vindicación. Ha de hacerlo a título de tal al constatar que no se admite que la abstracción de diferencias tales como las de cuna, linaje –adscripciones estamentales por tanto– se extienda por analogía –analogía que debería ser el parámetro que midiera la coherencia de la propia abstracción– a la diferencia sexual. Dicho de otro modo, si la idea de igualdad se construye estimando como no pertinentes a efectos de la definición del sujeto humano como tal, así como de los derechos que le son inherentes, determinaciones como las derivadas de azares del nacimiento, ¿por qué, interpelan las mujeres, se consideran motivos para excluirlas a ellas características biológicas tales como su sexo? La idea de igualdad es, pues, polémica y abstracta: dará un juego discursivo y práctico sin precedentes, tanto en el nivel ontológico como en los ámbitos ético y político.

Las vindicaciones feministas de igualdad han ido históricamente unidas a las peticiones de *autonomía* por parte de las mujeres. Lo que no es de extrañar en la medida en que existen relaciones lógico-orgánicas entre ambas ideas: quienes son iguales entre sí son autónomos al menos en el sentido de que ninguno de ellos tendría razón alguna para dejarse tutorizar o heteronormar por el otro. Y, justamente, quienes no se rigen sino por una ley que ellos se

han dado a sí mismos son los iguales, que sólo la comparten y se autosubsumen bajo la misma en la medida en que conjuntamente la han pactado a título de miembros equipotentes de un cuerpo cívico: el espacio público es así el *autos* por excelencia. Definida siempre por el otro y en función de los intereses de los otros, dura ha sido siempre la batalla de la «mujer» por la *autonomía*. Como decía Mary Wollstonecraft, la autora de *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), polemizando con Rousseau que quería una Sofía subordinada, tutorizada de por vida: «a la mujer se le enseña a actuar bajo luz indirecta, cosa que cabe esperar cuando la razón se utiliza de segunda mano». También Kant, quien definió las *Luces* como el acceso de la humanidad a su mayoría de edad, consideró a la «mujer» como eterna menor. Con razón, pues, dice Cristina Molina que las mujeres son el ámbito que las Luces no quisieron iluminar. Sin embargo, el feminismo como cuerpo coherente y articulado de vindicaciones se constituye precisamente –hemos tenido ocasión de verlo en relación con las ideas de igualdad y autonomía– en base a las premisas ilustradas por mor de sus virtualidades universalizadoras. Virtualidades que las mujeres se aplican a explotar lógicamente en su favor durante la Revolución francesa mediante el expediente de la resignificación, es decir, de la utilización semántica de la carga connotativa, fuertemente impregnada de valoraciones, de ciertos términos para desplazar sus referentes al nivel que a ellas les concierne: así, afirmarán que se las trata como «Tercer Estado dentro del Tercer Estado», que los varones se comportan como aristocracia masculina al reservarse todos los derechos y excluirlas de la ciudadanía, lo que equivale a monopolizar los tan denostados «privilegios».

El nervio emancipatorio de la Ilustración ha inspirado las ideas y animado los movi-



mientos feministas igualitarios, el sufragismo y los que se reclaman de un modo u otro herederos de esa tradición. Y hablamos de *feminismos* en plural porque el panorama histórico y actual que el fenómeno presenta es tal por la diversidad de sus orientaciones ideológicas, así como por la variedad de sus formas organizativas, que hacerlo en singular sería inadecuado. La aportación de Ana de Miguel da de este modo cuenta de forma pormenorizada de la riqueza y la complejidad de la situación. Complejidad que responde, justamente, a que nada está más lejos de la univocidad y la simplicidad que lo que el persistente uso del término «mujer» parece sugerir: existimos las mujeres, realidad múltiple donde las haya, cuya constitución en sujeto político plantea graves problemas, lejos de poder darse por supuesta como lo han creído algunos planteamientos unilaterales o esencialistas. La constitución de este sujeto, ineludible para la lucha reivindicativa, ha encontrado la fórmula más eficaz y adecuada para su instrumentación en los *pactos entre mujeres*. Si nunca hemos constituido una fuerza política ni hemos ejercido poder relevante alguno en el espacio público ha sido justamente por nuestra dispersión atomizada en los espacios privados. No es inocente ni banal que la idea de una reunión exclusiva de mujeres haya sido siempre estigmatizada hasta en el lenguaje cotidiano: desde su ridiculización —como en la expresión inglesa que se traduciría por «reunión de gallinas»— hasta su tratamiento como algo defectivo —un varón se dirige a una reunión de catorce mujeres diciéndoles: «estáis muy solitas»—, pasando por su percepción paranoica como aquelarre o conspiración de brujas. Por el contrario, el pacto entre varones se encuentra en la base, tanto del imaginario político del contrato social como de la representación normalizada de lo que es una relación plena y recíproca entre sujetos: así, «pacto entre caballeros» es casi

una redundancia. El acceso de las mujeres al espacio público como «minoría consistente» –en expresión de Mayte Gallego– y no, en el mejor de los casos, como anomalía cósmica pasa de este modo por la promoción entre las propias mujeres de una cultura política del pacto, pues, parafraseando a Beauvoir, «la mujer –ahora como sujeto activo de lucha colectiva y no como producto pasivo de “heterodesignación”– no nace, sino que se hace». Se hace de modo no esencialista, ni naturalista, pues mal se haría de ese modo lo que no es una esencia. Se hace por pacto en torno a objetivos emancipatorios.

Ahora bien, si, tal como venimos insistiendo en ello, la realidad de las mujeres es tan variada y polimorfa, ¿por qué y sobre qué bases comunes de opresión vendrían a constituirse en sujeto político? ¿En torno a qué ejes vindicativos se articularía su pacto? Para responder, aun sólo parcialmente, a tan pertinente pregunta es tópico de obligada referencia un fenómeno que puede ser considerado un universal cultural: la *división sexual del trabajo*. Desde las sociedades etnológicas hasta nuestras complejas sociedades industriales puede constatarse el hecho de la asignación diferencial de funciones según el sexo. Lo universal aquí es el hecho mismo de la diferencialidad en la asignación, pero no, como hace ya mucho tiempo lo puso de manifiesto la antropología, los contenidos de las diversas funciones: de una sociedad a otra o según distintas épocas históricas puede variar enormemente lo que se atribuye como cometido propio de un sexo determinado. Obviamente, pues, no depende de la biología. Lo que no varía, por el contrario, es la respectiva adjudicación de valor a las tareas que se consideran propias del sexo masculino o del sexo femenino: las que realizan los varones son siempre las más prestigiosas. Incluso tareas idénticas, si son realizadas por

varones, ven realzado su valor social, y cuando las desempeñan las mujeres, son devaluadas. Así, no sería exagerado definir la división sexual del trabajo como un complejo dispositivo de devaluación del trabajo femenino y reconocimiento magnificador del masculino. Si hubiera que dar alguna definición universal de «mujer», quizá podría decirse que «es un x tal perteneciente a un conjunto cuyas actividades, sean las que fueren, resultan comparativamente desvalorizadas de forma sistemática en relación a las que llevan a cabo los varones». De ahí también el efecto «política de tierra quemada»: es sabido que cuando un ámbito laboral se feminiza, *eo ipso* se devalúa (a la inversa, tiende a ser acaparado por varones en la medida en que se prestigia).

En estas condiciones, ¿como lograr la igualdad? Sabemos hace tiempo que no basta con remover los obstáculos legales y partir de una abstracta igualdad «formal» de oportunidades. Ser mujer es estar siempre, real o virtualmente al menos, en un bache geológico con respecto a cualesquiera de los niveles de la pirámide social. Las mujeres como colectivo a escala mundial —siempre hay que recordar «la feminización de la pobreza»— tenemos, siendo más del 50%, el 10% de la renta y de los puestos de responsabilidad. El tratamiento de la discriminación, de este modo, ha de ser homeostático: con discriminación (de signo contrario). Es lo que se ha llamado las *acciones positivas*, de las que el sistema de cuotas —tan discutido al principio, pero cada vez más aceptado, en la medida en que ha colaborado eficazmente a generar una sensibilidad que percibe como anormal la ausencia de representación femenina «consistente» en cualquier espacio público— sería quizá el ejemplo más inmediato. «Mujer» es algo cuya inferiorización histórica y social hay que compensar. Tiene que ver,

pues, con «acción positiva» como otra de nuestras «diez palabras clave».

*Celia Amorós,  
noviembre 1994.*



# Autoras

## Ana Amorós

Licenciada en Filosofía y Letras y en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Ha desarrollado su labor docente como catedrática de enseñanza secundaria y ha sido asesora del Gabinete de la Secretaría de Estado de Educación. Ha colaborado en publicaciones de investigación sociológica y antropológica relacionadas con temas educativos y de incorporación de la mujer a la actividad económica, participando como ponente en el IV Congreso Español de Sociología celebrado en Madrid en 1992 y en el Seminario permanente *Feminismo e Ilustración*, del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Ha realizado numerosas traducciones sobre estos temas, la última de las cuales ha sido: *De la educación de las damas* de Poulain de la Barre (Cátedra, Madrid 1994).

## Celia Amorós

Catedrática de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus numerosas publicaciones, citaremos: *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (Anthropos, Barcelona, 1ª ed. 1985, 2ª ed. 1992); *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero* (Anthropos, Barcelona 1987); *Mujer. Participación, cultura política y Estado* (Estudios e Investigaciones Latinoamericanas, Ed. de la Flor, Buenos Aires 1990); «Notas para una teoría nominalista del patriarcado» (*Asparkía. Investigación feminista*, n. 1, Castellón, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1992). En su calidad de directora de *Feminismo e Ilustración e Historia de la teoría feminista* ha coordinado las Actas que recogen el trabajo realizado en estos seminarios del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

## María Luisa Cavana

Doctora en Filosofía. Miembro del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complu-

tense de Madrid. Especializada en la Ilustración alemana, ha publicado diversos artículos, entre los que citaremos: «Sobre el mejoramiento civil de las mujeres: Theodor Gottlieb von Hippel o las contradicciones de la Ilustración» (*Agora*, n. 10, 1991) y «La polaridad sexual de los valores: Simmel y Ortega y Gasset», en *La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica* (Secretaría de Estado de Educación, MEC, Madrid 1993). Es autora del libro *Der Konflikt zwischen dem Begriff des Individuums und der Geschlechtertheorie bei George Simmel und Ortega y Gasset* (Centaurus-Verlagsgesellschaft, Pfaffenweiler 1991).

### Rosa Cobo Bedia

Profesora titular de Sociología en la Universidad de la Coruña. Miembro del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Es autora de diversos artículos sobre pensamiento social y político, entre los que destacan: «La construcción social de la mujer en Mary Wollstonecraft» (C. Amorós [coord.], *Historia de la teoría feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas, UCM-CAM, Madrid 1992). Entre los libros que ha publicado, mencionaremos: *Las mujeres españolas: lo privado y lo público* (coautora con Pepa Cruz, CIS, Madrid 1991) y *Los límites de la democracia radical. Un estudio sobre Jean Jacques Rousseau* (Cátedra, Madrid 1995). Ha colaborado con el Ministerio de Educación y Ciencia en la preparación de material no androcéntrico para la enseñanza secundaria.

### Angeles Jiménez Perona

Profesora asociada de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Miembro del Instituto de Investigaciones Feministas de esta misma Universidad. Es autora del libro *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la «sociedad abierta»* (Anthropos, Barcelona 1993) y de diversos artículos, entre los que recordaremos: «Maquiavelo y la constitución del poder político»; «Las conceptualizaciones de la ciudadanía y la polémica en torno a la admisión de mujeres en las asambleas»; «Estado de Naturaleza y Familia. Hobbes: Per Perversam Rationem»; «Sobre incoherencias ilustradas: una fisura sintomática en la universalidad» (C. Amorós [coord.], *Actas del seminario Feminismo e Ilustración*, Instituto de Investigaciones Feministas, UCM-CAM, Madrid 1992).

### Teresa López Pardina

Catedrática de Filosofía en el Instituto «Leonardo da Vinci» de Majadahonda. A partir de su colabora-

ción con el Ministerio de Educación y Ciencia, publica «Filosofía existencialista: la Mujer como la Otra», en *La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica* (Secretaría de Estado de Educación, MEC, Madrid 1993). Es especialista en la obra de Simone de Beauvoir. Entre los artículos de los que es autora, destacaremos: «El feminismo de Simone de Beauvoir» (C. Amorós [coord.], *Historia de la teoría feminista* Instituto de Investigaciones Feministas, UCM-CAM, Madrid 1994) y «En torno a la crítica de Michèle Le Doeuf a *El segundo sexo*» (Mujeres, Zaragoza, diciembre 1990).

### Ana de Miguel

Profesora titular de Sociología en la Universidad de La Coruña. Miembro del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus publicaciones, mencionaremos: *Cómo leer a John Stuart Mill* (Júcar, Gijón 1994) y *Marxismo y feminismo en Alejandra Kollontai* (Instituto de Investigaciones Feministas, UCM, Madrid 1993). De su colaboración con el Ministerio de Educación y Ciencia, destaca: «La igualdad de los sexos en clave utilitarista: John Stuart Mill y Harriet Taylor», en *La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica* (Secretaría de Estado de Educación, MEC, Madrid 1993). Recordaremos, asimismo, «El conflicto clase-sexo-género en la tradición socialista» (C. Amorós [coord.], *Historia de la teoría feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas UCM-CAM, Madrid 1992).

### Cristina Molina Petit

Doctora en Filosofía. Ha colaborado con el Ministerio de Educación y Ciencia en la preparación de material no androcéntrico para la enseñanza secundaria. Es asesora del Instituto Canario de la Mujer y miembro del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente realiza una investigación para el Instituto de la Mujer (Ministerio de Asuntos Sociales) sobre el tema «Mujer y poder político». Entre sus trabajos, destacaremos: *Dialéctica feminista de la Ilustración* (Anthropos, Barcelona 1994) y «Lo femenino como metáfora en la racionalidad postmoderna» (*Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, n. 6, Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid 1992).

### Raquel Osborne

Profesora del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Ha colaborado con el Ministerio de Educación y



Ciencia en la preparación de material pedagógico sobre la igualdad de oportunidades entre los sexos. Dirige, junto con Alicia H. Puleo, el seminario *Género y discursos sobre la sexualidad*, del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense. Entre sus libros, destacaremos: *Las mujeres en la encrucijada de la sexualidad* (Lasal, Barcelona 1989); *Mujer, sexo y poder* (editado con Marisa Calderón, CSIC-Forum de Política Feminista-Comisión antiagresiones, Madrid 1991); *Las prostitutas: una voz propia* (Icaria, Barcelona 1991); *Sexualidad y sexismo* (en colaboración con Josep-Vicent Marqués, UNED, Madrid 1991) y *La construcción sexual de la realidad* (Anthropos, Barcelona 1994).

### Luisa Posada Kubissa

Doctora en Filosofía. Es miembro del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus últimos artículos, destacaremos: «Cuando la razón práctica no es tan pura (Aportaciones e implicaciones de la hermenéutica feminista alemana actual a propósito de Kant)» (*Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, n. 6, Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid 1992); «Kant: de la dualidad teórica a la desigualdad práctica» (C. Amorós [coord.], *Actas del seminario Feminismo e Ilustración*, Instituto de Investigaciones Feministas, UCM-CAM, Madrid 1992); «Marqués de Sade: un gran reserva francés contra el vino de mesa rousseauiano» (*ER. Revista de Filosofía*, n. 16, Universidad de Sevilla, Sevilla 1994).

### Alicia H. Puleo

Doctora en Filosofía. Profesora asociada de Ética y Filosofía política en la Universidad de Valladolid. Miembro del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Colabora con el Ministerio de Educación y Ciencia en la preparación de material no androcéntrico para la enseñanza secundaria. Dirige, junto con Raquel Osborne, el seminario *Género y discursos sobre la sexualidad*, del Instituto de Investigaciones ya citado. Entre sus libros, destacamos: *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea* (Cátedra, Madrid 1992); Condorcet, De Gouges, De Lambert, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (Anthropos, Barcelona 1993); *Cómo leer a Schopenhauer* (Júcar, Gijón 1991); *Conceptualizaciones de la sexualidad e identidad femenina* (Instituto de Investigaciones Feministas, UCM-CAM, Madrid 1995).

# Patriarcado

Alicia H. Puleo

## 1. Caracterización

La vigésima primera edición del diccionario de la Real Academia Española, publicada en 1992, da las siguientes definiciones: «*Patriarcado*: Dignidad de patriarca. Territorio de la jurisdicción de un patriarca. Gobierno o autoridad del patriarca. *Sociol.* Organización social primitiva en que la autoridad es ejercida por un varón jefe de cada familia, extendiéndose este poder a los parientes aun lejanos de un mismo linaje. Período de tiempo en que predomina este sistema». La quinta acepción que nos ofrece de *patriarca* dice: «*Fig.* Persona que por su edad y sabiduría ejerce autoridad en una familia o en una colectividad». En el preámbulo de esta nueva edición se advierte que en ella las definiciones modificadas y acepciones añadidas alcanzan la cifra de 12.000. Entre éstas, evidentemente, no se hallan las de *patriarcado*, ya que, como acabamos de ver, no se recoge la nueva significación del término *patriarcado* de uso común desde los años setenta de nuestro siglo: la generada por la teoría feminista, la cual, con este término, alude a la hegemonía masculina en las sociedades antiguas y modernas. Según esta nueva concepción, el *patriarcado* no es el gobierno de ancianos bondadosos cuya autoridad proviene de su sabiduría, sino una situación de dominación y, para algunas corrientes, de explotación.

Esta ausencia no debe provocar gran sorpresa, ya que entra en la lógica del silenciamiento de teorías que critican la hegemonía masculina y el androcentrismo cultural que de éste deriva.

Como señala Amelia Valcárcel <sup>1</sup>, el concepto de *patriarcado* sufrió ya una evolución a partir del siglo XIX en el pensamiento antropológico e histórico. Tanto el jurista suizo Bachofen como el antropólogo americano Lewis Morgan plantearon la hipótesis de un matriarcado originario que habría sido reemplazado por el patriarcado. Este, por tanto, aparecía como el sistema jerárquico que reemplazó al primitivo estado natural. Al hilo del surgimiento de las reivindicaciones de igualdad de derechos de las mujeres, de los cambios sociales ligados a la democracia y a la industrialización, y de una reflexión histórica que denunciaba la injusticia y la opresión, el *patriarcado* deja de ser considerado por algunos teóricos como el pacífico y sabio gobierno de los ancianos (significado aún presente en la definición ya citada del término), para convertirse en un sistema de dominación y explotación que habría sustituido al antiguo matriarcado de las primitivas sociedades igualitaristas que no conocían la propiedad privada. Tal es la interpretación de Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884).

No era ésta la primera vez que se denunciaba la hegemonía masculina en la sociedad como una usurpación. Ya algunos representantes de la Ilustración sofística del siglo V a. C. habían extendido el concepto de *isonomía* (igualdad de los ciudadanos ante la ley) a la totalidad de los seres humanos, llegando así a considerar injusta la situación de subordinación de las mujeres y de los esclavos. Con el

---

<sup>1</sup> A. Valcárcel, *Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder»*, Anthropos, Barcelona 1991, 137-138.

racionalismo cartesiano del siglo XVII, en nombre de la capacidad de razonar compartida por ambos sexos en nuestra especie, el filósofo Poulain de la Barre había criticado «el más arraigado de los prejuicios» y había reclamado educación y oportunidades iguales para hombres y mujeres (ver artículos *Género, Autonomía e Igualdad*). Pero la utilización del término *patriarcado* en este sentido crítico comienza en el siglo XIX y se establece en la teoría feminista de los años setenta de nuestro siglo.

Serán las feministas radicales (ver artículo *Feminismos*) quienes se valgan del término *patriarcado* como pieza clave de sus análisis de la realidad. Con él denuncian una situación sistemática de dominación masculina en la que los hombres particulares aparecen como agentes activos de la opresión sufrida por las mujeres. Según este enfoque, los hombres tienen intereses específicos que les llevan a ocupar ese papel: la sexualidad (en tanto obtención de placer) y la reproducción (producción de hijos) aparecen como dos elementos clave de la sujeción femenina. Pero no por ello las primeras radicales americanas de los años setenta ignoraron otros aspectos de la dominación patriarcal, tales como el laboral (explotación del trabajo doméstico no pagado), extracción de apoyo emocional que refuerza el ego masculino, etc.

Kate Millet, en *Sexual Politics* (1970), una de las obras fundacionales del neofeminismo, define el patriarcado como una política sexual ejercida fundamentalmente por el colectivo de varones sobre el colectivo de mujeres. A su vez, al término «política» le asigna el sentido de «conjunto de estratagemas destinadas a mantener un sistema». Esta acepción amplia de «política» (no ya el sentido estrecho de actividades de los políticos) era deudora de las teorías de la Escuela de Frankfurt —*La dialécti-*

ca de la Ilustración de Horkheimer y Adorno había ejercido gran influencia en los planteamientos de la Nueva Izquierda, en la que militaban primeramente algunas de las feministas de la «segunda ola»—. El lema del neofeminismo: «lo personal es político» deriva de esta concepción amplia de «política». El *patriarcado* será concebido como una política de dominación presente en los actos aparentemente más privados y personales. De esta manera, se rompe con la dicotomía de las esferas privada y pública diseñada por el liberalismo (ver artículo *Ilustración*). La asignación del ámbito privado a las mujeres y del ámbito público a los varones aparece, entonces, como parte de una política en el sentido weberiano de *Herrschaft* (dominación y subordinación).

«Lo personal es político» dará lugar en los años setenta a un tipo particular de militancia antipatriarcal: los grupos de autoconciencia en los que las participantes discuten sus propias vivencias y descubren, de esta manera, que lo que habían considerado problemas personales o acontecimientos debidos al azar eran experiencias comunes a todas las mujeres y fruto de un sistema opresor. Cuestiones tales como la autoestima, los desengaños amorosos, las relaciones afectivas en el seno de la pareja y de la familia fueron examinadas bajo una nueva óptica a partir del concepto de *patriarcado*.

*Patriarcado* significa etimológicamente «gobierno de los padres», y las teóricas feministas que han utilizado este término señalaron que la dominación de las mujeres estaba acompañada de la subordinación del varón joven al adulto (Millet, 1970). En algunas sociedades preindustriales, esta separación y diferenciación de jerarquías se manifiesta en un grado extremo con las ceremonias de iniciación. El púber es aceptado en el grupo de los varones adultos sólo tras una serie de pruebas, en algunos casos sumamente duras, que son

consideradas un segundo nacimiento. Ayuno, aislamiento, agresiones, sufrimientos físicos y, en algunas culturas <sup>2</sup>, relaciones homoeróticas con quienes los inician sirven de examen de ingreso al mundo masculino y de testimonio de que el niño ha abandonado el ámbito femenino materno inferior.

No todas las teóricas feministas utilizan el término *patriarcado*. Algunas prefieren usar «sistema de género-sexo» (Gayle Rubin), aludiendo con ello a cualquier organización, no necesariamente opresiva ni jerárquica, de los géneros. Otras, como las radicales materialistas francesas, consideran que la existencia misma de los géneros (ver artículo *Género*) –en tanto construcción cultural en torno al sexo biológico– forma parte de la estructura patriarcal.

Celia Amorós <sup>3</sup> considera *patriarcado* y sistema de género-sexo como sinónimos, ya que, sostiene, un sistema igualitario no produciría la marca de género. Esta es el signo de la pertenencia a un grupo social con determinadas características y funciones. La socialización de género tiende a inducir una identidad sexuada, determina un rango distinto para hombres y mujeres y prescribe un rol sexual (desde los gestos hasta las actividades sexuales y laborales, pasando por la moda, las diversiones, etc.).

La antropología se ha referido al monopolio masculino del poder político en el *patriarcado* con el nombre de «complejo de supremacía masculina». Su afirmación de que «son los cabecillas y no las cabecillas los que dominan tanto la redistribución igualitaria como la es-

<sup>2</sup> H. G. Herdt (ed.), *Homosexualidad ritual en Melanesia*, Master en Sexualidad Humana, UNED/Fundación Universidad Empresa, Madrid 1993.

<sup>3</sup> C. Amorós, «Notas para una teoría nominalista del patriarcado», *Asparkia*, Universitat Jaume I, Castellón (1992) 41-58.

tratificada»<sup>4</sup> se cumple todavía en nuestras sociedades occidentales. Tanto las tribus con sistemas de redistribución igualitaria pre-clasista que no conocen apenas la propiedad privada como las sociedades estamentales o de clases (estratificadas) son dirigidas por varones. Un rápido recorrido de los periódicos y los telediarios nos convencerá de que el poder económico, el poder político y el control armamentístico siguen siendo un asunto de hombres. También el poder religioso sigue estando en manos masculinas, como lo demuestra la oposición férrea que despiertan las reivindicaciones de sacerdocio femenino en las grandes religiones, y particularmente en las autoridades vaticanas actuales.

La universalidad y la longevidad son, como lo señalara Kate Millet, las mayores armas del *patriarcado*. Todas las sociedades conocidas del presente y del pasado muestran una organización patriarcal. Por ello, no hay modelos alternativos existentes en la realidad con los que puedan establecerse comparaciones y a partir de los cuales se realicen críticas. ¿Cómo sería una sociedad no patriarcal? ¿Qué significaría en ella ser hombre o mujer? Hombre y mujer ¿serían categorías significativas?

Considerar que el *patriarcado* es una política significa que no hay un fundamento ontológico que lo legitime y explique. No hay esencias masculinas y femeninas eternas que estén en la base de la división sexual del trabajo (ver artículo correspondiente) o en las conductas que se consideran correctas para cada sexo. En palabras de Celia Amorós, esta constatación conduce a una teoría nominalista del *patriarcado* en la que éste es «un conjunto

---

<sup>4</sup> Ver M. Harris, *Introducción a la antropología general*, Trad. Juan Oliver Sánchez Fernández, Alianza Universidad, Madrid 1992, 503.

práctico, es decir, que se constituye en y mediante un sistema de prácticas reales y simbólicas y toma su consistencia de estas prácticas»<sup>5</sup>. El *patriarcado* no es una esencia, es una organización social o conjunto de prácticas que crean el ámbito material y cultural que les es propio y que favorece su continuidad. Para su estudio, diferentes enfoques han atendido, pues, a diversos niveles de la realidad social<sup>6</sup>: las teorías macroestructurales se ocupan en especial de sus aspectos económicos (división sexual del trabajo, trabajo doméstico y trabajo asalariado, producción y reproducción); la teoría medioestructural analiza las estructuras de organización laborales y la influencia que éstas tienen en la conducta de los empleados (posibilidad de ascenso en puestos ocupados por varones y ascenso bloqueado en puestos ocupados por mujeres con el consecuente refuerzo de los estereotipos de sexo); la teoría microestructural observa las interacciones entre hombres y mujeres en la vida diaria, con especial atención en los matrimonios (teorías del intercambio que afirman que el menor acceso a los recursos de las mujeres frente a los hombres genera una conducta de compensación en la pareja: se prodiga deferencia y satisfacciones a los maridos para equilibrar la mayor aportación económica de éstos); las teorías de la socialización centran su interés en los castigos y recompensas a partir de los cuales el mundo de los adultos impone modelos y conductas de género a los niños (medios de comunicación, educación, moda, etc.) o en la presión social en torno a la imitación de los pares durante la infancia y la adolescencia.

El concepto feminista de *patriarcado* ha

---

<sup>5</sup> A. c.

<sup>6</sup> Para una exposición breve de estos distintos enfoques y sus conclusiones, ver J. Saltzman, *Equidad y género. Una teoría integrada de estabilidad y cambio*, Trad. María Coy, Cátedra, Madrid 1992, cap. I.



sufrido fuertes críticas desde su utilización por parte de feministas radicales como Millet o Firestone. Desde el marxismo, se le ha imputado el poner demasiado énfasis en la sexualidad en detrimento del análisis del tipo de producción, y en culpar a los hombres en vez de al sistema social. Por su parte, los postmodernos han visto en el feminismo que se servía de él un resabio de ideología «fundamentalista» y trasnochada. Según algunos pensadores postmodernos, el *patriarcado* ya no existe, y hemos llegado a la sociedad transexual en la que cada individuo elige el sexo y el modo de vida que más le atrae. Tal es el punto de vista de Lipovetski, por ejemplo. Algunas feministas socialistas han calificado a este concepto de «abstracto» y «ahistórico», ya que apunta a lo que hay de común y no a las variaciones de la hegemonía masculina en las distintas sociedades y épocas históricas, así como en los diversos sistemas económicos y políticos.

Pero, como señala A. Jónasdóttir, el concepto de *patriarcado* posee un grado adecuado de abstracción para «el nivel más general de la teoría»<sup>7</sup>. En este sentido, es similar al concepto de «sociedad de clases». No debemos esperar de él que nos explique los detalles concretos de cómo funciona una sociedad patriarcal dada. Sólo facilita el marco previo adecuado para saber cómo interrogar a la realidad social de que se trate en cada caso.

## 2. Patriarcados de coerción y patriarcados de consentimiento

Dois famosas novelas del siglo XX describieron en clave de ficción dos tipos muy dis-

---

<sup>7</sup> A. Jónasdóttir, *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Trad. Carmen Martínez Gimeno, Cátedra, Madrid 1993, 323.

tintos de dominación total de la humanidad en el futuro. *1984* de George Orwell describía un mundo de pesadilla en el que un gobierno totalitario ejercía un control total sobre la población a través de la constante vigilancia y el adoctrinamiento. Cuando este último se revelaba insuficiente, apelaba a técnicas de tortura y a la eliminación física de los opositores al régimen. En *Un mundo feliz*, Aldous Huxley pintaba, por el contrario, una dominación total a través del modelado de los deseos de los habitantes. Si *1984* se inspiraba en el totalitarismo stalinista, *Un mundo feliz* surgía de la imaginación de un escritor que llevaba al límite algo ya presente en la sociedad de masas dominada por la publicidad y los medios de comunicación. Mientras que, en un caso, el poder utilizaba la coerción desnuda, en el otro empleaba técnicas mucho más sofisticadas. Los habitantes de ese mundo se consideraban felices porque sus deseos coincidían con lo que de ellos se esperaba. Las funciones sociales y los intereses individuales formaban una armonía perfecta. La violencia se tornaba innecesaria gracias a la manipulación de las pulsiones y los afectos. Esta breve alusión a las dos conocidas utopías puede servir de introducción al tema que aquí nos interesa: la diferenciación entre *patriarcados* basados en la coerción y *patriarcados* fundados en el consentimiento.

Esta distinción no es más que un esquema orientativo y no puede ser considerada como absoluta. Todo sistema patriarcal se basa en la coerción y en el consentimiento. Ambos elementos están presentes a la vez. Las sociedades de mayor violencia represiva patriarcal tienen altos niveles de aceptación de sus normas por el solo efecto de la socialización, esto es, sin tener que apelar al recurso extremo de la violencia. Y, en cambio, si bien en las sociedades occidentales actuales la ley prohíbe la discrimi-

minación por razones de sexo, no por ello el colectivo femenino deja de sufrir la coerción de un mercado laboral que le es desfavorable (ver *División sexual del trabajo*) y que con sus salarios más bajos y sus empleos menos prestigiosos (o más «bloqueados» en cuanto a posibilidades de ascenso) obliga a entrar en una dinámica de subordinación en el seno del matrimonio. Por otra parte, aunque está penalizada la violencia contra las mujeres, le resulta muy difícil a una esposa denunciar los malos tratos y conseguir una sanción real para el agresor. Las violadas pueden llegar a ser juzgadas por su conducta social y sexual, como se desprende de la reciente absolución de dos procesados por un caso de violación en base a: «las circunstancias personales de la ofendida... una chica casada, aunque separada y, por ello, con experiencia sexual, que mantiene una vida licenciosa y desordenada, como revela el carecer de domicilio fijo, encontrándose sola en una discoteca... y que se presta a viajar en el vehículo de unos desconocidos como eran los procesados, haciéndolo entre ambos en el asiento delantero y poniéndose así sin la menor oposición en disposición de ser usada sexualmente»<sup>8</sup>. La violencia sexual contra las mujeres sigue existiendo en las sociedades occidentales contemporáneas y funciona como un toque de queda para el colectivo femenino. Limita sus desplazamientos, confirmando la asignación de los espacios doméstico y público según el sexo.

La prohibición total del aborto o una legislación restrictiva con respecto a él han de ser consideradas como violencia y coerción contra las mujeres, las cuales se ven despojadas

---

<sup>8</sup> Sentencia absolutoria, Pontevedra, 27-2-1989, citada en J. V. Marqués, R. Osborne, *Sexualidad y sexismo*. UNED / Fundación Universidad Empresa, Madrid 1991, 260.

del control de su propio cuerpo. Así, Kate Millet se refirió a esta prohibición como política de violencia contra las mujeres, que implica, en muchos casos, una condena a muerte (en particular de las mujeres de clases desfavorecidas), ya que los abortos clandestinos realizados en condiciones precarias pueden producir no sólo esterilidad, sino hasta un desenlace fatal para la intervenida.

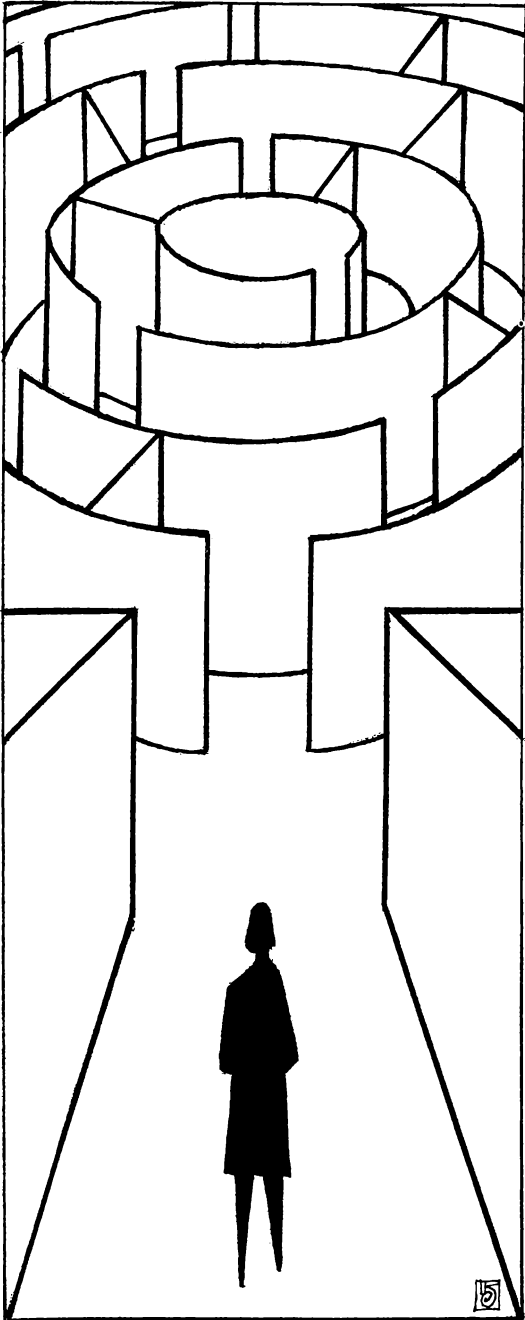
Sin embargo, a pesar de estas observaciones, es posible establecer una distinción entre aquellos *patriarcados* que estipulan por medio de leyes o normas consuetudinarias sancionadas con la violencia aquello que está permitido y prohibido a las mujeres, y los *patriarcados* occidentales contemporáneos que incitan a los roles sexuales a través de imágenes atractivas y poderosos mitos vehiculados en gran parte por los medios de comunicación. En este último tipo de *patriarcado* nos encontramos ante la igualdad formal de hombres y mujeres: gracias a los movimientos sufragista y feminista, las democracias progresaron hacia el reconocimiento de la igualdad ante la ley. Esta enorme transformación ha llevado a Elisabeth Badinter a afirmar, con un optimismo excesivo y poco fundado, la muerte del *patriarcado*<sup>9</sup>. Si comparamos la situación europea actual con la del siglo XIX, advertiremos una clara diferencia y una evolución desde un tipo de *patriarcado* al otro. En el siglo pasado, las mujeres no podían disponer de sus bienes (incluso de aquellos que poseían antes del matrimonio), contratar o negociar sin permiso del marido. Carecían de derecho de voto. De acuerdo al Código napoleónico, de gran influencia en numerosos países europeos y americanos, la esposa debía obediencia al marido, y éste tenía

<sup>9</sup> Ver *L'un est l'autre*, Odile Jacob, París 1986 (hay edición castellana).

por misión protegerla. Sólo a él correspondía la patria potestad sobre los hijos. El adulterio femenino era castigado con la cárcel. En cambio, el masculino era tolerado y sólo podía ser denunciado si el marido llevaba una concubina a vivir bajo el techo conyugal. El asesinato de la esposa adúltera y de su amante por el marido era considerado «excusable» y sólo recibía una sanción leve.

La educación primaria femenina era diferente de la masculina: la costura y el bordado eran elementos centrales. Por otro lado, aunque estudiaran, las mujeres tenían prohibido el ejercicio de las profesiones liberales (abogacía, medicina, etc.) o el acceso al cargo de juez. Para justificar esta exclusión se aducía la falta de fuerza física, la coquetería o la indiscreción propias de la naturaleza femenina. Ya en nuestro siglo, hasta las vísperas de la Segunda Guerra (y hasta 1965 en Francia y 1975 en España), la mujer debía pedir al marido permiso para ejercer una profesión. Tampoco podía realizar los trámites de sus documentos de identidad o presentarse al examen para obtener el permiso de conducir sin la aprobación del marido. En España, hasta 1975 no se suprimió la exigencia de permiso del marido para trabajar, disponer de los bienes, aceptar herencias, comparecer en juicios, contratar, etc. También en 1975, se sustituyó el deber de obediencia de la esposa por el deber de respeto y protección recíprocos. Sin embargo, el hombre conservó la patria potestad sobre los hijos hasta el año 1981.

Un ejemplo actual de *patriarcado* de coerción lo encontramos en algunos países islámicos que han incrementado en las últimas décadas el celo con respecto a las normas coránicas y a la *Sunna* (o tradición). En Arabia Saudita, Irán y Pakistán, por ejemplo, las mujeres condenadas por adulterio son lapidadas. La opinión pública y la ley aprueban la violencia físi-



ca del marido sobre la esposa dentro del matrimonio. El analfabetismo y el enclaustramiento femeninos son moneda corriente. Esta situación, en vez de mostrar signos de mejora, se encamina a un recrudecimiento por el auge del integrismo, entre cuyos planteamientos principales se encuentra el de retornar a los antiguos valores y normas con respecto al colectivo femenino. Así, en Argelia, varias mujeres, entre ellas algunas adolescentes, han sido asesinadas por la guerrilla integrista durante el año 1994 por no llevar el velo islámico en la calle. Nos encontramos aquí ante una situación compleja de interacción de diferentes intereses y sistemas: por un lado, los movimientos integristas utilizan como reclamo la llamada a un *patriarcado* reforzado que tiene sus atractivos para el colectivo masculino; por otro, podemos considerar que es el mismo *patriarcado* (en tanto sistema de pactos) el que activa un lenguaje religioso y político para asegurar su continuidad amenazada por las transformaciones modernas.

En cuanto a la sexualidad femenina, siempre objeto de control y manipulación en todo *patriarcado*, la diferencia entre la coerción y el consentimiento se ofrece en múltiples ejemplos. En todas las sociedades conocidas, el colectivo masculino goza de mayor libertad sexual. Este fenómeno dio origen a lo que se suele llamar la doble moral sexual: una para hombres y otra para mujeres. Además, como ya hemos señalado, son los varones quienes a través de su hegemonía política y religiosa controlan el ritmo de embarazos de las mujeres con diversas normativas sobre prácticas anticonceptivas y aborto, así como por medio de concepciones populares o supuestamente científicas sobre lo que deben ser las prácticas sexuales normales. Hasta en la filosofía se ha desarrollado un discurso sobre la sexualidad que legitima los roles tradicionales apelando a

«esencias» masculina y femenina <sup>10</sup>. En algunas culturas se llega a eliminar o limitar el placer erótico femenino con las prácticas de amputación del clítoris (escisión) y la infibulación o ablación de clítoris y labios menores y mayores. Más de cien millones de mujeres en el mundo (musulmanas, cristianas y animistas) son todavía hoy sometidas a estas mutilaciones sexuales rituales, según un informe de la OMS de 1994. Son mujeres del Africa negra sub-sahariana, Africa del Este y el Oriente Próximo. Aunque los padres que hoy someten a sus hijas a estas prácticas ni siquiera saben cuál es su sentido preciso, el objetivo final es purificar, ya que, como se explicaba antaño, las mujeres tienen una sexualidad peligrosa, desenfrenada. Por ello, la escisión y la infibulación contribuyen a la fidelidad conyugal.

Como destaca Colette Guillaumin <sup>11</sup>, las mujeres en tanto colectivo dominado han sido apropiadas por los hombres y rebajadas al rango de objeto sexual. Que la mujer es sexualidad y nada más que sexualidad no es un discurso que nos sea desconocido. Pero, por ello justamente, a la mujer no se le permite tener sexualidad en tanto sujeto autónomo, sino sólo ser sexualidad debidamente controlada. La «especialización» femenina de «madres» y «prostitutas» constituye una organización del trabajo sexual según las necesidades de la apropiación privada en el matrimonio y de la apropiación colectiva en la prostitución (recordemos el elocuente nombre de «mujer pública»).

La llamada «revolución sexual» de los años

---

<sup>10</sup> Para un tratamiento de la conceptualización de la sexualidad en A. Schopenhauer, G. Bataille y otros filósofos, ver A. H. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Cátedra, Madrid 1992.

<sup>11</sup> Ver C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Côté-Femmes, París 1992.



sesenta y setenta podría proporcionar un ejemplo del *patriarcado* de consentimiento. Sin ignorar ni minusvalorar lo que significó en cuanto a libertad y reconocimiento del derecho al placer para las mujeres, también debemos observar que mantuvo un discurso construido en torno a valores masculinos de sexualidad «correcta» (desapego emocional, múltiples partenaires, frecuencia alta, coitocentrismo...). La liberación de las mujeres tendía a ser reducida a alcanzar esos parámetros.

Quizá una de las caracterizaciones más sugerentes del *patriarcado* contemporáneo de consentimiento sea la de la nórdica Anna Jónasdóttir, quien en *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* recoge la tesis de Firestone sobre la importancia del amor en el mantenimiento del *patriarcado*. Firestone había señalado ya en 1970 que «la cultura (masculina) era (y sigue siendo) parásita y se alimenta de la energía emocional de las mujeres sin reciprocidad»<sup>12</sup>. Jónasdóttir diferencia en el amor dos elementos: el éxtasis o placer de la relación sexual y los cuidados materiales y afectivos hacia la pareja y los hijos. El amor aparece, así, como un poder humano alienable con poder causal. En el *patriarcado* contemporáneo, el amor es un pilar de la dominación masculina, ya que, estadísticamente, la inversión amorosa de la mujer es mayor: da más de lo que suele recibir. Las mujeres están generalmente «subalimentadas» en cuanto a amor se refiere. Esto acarrea consecuencias en el ámbito público. Los hombres salen a él con un reconocimiento y una autoridad mayores generados por ese «plus» de amor que reciben. Esta relación desigual entre los sexos también se extiende más allá de la pareja: los hombres reciben más apoyo psicológico por parte de las mujeres que trabajan con ellos que el que reci-

<sup>12</sup> S. Firestone, *La dialéctica del sexo*, Kairós, Barcelona 1976, 160.

ben las mujeres de los hombres. Pero este proceso no es meramente «psicológico» (en el sentido de algo que suceda sólo en la mente), sino material: se trata de un traspaso de energía material. De esta manera, la hegemonía masculina no deriva de impedimentos legales o religiosos, sino de la propia dinámica de las inversiones afectivas, de las necesidades e intereses de ambos sexos socializados de manera muy diferente. Así, aun en los casos en que no hay dependencia económica femenina, sigue habiendo *patriarcado*.

### 3. Algunas hipótesis sobre el origen del patriarcado

Pueden aventurarse dos hipótesis sobre la existencia del *patriarcado*: o bien éste ha sido el modo de organizarse de todas las sociedades humanas desde el origen de la especie, o bien ha surgido en un momento histórico particular, suplantando un orden matriarcal y/o igualitario. Comenzaremos por esta segunda posibilidad, pasando revista a algunas de las formas que tomó en la narración mítica y en la investigación científica.

Numerosos pueblos poseen mitos que explican el origen del *patriarcado* como la sustitución del orden primigenio matriarcal por un orden masculino más adecuado, instaurado a menudo por un héroe civilizador. Así, algunos mitos aborígenes del Amazonas evocan la vagina dentada de la mujer todopoderosa primitiva que el héroe vence al arrancar esos peligrosos dientes (mitos cuna y guajiro). Otros afirman que sólo la mujer poseía las técnicas de cazar y pescar y los poderes mágicos de fecundación. Los varones eran desdichados y estaban oprimidos. Por ello decidieron arrebatarse ese saber y ese poder con engaños. Lo consiguieron al descubrir los genitales femeninos y

dejar embarazada a la mujer otrora poderosa (mitos letuama y macuna)<sup>13</sup>. Este tipo de mitos ha estimulado en algunas feministas la hipótesis de un matriarcado originario. Sin embargo, parece más plausible que funcionen como justificaciones del orden patriarcal existente: la mala administración del saber, la injusticia del estado matriarcal originario legitima la exclusión presente. Si las mujeres tienen prohibidas determinadas actividades ligadas al poder (uso de las armas, conocimiento de objetos mágicos, etc.) es porque cuando poseyeron otro status no fueron dignas de él. Observemos que, sin alusión alguna a un matriarcado originario, la culpa que afectó al colectivo femenino en el cristianismo a causa de las narraciones bíblicas de la caída tuvo la misma función legitimadora del orden patriarcal<sup>14</sup>. La interpretación de algunos Padres de la Iglesia y más tarde de los inquisidores no se hará esperar: la mujer no es más que sexualidad, y por ella entró el mal en el mundo.

El cartesiano feminista Poulain de la Barre intentó ya en el siglo XVII esbozar una hipótesis sobre el origen de la dominación masculina. En una obra de 1673, este filósofo imagina una aurora de la humanidad en la que hombres y mujeres eran «simples e inocentes»<sup>15</sup> y se ocupaban por igual del cultivo de la tierra y de la caza. Pero al sentirse más fuertes y más grandes, y al estar desprovistos de los inconvenientes del embarazo, los hombres establecieron poco a poco la dependencia femenina. Cuando las primitivas parejas fueron reempla-

---

<sup>13</sup> Ver M. Palma, *La mujer es puro cuento. Femenidad aborígen y mestiza*, Tercer Mundo, Bogotá 1992.

<sup>14</sup> Ver E. García Estébanez, *¿Es cristiano ser mujer? La condición servil de la mujer según la Biblia y la Iglesia*, Siglo XXI, Madrid 1992.

<sup>15</sup> F. Poulain de la Barre, *De l'égalité des deux sexes*, Fayard, París 1984, 21.

zadas por la familia extensa, la vida social se complicó y se diversificaron las funciones de los sexos. Las mujeres permanecían en el hogar para ocuparse de los hijos, y los hombres, más robustos, realizaban sus tareas en el exterior. Cuando los hermanos desposeídos y descontentos se organizaron en bandas de pillaje, y sobrevino un estado de guerra y dominación general, la subordinación de las mujeres se acentuó. El gobierno de los Estados surgidos de la guerra excluyó al colectivo femenino de los puestos de poder porque no había participado en las actividades bélicas. Señalemos que esta reconstrucción histórica hipotética que vincula guerra y poder masculino no deja de tener su interés. Investigaciones antropológicas actuales apuntan a la relación entre el grado de actividad bélica en los pueblos preindustriales y la situación de opresión de las mujeres. En las sociedades preindustriales con gran actividad bélica se necesitan guerreros fuertes y no conviene una tasa demográfica alta, ya que la supervivencia del grupo depende de recursos naturales escasos (límite ecológico). Acorde con ello, suelen encontrarse ritos de iniciación masculina destinados a crear hombres «duros», existen modelos de feminidad pasiva, se practica el infanticidio femenino directo o por descuido sistemático y la poligamia tiende a generar tensiones y rivalidad entre los varones para conseguir esposas (lo cual incentiva la agresividad del colectivo masculino). Por el contrario, las sociedades preindustriales con baja actividad bélica tienen generalmente un mayor grado de igualdad sexual.

Ya hemos hecho alusión a las teorías del matriarcado primitivo de Bachofen, Morgan y Engels en el apartado dedicado a la caracterización del *patriarcado*. Precisaremos ahora algunos de los aspectos de la teoría de Engels, muy influyente en numerosos estudios de inspiración marxista. Lewis Morgan había obser-

vado un sistema de filiación por vía materna entre los indios iroqueses de América del Norte. Esta constatación le había llevado a suponer un matriarcado originario o comunismo sexual ligado al período de caza (*Ancient society*, 1877). Esta hipótesis es recogida por Engels, quien establece, de acuerdo con los principios del materialismo histórico, una relación entre modo de producción y organización familiar y social. La agricultura y la ganadería habrían inaugurado una nueva época de la humanidad en la que fue posible la acumulación de bienes y la herencia de los mismos. Con la propiedad privada surgen la esclavitud, el matrimonio monogámico y la dominación de la mujer, a la que se exigirá la monogamia para asegurar la paternidad legítima (no así al marido, a quien se disculpan las relaciones extramatrimoniales).

La teoría de Engels ha recibido numerosas críticas. Recordaremos solamente aquí que, como ya hemos señalado, también en los pueblos que no conocen apenas la propiedad privada existe una jerarquía entre los sexos. Sin embargo, ha de reconocerse también que la antropología percibe un empeoramiento en la situación del colectivo femenino con el paso de una economía cazadora-recolectora a otra de agricultura y ganadería. En esta última, generalmente los varones se apropian de la distribución de los bienes, aunque las mujeres participen en su producción. En todo caso, la hipótesis engelsiana tuvo la virtud de evitar explicaciones biologicistas y esencialistas del *patriarcado*. No obstante, su efecto perverso consistió en ligar tan estrechamente propiedad privada y patriarcado, que desde el marxismo se calificó al sufragismo, y más tarde al neofeminismo de los años setenta de nuestro siglo, como movimientos «burgueses» que dividían y confundían con respecto a la verdadera lu-

cha, que no era sino la lucha de clases (ver *Feminismos*).

Actualmente, las teorías de los sistemas duales desarrollados por feministas socialistas como Zillah Eisenstein y Heidi Hartmann consideran al *patriarcado* y al capitalismo como sistemas que conviven, se adaptan y se sostienen mutuamente. Como ejemplo de esta adaptación, Hartmann recuerda el pacto entre sindicalistas y patronos en el siglo pasado, por el cual, en vez de instituir retribuciones iguales para ambos sexos, se estableció el salario familiar que favorecía el orden patriarcal en los matrimonios del proletariado. El *patriarcado* es un sistema milenario que va adaptándose a cada nueva estructura económica y política (es «metaestable»). Sin negar la existencia de antagonismos de clase entre los hombres, es necesario reconocer que también hay entre ellos, a pesar de los intereses contrapuestos, acuerdos tácitos o explícitos que permiten la continuidad de la hegemonía masculina. A la luz de estas observaciones, puede comprenderse la definición de Celia Amorós que dice:

«El patriarcado es el conjunto metaestable de pactos, asimismo metaestables, entre los varones, por el cual se constituye el colectivo de éstos como género-sexo y, correlativamente, el de las mujeres»<sup>16</sup>.

En la actualidad, prácticamente todos los antropólogos están de acuerdo en negar la existencia de un matriarcado primitivo. Tal hipótesis había sido establecida, por una parte, a partir de la confusión entre matrilinealidad (línea genealógica fijada por vía materna) y matriarcado (poder en manos de las mujeres). Conviene, sin embargo, precisar que en las sociedades matrilineales y matrilocales (en las que el marido va a vivir con los parientes de su mujer) la situación del colectivo femenino es

<sup>16</sup> C. Amorós, *a. c.*, 52.

menos opresiva que en las sociedades patrilineales y patrilocales (al vivir con la suegra y demás parientes del marido, la mujer pierde los apoyos de su propia familia de origen). Pero en ambos tipos de organización son los varones adultos quienes detentan la autoridad familiar: en un caso, el padre (patrilineal, patrilocal) y, en el otro, el hermano de la madre (matrilineal, matrilocal). Un estudio posterior más detenido de la sociedad iroquesa que inspiró la hipótesis del matriarcado a Lewis Morgan reveló que el poder de las ancianas se limitaba a elegir representantes masculinos para el Consejo (en el cual ellas no podían participar), e incluso esos representantes podían ser vetados por los hombres.

La otra razón que había llevado a la hipótesis de un matriarcado originario eran las imágenes religiosas que daban testimonio de cultos arcaicos a una diosa madre, deidad suplantada más tarde por divinidades masculinas. Pero este dato puede ser interpretado, justamente, en el sentido de una exaltación de las propiedades reproductoras de las mujeres, que encierra a éstas en una única función de madres. Como ya señalara Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, estas deidades probablemente corresponden a un período en que los hombres temían y veneraban la fertilidad de la Madre Tierra, pero esto no significa que las mujeres detentaran el poder: los ídolos pueden haber sido derrocados por los mismos que los elevaron al rango de objeto de veneración.

A pesar de las evidencias antropológicas, muchas feministas se aferraron, e incluso algunas pocas aún hoy se mantienen fieles, al mito del matriarcado originario. La causa de esta adhesión es simple: la lucha contra el *patriarcado* aparecía como lucha contra un poder ilegítimo impuesto por la fuerza en los albores de la humanidad. El feminismo adquiría, así, el prestigio de un retorno a los orígenes, y el *pa-*

*triarcado* era presentado como una desviación con respecto a la naturaleza.

Hoy, el desarrollo de la teoría feminista no necesita este argumento para autojustificarse. Las investigaciones antropológicas parecen revelar la universalidad del *patriarcado* en el tiempo y en el espacio con mayor o menor intensidad según el tipo de organización socio-económica; por tanto, como destaca Amelia Valcárcel:

«La emancipación de las mujeres quizá sea, sociobiológicamente, la alteración de rango más fuerte que quepa concebir. Nos arroja sin remedio en brazos de la ética, es decir, de la *invención*, de la *difícil universalidad*, de la *razón en su sentido más ilustrado*. Y entonces la teoría política reaparece»<sup>17</sup>.

Repasemos ahora otras hipótesis sobre las causas del *patriarcado*. Las teorías bio-behavioristas han resaltado el papel clave de la caza en el proceso de hominización. Esta es la tesis de *Men in Groups* de Lionel Tiger (1971), quien sostiene que la fraternidad viril nace del compartir peligros, éxitos y estrategias en las actividades cinegéticas. La organización social patriarcal provendría, según esta teoría, de esta especialización creciente de los machos homínidos. Cuando se produce el paso gradual de la sociedad primática a la paleosociedad (los primates habrían sido impulsados probablemente por la sequía a dejar el bosque e ir a la sabana), comienza el proceso de hominización consistente en la postura erguida y el enfrentamiento del pulgar a los demás dedos. En este proceso se debilita el principio de dominación-jerarquía propio de los primates en beneficio de una actitud de colaboración y concertación para las actividades cinegéticas. Se introduce así un principio cooperativo-socialista de organización. La competencia y agresividad de

<sup>17</sup> A. Valcárcel, o. c., 67 (el subrayado es nuestro).



las relaciones entre los machos adultos se debilita, afirmándose los lazos de amistad masculina y la conservación creciente de los lazos afectivos de la infancia entre individuos adultos. Pero, paralelamente, aparece una «bio-clase» o primera clase social, la de los hombres, que monopoliza las actividades de la caza y su tecnología, dejando a las mujeres la recolección. El paso de cuadrúpedos a bípedos dificulta el desplazamiento de las mujeres con la cría colgada en la espalda durante las expediciones de caza (solución adoptada por las cuadrillas de babuinos que recorren la sabana). Las mujeres se hacen más sedentarias, y la clase de los hombres adultos las convierte en «menores sociales, políticos, económicos y culturales»<sup>18</sup>.

Desde la antropología estructuralista y su concepción de la mente humana como un sistema de categorías binarias y opuestas, se ha insistido en las asociaciones universales entre mujer y naturaleza por un lado y hombre y cultura por otro. Por sus funciones reproductoras y por características biológicas como la menstruación, las mujeres son asimiladas a lo natural, mientras que los varones son identificados a lo cultural. Edwin Ardener afirmó esta identificación y más tarde Sherry Ortner<sup>19</sup> desarrolló la idea hacia mediados de los años setenta señalando que todas las culturas consideran a la mujer como parte de algo que menosprecian: la naturaleza, concebida como aquello inferior que hay que dominar. Por tanto, las mujeres son despreciadas y dominadas. De manera similar a de Beauvoir, Ortner ve en el mismo cuerpo femenino y su posibilidad de

---

<sup>18</sup> Ver E. Morin, *El paradigma perdido: el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología*, Trad. Domènec Bergadà, Kairós, Barcelona 1978, 80.

<sup>19</sup> S. Ortner, «Is female to male as nature is to culture?», en M. Rosaldo, L. Lamphere, *Woman, culture and society*, Stanford University Press, Stanford 1974.

dar a luz la causa de su subordinación. Las mujeres fueron reducidas a la creación natural (reproducción), mientras que los hombres se dedicaron a crear a través de la tecnología y los símbolos. Estas hipótesis han recibido numerosas críticas. En respuesta a E. Ardener, Nicole Claude Mathieu<sup>20</sup> señala los peligros de deriva biologicista de una antropología que se centre únicamente en el «simbolismo profundo» de los sistemas de dominación: que la maternidad acerque a las mujeres a los procesos naturales es un argumento biológico. Además afirma que la supuesta autoinclusión de las mujeres en la naturaleza no es sino una generalización estadística que a los ojos de los científicos se convierte en propiedad natural. Mathieu no se muestra tan segura de este hecho y se pregunta por qué son dejados de lado los testimonios etnográficos de algunos colectivos femeninos que ven en los hombres a la naturaleza destructora de la labor civilizada de las mujeres. Otra de las críticas dirigidas a Ortner ha sido la de etnocentrismo, ya que universalizaba principios y actitudes propios de la cultura occidental y, en particular, correspondientes a la cultura de la modernidad europea: la superioridad de la cultura sobre la naturaleza y el afán de dominio sobre ésta. En ese sentido, Carol MacCormack<sup>21</sup> recuerda que, a la inversa de la cultura europea, para muchas sociedades, particularmente las totémicas, lo verdaderamente eterno es el linaje, mientras que los productos de la cultura y la técnica son perecederos. Maurice Bloch y Jean

<sup>20</sup> «Homme-culture et femme-nature?», en *L'anatomie politique*, Côté-Femmes, París 1992. El artículo fue publicado por primera vez en 1978.

<sup>21</sup> «Nature, culture and gender: a critique», en C. MacCormack, M. Strathern (eds.), *Nature, culture and gender*, Cambridge University Press, Nueva York 1980, 1-24.

Bloch <sup>22</sup> insisten en la necesidad de reconocer que los conceptos de cultura y naturaleza que maneja la antropología son producto de un proceso social e histórico, y lo demuestran con un examen de estas categorías en el siglo XVIII.

Otra teoría relevante en el estudio del *patriarcado* es la de la antropóloga Michelle Rosaldo <sup>23</sup>, quien sugirió que, a pesar de las múltiples diferencias entre las culturas, las mujeres son, por su capacidad reproductora y sus tareas en la crianza de los niños, relegadas al ámbito doméstico, mientras que los hombres se reservan el ámbito público. Doméstico y público son esferas jerarquizadas. Lo público es considerado superior y en sus instituciones se toman decisiones que afectan a lo privado (o conjunto de actividades desarrolladas en torno al grupo madre-hijo).

La teoría postfreudiana, en especial con la obra de Nancy Chodorow <sup>24</sup>, esbozó otra explicación. Dado que son las madres las encargadas casi con exclusividad de la crianza de los hijos, los niños, para afirmar su identidad masculina, se ven obligados a establecer distancias y hasta a desarrollar agresividad con respecto a la primera figura femenina que conocen. La misoginia patriarcal provendría de esta etapa de afirmación del ego masculino. Una de las objeciones recibidas por esta hipótesis fue que en algunos pueblos no sólo la madre se ocupa de los hijos, sino que, dentro de la familia ex-

---

<sup>22</sup> «Women and the dialectics of nature in eighteenth-century French thought», en C. MacCormack, M. Strathern (eds.), *o. c.*, 25-41.

<sup>23</sup> M. Rosaldo, «Woman, culture and society: a theoretical overview», en M. Rosaldo, L. Lamphere (eds.), *Women, culture and society*, Stanford 1974.

<sup>24</sup> N. Chodorov, *El ejercicio de la maternidad*, Trad. Oscar Molina Sierralta, Gedisa, Barcelona 1984.

tensa, hermanos y hermanas llevan adelante tal cometido, multiplicándose así las figuras protectoras que están junto al niño. A pesar de ello, estas sociedades son también patriarcales.

Inspirándose en parte en los planteamientos postfreudianos y en algunos datos de la biología, XY. *De la identidad masculina*, obra de Elisabeth Badinter que alcanzó las características de un best-seller, como casi todas las salidas de su pluma, explica a nivel divulgativo las bases del *patriarcado* en clave biológico-psicologista. Las dificultades de afirmación del cromosoma Y frente al X en los primeros días de vida del feto serían el primer acto de un drama: el de la afirmación de la identidad viril. Badinter describe esta última como frágil y amenazada desde la concepción. Tras el nacimiento, llegará la tarea de separarse de la madre y forjarse una identidad de sexo contrario. El establecimiento del *patriarcado* correspondería, según Badinter, a un esfuerzo por contrarrestar la debilidad de la constitución masculina. La división sexual del trabajo, los rangos sexuales y la exclusión de las mujeres de los puestos de prestigio apuntalarían la siempre vacilante identidad masculina. Esta debilidad innata se habría agravado con los cambios generados por el movimiento feminista. El hombre actual se encuentra desorientado ante mujeres que han invadido sus terrenos tradicionales. La solución propuesta por Badinter es la participación del padre en los cuidados y la educación de los hijos, de manera de proveer a éstos de una imagen paterna desde el comienzo. Más allá de la sensatez, pertinencia y sentido común expresados por esta última propuesta, la explicación del origen del *patriarcado* dada por Badinter no es muy convincente. En el mismo sentido deberíamos explicar la esclavitud de los negros por un sentimiento de inferioridad y por una debilidad congénita de los blancos.

Por su parte, la etóloga Sarah Blaffer Hrdy<sup>23</sup>, a partir de sus estudios con primates, destaca una serie de datos que, considera, invalidan todas las teorías explicativas del *patriarcado* que buscan su causa en fenómenos exclusivamente humanos como la acumulación de excedentes y su intercambio, la distinción naturaleza-cultura, la cooperación masculina para la caza mayor o la formación de la identidad personal en la infancia a partir de la relación con la madre. Estos datos son los siguientes. Según el tipo de adaptación ecológica (sedentarismo y nutrición a partir de frutas estacionales o nomadismo), las hembras primates manifiestan tolerancia o intolerancia entre ellas. Las especies arborícolas suelen ser monogámicas, y machos y hembras muestran agresividad hacia individuos de su mismo sexo que intentan entrar en su territorio. Las demás especies de primates, mucho más numerosas, son polígamas (un macho acapara varias hembras) y, consecuentemente, dimórficas. Este dimorfismo consiste en un mayor tamaño de los machos con respecto a las hembras. Su origen reside en la competencia entre machos por el acceso a las hembras. A diferencia de las especies monogámicas, en las polígamas existe la dominación de los machos. Dada la simplicidad de tales sociedades comparadas con las humanas, la dominación se reduce a lo que en etología se define como tal: capacidad de un animal de apartar a otro de un recurso deseado (por ejemplo de una charca de agua o de una fruta). En definitiva, estaríamos ante el *patriarcado* reducido a su mínima expresión. Por lo demás, machos y hembras viven su vida independiente y atienden individualmente a sus propias necesidades de subsistencia. Nuestra especie es dimórfica (todavía hoy los hombres son, por

---

<sup>23</sup> *The Woman that Never Evolved*, Harvard University Press, Cambridge 1981.

término medio, más corpulentos que las mujeres), lo cual significa que en sus orígenes fue polígina. Y, por cierto, aún en la actualidad, muchos pueblos practican la poliginia. Se desvelaría, así, el misterio de la organización social más primitiva. Pero cabe preguntarse por qué ese *patriarcado* rudimentario se reforzó e institucionalizó hasta alcanzar las dimensiones monstruosas de opresión y sometimiento de algunas civilizaciones y períodos históricos humanos. Intentaremos resumir la respuesta que Blaffer apuntaba con datos de la etología y la antropóloga Paola Tabet recoge y desarrolla con investigaciones etnológicas.

Las observaciones de Blaffer Hrdy sobre la vida sexual de las hembras primates refutan algunos tópicos de los estudios pioneros de la etología. Según éstos, las hembras primates eran selectivas y no promiscuas. Las investigaciones de Blaffer muestran que las chimpancés, por ejemplo, llegan a copular, en período de celo, entre 30 y 50 veces por día, y que no se limitan al macho dominante, sino que, en los días que preceden y siguen a la ovulación, lo hacen con los jóvenes y los subordinados. Esta conducta parece estar relacionada con la tendencia de los machos adultos al infanticidio. Cuando un macho accede al control de un grupo tras derrocar a otro, suele matar a las crías de su antecesor, para, de esta forma, cortar el amamantamiento y acelerar la ovulación de las hembras para reproducirse a su vez. La conducta sexual promiscua de las hembras siembra la incertidumbre de la paternidad, limitando el peligro para las crías y favoreciendo, así, la propia reproducción de los genes de la hembra implicada. Pero esta incertidumbre tiene sus límites, ya que el estro o período en que se produce la ovulación se manifiesta con señales externas: hinchazón, olores y colores específicos en los genitales. En el proceso de hominización, desaparece el estro. Los machos

ya no cuentan con signos que faciliten el reconocimiento del momento más adecuado para fertilizar a una hembra. Esta evolución de la biología femenina sería un éxito reproductivo de las hembras. Pero, con la mayor complejidad de la organización social homínida, la ventaja reproductiva, las posibilidades de supervivencia de la prole provienen también de un mayor acceso a los recursos al establecer uniones con grupos más poderosos. La hiperginia o alianza con una familia superior conduce a las familias que ceden sus hijas a controlar la sexualidad de éstas con vistas a asegurar la paternidad del esposo <sup>26</sup>. El generalizado control de la sexualidad femenina habría sido la respuesta cultural a la desaparición del estro y a la incertidumbre de la paternidad que esta desaparición produjo. Control de la sexualidad, limitación de la autonomía y apropiación del cuerpo, de los productos del cuerpo y de la fuerza de trabajo de las mujeres por los hombres son las características del *patriarcado*, en especial del *patriarcado* de coerción.

#### 4. Transformaciones en curso

Nos recuerda Gerda Lerner que la noción de *patriarcado* no implica la afirmación de que las mujeres no tienen ningún tipo de poder o se hallan totalmente privadas de derechos y recursos. Como ya hemos señalado, las sociedades occidentales contemporáneas han experimentado una importante evolución. Por otro

---

<sup>26</sup> S. Blaffer Hrdy sigue aquí los estudios de la antropóloga Mildred Dickemann sobre la hiperginia en la antigua China, en la Europa medieval y en el norte de la India antes de la colonización británica. Dickemann insiste en el interés de la familia de la novia por alcanzar la prosperidad a través de un buen casamiento o un concubinato conveniente: M. Dickemann, «Paternal confidence and dowry competition: a bio-cultural analysis of purdah», en R. D. Alexander, D. W. Tinkle (dirs.), *Natural Selection and Social Behavior*, Chiron, Nueva York 1981.

lado, en América del Norte y en la Unión Europea se han llevado a cabo en los últimos años políticas de acción positiva (ver *Acción positiva*) para alcanzar la igualdad de oportunidades entre los sexos. En este sentido, parece haber un consenso sobre la injusticia de la organización patriarcal y la necesidad de adoptar medidas destinadas a combatirla o, al menos, limar sus asperezas más evidentes.

Sin embargo, algunas teóricas feministas han dado la voz de alarma sobre lo que consideran una nueva adaptación del *patriarcado* (recordemos que su carácter es metaestable) a las actuales condiciones socioeconómicas y a los avances conseguidos por el feminismo. Danielle Juteau-Lee y Nicole Laurin, partiendo de las teorías de Colette Guillaumin sobre el *sexage* en tanto apropiación colectiva e individual de las mujeres, señalan que podríamos estar en presencia de una evolución del *patriarcado* por la que desaparecería poco a poco la apropiación individual (matrimonio), que sería reemplazada por una forma de transición que llaman «apropiación privada serial». Esta monogamia serial tendría para los hombres las mismas ventajas que el matrimonio, pero no aportaría los mismos beneficios que éste a las mujeres. Mientras que el matrimonio daba seguridad jurídica y económica a las esposas, la monogamia serial conduce a la feminización de la pobreza, ya que las mujeres deben tener un trabajo asalariado y, además, ocuparse de las tareas domésticas y de sus hijos (o los de parejas anteriores del hombre). Según estas autoras, el *patriarcado* mostraba hasta hace unas décadas una configuración similar a una jaula con compartimentos estancos. Una mujer tenía diferentes opciones excluyentes: monja, madre, ama de casa, solterona, prostituta. No se podía circular continuamente de uno a otro de estos compartimentos. Hoy, el *patriarcado* tendría más bien la forma de una jaula para ardillas, con una rueda que da



la falsa impresión de avanzar cuando, en realidad, se pasa de una posición a otra sin llegar a ninguna parte. Esta sería la metáfora perfecta del *patriarcado* de consentimiento: cuando la mujer cree obrar en libertad, en realidad está obedeciendo nuevas consignas sociales. Ahora, todas las mujeres pueden (y se sugiere que deben) ser todo al mismo tiempo: madres asalariadas con doble jornada (incluso las estériles gracias a las nuevas técnicas reproductivas), monjas que aportan la fuerza de trabajo a la colectividad (a través de las nuevas formas de asociacionismo, en las que, por lo general, las mujeres ocupan las bases y no los cuadros dirigentes) y hasta prostitutas, ya que las revistas femeninas aconsejan cómo comportarse sexualmente para agradar a la pareja. Esta multiplicidad de funciones implica un enorme gasto de energía para las mujeres y un gran ahorro para el colectivo masculino que ya no es responsable del mantenimiento de la esposa. El Estado, a través de subsidios, compensa este abandono masculino de las cargas familiares.

Ahora bien, aunque debemos tener en cuenta este tipo de análisis, no debemos extraer de él la sensación de que el *patriarcado* es una realidad invencible que acecha ineluctablemente tras las aparentes libertades conseguidas. Si analizamos críticamente el que llamaríamos «*patriarcado* de consentimiento», no es para expresar la más mínima nostalgia por el «*patriarcado* de coerción» o para minimizar los progresos alcanzados gracias al feminismo. Estamos en una situación de transición en la que puede haber un empeoramiento de las condiciones en algún aspecto (por ejemplo el fenómeno de feminización de la pobreza a causa de las familias monoparentales encabezadas por mujeres), pero una mejora en muchos otros (mayor autonomía con respecto a los hombres de la familia, desaparición progresiva de los estigmas ligados al comporta-

miento sexual, etc.). El feminismo forma parte, como otros movimientos sociales, de la índole reflexiva de la modernidad<sup>27</sup>. En virtud de este carácter reflexivo, se produce un continuo examen y una modificación de las prácticas sociales en base a la información ofrecida por dicho examen. Por ello, esperamos que sus análisis y sus denuncias contribuyan a que en el futuro no haya ni compartimentos estancos ni rueda de ardillas, sino una sociedad de iguales (lo cual no significa «clónicos»: ver *Igualdad*) en la que florezcan las diferencias individuales, más allá de las máscaras impuestas por los roles de sexo. Ese tiempo marcará el final del *patriarcado*.

## Bibliografía

- Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1ª ed. 1985, 2ª ed. 1992.
- Amorós, C., «Notas para una teoría nominalista del patriarcado», *Asparkía. Investigació feminista*, n. 1, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castellón (1992).
- Faludi, S., *Reacción. La guerra no declarada contra la mujer moderna*, Anagrama, Barcelona 1993.
- Guillaumin, C., *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Côté-Femmes, París 1992.
- Jónasdóttir, A., *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Cátedra, Madrid 1993.
- Lerner, G., *La creación del patriarcado*, Trad. Mónica Tussell, Crítica, Barcelona 1990.
- Millet, K., *Política sexual*, Trad. Ana María Bravo García, Aguilar, México 1969.
- Molina Petit, C., *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Anthropos, Barcelona 1994.
- Rosaldo, M. Z., Lamphere, L., *Women, culture and society*, Stanford University Press, Stanford 1974.

<sup>27</sup> Sobre las ciencias sociales y los movimientos sociales como un aspecto de la índole reflexiva de la modernidad, ver A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Trad. Ana Lizón Ramón, Alianza, Madrid 1993.

Saltzman, J., *Equidad y género. Una teoría integrada de estabilidad y cambio*, Cátedra, Madrid 1992.

Valcárcel, A., *Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder»*, Anthropos, Barcelona 1991.

# Género

Rosa Cobo Bedia

## 1. Introducción

El concepto de *género* es la categoría central de la teoría feminista. La noción de *género* surge a partir de la idea de que lo «femenino» y lo «masculino» no son hechos naturales o biológicos, sino construcciones culturales. Como señala Seyla Benhabib, la existencia socio-histórica de los géneros –que ella denomina el sistema género-sexo– es el modo esencial en que la realidad social se organiza, se divide simbólicamente y se vive empíricamente <sup>1</sup>. Dicho de otra forma, a lo largo de la historia todas las sociedades se han construido a partir de las diferencias anatómicas entre los sexos, convirtiendo esa diferencia en desigualdad social y política.

El primer propósito de los estudios de *género* o de la teoría feminista es desmontar el prejuicio de que la biología determina lo «femenino», mientras que lo cultural o humano es una creación masculina. Los estudios de *género* surgen a partir de la década de los setenta en EE.UU. a consecuencia del resurgir del movimiento feminista.

---

<sup>1</sup> S. Benhabib, «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista», en S. Benhabib y D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnànim, Valencia 1990, 125.

En España, la recepción de esta corriente teórica es posterior a esa década. La introducción de la teoría feminista en la Academia Española se produce en los ochenta: «Los estudios sobre la mujer siguen formalmente ausentes de la universidad española hasta el comienzo de los años 80 (...). Es a través de otras áreas, como la sociología de la familia o la sociología de la educación, donde se producen algunas investigaciones sobre la mujer, se elaboran bibliografías (...). Otras áreas del análisis sociológico desde las que se ha prestado una mayor atención en los últimos años a la mujer han sido la educación, la salud y la participación política»<sup>2</sup>. En filosofía, uno de los primeros textos feministas que se publican en nuestro país es *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, de la filósofa Celia Amorós. Este libro, y en general toda su obra, se ha constituido en uno de los referentes más importantes de la teoría feminista española. Por otra parte, el reconocimiento académico es ligeramente posterior a la aparición del movimiento feminista en nuestro país, ya que éste se produce a partir de 1975.

El estudio del *género* se ha incorporado en las dos últimas décadas a todas las ciencias sociales. Si el *género* es una construcción cultural, por fuerza ha de ser objeto de estudio de las ciencias sociales. La introducción del análisis feminista en las ciencias sociales ha traído consigo no sólo la redefinición de muchos de sus conceptos, sino también la crisis de sus paradigmas.

## 2. Raíces históricas del concepto de género

El concepto de *género*, sin embargo, tiene unas raíces históricas más profundas que las

---

<sup>2</sup> I. Alberdi y M. A. García de León, «Sociología de la mujer», en S. Giner y L. Moreno (comp.), *Sociología en España*, CSIC, Madrid 1990, 245-251; 247-248.

de los años setenta. La génesis de esta noción se remonta al siglo XVII con el pensamiento de Poulain de la Barre. Este autor, de filiación cartesiana, publicó tres textos en los años 1673, 1674 y 1675 en los que polemizaba con los partidarios de la inferioridad de las mujeres<sup>3</sup>. La idea central de Poulain de la Barre es que la desigualdad social entre hombres y mujeres no es consecuencia de la desigualdad natural, sino que, por el contrario, es la propia desigualdad social y política la que produce teorías que postulan la inferioridad de la naturaleza femenina.

Como señala Amelia Valcárcel, el descubrimiento de que el género es una construcción social se termina de consolidar en la Ilustración. En el siglo XVIII, los individuos descubren individual y colectivamente que la desigualdad no es un hecho natural, sino histórico. El *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* de Jean Jacques Rousseau<sup>4</sup> constituye una impugnación radical de la desigualdad social, política y económica. Pero esta impugnación no es asumida solamente por los varones; también las mujeres toman conciencia de su propia situación de opresión.

---

<sup>3</sup> François Poulain de la Barre publicó en 1673: *De l'égalité des deux sexes (Sobre la igualdad de los dos sexos)*; en 1674: *De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les moeurs (Sobre la educación de las damas para la conducta del espíritu en las ciencias y en las costumbres)*; y en 1675: *De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes (Sobre la excelencia de los hombres contra la igualdad de los sexos)*. El propósito del primer texto es demostrar la igualdad natural entre varones y mujeres por encima de las costumbres y los prejuicios sociales. El objetivo del segundo es mostrar cómo se puede combatir la desigualdad de los sexos a través de la educación. El tercero pretende desmontar racionalmente, en clave irónica, los prejuicios de los partidarios de la inferioridad de las mujeres.

<sup>4</sup> Cf. J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, en *Escritos de combate*, Trad. Salustiano Masó, Alfaguara, Madrid 1979.

Como pone de manifiesto Alicia H Puleo <sup>5</sup>, la Ilustración es testigo de una intensa polémica en torno a los sexos: D'Alembert, Condorcet, Madame de Lambert, Théroigne de Méricourt y Olympe de Gouges, entre otros, defendieron la igualdad entre los sexos y refutaron las opiniones contrarias de quienes sostenían la inferioridad natural de las mujeres.

El ilustrado más antiilustrado en la conceptualización de la naturaleza femenina es Jean Jacques Rousseau, quien, al tiempo que se erige en el defensor más radical de la igualdad política y económica, también se convierte en el teórico de la feminidad. El ginebrino es uno de los más firmes pilares teóricos en la construcción de lo «femenino», al asignar a las mujeres una tarea «natural», la de esposa y madre, y un espacio «natural» adecuado, el doméstico. Así como Rousseau cree firmemente que la especie humana está dividida en dos sexos, así también cree que la sociedad debe estar dividida en dos espacios. Por ello asigna el espacio público a los varones y el privado y doméstico a las mujeres.

Desde la propia Ilustración, Mary Wollstonecraft, escritora feminista inglesa perteneciente al círculo de los radicales, denuncia el pensamiento patriarcal de Rousseau <sup>6</sup> y de cuantos escritores han conceptualizado a las mujeres como seres artificiales, débiles e inferiores a los varones.

---

<sup>5</sup> Cf. Condorcet, de Gouges, de Lambert y otros, en A. H. Puleo (ed.), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Anthropos, Barcelona 1993.

<sup>6</sup> Mary Wollstonecraft refutó las concepciones educativas rousseauianas en un libro paradigmático, *Vindicación de los derechos de la mujer* (Debate, Madrid 1977), que constituye uno de los textos fundacionales del feminismo y a partir del cual este último no podrá desvincularse de la Ilustración.

El siglo XIX es un siglo ambivalente y complicado para las mujeres y para el feminismo. Por una parte, después de haber sido acallados los gritos de rebelión de las mujeres feministas de la Revolución francesa, las conceptualizaciones de Rousseau sobre lo femenino prenden en la misoginia romántica. Por otra, este siglo presencia una de las luchas más duras de las mujeres en favor del sufragio. Si, de un lado, la misoginia romántica tematiza a las mujeres como inferiores a los varones (Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, etc.), de otro, Stuart Mill, con su importante obra, *La sujeción de la mujer*, contribuye a desmontar ideológicamente los prejuicios sobre la inferioridad de las mujeres <sup>7</sup>.

Tras la consecución del voto, de nuevo el silencio hasta el año 1949 en que Simone de Beauvoir publica *El segundo sexo*. La autora francesa se aproxima lúcidamente al concepto de género: «No se nace mujer; se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto... al que se califica de femenino» <sup>8</sup>. Este libro no sólo precede en más de veinte años a todos los estudios de género que se realizan en EE.UU. a partir de los años setenta, sino que muchos de éstos se reclaman de la tradición feminista ilustrada de Simone de Beauvoir. Este es el caso de uno de los textos más paradigmáticos de esos años: *La política sexual* de Kate Millet <sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Cf. Ana de Miguel, «El feminismo y el progreso de la humanidad: democracia y feminismo en la obra de J. S. Mill», en C. Amorós (coord.), *Actas del seminario permanente Feminismo e Ilustración 1988-1992*, Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1992, 291-302.

<sup>8</sup> S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, Aguilar, Madrid 1981, 247.

<sup>9</sup> Cf. K. Millet, *La política sexual*, Aguilar, Madrid 1975.



### 3. Teoría feminista: estudio del género

El objetivo de la teoría feminista es poner de manifiesto que las tareas asignadas históricamente a las mujeres no tienen su origen en la naturaleza, sino en la sociedad. La idea de la jerarquización de los sexos y de la división sexual del trabajo es fuertemente cuestionada por el feminismo. A partir de esta constatación, los estudios de *género* se orientan en dos direcciones: en primer lugar, analizan críticamente las construcciones teóricas patriarcales y extraen de la historia las voces silenciadas que defendieron la igualdad entre los sexos y la emancipación de las mujeres; en segundo lugar, la teoría feminista, al aportar una nueva forma de interrogar la realidad, acuña nuevas categorías analíticas con el fin de explicar aspectos de la realidad que no habían sido tenidos en cuenta antes de que se desvelase el aspecto social de los géneros.

Al mismo tiempo, la noción de que los géneros son construcciones culturales tiene una dimensión política que culmina en la idea, en palabras de Kate Millet, de que «lo personal es político». Politizar el espacio privado (aquello que el pensamiento social y político patriarcal había designado como ámbito de la naturaleza) ha sido la tarea política central del movimiento feminista. Esta dimensión del feminismo ha abierto el espacio de la política a problemas nuevos, al introducir en ese ámbito cuestiones como el aborto, los malos tratos, el control de la natalidad, la reproducción, etc.

La primera denuncia de la teoría feminista es el sesgo androcéntrico y patriarcal de los discursos teóricos. El análisis que realiza Celia Amorós del discurso filosófico como un discurso patriarcal es válido para todas las ciencias sociales: «El discurso filosófico es un discurso patriarcal, elaborado desde la perspectiva privilegiada a la vez que distorsionada del

varón, y que toma al varón como su destinatario en la medida en que es identificado como el *género* en su capacidad de elevarse a la autoconciencia»<sup>10</sup>. El impacto social y político del movimiento feminista, junto a su potencia teórica crítica, hace posible que el *género* se convierta en objeto de investigación de diversas ciencias. En efecto, ninguna de las grandes corrientes teóricas (marxismo, funcionalismo, estructuralismo...) ha dado cuenta de la opresión de las mujeres. Por ello, la consecuencia más notable que provoca la aparición de la teoría feminista es una crisis de paradigmas: «Cuando las mujeres entran a formar parte del cuadro, ya sea como objetos de investigación en las ciencias sociales o como investigadoras, se tambalean los paradigmas establecidos. Se cuestiona la definición del *ámbito de objetos* del paradigma de investigación, así como sus unidades de medida, sus métodos de verificación, la supuesta neutralidad de su terminología teórica o las pretensiones de universalidad de sus modelos y metáforas»<sup>11</sup>. Como señala Guillaumin, constituirse en objeto de investigación es, en este caso, el resultado de convertirse en sujeto histórico.

La introducción de los estudios de *género* supone una redefinición de todos los grandes temas de las ciencias sociales. El *género* se torna en una categoría de análisis que recorre todos los ámbitos y niveles de la sociedad. De este modo, la teoría feminista abre un espacio teórico nuevo en la medida en que desvela y cuestiona tanto los mecanismos de poder patriarcales más profundos como los discursos teóricos que pretenden legitimar el dominio patriarcal. La teoría feminista impugna tanto

<sup>10</sup> C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona 1985, 23-24.

<sup>11</sup> S. Benhabib, «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* 6 (1992) 38.

las conceptualizaciones de lo femenino como la escasez de poder de las mujeres en las sociedades patriarcales. El discurso feminista es interdisciplinar porque el dominio masculino opera en todos los ámbitos. Sin embargo, el discurso feminista no sólo está orientado a la crítica de los discursos patriarcales, sino, sobre todo, a la destrucción del sistema de dominación masculino. Por ello, uno de los mayores empeños de la teoría feminista es la construcción de una teoría del poder.

#### 4. Política feminista: la construcción de una teoría del poder

Los estudios de *género*, por tanto, brotan de la idea de que el *género* es una construcción cultural que se ha plasmado históricamente en forma de dominación masculina y sujeción femenina. Esta jerarquización sexual se ha materializado en sistemas sociales y políticos patriarcales. Como se ha visto anteriormente, el concepto de patriarcado es el primer macroconcepto que acuña la teoría feminista. Heidi Hartmann explica el patriarcado como el conjunto de relaciones sociales entre los varones, relaciones que, si bien son jerárquicas, establecen vínculos de interdependencia y solidaridad entre ellos para dominar a las mujeres <sup>12</sup>.

Ahora bien, para que la noción de *patriarcado* haya sido acuñada por la teoría feminista, previamente ha tenido que realizar la misma «operación» que comenzaron Poulain de la Barre y M. Wollstonecraft: la desnaturalización del sexo. En efecto, «la mayor parte de la teoría feminista resurgida en los setenta ha

---

<sup>12</sup> Cf. H. Hartmann, «Un matrimonio mal avenido»: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo», *Zona Abierta*, n. 24 (1980).

consistido en argumentar la desfundamentación de los genéricos a base de mostrar la ilegitimidad de su formación o lo ideológico de su uso»<sup>13</sup>. Celia Amorós examina críticamente una construcción teórica cuyo objeto apunta a la legitimación de la inferioridad de las mujeres: la asociación conceptual de la mujer a la naturaleza y del varón a la cultura. Señala que, al conceptualizar a las mujeres como naturaleza, se las excluye de la individualidad. Los varones son conceptualizados por la ideología patriarcal como individuos por ser creadores de la cultura y capaces de elevarse a la abstracción. En cambio, lo femenino es tematizado por el patriarcado como una masa inseparable e incapaz de producir individualidades<sup>14</sup>.

El patriarcado ha mantenido a las mujeres apartadas del poder. El poder no se tiene, se ejerce: no es una esencia o una sustancia; es una red de relaciones debido a su naturaleza «dispersa». El poder nunca es de los individuos, sino de los grupos. Desde esta perspectiva, el patriarcado no es otra cosa que un sistema de pactos interclasistas entre los varones. El poder, al ser un sistema de relaciones, se implanta en el espacio de los iguales, entendiendo por espacio de los iguales una red de fuerzas políticas constituidas por quienes ejercen el poder y se reconocen a sí mismos como sus titulares legítimos, teniendo en cuenta que, junto a ellos, existe un conjunto de posibles titulares que aguardan su turno ante la posibilidad de un relevo<sup>15</sup>. Los iguales existen en tanto tienen algo que repartirse: su dominio y hegemonía sobre las mujeres. Es la propia distribución de ese poder lo que produce el prin-

<sup>13</sup> A. Valcárcel, *Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder»*, 105.

<sup>14</sup> C. Amorós, o. c., 48.

<sup>15</sup> C. Amorós, «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación», *Arbor* (nov.-dic., 1987) 113-127; 121.

cipio de individuación, constituyendo el espacio de los iguales. Por el contrario, en el caso de las mujeres no existe la posibilidad de repartirse el poder, porque éste es inexistente. Sin poder, no existe individuación. La ausencia de ambos da lugar al espacio de las idénticas:

«En el espacio de las idénticas, todo es anomalía y reversibilidad: todas pueden de todo y suplir en todo, siempre que sea de forma interina e intermitente, sin que se fijen turnos ni rangos sustantivos ni se pongan condiciones de reciprocidad...»<sup>16</sup>.

El patriarcado, por tanto, es un «conjunto metaestable de pactos... entre los varones, por el cual se constituye el colectivo de éstos como género-sexo y, correlativamente, el de las mujeres...»<sup>17</sup>. El espacio «natural» donde se realizan los pactos patriarcales es el de la política, porque ésta constituye el campo de juramento de los iniciados, el ámbito del contrato social, el lugar donde los varones toman conciencia de su poder como grupo y se reconocen como iguales a través de los pactos. Ahora bien, el contenido de los pactos patriarcales –en cuanto producen el entramado de unión entre los varones y sobre los que reposan los otros pactos– son las mujeres.

Frente a un sistema de dominación tan resistente como es el patriarcado, la reivindicación de la individualidad «es un momento irrenunciable e imposible de obviar para la deconstrucción de una identidad colonizada»<sup>18</sup>. Esta conquista de la individualidad sería sólo

<sup>16</sup> C. Amorós, *o. c.*, 121.

<sup>17</sup> C. Amorós, «Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales», en V. Maquieira y C. Sánchez (comp.), *Violencia y sociedad patriarcal*, Pablo Iglesias, Madrid 1990, 39-53; 49.

<sup>18</sup> C. Amorós, «El nuevo aspecto de la *polis*», *La balasa de la medusa* 19-20 (1991) 119-135; 134. Esto es lo que Celia Amorós denomina la vertiente nominalista del feminismo.

uno de los dos momentos precisos para acabar con el sistema de dominación patriarcal. El otro momento implicaría la reconstrucción de un genérico a través de pactos. Los pactos entre mujeres, la ocupación paritaria del espacio público y la democratización del ámbito privado pueden homologar a las mujeres con los varones y situarlas en una posición de equidad.

## 5. Género y sociología

Los estudios de *género* han modificado el pensamiento social y político al introducir la variable sexo como nueva categoría de análisis. Hasta que esta variable se hizo visible en el pensamiento social y político, la sociedad ha sido analizada y estudiada desde diversos enfoques y con diferentes aparatos conceptuales, pero ni uno ni otro han generado una teoría capaz de explicar la opresión de las mujeres. Las primeras reflexiones que se realizan desde estas disciplinas parten de la impotencia teórica para analizar la desigualdad entre los sexos. El objeto de la sociología del *género* es analizar y explicar comportamientos individuales y colectivos en relación a la sociedad, así como los mecanismos ideológicos y sociales de opresión patriarcal.

Una sociedad dividida simbólica y empíricamente en dos géneros significa que su estratificación económico-política y el reparto de sus roles responde a esta división por *género*. Al mismo tiempo, toda sociedad construida sobre una profunda desigualdad genera mecanismos ideológicos —definiciones sexuales— que justifican y legitiman esa desigualdad. Cuando se quiere observar cómo se articula una sociedad dividida en géneros, se debe mirar a sus definiciones sexuales, al reparto de sus roles y a sus formas de estratificación.

a) *Definiciones sociales,  
roles y estratificación  
según el género*

El primer mecanismo ideológico, burdo pero muy eficaz, que apunta a la reproducción y reforzamiento de la desigualdad por *género* es el estereotipo. Este puede definirse como un conjunto de ideas simples, pero fuertemente arraigadas en la conciencia, que escapan al control de la razón. Los estereotipos de *género* varían según las épocas y las culturas, pero algunos temas son constantes. En efecto, independientemente de la realidad de las diferencias sexuales, suelen existir creencias de que los sexos son diferentes en cuanto a una serie de caracteres variados. Estas creencias constituyen *estereotipos sexuales* cuando son compartidos por colectividades <sup>19</sup>. Por ejemplo, la idea de que las mujeres son intuitivas mientras que los varones son racionales es ilustrativa de esta categoría:

«La mentalidad patriarcal ha forjado todo un conjunto de juicios sobre la mujer, que cumplen este mismo propósito. Y tales creencias se hallan tan arraigadas en nuestra conciencia que condicionan nuestra forma de pensar hasta un punto tal que muy pocos de nosotros estamos dispuestos a reconocerlo» <sup>20</sup>.

Ahora bien, los estereotipos han de ser enmarcados en el contexto de las definiciones sociales del sexo. Las definiciones sociales son creencias, valores, estereotipos y normas ampliamente compartidos por los miembros de una sociedad y formados a lo largo del tiempo. Las definiciones sociales patriarcales varían en función de la situación del patriarcado. Las crisis políticas o económicas o las vindicacio-

<sup>19</sup> J. Saltzman, *Equidad y género. Una teoría integrada de estabilidad y cambio*, Cátedra, Madrid 1992, 433.

<sup>20</sup> K. Millet, *o. c.*, 62.

nes feministas pueden endurecer o aflojar las definiciones sociales y pueden llegar a hacer explícitos aspectos coercitivos del patriarcado que se hallaban latentes. La reproducción de estas definiciones sexuales y su continuo reajuste son posibles por el papel que desempeñan las élites masculinas. Los individuos de la élite definen el mundo y están en una posición que les permite imponer esas definiciones sobre los demás grupos dominados <sup>21</sup>. Las definiciones sexuales no sólo se ocupan de señalar naturalezas o esencias específicas para cada sexo. Esa primera división también se ha proyectado a la sociedad en forma de ámbitos divididos por cada sexo. El espacio público es el espacio del reconocimiento, de lo que es socialmente valorado y, por tanto, de la visibilidad.

Las valoraciones sociales están jerarquizadas porque están jerarquizados los *géneros*. Si el trabajo de las mujeres no es considerado socialmente relevante es porque las mujeres no constituyen un colectivo valorado por la sociedad. Las definiciones sociales son las definiciones de las élites dominantes, porque sólo se define desde el ejercicio del poder. La carencia de poder político o económico lleva consigo la imposibilidad de la definición social, en este caso sexual: «Hay que tener poder para decidir acerca de lo valioso. Podría ocurrir que los que tienen el poder lo tengan porque han podido decidir acerca de lo valioso, o que los que deciden acerca de lo valioso, de lo socialmente valorado, lo hagan así porque son quienes tienen poder. Pero, tanto en una hipótesis como en la otra, para implantar definiciones alternativas de lo valioso, de lo digno de ser socialmente valorado, hay que

---

<sup>21</sup> J. Saltzman, o. c., 43-44.



*poder hacerlo*»<sup>22</sup>. Pero si las élites patriarcales se ocupan de mantener y reconstruir las viejas definiciones y de construir otras nuevas, los varones individualmente poseen el poder de la microdefinición, es decir, el poder de definir la realidad o la situación hacia la que se orientan las personas que interactúan.

También la sociología del *género* ha analizado los *roles sexuales* desde la perspectiva de su jerarquización. La asimetría y la jerarquía entre los roles sexuales es la que existe en los *géneros*, puesto que el concepto de *género* se ha construido críticamente sobre el de rol sexual. Varones y mujeres desempeñan diferentes tareas y ocupan esferas distintas de la sociedad. Aunque existen diferencias en los roles masculino y femenino en las diferentes culturas, no existe ninguna sociedad en la que las mujeres posean más poder que los varones. En todas las culturas, las mujeres se dedican primordialmente al cuidado de los hijos y del hogar, mientras que las actividades políticas, económicas y militares suelen ser patrimonio de los varones. En las sociedades industriales, pese a que un porcentaje apreciable de mujeres trabajan fuera del hogar, la mayoría de ellas compaginan ese trabajo con el de ama de casa. La doble jornada laboral es el destino de las mujeres que realizan un trabajo extradoméstico en las sociedades occidentales.

Finalmente, una mirada analítica feminista sobre nuestra sociedad nos muestra una sociedad escindida entre quienes tienen el poder –varones– y quienes no lo tienen o tienen muy poco –las mujeres–. En efecto, la *estratificación por género* no sólo señala la desigual distribución salarial de varones y mujeres, sino también el diferente reparto del poder político

---

<sup>22</sup> C. Amorós, «Mujer y participación política», en J. Astelarra (comp.), *Participación política de las mujeres*, CIS/Siglo XXI, Madrid 1990, 107-115; 112.

y social. La estratificación de los sexos significa una distribución desigual de los recursos. Estos incluyen, tanto dinero, bienes materiales, ocio, cuidado de la salud y nutrición y seguridad física, como autonomía personal, papeles que confieren prestigio y oportunidades de educación y formación, entre otros. Ahora bien, subyacente a todos los sistemas de estratificación está la desigualdad de poder y autoridad, que son en sí mismos recursos escasos y apreciados <sup>23</sup>. Como señala J. Saltzman, no conviene olvidar que

«los sistemas de estratificación de los sexos están interrelacionados con todas las demás instituciones y procesos sociales» <sup>24</sup>.

En esta dirección, pensemos, por ejemplo, en los análisis que realizan Nancy Frazer y Linda Gordon respecto a los diseños de los programas del Estado de bienestar en EE.UU., es decir, sobre las aportaciones económicas del Estado a la «Seguridad Social» y a la «Asistencia Pública». La tesis que sostienen estas teóricas feministas norteamericanas es que la distribución de los presupuestos públicos para pensiones y subsidios está impregnada de androcentrismo.

Frazer y Gordon llaman la atención sobre la construcción estratificada y generizada de los subsidios sociales. Este análisis reposa en el prestigio del trabajo asalariado (mayoritariamente realizado por varones) y en el desprestigio del trabajo no retribuido (mayoritariamente realizado por mujeres). La dualidad trabajo asalariado-trabajo no retribuido reposa sobre la dicotomía contrato *versus* caridad <sup>25</sup>. En otras pa-

<sup>23</sup> J. Saltzman, *o. c.*, 36-37.

<sup>24</sup> J. Saltzman, *o. c.*, 20.

<sup>25</sup> N. Frazer y L. Gordon, «Contrato *versus* caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social», *Isegoría*, n. 6 (1992) 66-82; 78.

labras, estas autoras señalan, refiriéndose a EE.UU., que el trabajo asalariado, originado a partir de un contrato de trabajo, significa que los trabajadores –que en su mayoría han sido varones–, cuando no han podido trabajar, sea por razones de jubilación o de enfermedad, se ven legal y legítimamente protegidos por la «Seguridad Social». En cambio, los trabajadores que han desempeñado trabajos no remunerados, es decir, trabajos que no han tenido un origen contractual –y desempeñados en su mayoría por mujeres– son «protegidos» caritativamente por el Estado en la forma de «Asistencia Pública».

La traducción de este problema a nuestro país es que las pensiones contributivas, por tener un origen contractual, se otorgan mayoritariamente a varones, mientras que las pensiones no contributivas, asignadas a personas que han desempeñado trabajos no retribuidos, corresponden mayoritariamente a mujeres.

Cuando ha existido contrato de trabajo, la pensión aparece como devolución legítima del Estado, mientras que cuando el trabajo no ha sido remunerado, la pensión del Estado tiene un carácter caritativo. Como subrayan las autoras:

«En suma, la mitología cultural de la ciudadanía civil está en una relación tensa, a veces contradictoria, con la ciudadanía social. Esto no es en ningún lugar más cierto que en los EE.UU., donde la ciudadanía civil sigue en gran medida configurada por las nociones de “contrato” e “independencia», mientras que el beneficio social se ha construido de modo que remite a la “caridad” y la “dependencia”. Lo que echamos de menos es un lenguaje público capaz de expresar ideas que escapen a estas oposiciones dicotómicas: especialmente ideas como solidaridad, reciprocidad no contractual e interdependencia, que son fundamentales para la construcción de una ciudadanía social humana»<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> N. Frazer y L. Gordon, *o. c.*, 80.

### b) *Patriarcado y coerción*

La sociología feminista no se conforma con radiografiar críticamente la sociedad. No señala sólo los «lugares» de la discriminación. También reflexiona acerca de los mecanismos que permiten la reproducción del sistema patriarcal. En efecto, la sociología del *género* no deja de preguntarse por qué el sistema de dominación patriarcal es universal, es decir, por qué es común a todas las culturas desde el origen de los tiempos hasta nuestro presente: «Tal vez la mayor arma psicológica del patriarcado consista, simplemente, en su universalidad y longevidad. Apenas existen otras formas políticas con las que se pudiera contrastar o con relación a las cuales se pudiera impugnar. Si bien cabe decir lo mismo de las clases sociales, el patriarcado se halla más fuertemente enraizado que éstas, merced a su fructuoso hábito de apoyarse en la naturaleza»<sup>27</sup>. Desde la sociología, Saltzman señala dos enfoques teóricos que apuntan a los mecanismos de reproducción del sistema patriarcal. El primero de ellos enfatiza el aspecto coercitivo y represivo de los sistemas de los sexos, mientras que el segundo explica la dominación masculina a partir de la idea de consenso.

Las teorías que enfatizan los elementos coercitivos –económicos, políticos, ideológicos y/o físicos– en la dominación femenina parten de planteamientos de nivel macro, micro y medio. Las teorías marxistas feministas afirman la existencia de apoyo mutuo de los sistemas capitalista y patriarcal en el sostenimiento de la opresión femenina. Eisenstein o Hartmann comparten esta perspectiva centrada en el macronivel. Saltzman señala que:

«Las marxistas feministas se ocupan fundamentalmente de sociedades totales, es decir, que

sus análisis se centran en el macronivel. Arguyen que la estructura económica de las sociedades es el fenómeno más importante para la comprensión de la situación de desventaja femenina en las sociedades contemporáneas»<sup>28</sup>.

Las teorías medioestructurales, por su parte, defienden que las diferencias entre las actitudes y conductas de hombres y mujeres tienen su génesis en el ejercicio de papeles sociales diferentes y desiguales. A su vez, las diferencias producidas de este modo incrementan la probabilidad de que los papeles sean distribuidos jerárquicamente en razón del sexo, con la consiguiente desventaja para las mujeres. Rosabeth Kanter y E. Schur sostienen esta teoría.

Asimismo, las teorías microestructurales enfatizan aspectos represivos en la dominación patriarcal. Este enfoque pone de manifiesto la forma en que la desigualdad de los sexos, generada en los niveles medio y macro, genera desigualdad en las interacciones directas entre varones y mujeres. La principal orientación teórica que se usa para este tipo de explicación es la Teoría del intercambio.

Todas estas teorías sostienen que la desigualdad entre los sexos se mantiene sobre todo porque los hombres cuentan con los medios políticos, económicos, ideológicos y físicos para que subsista, independientemente de lo que las mujeres puedan desear. Desde luego, ejemplos no faltan en este sentido. Los malos tratos, el acoso sexual o las violaciones ponen de manifiesto aspectos represivos del sistema patriarcal. La expulsión de las mujeres del mercado laboral en épocas de crisis o de expansión económica, o la expulsión de las mujeres de cualquier instancia de poder —como está sucediendo en la actualidad en los países del Este— señalan otras formas de violencia. En

---

<sup>28</sup>J. Saltzman, *o. c.*, 26.

todo caso, puede decirse que la violencia forma parte del núcleo estructural del *patriarcado*:

«No estamos acostumbrados a asociar el patriarcado con la fuerza. Su sistema socializador es tan perfecto, la aceptación general de sus valores tan firme y su historia en la sociedad humana tan larga y universal, que apenas necesita el respaldo de la violencia. Por lo común, sus brutalidades pasadas nos parecen prácticas exóticas o “primitivas”, y las actuales, extravíos individuales, patológicos o excepcionales, que carecen de significado colectivo. Y, sin embargo, al igual que otras ideologías dominantes, tales como el racismo y el colonialismo, la sociedad patriarcal ejercería un control insuficiente, e incluso ineficaz, de no contar con el apoyo de la fuerza, que no sólo constituye una medida de emergencia, sino también un instrumento de intimidación constante»<sup>29</sup>.

### c) *Patriarcado y consenso*

Las teorías de la voluntariedad o del consenso estudian las razones que inducen a las mujeres a desear aquello que exige de ellas el *patriarcado*. Estos enfoques parten de la existencia de la dominación masculina, y a partir de ese hecho exploran los efectos psico-sociales que esa dominación produce en las mujeres.

La teoría feminista neofreudiana sostiene que el aprendizaje para sentirse varón o mujer es una experiencia muy temprana que deriva del apego del niño por sus padres. Nancy Chodorow afirma que los niños tienden a sentirse vinculados emocionalmente a la madre, ya que ella suele ejercer la influencia dominante en los primeros momentos de la vida. Este apego tiene que romperse en un momento dado para que el niño logre un sentido de sí mismo. Chodorow argumenta que el proceso de ruptura ocurre de distinta manera para los niños que

<sup>29</sup> K. Millet, *o. c.*, 58.

para las niñas. A diferencia de los niños, las niñas permanecen más tiempo vinculadas a la madre. Dado que no se produce una ruptura radical con la madre, es más probable que su identidad se mezcle con otros: primero su madre y después un hombre. Desde la perspectiva de Chodorow, ello tiende a crear las características de sensibilidad y compasión emocional en la mujer. La identidad masculina se forma a través de la separación; así, los hombres, posteriormente en su vida y de un modo inconsciente, sienten que su identidad corre peligro si establecen relaciones emocionales estrechas con otros. Sin embargo, las mujeres sienten lo opuesto: la ausencia de una relación estrecha con otra persona supone una amenaza para su autoestima <sup>30</sup>.

También las Teorías de la socialización (interaccionismo simbólico, etc.) se inscriben en las perspectivas del consenso, al centrar su atención en la forma en que las personas, cuando son niños, adoptan normas socialmente definidas para su sexo. Por otro lado, los enfoques que centran su análisis en la vida cotidiana (etnometodología, etc.) se ocupan de los procesos por medio de los cuales los adultos buscan la confirmación actual de su propia identidad sexuada y recrean las definiciones sociales del sexo. Goffmann defiende que tanto los varones como las mujeres necesitan a miembros del otro sexo para dar validez a sus identidades sexuales <sup>31</sup>.

Las bases de las teorías del consenso o de la voluntariedad son los procesos de socialización y sexualización y las ideologías sexuales.

La sexualización es el proceso primordial de reproducción del sistema patriarcal:

---

<sup>30</sup>. A. Giddens, *Sociología*, Alianza Editorial, Madrid 1992, 199-200.

<sup>31</sup>. J. Saltzman, *o. c.*, 30-33.

«Los aspectos de aprendizaje temprano del género de los niños son casi con toda seguridad inconscientes. Preceden a la fase en la que los niños son capaces de etiquetarse a sí mismos como “niño” o “niña”. Una serie de claves preverbales constituyen el desarrollo inicial de la conciencia del género. Los adultos varones y mujeres suelen tratar a los niños de distinto modo (...). Cuando tienen alrededor de dos años, los niños entienden de modo parcial lo que significa el género. Saben si son “niños” o “niñas”, y pueden clasificar correctamente a los demás»<sup>32</sup>.

Los juguetes, los libros, la ocupación del espacio, la televisión, la familia, las influencias de la escuela y del grupo de pares constituyen, entre otros, las bases fundamentales de la reproducción de la desigualdad de los sexos, por lo que deben ser precisamente aspectos esenciales a modificar si se quiere eliminar el sistema patriarcal. Todos estos elementos conforman jerarquizadamente las identidades genéricas. Como señala Kate Millet, la socialización generizada produce dos culturas y dos formas de sentir radicalmente diferentes. La socialización implica que cada *género* tiene que haber interiorizado las pautas necesarias para saber qué tiene que pensar o hacer para satisfacer las expectativas de *género*<sup>33</sup>.

Por su parte, las ideologías sexuales son útiles para legitimar las diferencias que la sociedad asigna a varones y mujeres. Además,

«las ideologías sexuales son más estables y resistentes al cambio, porque lo normal es que estén integradas en sistemas de creencias más amplios, sobre todo en las religiones y en visiones sociopolíticas y culturales del mundo que abarcan todos los aspectos»<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> A. Giddens, *o. c.*, 195.

<sup>33</sup> K. Millet, *o. c.*, 41.

<sup>34</sup> J. Saltzman, *o. c.*, 82-83.



Las ideologías sexuales se inscribirían en lo que Hanna F. Pitkin denomina metapolítica<sup>35</sup>. La metapolítica incluiría las conceptualizaciones sobre los temas políticos, la naturaleza del individuo y la sociedad, etc. Las ideologías sexuales, por tanto, tematizan al varón como una identidad autosuficiente y a la mujer como una identidad defectiva. Las ideologías sexuales incluyen la idea de que el varón es el titular nominal o potencial de todo posible poder y la mujer la expresión del no-poder. Las ideologías sexuales representan a los varones como los responsables de la protección de las mujeres —la versión central es la del padre proveedor de la familia— y a éstas les asigna el papel de la sumisión a la autoridad masculina. Asimismo prescriben la heterosexualidad como la sexualidad normal frente a otras posibilidades sexuales.

*d) Hacia una teoría  
del cambio social y sexual*

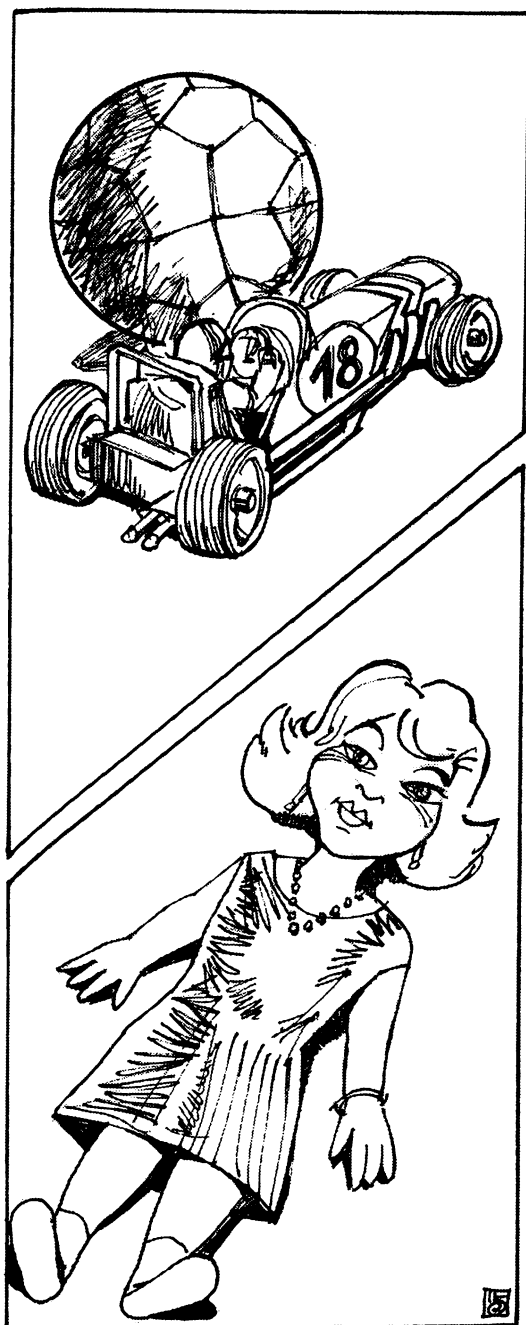
Janet Saltzman subraya una insuficiencia analítica en la sociología del género. En efecto, ésta ha investigado mucho sobre cómo se reproduce el sistema de género-sexo, pero ha descuidado sobre cómo han cambiado, pueden o podrían cambiar los sexos<sup>36</sup>. La autora pone de manifiesto que los sistemas patriarcales pueden seguir dos procesos opuestos: la estratificación de los sexos puede aumentar o disminuir.

La respuesta que ofrece Saltzman es la siguiente: «la clave del juego es poder: social, de definición, económico y político»<sup>37</sup>. Para ello es imprescindible un movimiento feminista

<sup>35</sup> H. F. Pitkin, *El concepto de representación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985, 159.

<sup>36</sup> J. Saltzman, *o. c.*, 21-22.

<sup>37</sup> J. Saltzman, Entrevista aparecida en la revista *Mujeres*, Instituto de la Mujer, Madrid, n. 11, 28-29.



fuerte que se despliegue en todos los frentes posibles: partidos, cultura, religión, medios de comunicación... y la entrada de las mujeres en las élites dominantes. Ambos objetivos pueden constituir una palanca importante en la disminución de la estratificación de los sexos, puesto que

«decir que un sistema de desigualdad entre los sexos existe es fundamentalmente otra forma de decir que, en millones de interacciones diarias entre las gentes, las mujeres se encuentran en desventaja y son infravaloradas repetida y sistemáticamente con respecto a los hombres, en una amplia variedad de contextos distintos»<sup>38</sup>.

## 6. Hacia la superación de los géneros

A lo largo de estas páginas se ha tematizado el concepto de *género* como una construcción cultural frente al concepto de sexo, que ha sido reducido a términos puramente biológicos. La teoría feminista ha vinculado el sexo a la biología y a la naturaleza, y el género a la cultura y a la sociedad. Se ha otorgado al sexo el atributo de la invariabilidad y al *género* el de la maleabilidad. Christine Delphy explica que el *género* ha sido representado como un contenido y el sexo como un continente<sup>39</sup>. Asimismo, Linda Nicholson abunda en esta dirección cuando señala que «lo biológico tiene cierta fiabilidad y lo cultural un alto grado de variabilidad»<sup>40</sup>. El énfasis en los aspectos sociales y culturales del *género* pertenece al núcleo conceptual del feminismo de los años setenta y de

<sup>38</sup>J. Saltzman, *Equidad y género*, 18.

<sup>39</sup>C. Delphy, «Penser le genre: quels problèmes?», en M. C. Hurtig, M. Kail, H. Rouch (eds.), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, CNRS, París 1991, 89-101; 92.

<sup>40</sup>L. Nicholson, «La genealogía del sexo», *Hiparquía*, vol. V, n. 1 (julio 1992) 30.

su más directa predecesora, Simone de Beauvoir.

Victoria Sau se aproxima a la idea de *género*: 1) Sólo hay dos géneros en la especie humana. 2) El *género* es vinculante. Lo masculino depende de lo femenino y viceversa. 3) Los géneros están jerarquizados. El masculino es el dominante y el femenino el dominado. Es el masculino el que debe diferenciarse del femenino para que se mantenga la relación de poder. 4) La estructura de los géneros es invariable en el tiempo y en el espacio en el seno de la sociedad patriarcal. Esto quiere decir que las características anteriores se mantienen constantes a pesar de los cambios, de las reformas y de las diferentes sociedades <sup>41</sup>.

Ahora bien, como señala Delphy, la línea de división entre lo natural y lo cultural no ha sido trazada por los estudiosos del género en el mismo lugar. El debate por tanto está abierto <sup>42</sup>. Linda Nicholson, por su parte, señala que la categoría de *género* no es culturalmente neutra: «La categoría de *género* contiene muchos supuestos específicos de su tiempo. Así, utilizarla interculturalmente es también estructurar nuestra comprensión de acuerdo con la visión del mundo de finales del siglo XX» <sup>43</sup>. Algunas teóricas feministas están investigando en la dirección de redefinir las relaciones entre el sexo y el *género*, teniendo en cuenta que el énfasis en las diferencias de *género* o en su superación no son sólo posiciones teóricas, sino también políticas.

Pese a las críticas que ha suscitado la conceptualización del *género* como una construcción cultural, ningún feminismo ha negado la enorme rentabilidad política que ha tenido para

<sup>41</sup> V. Sau, *Diccionario ideológico feminista*, Icaria, Barcelona 1990, 136-137.

<sup>42</sup> C. Delphy, *a. c.*, 92.

<sup>43</sup> L. Nicholson, *a. c.*, 30.

las mujeres: «Defender la distinción entre lo biológico y lo cultural ha sido correctamente percibido como crucial en la agenda política feminista»<sup>44</sup>. La tarea que se ha dado a sí misma la teoría feminista de distinguir aquello que es biológico de lo que es natural ha tenido una gran trascendencia política, puesto que ha trasladado el problema de la dominación de las mujeres al territorio de la voluntad y de la responsabilidad humana. Dicho de otro modo: si se descubren las conexiones entre las conceptualizaciones de lo «femenino» y la fuerte situación de desigualdad de las mujeres en las sociedades patriarcales, se abre el camino al cuestionamiento moral y político de esa dominación.

Delphy<sup>45</sup> señala que esta conceptualización del *género* se apoya en dos tipos de razonamiento: 1) El sexo biológico engendra una mínima división del trabajo. 2) La categoría de sexo está destinada a ser receptáculo de clasificaciones. En este razonamiento está presente el postulado de la necesidad humana universal de establecer clasificaciones, independientemente de y antes de toda organización social: el *género* permanecerá porque es práctico para clasificar a las gentes. La versión más conocida de esta clasificación es la de Lévi-Strauss que funda toda su interpretación del parentesco y de las sociedades humanas sobre un deseo irreprimible y presocial del ser humano de dividir todo en dos.

En la actualidad, esta tesis de que las cosas no se distinguen más que oponiéndose es criticada por feministas como Luce Irigaray y por filósofos como Derrida, aunque ambos la confirman al determinar la necesidad de la diferencia. De este modo, la diferencia sería constitutiva de los géneros.

---

<sup>44</sup> L. Nicholson, *a. c.*, 30.

<sup>45</sup> C. Delphy, *a. c.*, 93 y s.

Delphy pone el dedo en la llaga al afirmar que, si bien los géneros han surgido indisolublemente unidos a su jerarquización y división, todo el feminismo quiere eliminar la asimetría y la jerarquización, pero una parte de éste se niega a la eliminación de la división. La conclusión de esta socióloga es que sin jerarquización no puede haber división de géneros. Por su parte, Celia Amorós señala que el *género* es la construcción misma de la jerarquización patriarcal <sup>46</sup>.

El intento de redefinición de la relación entre sexo y *género* por parte de la teoría feminista transcurre por caminos diversos, a veces incluso opuestos. Todas las posiciones comparten la crítica a la jerarquización de los géneros, pero a partir de ahí se abre el debate e incluso la disputa. Mientras el feminismo post-moderno reclama el derecho a la diferencia, el feminismo de tradición ilustrada aboga por la superación de los géneros.

## Bibliografía

- Alberdi, I. y García de León, M. A., «Sociología de la mujer», en S. Giner y L. Moreno (comp.), *Sociología en España*, CSIC, Madrid 1990.
- Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona 1985.
- Amorós, C., «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre *poder* y principio de individuación», *Arbor* (1987) 113-127.
- Amorós, C., «Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales», en V. Maquieira y C. Sánchez (comp.), *Violencia y sociedad patriarcal*, Pablo Iglesias, Madrid 1991.
- Amorós, C., «El nuevo aspecto de la *polis*», *La balsa de la medusa* 19-20 (1991) 119-135.

---

<sup>46</sup> C. Amorós, «Notas para una teoría nominalista del patriarcado», *Asparkia*, n. 1 (1992) 41-58.

- Amorós, C., «Notas para una teoría nominalista del patriarcado», *Asparkía* (1992).
- Astelarra, J., *Participación política de las mujeres*, CIS / Siglo XXI, Madrid 1990.
- Benhabib, S., «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», *Isegoría* 6 (1992).
- Benhabib, S., «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista», en S. Benhabib y D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnànim, Valencia 1990.
- Condorcet, de Gouges, de Lambert y otros, en A. H. Puleo (ed.), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Anthropos, Barcelona 1993.
- Delphy, C., «Penser le genre: quels problèmes?», en M. C. Hurtig, M. Kail, H. Rouch (eds.), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, CNRS, París 1991.
- Frazer, N. y Gordon, L., «Contrato *versus* caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social», *Isegoría* 6 (1992)
- Giddens, A., *Sociología*, Alianza Editorial, Madrid 1992.
- Hartmann, H., «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo», *Zona Abierta*, n. 24 (1980).
- Miguel, A. de, «El feminismo y el progreso de la humanidad: democracia y feminismo en la obra de J. S. Mill», en *Actas del seminario permanente Feminismo e Ilustración 1988-1992*, Instituto de Investigaciones Feministas, Madrid 1992.
- Millet, K., *La política sexual*, Aguilar, México 1975.
- Nicholson, L., «La genealogía del sexo», *Hiparquía*, vol. V, 1 (1992).
- Pitkin, H. F., *El concepto de representación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985.
- Rousseau, J. J., *Escritos de combate*, Alfaguara, Madrid 1979.
- Saltzman, J., *Equidad y género. Una teoría integrada de estabilidad y cambio*, Cátedra, Madrid 1992.
- Saltzman, J., Entrevista, *Mujeres*, 11, Instituto de la Mujer, Madrid 1992.

- Sau, V., *Diccionario ideológico feminista*, Icaria, Barcelona 1990.
- Valcárcel, A., *Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder»*, Anthropos, Barcelona 1991.
- Wollstonecraft, M., *Vindicación de los derechos de la mujer*, Cátedra, Madrid 1994.





# Diferencia

María Luisa Cavana

## 1. Introducción

El concepto de *diferencia* referido a los géneros, como muy bien indica la socióloga C. Guillaumin<sup>1</sup>, es a la vez heterogéneo y ambiguo. Heterogéneo, porque incluye por una parte todos los fenómenos anatómicos y fisiológicos y por otra los socio-mentales. Ambiguo, porque la *diferencia* es a la vez una manifestación de falsa conciencia, y de máscara de una conciencia real reprimida.

Vamos a distinguir entre tres maneras de entender y analizar el concepto *diferencia* de géneros: desde el punto de vista patriarcal, desde el punto de vista del llamado «feminismo de la diferencia», y desde un punto de vista feminista-materialista.

La perspectiva patriarcal y androcéntrica toma al varón como lo humano por excelencia y, partiendo de esta premisa, la *diferencia* de género es definida necesariamente como algo negativo e inferior. Esta perspectiva ha dominado la antropología desde el comienzo del pensamiento filosófico hasta el siglo XX. Los primeros escritos feministas han tenido como objetivo la crítica y la superación de este concepto negativo de *diferencia* (ver *Igualdad*).

---

<sup>1</sup> Cf. C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, París 1992, 84.

En nuestro siglo han surgido otro tipo de conceptualizaciones de la *diferencia* no negativas, que han sido desarrolladas por el «feminismo de la diferencia» en sus distintas versiones. Este tipo de feminismo, en lugar de criticar el concepto de *diferencia* tan acentuado en el pensamiento patriarcal, se ha centrado precisamente en la *diferencia* sexual para, a partir de ahí, establecer un programa de liberación de las mujeres hacia su auténtica identidad, dejando fuera o en segundo plano la referencia al varón.

El análisis de la *diferencia* desde un feminismo materialista parte de la realidad empírica de la *diferencia* de las mujeres, es decir, de su explotación por parte de los varones, y rechaza la búsqueda de la *diferencia* –de la mística de la feminidad– por parte de algunas mujeres como una expresión más de la impotencia que caracteriza al género femenino.

## 2. La concepción androcéntrica de la diferencia sexual

### a) *La diferencia como inferioridad*

En las teorías antropológicas de la Edad Antigua, de la Patrística y la Escolástica se considera al varón como prototipo de ser humano completo y perfecto, de tal modo que ser mujer, con la diferencia que conlleva del ser varón, es considerado indefectiblemente como un modo de ser incompleto y deficiente.

Este punto de vista androcéntrico implica, pues, que la diferencia sexual es entendida necesariamente como una desigualdad de valores, y que todo lo propio de las mujeres sea interpretado como falta de ser. Como consecuencia de esta perspectiva androcéntrica, se han dado en el curso de la historia una y otra

vez teorías que no incluyen a la mujer dentro de la especie humana <sup>2</sup>. La determinación de la mujer como inferior al hombre en cuerpo, alma y espíritu constituye una constante en la historia de la antropología androcéntrica.

El autor que ha sido decisivo dentro de la concepción negativa de la diferencia de sexos es Aristóteles.

Según este filósofo, la diferencia de sexos proviene de la diferente participación en la reproducción y de su distinta forma: ambos sexos son origen de la reproducción, lo masculino engendra en lo otro, mientras que lo femenino engendra en sí mismo. Aristóteles parece desconocer los ovarios cuando afirma que el útero es lo equivalente a los testículos y al miembro masculino, y la sangre menstrual y el semen son la materia de la generación. La sangre aporta la materia (*hyle*), mientras que el espermatozoide aporta la forma (*demiourgón*). La única fuente de la vida en la reproducción es el semen: éste aporta el alma o la vida, mientras que lo femenino es el origen de la materia. Lo masculino representa según Aristóteles el poder (*dynamis*) y lo femenino la carencia (*adynamis*). La sangre menstrual es semen, pero incompleto, le falta la fuente de la vida. El cuerpo (*soma*) —en un embrión— procede de la madre, mientras que el alma (*psyché*) y la esencia son originados por el padre.

De Aristóteles es también la idea de que la mujer es un hombre mutilado, es decir, una deformación de nacimiento. La feminidad es vista, pues, como una mutilación natural. Esta mutilación es un monstruo, pero de algún mo-

---

<sup>2</sup> Un buen ejemplo de esto lo constituye la polémica desatada en torno al escrito de Valens Acidalius, aparecido de forma anónima en 1595 con el título: *Disputatio nova contra mulieres, qua probatur eas homines non esse* (Nueva disputa contra las mujeres para probar que no son seres humanos).

do necesario para la conservación de la especie. Es decir, que, según la biología del estagirita, lo femenino es siempre privación y defecto de lo masculino, en relación con la potencia, con su origen y con su forma <sup>3</sup>:

	<i>Masculino</i>	<i>Femenino</i>
1	fuera / exteriorización forma / movimiento (alma) poder = semen vivo	dentro / interiorización materia (cuerpo) incapacidad = semen impuro
2	semen fuerte sangre caliente	semen débil sangre fría
3	forma según su imagen	varón mutilado, monstruo

La concepción de los opuestos materia/forma lleva implícita una relación jerárquica de actividad / pasividad, dentro de la cual lo activo es más digno que lo pasivo, y el origen más digno que la materia.

La jerarquía entre lo femenino y lo masculino no se reduce a la biología, sino que tiene importantes consecuencias dentro de la vida política: la relación varón / mujer viene expresada por la desigualdad. Aristóteles escribe en la *Política*: «Lo masculino está por naturaleza más dotado para mandar y dirigir que la mujer» (1259 b, 1-3). De tal modo que el lugar asignado a la mujer es la casa y la reproducción, se la excluye de la pertenencia a la *polis*, de todos los derechos que esto implica, y se la coloca bajo la autoridad del marido. La relación ideal entre marido y mujer es comparada por Aristóteles con la aristocracia, con la regencia de los mejores.

### *b) El esencialismo de la diferencia*

Esta concepción androcéntrica de lo femenino como diferencia = inferioridad se mantiene durante toda la Edad Media. El Renacimiento

<sup>3</sup> Cf. K. Fietze, *Spiegel der Vernunft. Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jh.*, Paderborn 1991, 41.

abre nuevas posibilidades de desarrollo a las mujeres, y aparecen atisbos de lo que posteriormente se llamaría la «querelle des femmes», es decir, la discusión en torno a la igualdad de facultades, tanto en el plano moral como en el intelectual de las mujeres con respecto a los varones. El tema de la supuesta inferioridad femenina es rebatido por mujeres letradas como Christine de Pisan y por algunos autores aislados, por ejemplo Agrippa de Nettesheim.

Posteriormente, con el racionalismo cartesiano, en la figura de Poulain de la Barre, se pone en entredicho la tesis de la inferioridad femenina. Partiendo de un dualismo estricto de las dos sustancias, se sigue la afirmación: «el entendimiento no tiene sexo», y se inauguran las bases del discurso de la igualdad de ambos sexos, que será desarrollado por autores y autoras ilustrados <sup>4</sup>.

El tema que nos ocupa nos obliga a centrarnos no en este discurso igualitario y emancipatorio, sino precisamente en el fenómeno contrapuesto a esta tendencia y que aparece también en la época ilustrada, aproximadamente a mediados del siglo XVIII. Esta corriente consiste en una delimitación y un gran énfasis en la *diferencia* de los sexos. Aparte de otros factores socioeconómicos <sup>5</sup> que aparecen en esa época, es evidente que la teorización androcéntrica de los «caracteres sexuales», de lo femenino y lo masculino, debe ser interpretada como una reacción a las reivindicaciones ilustradas desde los presupuestos de la univer-

---

<sup>4</sup> Figuras fundamentales en este contexto son: Christian Thomasius, Condorcet, Th. G. v. Hippel, D. Chr. Leporin, M. Wollstonecraft, por citar sólo algunas de ellas.

<sup>5</sup> Cf. K. Hausen, *Die Polarisierung der «Geschlechtscharaktere»*. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, en W. Conze (ed.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas: Neue Forschungen*, Stuttgart 1976.

salidad de la razón, y que, proporcionalmente a la inmensa fuerza argumentativa de las luces, desarrolla una gran virulencia y emocionalidad en sus tesis principales, que intentaré resumir brevemente.

La llamada teoría de los sexos, o polaridad sexual, se desarrolla desde mediados del siglo XVIII hasta comienzos del siglo XX, y alcanza en esta última etapa su punto culminante.

Las conceptualizaciones de los sexos en esa época manifiestan un cambio significativo en torno a una idea central: la polaridad complementaria de dos tipos completamente diferentes de seres humanos, cuyas características giran en torno a las categorías centrales actividad / conquista del mundo y pasividad / conservación del mundo <sup>6</sup>.

El concepto de «carácter sexual» es entonces utilizado en general para designar cualidades sexuales psicológicas que se corresponderían con las fisiológicas. El «carácter sexual» vendría a definir la naturaleza o el ser del varón y la mujer.

Las definiciones de los sexos que aparecen en los diccionarios del siglo XIX son un buen ejemplo para ilustrar esta teoría. Por ejemplo, si tomamos la palabra «carácter sexual» (*Geschlechtscharakter*) en un diccionario alemán de 1815:

«En la forma del varón se manifiesta más la idea de fuerza, en la forma de la mujer más la idea de la belleza... La mente masculina es creadora, proyectada lejos de sí y más predispuesta a elaborar objetos abstractos (...). Entre las pasiones y los afectos, los más rápidos y centrífugos corresponden al varón, mientras que los lentos y dirigidos

---

<sup>6</sup> Cf. H. Bennet, *Galanterie und Verachtung. Eine philosophie-geschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur*, Francfort / Nueva York 1985, 10.

hacia el interior son propios de la mujer (...). La mujer está limitada a un pequeño círculo, tiene más paciencia y constancia en pequeños trabajos. El varón tiene que producir por medio de su trabajo, la mujer tiene que conservar; el varón con violencia, la mujer con bondad o astucia. Aquél pertenece a la ruidosa vida pública, ésta al círculo silencioso del hogar»<sup>7</sup>.

También encontramos en otro diccionario posterior en el artículo sobre «características sexuales» que lo masculino es principalmente lo individual, mientras que lo femenino es lo universal; lo individual a su vez es caracterizado como «independencia, ser uno mismo, fuerza y energía»; la universalidad, por el contrario, como «dependencia, indeterminación, simbiosis, entrega»<sup>8</sup>.

Las definiciones del «carácter sexual» presentan una mezcla de biología, determinación y esencia, y tienen como objetivo «fijar» o promover —con métodos educativos— la supuesta diferencia «natural» entre los sexos. Según este programa, el varón es predestinado por la naturaleza a la esfera pública, y la mujer a la casa. El varón produce en la sociedad, mientras que la mujer reproduce en el hogar. Las características sexuales en las que mayor énfasis se pone son en el varón la actividad y la racionalidad, y en la mujer la pasividad y la emocionalidad.

Lo novedoso de estas definiciones es, como ha señalado K. Hausen, su extensión a todo el género de varones y mujeres; las definiciones anteriores se referían siempre a los estamentos sociales, y a las virtudes propias de cada clase, en lugar de tomar como una categoría superior a ésta el sexo.

<sup>7</sup> *Conversations-Lexikon oder Handwörterbuch für die gebildeten Stände*, Bd. 4, 3. Aufl., Leipzig/ Altenburg 1815, 211, citado según K. Hausen, o. c., 366.

<sup>8</sup> J. Meyer, *Das grosse Conversations-Lexikon*, 1. Abt., 12. Bd., Hildburghausen 1848, 742.



Jean Jacques Rousseau ocupa un lugar fundamental entre los defensores de la teoría de la complementariedad sexual. En su *Emilio* describe un plan educativo para la mujer que tiene como objetivo complementar al varón emocionalmente y en el campo de actividades, cuya influencia en los planes de estudios de las niñas se puede rastrear hasta bien entrado el siglo XX.

La teoría de la polaridad sexual experimenta a finales del XVIII y principios del XIX un auge espectacular, como muestra la enorme cantidad de publicaciones dedicadas a la diferencia esencial de ambos sexos. En el transcurso del siglo pasado, la polarización de los caracteres sexuales se fue asentando cada vez más entre la burguesía, en donde la diferencia real entre los ámbitos público y privado se perfilaba con mayor fuerza. La sociedad industrial y la enorme diferencia en la educación recibida por ambos sexos logra que los dos «caracteres» sexuales cada vez sean más contrapuestos. De este modo, a finales del XIX se alcanza el punto culminante de la elaboración teórica de la diferencia sexual; este fenómeno puede explicarse como reacción a las reivindicaciones del movimiento de mujeres que surge con fuerza en esa época, que cuestionan y atacan la tesis de la determinación femenina exclusivamente para el ámbito doméstico. En este contexto encontramos tanto posiciones que afirman claramente la inferioridad de la mujer como aquellas que sostienen que la *diferencia* no tiene por qué ser entendida como inferioridad, sino como complemento del varón.

Insignes defensores de la inferioridad de la mujer son por ejemplo Paul Möbius con su obra sobre la «debilidad mental fisiológica de la mujer», en la cual afirma «que está probado que partes del cerebro fundamentales para la vida intelectual –las circunvoluciones del lóbulo frontal y parietal– están menos desarro-

lladas en la mujer que en el varón ya desde el nacimiento»<sup>9</sup>. También Schopenhauer afirma que «el lugar correcto y natural de la mujer es el de un ser subordinado»<sup>10</sup>, y el mayor representante de este tipo de misoginia de principios de siglo es Otto Weininger con su libro *Sexo y carácter*, publicado por primera vez en 1903, y que en sólo dos años conoció cinco ediciones. Weininger muestra una posición extrema dentro de la teoría de los sexos; según él, todas las cualidades positivas son masculinas, mientras que la mujer sólo es definida en función de determinaciones negativas. Del modo siguiente:

- la mujer es «alógica»
- la mujer es «inmoral»
- la mujer no tiene «alma»
- la mujer no tiene «yo»
- el varón es «algo» - la mujer no es «nada»
- el varón es «voluntad» - la mujer es «instinto»
- la mujer es «un ser sexual» - el varón, «algo por encima de esto», etc.<sup>11</sup>.

Frente a esta posición, en la cual lo masculino y lo femenino se contraponen como positivo y negativo, y la mujer es caracterizada por la «falta», por aquello de lo que carece, la teoría de la complementaridad sexual propiamente dicha presenta un tipo de determinación femenina diferente. Autores como Georg Simmel, Max Scheler, Ortega y Gasset, Ludwig Klages, Karl Scheffler y otros parecen tratar el tema de la *diferencia* fundamental de los sexos, es decir, de la diferencia femenina,

<sup>9</sup> P. Möbius, *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes*, Halle 1907, 24.

<sup>10</sup> Cf. A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Bd. 6, Leipzig 1850, 660.

<sup>11</sup> Cf. O. Weininger, *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, Munich 1980, 194, 239, 240, 387, 395, 413. Hay también traducción al español: *Sexo y carácter*, Península, Barcelona 1985.

dado que el punto de referencia de lo humano es siempre el varón, de otro modo: lo femenino adquiere una cualidad propia —no meramente una privación como en los otros autores— y un sistema propio de valores <sup>12</sup>.

Los escritos de estos autores, por ejemplo el término «cultura femenina» de Simmel, parecen en un primer momento apuntar a una diferenciación «igualitaria» de los sexos, como si defendieran que lo masculino y lo femenino son instancias absolutamente contrapuestas, pero no por ello es una mejor o superior a la otra. Pero cuando se analizan minuciosamente los textos, aparece claramente la jerarquía sexual y quién está supeditado a quién. Por ejemplo en la siguiente cita de la *Sociología* de Simmel:

«En cuanto a la formación de su espíritu y a su actividad, a la afirmación de su personalidad y en relación con el medio, el varón nos aparece a lo largo de nuestra cultura como el ser superior y, más allá de la diferencia de rango, ambos sexos son tan esencialmente distintos que sólo pueden estar determinados a complementarse el uno al otro: la existencia femenina tiene su sentido exclusivamente en aquello que el varón no quiere, o no puede, ser o hacer; el sentido de la vida de aquélla no está referido a una relación de igualdad, sino de desigualdad, y en esta relación se consumen sin dejar resto» <sup>13</sup>.

Pocas veces expresa Simmel con tal sinceridad lo que en realidad significa la famosa «complementaridad»: mientras el varón personifica todas las cualidades propiamente humanas (individualidad, actividad, inteligencia, desarrollo de sus facultades, creatividad etc.), la mujer se limitaría a rellenar los «huecos» que no encajan dentro de lo masculino, pero

<sup>12</sup> Cf. S. Bovenschen, *Die imaginierte Weiblichkeit*, Francfort 1979, 76.

<sup>13</sup> G. Simmel, *Soziologie*, Leipzig 1908, 443.

que de alguna forma son necesarios: la emocionalidad, la impresión de totalidad, la «unidad con la naturaleza». El punto de referencia es claramente androcéntrico y hace que descartemos como ilusoria la pretendida igualdad jerárquica de la *diferencia*.

Es fundamental que no perdamos de vista que esta teoría se desarrolla, recordemos la cita de Simmel, a partir de la división del trabajo en público y privado, y exclusivamente teniendo en cuenta las ventajas para el varón, porque en caso contrario es fácil caer en las redes de la «esencia de la feminidad», proclamada por estos autores como una instancia autónoma independiente de su relación con el varón y de las que difícilmente se puede escapar. Veamos un ejemplo de esta seducción teórica:

«Toda la profundidad y la belleza del ser femenino, por la cual aparece al espíritu masculino como su salvación y su reconciliación, está basada en esta uniformidad, en esta conexión inmediata de la personalidad con cada una de sus expresiones, en esta indivisibilidad del yo, que sólo conoce un todo o nada. La maravillosa relación que todavía parece tener el alma femenina con la unidad intacta de la naturaleza y que separa la fórmula de su ser del varón diferenciado, múltiple y objetivo, precisamente esta relación la separa del trabajo de nuestra cultura que está basado en la especialización objetiva»<sup>14</sup>.

Esta dimensión del ser femenino como algo unitario, no especializado, en relación directa con la «naturaleza», tiene una expresión muy concreta en el trabajo doméstico, el único ámbito –según Simmel– en el que la feminidad puede desarrollarse armónicamente. La casa «es la gran aportación cultural de la mujer», el

<sup>14</sup> G. Simmel, *Weibliche Kultur* (1902), en H. J. Dahme / K. Chr. Köhnke (eds.), *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, Frankfurt 1985, 162.

lugar en donde se expresan sus «intereses, sus facultades, su modo de sentir, su intelectualidad y su ritmo»<sup>15</sup>. Es decir, que el «ser-mujer», tal y como lo entiende este autor, viene definido por la dependencia –económica, emocional– del varón, puesto que las mujeres sólo pueden trabajar en casa, y por la entrega : al marido, a los hijos, al hogar. Una mujer que no realice su «destino» conforme a su supuesta esencia femenina, y pretenda estudiar o trabajar «como un varón» –pues toda especialización según la teoría de la polaridad sexual es masculina–, se «desnaturaliza», es infiel a su ser femenino. Estos autores plantean a las mujeres un dilema de difícil solución dentro de sus términos: o bien son mujeres auténticas y renuncian a toda forma de realización personal y de desarrollo de sus facultades, es decir, renuncian a su humanidad y se conforman con ser meras reproductoras, o bien, si eligen desarrollarse profesionalmente, tienen que renunciar a su ser mujer, por ser la especialización incompatible con su feminidad.

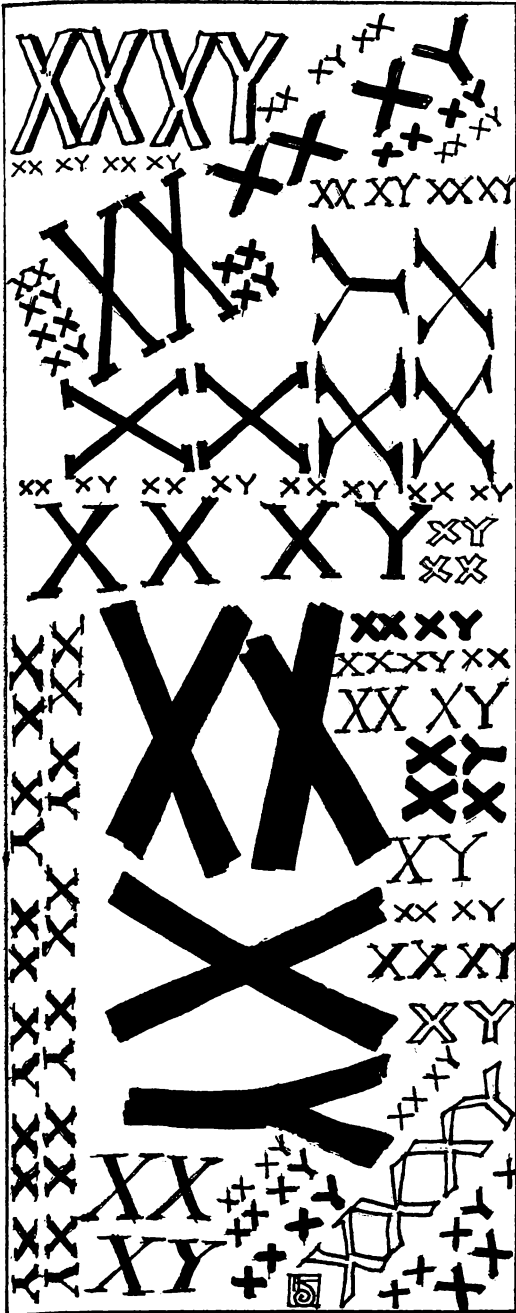
Para resolver este dilema, es necesario revisar la falsa premisa de la que parten todos estos autores: la identificación de lo masculino con lo humano en general. La autora Gisela Breitling ha analizado cómo el androcentrismo se basa en una doble falacia, en dos falsas premisas que se podrían formular del siguiente modo:

- todo lo humano en general es masculino,
- y
- todo lo masculino es humano en general.

Desde este punto de vista absoluto masculino, lo femenino, la *diferencia*, significa quedar fuera del universo humano.

---

<sup>15</sup> G. Simmel, *Ibid.*, 170-171.



Y sin embargo es evidente que lo humano en general está formado por ambos sexos, y que características humanas, como por ejemplo el desarrollo de las facultades, la proyección profesional, etc., no son exclusivas del varón, sino de ambos sexos, al igual que intereses y puntos de vista estrictamente masculinos no tienen por qué ser generalizados como los únicos, como lo universal, tal y como la investigación feminista está poniendo de manifiesto en estos últimos años.

### 3. La afirmación positiva de la diferencia

Del mismo modo que los misóginos del XIX afirmaban poder probar científicamente la superioridad masculina partiendo del tamaño del cerebro y de la fuerza muscular, hoy en día son las mujeres las que quieren hacernos creer que sólo afirmando las *diferencias* se podrá conseguir la «libertad femenina». Las consecuencias de la teoría de la *diferencia* –como muy bien observa la autora Claudia Pinl– se parecen a las derivadas de la teoría de la polaridad sexual: estabilizan el poder de los varones sobre las mujeres <sup>16</sup>.

El concepto moderno de *diferencia* procede de la escuela filosófica del postestructuralismo francés. Gilles Deleuze, por ejemplo, quiere «arrancar la *diferencia* de su estado de maldición» <sup>17</sup>, quiere apoyar a lo «no idéntico», a lo especial concreto, en su autonomía, en contraposición con la tradición filosófica occidental que subordina lo especial a lo general.

<sup>16</sup> Cf. C. Pinl, *Vom kleinen zum grossen Unterschied*, Hamburgo 1982, 10.

<sup>17</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition* (1968), París 1993, 44

a) *Luce Irigaray*  
*y la diferencia sexual*

La filósofa y psicoanalista Luce Irigaray relaciona el concepto de *diferencia* de Deleuze, Derrida y otros, con la teoría de su maestro Jacques Lacan sobre la constitución del orden simbólico occidental por medio de la exclusión de las mujeres.

Su libro *Speculum. Espejo del otro sexo*, publicado en 1974, en el que hace una crítica minuciosa del psicoanálisis y la filosofía, le supuso la expulsión de la «Ecole Freudienne» de Lacan. Irigaray muestra en este trabajo lo que filósofos como Platón, Descartes, Hegel y Freud tienen en común: el orden de lo igual y su identificación con lo masculino, así como la utilización del pensar lógico racional como un criterio absoluto, de tal modo que no hay lugar para las diferencias.

Posteriormente, en 1977 Irigaray desarrolla las tesis de *Speculum* en su libro *Ese sexo que no es uno*, en el cual sostiene que puede haber un hablar no masculino, que debe hacerse visible en el análisis del discurso patriarcal. Irigaray recurre a un plano más profundo de emociones que sirve como base del orden simbólico del discurso patriarcal, y que ella designa como la causa de los distintos roles del varón y la mujer.

El objetivo de su análisis es desarrollar un hablar femenino, aunque no se trata de un lenguaje completamente nuevo, sino de terminar con la práctica habitual del lenguaje que hasta ahora ha impedido una identificación femenina<sup>18</sup>.

En sus últimos trabajos, Irigaray desarrolla la ética de la diferencia sexual. Parte de la idea de que el sistema patriarcal no está basado,

<sup>18</sup> Cf. U. Meyer, *Einführung in die feministische Philosophie*, Aquisgrán 1992, 159.



como suele suponerse, sobre la heterosexualidad, sino sobre la homosexualidad de los varones, que no es practicada abiertamente, sino por medio del intercambio de mujeres y por la mediación del cuerpo femenino. Por esta razón, el que las mujeres se adapten a las prácticas patriarcales no les ofrece ninguna posibilidad de solución <sup>19</sup>.

La crítica de Irigaray muestra que la tecnología moderna genera una sociedad monosexual masculina y niega la diferencia sexual y los aspectos específicamente femeninos. Por esto propone a las mujeres como tarea el acabar con este callejón sin salida.

Según Irigaray, las mujeres no deben participar en las estrategias de poder fálicas porque los varones sólo les dejan pequeñas parcelas de poder que ellos mismos no pueden o no les interesa abarcar; además, esta forma de adaptación tiene para la mujer consecuencias negativas, dado que pierde su peculiaridad y su sexualidad.

Por esta razón, la posición de Irigaray es acentuar la diferencia sexual y desarrollar una economía, una religión, una genealogía, una lengua y un orden simbólico propiamente femeninos, donde la identidad sexual pueda ser representada. Sobre esta base deberá surgir un nuevo estilo de relaciones colectivas, cuyo objetivo consiste en la transformación de la relación espacio-tiempo, en la superación de la dicotomía alma / cuerpo y el reconocimiento mutuo de la identidad específica femenina y masculina. Irigaray ve en estos objetivos la posibilidad de un nuevo orden socio-cultural frente al actual dominio de la tecnocracia y la racionalidad <sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Cf. L. Irigaray, *Neuer Körper, neue Imagination*, *Alternative Zeitschrift für Literatur und Diskussion* 8/9, 124.

<sup>20</sup> Cf. L. Irigaray, *Women-Amongst-Themselves*, en

En su obra *Ética de la diferencia sexual*, Irigaray trata entre otros el problema de la relación madre-hija, de los derechos de las mujeres y del amor. Por medio de la introducción de una genealogía materna deberá conservarse la tradición materna y así conseguirse una renovación de la relación madre-hija.

El problema de la diferencia sexual aparece claramente cuando se trata de definir lo que es la «feminidad». En los escritos de Irigaray encontramos una «reconstrucción» de lo femenino que no se ha liberado de las representaciones patriarcales <sup>21</sup>. Así, según nuestra autora, las mujeres mantienen por medio de su sexualidad, del ciclo, del embarazo y los cambios hormonales «una relación indisoluble de su cuerpo con el universo» <sup>22</sup>.

El mito de la cercanía de la mujer con la naturaleza ha sido desde hace siglos uno de los principales supuestos de la ideología patriarcal. Irigaray constata que las mujeres sienten, piensan, hablan y actúan de otra manera que los varones, pero no explica de dónde proceden esas diferencias, si se trata del resultado de la dominación patriarcal, o si tiene algo que ver con las hormonas femeninas.

En sus trabajos, Irigaray no se queda en el análisis de la diferencia sexual a un nivel meramente filosófico. En un buen número de entrevistas y de conferencias desarrolla los rasgos de una «política de la diferencia», que presenta en un programa de seis puntos con vistas a conseguir una legislación más justa.

---

M. Whitford (ed.), *The Irigaray Reader*, Oxford 1991, 192, citado según U. Meyer, o. c., 161.

<sup>21</sup> Sobre este punto, véase el interesante artículo de Luisa Posada Kubissa, «Kant: ¿Un pensador para la diferencia?», *Hiparquia*, vol. VI, n. 1 (septiembre 1993).

<sup>22</sup> L. Irigaray, *Die Zeit der Differenz. Für eine friedliche Revolution*, Francfort-Nueva York 1991, 47.

Irigaray exige unas leyes, un código civil y una constitución orientados a los sexos <sup>23</sup>, y critica las ideas de la Revolución francesa, sobre todo la idea de igualdad y de los derechos humanos. Aunque las mujeres consiguieron en nombre de la igualdad algunos derechos, según Irigaray es un arma de doble filo porque las mujeres no son en el mismo modo que los varones libres y su integridad física está constantemente amenazada (violación, prohibición de abortar). El igualitarismo nunca conseguirá hacer justicia a las mujeres, «porque varones y mujeres no son iguales» <sup>24</sup>.

Los derechos que realmente liberen a las mujeres no pueden hacer abstracción de la realidad corporal, por eso tienen que ser específicos para cada sexo:

«aunque un sexo se pueda identificar con otro subjetivamente, objetivamente no le es posible. Esto significa concretamente que un cuerpo posee objetivamente particularidades sexuales que se resisten a una igualdad o identificación subjetiva» <sup>25</sup>.

Según Irigaray, la incorporación de la mujer al mundo «masculino» del trabajo lleva consigo una pérdida de la identidad femenina, es decir, que ella también pone a las mujeres en un dilema parecido al formulado por Simmel, en el que la «feminidad» sólo se puede preservar en el ámbito doméstico

b) *El feminismo italiano.*  
*El «affidamento»*

Uno de los desarrollos más importantes del feminismo de la *diferencia* lo encontramos

<sup>23</sup> Cf. C. Pinl, o. c., 20.

<sup>24</sup> L. Irigaray, *Über die Notwendigkeit geschlechtsdifferenzierter Rechte*, en U. Gerhard / M. Jansen (eds.), *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, Francfort 1990, 343.

<sup>25</sup> *Ibid.*

unido al concepto de *affidamento*, que se basa en el principio de la similitud y diferencia entre mujeres y que problematiza su interacción. Este concepto de diferencia sexual ha sido postulado por feministas milanesas que pretenden de este modo contrarrestar la desvalorización de las mujeres en el patriarcado, y tienen como objetivo el descubrimiento de los valores femeninos <sup>26</sup>. Los objetivos de esta posición podrían resumirse en los siguientes puntos: las mujeres deben desarrollar una nueva confianza en sí mismas, fortalecer la solidaridad entre ellas y reconocer su multiplicidad. Estas ideas fueron tomadas por el grupo de filósofas «Diotima», que se constituyó en Verona en 1983, y posteriormente desarrolladas.

En su libro *Non credere di avere dei diritti* (*No creas tener derechos*), las feministas de la librería de mujeres de Milán describen la genealogía del movimiento de mujeres italiano y del *affidamento*. Un impulso importante para estas autoras fueron las feministas francesas del grupo «psych et po» («Psychanalyse et Politique») que, a diferencia de otros grupos de mujeres, no rechazaban completamente las estructuras internas de poder, sino que aceptaban una dirigente con autoridad y carisma <sup>27</sup>.

Para este grupo milanés es imprescindible desarrollar nuevas relaciones entre las mujeres, a las cuales ellas quieren dar sentido y valor. Para ello crearon el concepto de *affidamento*, que puede traducirse como «dar seguridad»: las mujeres tienen que reconocerse entre ellas y, por medio de maestras, comunicarse unas a otras la capacidad de determinar por ellas mismas sus vidas y de dar más relevancia a los

<sup>26</sup> Cf. U. I. Meyer, *Einführung in die feministische Philosophie*, 152.

<sup>27</sup> Cf. Libreria delle donne di Milano, *Wie weibliche Freiheit entsteht*, Berlín 1989, 12.

contextos femeninos. El concepto de *affidamento* significa una solidaridad activa entre las mujeres y una lucha conjunta contra los mecanismos patriarcales.

El *affidamento* es entendido como una alianza entre una mujer mayor y una joven, en la cual la maestra representa una superioridad en saber y en experiencia con respecto a la joven. Esta superioridad es una diferencia irreducible, ya que significa un ser-mujer que no es ni subordinado ni equiparado al ser-varón. «Podemos ver y nombrar la *diferencia*, ya que partimos de la base de que las deficiencias que experimenta una mujer en relación con otra le llevan al origen de la superioridad femenina, que ella también puede alcanzar y que precisamente reconoce en esta experiencia de la falta»<sup>28</sup>. De este modo, se entiende la relación entre ambas mujeres como una relación horizontal entre hermanas, que deberá sustituir el tipo de relación vertical y autoritario propio del patriarcado.

La maestra apoya a la otra mujer en la búsqueda de su propia identidad, pero para ello las maestras tienen que ser reconocidas como autoridad femenina positiva. «El espíritu femenino sin un marco simbólico es miedoso. Se encuentra a merced de acontecimientos inesperados (...). Una mujer no adquiere seguridad ni por medio de leyes, ni por medio de derechos. Una mujer llega a ser invulnerable cuando crea partiendo de sí misma su existencia y consigue estabilidad dentro de un contexto social femenino»<sup>29</sup>.

La teoría del *affidamento* está basada sobre dos ejes principales: la relación dialéctica entre las mujeres y un proyecto político. Las milanesas ven el reconocimiento de la *diferen-*

---

<sup>28</sup> Cf. Libreria delle donne di Milano, *Wie weibliche Freiheit entsteht*, 130.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 25.

*cia* entre las mujeres como una base para aceptar la *diferencia* de los sexos. El primer paso dentro del trabajo político es el hacer visible la simbología dominante y poner de manifiesto su carácter masculino. El segundo paso es otorgar legitimidad al sexo femenino y ayudar a las mujeres a participar activamente en la sociedad. Para ello es necesario trabajar en el orden simbólico para desarrollar nuevas figuras, como por ejemplo la figura de la madre simbólica. Sólo la relación con la madre simbólica permite a las mujeres una relación con el mundo «como mujeres», dado que la madre real, que podría ser «la primera mediadora y la más natural», en la realidad a menudo no lo es «porque su papel está determinado por las relaciones con los varones, está atemorizada por la autoridad del marido, o completamente absorbida por el amor al hijo varón»<sup>30</sup>.

La madre simbólica es la figura del origen, lleva el símbolo del género femenino y puede conseguir que otras mujeres vayan más allá de sus planes y sus proyectos.

Las milanesas critican con razón la idea de las mujeres como meras víctimas, porque una mujer no puede reconocerse en la imagen de víctima impotente.

Las feministas italianas –siguiendo a Irigaray– buscan el punto de partida del sujeto femenino en el cuerpo, es decir, precisamente allí donde el patriarcado encuentra el motivo para la opresión. Estas autoras, sin embargo, no dejan claro lo que significa el radical «ser distinto de la mujer» basado en el cuerpo.

El *affidamento*, como indica C. Pinl, es un concepto extrañamente abstracto, y los análisis de las milanesas permanecen a un nivel representativo-ideal, mientras que la opresión real y concreta apenas es tomada en cuenta, ya que el

<sup>30</sup> *Ibid.*, 180.

punto fundamental es la multiplicidad femenina. Están en contra de las leyes que preconizan la igualdad porque éstas no tematizan esta variedad de modelos de vida femeninos, y además les parece más perjudicial que positivo para las mujeres. La diputada Romana Bianchi, por ejemplo, afirma que la igualdad «sólo es posible pagando el precio de la pérdida de identidad»<sup>31</sup>. Por ello proponen una política de la *diferencia*, de los dos sujetos: «una democracia de mujeres y varones», que significa: escuelas, partidos, parlamentos separados según los sexos, así como la valoración positiva del trabajo productivo y reproductivo de la mujer.

c) *La otra voz. La moral femenina*

La idea de que varones y mujeres tienen diferentes conceptos morales es defendida por primera vez por la psicóloga Carol Gilligan al hilo de unas investigaciones que realizó junto con Lawrence Kohlberg sobre el desarrollo de la capacidad de juicio moral de niños y jóvenes. A Gilligan le llamó la atención que, dentro de una escala de uno a seis para determinar el desarrollo del juicio moral —desde la obediencia a reglas dadas hasta llegar a un punto de vista dirigido hacia la justicia—, las mujeres, a diferencia de los hombres, raras veces alcanzaban puntuaciones altas. Esto se ve claramente en el llamado «Dilema-Heinz»: para salvar la vida de su mujer, que se encuentra gravemente enferma, Heinz necesita un medicamento especialmente caro. Heinz no tiene el dinero necesario para comprarlo, pero podría robarlo, dado que el farmacéutico no está dispuesto a rebajárselo o regalárselo. Una vez planteado este dilema a niños y niñas de once

<sup>31</sup> Cf. R. Bianchi, Conferencia ofrecida en las jornadas «Frauenpolitik» en Francfort (25 / 26.1.1992), citada según C. Pinl, *o. c.*, 38.

años, Gilligan observa que para el varón es evidente que Heinz tiene que robar para salvar a su mujer; la niña se plantea otras posibles soluciones: pedir un crédito, por ejemplo. ¿Qué pasaría si roba el medicamento y va a la cárcel? Sería peor para la mujer.

Lo que para Kohlberg y sus colegas masculinos es una falta de juicio moral, es interpretado por Gilligan de otro modo: mientras que los varones son movidos principalmente por principios, piensan en conceptos de derechos y deberes, y adoptan una «perspectiva de la justicia», las mujeres parten de su interés personal y se orientan en las relaciones personales, en la responsabilidad frente a otros y, en general, en la perspectiva del cuidado (*care*). Esta diferencia en el pensamiento moral entre hombres y mujeres, que Gilligan observa tanto en niños / as como en adultos, no tiene que considerarse como deficiente al compararlo con el masculino. Se trata más bien de otro tipo de visión de los problemas morales que tiene la misma legitimidad que la conceptualización masculina.

El concepto tradicional de moral se basa precisamente en que hay un solo canon de principios y reglas que valen para todos, y esta idea de una ética universalmente válida es la expresión de la hegemonía patriarcal, según afirman las representantes de este modelo filosófico de la *diferencia* siguiendo a Luce Irigaray. Por ello consideran la «otra voz»<sup>32</sup> como una moral igualmente valiosa que la «perspectiva de la justicia», como otra verdad igualmente válida.

Según Gilligan, ambas perspectivas, la de la justicia y la del cuidado, son igualmente necesarias, pero se excluyen entre sí. A la pregunta de si esta otra perspectiva, la del cuidado, está uni-

<sup>32</sup> El título que lleva la obra de Gilligan es *In a Different Voice*, publicada por primera vez en 1982.



da al sexo biológico femenino, responden Gilligan y sus seguidoras con bastantes reparos. En sus trabajos anteriores parecía más bien partir de un determinismo biológico, pero en la actualidad pone de relieve que tanto varones como mujeres, en principio, pueden adoptar ambas posiciones, pero en la realidad son los varones los que prefieren la perspectiva de la justicia y las mujeres la del cuidado. Gilligan encuentra la explicación a este fenómeno en la relación temprana con la madre, siguiendo la teoría de las relaciones objetuales de Nancy Chodorow. Según esta teoría, el primer objeto de amor es, tanto para el niño como para la niña, la madre, con la cual se establece una fuerte relación. La niña puede mantener esta relación e identificarse con ella, lo cual, por otra parte, es deseado socialmente: la niña debe llegar a ser como la madre. Pero para el varón es imposible esta vía, dado que una identificación con la madre no es compatible con la identidad masculina y es vista por el varón como una amenaza. El niño comprende que se tiene que distanciar de la madre si quiere «ser un hombre».

Gilligan se queda en estas afirmaciones sin investigar las relaciones de poder que determinan estos comportamientos. Y, sin embargo, no se puede hablar de la formación de las identidades femenina y masculina y de la socialización de los individuos sin discutir las relaciones de dominancia y sumisión entre los sexos<sup>33</sup>. La moral del cuidado obliga a las mujeres a someterse a un modelo asimétrico: las mujeres se comportan con sensibilidad, empatía y con actitudes de cuidado hacia los varones, mientras que éstos muestran comportamientos arbitrarios, irresponsables y violentos hacia las mujeres. Las mujeres están siempre dispuestas a perdonar a los varones, a com-

prenderlos y a liberarles de sus cargas, pero esto ocurre desde una posición de inferioridad. Perdonar al varón significa en este contexto reconocer el poder del más fuerte.

La autora Sandra Harding observó al comparar la «otra voz» con los comportamientos morales de africanos un sorprendente paralelismo. Parece ser que las concepciones morales dependen menos del género y de la cultura que de las relaciones de poder. En Africa, por ejemplo, a causa de la colonización, la empatía y la capacidad de comprender al otro siempre fueron una estrategia de supervivencia de los grupos oprimidos, ya que éstos tenían que poder predecir lo que ocurría en los pensamientos de los dominantes para poderse proteger a tiempo <sup>34</sup>.

La aparente autonomía de la «otra voz» es un eco del dominio patriarcal, pero que no parece molestar a las que defienden esta crítica al universalismo moral, que tampoco parecen darse cuenta de que la moral «femenina» se concentra exclusivamente en la familia. De este modo, la «otra voz» es una moral de relación que beneficia a los varones. Esta tendencia de las mujeres de apoyar y proteger al individuo masculino al ofrecerle en la familia un espacio de humanidad lo llama Christina Thürmer-Rohr la participación directa (*Mit-Täterschaft*) de las mujeres en el desarrollo destructivo del poder de los varones <sup>35</sup>.

La autora Ute Annecke muestra igualmente cómo esta moral del cuidado no sólo está limitada a la propia familia, y dirigida en general

<sup>34</sup> Cf. S. Harding, *Die auffällige Übereinstimmung feministischer und afrikanischer Moralvorstellungen. Eine Herausforderung für feministische Theorienbildung*, en Nunner-Winkler (ed.), *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*, Francfort M. 1991, 162.

<sup>35</sup> Cf. Chr. Thürmer-Rohr, *Vagabundinnen. Feministischen Essays*, Berlín 1987, 38.

hacia los varones, sino que también impide una buena relación entre las mujeres, que en la sociedad patriarcal deben comportarse de un modo «insolidario, falso, sin comprensión mutua, intrigante y rígido»<sup>36</sup>.

Pero, sobre todo, la ética del cuidado fracasa cuando se trata de la relación de la mujer consigo misma: cuando el sentimiento, la responsabilidad, el cuidado, el no hacer daño se aplica a sí misma, fracasa, puesto que está considerado como egoísta para una mujer desear algo para ella misma.

La ética del cuidado pone de relieve sólo un tipo de comportamiento que tradicionalmente ha sido asignado a las mujeres y rechaza la independencia, la autonomía, el ser para sí: comportamientos igualmente humanos y que no excluyen los del cuidado. Es el patriarcado quien ha separado estos dos tipos de comportamiento y ha asignado uno a cada género dentro de la jerarquía de poder entre varones y mujeres. La fijación permanente de las mujeres en las relaciones y en la proximidad significa inferioridad, y significa también el posponer o negar sus propios intereses y deseos, y hacerlo no de vez en cuando, sino de un modo esencial, como parte de la identidad femenina.

#### *d) El ecofeminismo*

En las últimas décadas se observa una tendencia de no pocos pensadores a reconocer de repente en las mujeres el sujeto revolucionario, a la vista de las grandes catástrofes originadas por el varón. Dado que las mujeres no han tenido ni mucho menos la misma participación que los varones en la economía destructiva del crecimiento, podrían tomar ahora

---

<sup>36</sup> Cf. U. Annecke, *Das Echo patriarchaler Ergänzungsmoral zwischen Frauen, Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, n. 28 (1990) 65.

el relevo y salvarnos a todos de la catástrofe ecológica. Este pensamiento está también bastante extendido entre las mujeres <sup>37</sup>.

A comienzos de los años ochenta se reunieron mujeres pertenecientes al movimiento *New-Age* con mujeres pacifistas, ecologistas radicales y con mujeres del movimiento feminista-espiritual para luchar contra el rearme y la amenaza ecológica. Lo que las diferenciaba de sus colegas masculinos era, aparte de, en ocasiones, una mayor muestra de creatividad en las estrategias de resistencia, el que no pudieran resistir la tentación de ver un «sentido más profundo» en estas acciones a partir de la supuesta mayor proximidad de las mujeres con la naturaleza y con la vida partiendo de «la sabiduría del cuerpo femenino». Precisamente contra las armas nucleares se vuelve a afirmar como en los tiempos matriarcales que «la sangre de la mujer debe ser reconocida como verdadero poder» <sup>38</sup>.

De este modo se declaraba el feminismo —la variante ecológica de éste— como el remedio milagroso: «El feminismo (ecológico) puede acabar con la mentira de que la cultura sea lo contrario de la naturaleza». El feminismo radical, llamado también «feminismo racionalista», es considerado como una parte de la visión del mundo patriarcal, ya que suponen que sólo le interesa la participación —sin variar nada— en la posición de poder de los varones, y por lo mismo lo consideran una traición a la ecología y al movimiento de mujeres.

<sup>37</sup> Cf. C. Pinl, o. c., 55; ver también C. Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, 1980.

<sup>38</sup> Cf. Ch. Spretnak, *Frauen und ganzheitliches Denken. Über die Wurzeln einer neuen Lebenskonzeption*, en R. Lutz (ed.), *Frauen-Zukünfte. Ganzheitliche feministische Ansätze, Erfahrungen und Lebenskonzepte*. Öko-Log-Buch 3, Weinheim / Basilea 1984, 15.

«El feminismo racionalista es el caballo de Troya del movimiento de mujeres. La mentalidad de querer estar presentes significa la capitulación ante una cultura que traiciona la naturaleza. En este sentido, esta mentalidad es misógina y antiecológica. El rechazar la biología, reconocer la androginia y valorar positivamente lo que han creado los hombres son formas de un odio proyectado hacia sí misma»<sup>39</sup>.

El ecofeminismo ha sido influenciado por el movimiento espiritual, y también por un tema de la teoría feminista centrado en la producción de subsistencia, es decir, una producción que va dirigida a las necesidades inmediatas de los seres humanos y no a la mediación del mercado. Esto se refiere en el Tercer Mundo y en las sociedades agrarias a la producción de alimentos; en las sociedades industriales, más bien a su compra y su preparación; es decir, que en nuestras sociedades el trabajo de subsistencia se reduce al trabajo doméstico y la educación de los niños, lo que tradicionalmente ha sido trabajo de mujeres y una de las premisas fundamentales del capitalismo patriarcal. Según las ecofeministas, el trabajo de subsistencia debe seguir siendo femenino. ¿Por qué precisamente las mujeres? No se trata de una división del trabajo que se ha consolidado a lo largo de la historia, según la autora Maria Mies: las mujeres «como productoras de nuevas vidas» tienen otra relación con la naturaleza que los varones, «que no producen nada nuevo a partir de sus cuerpos». A causa del proceso de civilización patriarcal, las mujeres no son conscientes de su productividad, pero ésta sigue existiendo. En contraposición a los varones que utilizan su cuerpo y la naturaleza de un modo instrumental.

---

<sup>39</sup> Cf. Y. King, *Feminismus und Revolte. Was uns eint und trennt*, en R. Lutz (ed.), o. c., 91.

«las mujeres originariamente no se entendían a sí mismas como propietarias de sus cuerpos o de la naturaleza, sino que cooperaban con la productividad de sus cuerpos y de la naturaleza en la producción de la vida»<sup>40</sup>.

El ámbito de la subsistencia, que incluye la productividad corporal biológica de las mujeres, es también el ámbito en el cual coinciden trabajo y felicidad: la mujer es ahí activamente creativa, crea y conserva la vida de un modo inmediato<sup>41</sup>.

Este estado, sin embargo, no se conseguirá mientras las mujeres sigan siendo cómplices de los varones y se aprovechen de su explotación de la naturaleza y del Tercer Mundo; o mientras las mujeres sigan luchando por la igualdad con los explotadores, es decir, buscando una emancipación basada en el dominio sobre la naturaleza y el Tercer Mundo. La lógica de esta emancipación es antiecológica porque está necesariamente unida a la idea de progreso y de crecimiento industrial.

La idea de una sociedad ecofeminista asentada sobre la base de la subsistencia sostiene, de un modo más o menos fuerte, el papel tradicional de la mujer, y la mayoría de las autoras no tratan en absoluto la cuestión de cómo podría este tipo de sociedad hacer a las mujeres más libres.

Como ya hemos mencionado, las ideas de la Ilustración, de la igualdad y de la emancipación de la mujer se identifican prácticamente con el capitalismo industrial, el colonialismo, la explotación del Tercer Mundo y la destrucción de la naturaleza, pero con ello rechazan en bloque toda la tradición de pensamiento de

<sup>40</sup> Cf. M. Mies, *Gesellschaftliche Ursprünge der geschlechtlichen Arbeitsteilung*, en C. Werlhof / M. Mies / V. Bennhold-Thomsen, *Frauen die letzte Kolonie*, Reinbek 1983, 164.

<sup>41</sup> Cf. C. Pinl, *o. c.*, 59.

occidente, incluida la idea de los derechos humanos, mientras que se idealizan sociedades no europeas y preindustriales, en las que supuestamente

«las formas de producción y la posición de las mujeres están más en concordancia con la naturaleza»<sup>42</sup>.

Según el ecofeminismo, el patriarcado es, en realidad, una invención –o una consecuencia– del capitalismo y del colonialismo del varón blanco. Autoras como Maria Mies afirman que en las sociedades agrarias las mujeres tienen mucha más libertad que en las industriales, en las que su papel de subsistencia se reduce al trabajo doméstico.

La filósofa Cornelia Klinger critica, con razón, la premisa de globalización que exige el ecofeminismo, no sólo porque es muy dudoso que «todos» los oprimidos, tanto varones como mujeres, en el Tercer Mundo tengan los mismos intereses, sino porque la globalización supone para el feminismo un peligro de inmovilización:

«Si cada exigencia de las mujeres de cambio y de mejora de su estado y de su situación tiene que ser examinada en primer lugar en relación con el medio ambiente y en segundo lugar con la concordancia con los intereses del Tercer Mundo antes de ser propuesta, entonces está claro que no quedarán muchas exigencias que hacer»<sup>43</sup>.

Ahora bien, dicho esto, es necesario señalar el interés y la importancia de los análisis filosóficos de una autora como V. Plummwood y su propuesta de un ecofeminismo crítico que evite el esencialismo que aquí hemos comentado<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Cf. C. Pinl, *o. c.*, 61-62.

<sup>43</sup> Cf. C. Klinger, *Abschied von der Emanzipationslogik? Die Gründe ihn zu fordern, zu feiern oder zu fürchten, Kommune* (1/1988) 51.

<sup>44</sup> V. Plummwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, Londres 1993.

#### 4. El análisis materialista de la diferencia

La socióloga C. Guillaumin hace un análisis muy interesante en su libro *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature* sobre el concepto *diferencia*, en el que distingue varios niveles inseparables, porque unos dependen de otros, pero que son distintos en el análisis. La diferencia es en primer lugar una realidad empírica –se manifiesta en la vida concreta de un modo material–, también es una forma lógica, es decir, una forma de razonar, y por último es una actitud política, en tanto en cuanto se presenta como un proyecto o una reivindicación <sup>45</sup>.

En esta distinción vemos reflejados los distintos conceptos y versiones de la *diferencia* que hemos tratado en las secciones anteriores, de tal modo que el análisis de Guillaumin parece idóneo para cerrar este capítulo con una visión crítica y a la vez de conjunto de este concepto complejo.

Según Guillaumin no se puede hablar de *diferencia* como si esto ocurriera en un mundo neutro; de hecho, se trata de la «*diferencia* de las mujeres», y la *diferencia* de las mujeres consiste en –esta es la tesis principal de nuestra autora– ser un grupo social que está «apropiado» en tanto que grupo:

«cada varón –no solamente los padres o los esposos– tiene “derechos” sobre todas las mujeres, derechos que sólo dejan de serlo ante la apropiación privada de un hombre determinado. De tal modo que ninguna mujer tiene la propiedad de ella misma por haber escapado a la apropiación privada» <sup>46</sup>.

Partiendo de esta idea de *diferencia* como no ser libres, de pertenecer como grupo a un colectivo de varones, y que Guillaumin observa en multitud de signos que nos recuerdan

<sup>45</sup> Cf. C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Côté-Femmes, París 1992, 84.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 85 (la traducción es nuestra).



continuamente esta situación (las prendas de vestir, el uso del espacio, las cargas y trabajos diversos), la autora se plantea la pregunta de cómo es posible que algunos grupos reivindiquen «el derecho a la diferencia», cuando no existe igualdad de derechos real, y el derecho a la *diferencia* no significa otra cosa que el derecho a seguir perteneciendo a la clase oprimida de la especie humana.

Guillaumin afirma que esta reclamación de la *diferencia* se basa en una confusión de lo que «diferencia» y «derecho» significan. La *diferencia* siempre se piensa en relación con un punto fijo que es considerado como el referente. La *diferencia* significa, pues, la distancia al referente, es decir, se enuncia una regla, una norma: un absoluto es la medida y el origen a partir del cual se determina el resto. Por tanto no se trata de una acción recíproca, sino del origen de una definición, y como tal es «un acto de dependencia y de dominación»<sup>47</sup>.

Por su parte, un derecho también es definido siempre como una relación a algo, un derecho se refiere a una instancia de poder; de hecho, un miembro del grupo dominante evidentemente nunca reclamará «el derecho a la diferencia», porque, en primer lugar, sus prácticas son la norma de la sociedad y, en segundo lugar, porque se considera como individuo dentro de su grupo, y ejerce esta distinción sin pedir permiso a nadie: la individualidad, en efecto, es una práctica de la posición dominante.

Hablar del «derecho a» define por tanto una posición de subordinación. Pero, más aún, no se trata de elegir —como parece que se formula a veces— dentro de una alternativa ser-diferente o ser-igual, ya que estamos en un lugar determinado.

«La dicotomía aparente nos esconde una relación que hace de nosotras, las mujeres, útiles, ins-

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, 98.

trumentos para la supervivencia o el lujo de la clase dominante, los varones. En esta relación no hay elección»<sup>48</sup>.

Nadie nos va a quitar el derecho a la *diferencia*, afirma Guillaumin:

«no nos quitarán ni de los niños, ni de las personas mayores, ni de ocuparnos de la ropa, ni de la casa, ni de hacer la comida, ni de escuchar los problemas amorosos o profesionales de los hombres... No, decididamente es un miedo imaginario, nunca nos quitarán aquello que nos hace diferentes, no perdamos el tiempo en pedir lo que ya tenemos»<sup>49</sup>.

Guillaumin alerta contra el peligro de la «mística de la diferencia» que nos impide ver la relación de subordinación en la que estamos inmersas.

La crítica de esta autora como representante de un feminismo materialista al concepto de *diferencia* no debe ser tomado como la última palabra con respecto a nuestro tema. Pero la cuestión de las relaciones de poder entre los géneros no puede dejarse de lado al tratar la *diferencia*, si no queremos caer –como hemos visto que ocurre en algunas autoras– en una mística engañosa e irreal de lo «femenino».

## Bibliografía

- Bennet, H., *Galanterie und Verachtung. Eine philosophie-geschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur*, Francfort-N. York 1985.
- Bovenschen, S., *Die imaginierte Weiblichkeit*, Francfort 1979.
- Breitling, G., *Der verborgene Eros*, Francfort 1990.
- Cavana, M. L., *Der Konflikt zwischen dem Begriff des Individuums und der Geschlechtertheorie bei G. Simmel und Ortega y Gasset*, Pfaffenweiler 1991.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 103.

- Chodorow, N., *El ejercicio de la maternidad*, Gedisa, Barcelona 1984.
- Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, Milán 1987.
- Fietze, K., *Spiegel der Vernunft. Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jh.*, Paderborn 1991.
- Gilligan, C., *In a Different Voice*, Cambridge 1982.  
Traducción castellana de J. J. Utrilla: *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, México 1985.
- Guillaumin, C., *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, París 1992.
- Irigaray, L., *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Trad. B. Alberdi Alonso, Saltés, Madrid 1978.
- Irigaray, L., *Ese sexo que no es uno*, Trad. Sylvia Tubert, Saltés, Madrid 1981.
- Libreria delle donne di Milano, *No creas tener derechos*, Horas y Horas, Madrid, 1991.
- Lonzi, C., *Escupamos sobre Hegel. La mujer clitorica y la mujer vaginal*, Madrid 1981.
- Merchant, C., *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, 1980.
- Meyer, U. I., *Einführung in die feministische Philosophie*, Aquisgrán 1992.
- Pinl, C., *Vom kleinen zum grossen Unterschied*, Hamburgo 1993.
- Rossanda, R., *Las otras*, Trad. Aura Arriola, Barcelona 1982.
- Vegetti Finzi, S., *El niño de la noche*, Cátedra, Madrid 1993.
- Violi, P., *El infinito singular*, Cátedra, Madrid 1991.

# Igualdad

Angeles Jiménez Perona

## 1. Concepto normativo *versus* concepto descriptivo

Aunque intuitivamente creemos saber a qué nos referimos cuando utilizamos el término *igualdad*, una reflexión pormenorizada nos muestra la dificultad que entraña el intento de ofrecer una definición clara del término. Lejos de tener un sólo significado, se trata de una voz polisémica que ha sido utilizada en distintos contextos y tradiciones de pensamiento, cada de una de las cuales la ha cargado con nuevos y diferentes matices, en ocasiones incluso contradictorios.

El origen lejano del concepto está en la Grecia clásica y su origen más cercano en la Revolución francesa. En ambos contextos, el término es polémico y controvertido, y aparece en debates relacionados con los campos de la política, la economía, la sociedad, campos estos que tienen como el otro polo del debate la *naturaleza*, que en último extremo actúa como eje conceptual de la discusión, pues del postulado de una desigualdad natural (signifique esto lo que se quiera significar con ello en cada momento) se sigue directa y necesariamente la justificación de la desigualdad política, económica y social; y en el caso de la igualdad por naturaleza, se sigue la igualdad en los otros campos y, en consecuencia, dada una serie de desigualdades fácticas incontrovertibles e inne-

gables, la igualdad natural se convierte en norma moral y guía de acciones, esto es, serán morales las acciones que conducen a la igualdad e inmorales las que perseveran en las situaciones de desigualdad.

En cualquier caso, el debate parte de una desigualdad o de una igualdad fáctica para luego elevarla a norma o criticarla, y este es un primer problema del concepto de *igualdad*, a saber: mostrar esa efectiva igualdad o desigualdad. Esta primera dificultad hace del concepto de *igualdad* algo sumamente abstracto. La situación es paradójica, pues se parte de la igualdad o de la desigualdad como un hecho, pero es un hecho que resulta sumamente complicado de ver y hacer ver, con lo cual, por así decirlo, la teoría se adueña del supuesto hecho, o bien la teoría intenta compensar la falta de evidencia del hecho postulado. De forma que todos los conceptos anexos al de *igualdad*, empezando por el de *naturaleza*, acaban siendo construcciones teóricas, y lo único que se ve con claridad es que, lejos de la primera impresión, la *igualdad* es un concepto históricamente construido y normativo, que hay que situar en el plano del deber ser y dentro de una ética.

Nótese la asimetría aparente que hay entre igualdad y desigualdad. Mientras que la igualdad fáctica es difícilmente detectable, la desigualdad se nos «impone» incluso aunque no tengamos un concepto claro de *igualdad* que actúe como referente. Pero quizá nos hayamos precipitado al plantear el problema en unos términos tan simplistas. Ciertamente, durante siglos se vienen dando desigualdades que sólo se imponen como evidencias cuando una conciencia crítica las desvela como tales. Y para ello siempre ha sido necesario, al menos, un concepto mínimo de *igualdad*, por oscuro que éste sea. Y de esta forma venimos a parar al hecho de que tampoco la desigualdad es un

concepto referido a una pura situación de hecho, pues descubrimos que también configura una determinada ética. La desigualdad, por tanto, no es sólo un hecho, es también una teoría con la cual se enfocan determinados hechos.

Hasta ahora hemos intentado romper el encantamiento que produce el concepto de *igualdad* como concepto en apariencia claro y distinto, presentándolo más bien como abstracto y oscuro. Sin embargo, vamos a intentar clarificarlo viendo sus rasgos distintivos y su relación con otros conceptos que están emparentados con él.

La red categorial a la que se liga el concepto de *igualdad* tiene como puntos clave, entre otros, el de libertad, el de naturaleza y el de ciudadanía. Esta red data fundamentalmente de la producción filosófica de los siglos XVII y XVIII. En este contexto histórico hay dos teorías fundamentales que combinan el mencionado haz de conceptos. Una primera teoría situaría como concepto matriz la libertad, y de él hace depender la *igualdad*; la otra gran teoría daría prioridad a la *igualdad*, y supeditaría a ella la libertad. La primera de estas teorías se encuentra en la tradición denominada «liberal», la segunda alude a la tradición democrática o radical. Representantes de ambos son, respectivamente, Kant y Rousseau.

## 2. Una definición material de igualdad

Se suele pensar que el gran teórico de la *igualdad* en esa etapa de la historia fue Rousseau. Desde luego, algo hay de cierto en ello. Ante la quiebra del Estado y de la organización social anterior al período revolucionario, Rousseau reaccionó proponiendo un modelo alternativo, cuyo punto de partida era precisamente la igualdad económica y política. Junto

con este concepto material de *igualdad* anuda un concepto de libertad entendida como autonomía total, cuyo único límite es la imposibilidad del sujeto libre de imponerse su propia esclavitud, esto es, su propia consideración como propiedad enajenable. El concebir la libertad como autonomía total implica la no dependencia ni sujeción por razones políticas ni económicas, o lo que es lo mismo, este concepto de libertad tiene como condición previa de posibilidad la *igualdad*, pues si no hay redistribución de bienes y propiedades y ausencia de sujeción a instituciones de poder político, entonces no hay autonomía alguna: «Si se indaga en qué consiste precisamente el bien mayor de todos, que debe ser el fin de todo sistema de legislación, se encontrará que se reduce a dos objetos principales, la *libertad* y la *igualdad*. La libertad, porque toda dependencia particular es otro tanto de fuerza que se le quita al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella»<sup>1</sup>. Además, es inconcebible para Rousseau que un individuo pueda ser libre, al tiempo que otro esté sometido por carecer de los bienes necesarios para su subsistencia viéndose obligado a esclavizarse. La libertad, antes que un fenómeno individual, es colectivo: sólo se es libre si *todos* son libres y, para ello, debe haber igualdad. De modo que tenemos aquí un concepto ilustrado de *igualdad* que es material y que se vincula con el campo político y el económico desde una óptica universalista.

En las críticas que vierte contra su contexto social y político sitúa como origen del mal (social, político, moral y racional) la desigualdad. Las soluciones que propone para instaurar la *igualdad* son fundamentalmente de dos tipos: en primer lugar, un reparto de bienes y

---

<sup>1</sup> J. J. Rousseau, *Del contrato social. Discursos*, Alianza Editorial, Madrid 1980, 57.

propiedades, lo cual no significa la desaparición de la propiedad privada, sino sólo de las grandes propiedades y las grandes fortunas. En segundo lugar, la otra vía de recuperación de la igualdad pasa por el establecimiento de un pacto social legítimo, esto es, un pacto social producto de la «voluntad general». El concepto de voluntad general no es la voluntad de la mayoría, ni el producto de la suma mecánica de las voluntades individuales. La «voluntad de todos» puede ser simplemente la suma física de los deseos particulares de los individuos que circunstancialmente se han aunado, pero esta unión no implica necesariamente atender a los verdaderos intereses de la colectividad o del Estado. En cambio, la «voluntad general» presupone una actitud deliberada de la razón y una firme determinación de conseguir el bien común; es, pues, una única voluntad que recoge el compromiso colectivo de todos los individuos para lograr un bien social igualmente colectivo. Fruto de la voluntad general es el pacto social y la consiguiente instauración de un nuevo modelo político regido por unas leyes que obligan a todos en la medida en que todos son sus creadores. De esta manera, los sujetos del pacto renacen como ciudadanos «iguales» en el espacio político que ellos generan mediante el contrato social. Desde un punto de vista simbólico, esta generación del espacio político igualitario ha sido estudiada como una maniobra iniciática explicable desde categorías antropológicas <sup>2</sup>. En efecto, el nuevo espacio político es generado por una fraternidad, esto es, por un grupo de sujetos que se tratan mutuamente como hermanos, y que, reconociéndose unos a otros como seres autónomos e iguales, sellan un pacto de respeto mutuo. La *igualdad*

<sup>2</sup> Cf. C. Amorós, «El nuevo aspecto de la polis», *La balsa de la medusa* 19-20 (1991) 119-135.



aquí se tiñe de *fraternidad*, pero de fraternidad entre varones, pues el contrato nace del apartamiento de las mujeres y adquiere unidad gracias al autorreconocimiento de los varones soberanos frente a las mujeres, que sirven de elemento de contraste y afirmación de la igualdad de los iguales.

### 3. Una definición formal de igualdad

Kant, por su parte, en sus escritos de filosofía política y de la historia, maneja dos conceptos de libertad. El primero es similar al rousseauiano: se trata del concepto democrático de libertad según el cual un individuo no se somete más que a aquel marco legal de cuya creación ha sido partícipe. Kant define esta libertad como «la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento»<sup>3</sup>. Pero hay, sin embargo, una diferencia profunda entre Kant y Rousseau, pues el primero maneja también otro concepto de libertad y otro concepto distinto de *igualdad*. En efecto, junto al concepto democrático de libertad convive en la obra de Kant un concepto liberal de libertad, un concepto individualista de libertad según el cual la libertad se entiende negativamente como la capacidad de acción que tiene un individuo siempre y cuando no interfiera en la capacidad de acción de otro<sup>4</sup>. Este último concepto de libertad, también llamada libertad negativa o libertad sin constreñimiento, es la que invoca continuamente cuando se refiere al derecho como fuente de la vida política. Por otro lado, considera Kant que la libertad es uno de los principios *a priori* en los

<sup>3</sup> I. Kant, *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid 1985, 16.

<sup>4</sup> Cf. I. Kant, «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”, en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid 1986, 27.

que se funda el Estado (es decir, una condición de posibilidad del Estado y no un producto de él); se trata, a su juicio, de un derecho universal de todo ser humano en tanto que tal, y del principio matriz de las otras dos condiciones de posibilidad o principios *a priori* del Estado, a saber: la igualdad y la autonomía. De modo que, como vemos, Kant invierte la relación que había establecido Rousseau entre libertad e igualdad, puesto que para Kant la libertad es el principio prioritario.

Por otro lado, la *igualdad* va a ser definida por Kant como la coacción que el derecho ejerce sobre todos los individuos de manera uniforme a fin de respetar su libertad. Se trata, pues, del concepto de *igualdad* ante la ley, un concepto meramente formal y por eso compatible con la desigualdad material; un concepto que impugna la herencia de la posición social (no de los bienes materiales) alegando que no caben privilegios innatos a este respecto y que coloca en su lugar la defensa del ascenso en la escala social gracias al talento, la aplicación o la suerte de cada individuo <sup>5</sup>. Esta definición jurídica y formal de la *igualdad* es también universalista, aunque como veremos sólo en principio.

#### 4. Igualdad, universalidad y exclusión

La diferencia de planteamiento entre Kant y Rousseau (el formalismo que uno defiende y el otro no) no les impide a ambos quebrar el universalismo del que hacen gala, pues ya se trate de una igualdad puramente formal o ya se trate de la igualdad más radical rousseauiana, en ambos casos va a ser restringida. El paradigma igualitarista que defiende el pensamiento del siglo XVIII es al mismo tiempo

<sup>5</sup> Cf. I. Kant, «En torno al tópico...», 29-30.

universalista y excluyente. Esta paradoja se explica porque el universalismo es preciso para quebrar los privilegios articuladores del Antiguo Régimen, pero no hay un interés de crear un nuevo espacio político en el que, efectivamente, todos los miembros de la sociedad sean tratados por igual. Así, pues, desaparecen los privilegios de sangre, pero se reconstruyen nuevos privilegios.

En el caso de Rousseau, la *igualdad* encuentra su límite en el privilegio sexual. En el *Emilio* muestra Rousseau su ideal de ciudadano, esto es, su modelo de poblador del nuevo espacio político producto del contrato social, y en el capítulo V de este libro presenta a Sofía, el modelo de compañera del ciudadano. El juicio sobre Sofía no puede ser más claro: ella no es ciudadana, a causa de una «manifiesta» inferioridad natural que le impide instruirse para desarrollar las tareas características de lo que a partir de este momento será el nuevo espacio público y político. Las mujeres, advierte Rousseau, no están capacitadas para

“la búsqueda de verdades abstractas y especulativas (...). Todas las reflexiones de las mujeres deben tender, en lo que no atañe de modo inmediato a sus deberes, al estudio de los hombres o a los conocimientos agradables que sólo tienen el gusto por el objeto; porque, en lo tocante a las obras de genio, éstas superan su capacidad (...). La mujer, que es débil y que no ve nada fuera de sí misma, aprecia y juzga los móviles que puede poner en práctica para suplir su debilidad, y esos móviles son las pasiones del hombre»<sup>6</sup>.

Kant es fiel seguidor de Rousseau a este respecto, aunque a decir verdad su concepto de *igualdad* es más restringido que el rousseauiano, puesto que, por un lado, deja fuera de

---

<sup>6</sup> J. J. Rousseau, *Emilio, o De la educación*, Alianza Editorial, Madrid 1990, 525.

su ámbito de referencia a las mujeres y, por otro, también deja fuera a los varones no propietarios. Recordemos, en efecto, que Kant opera con un concepto puramente formal de igualdad que no requiere el reparto equitativo de bienes y propiedades ni siquiera entre los varones<sup>7</sup>.

En todo caso, conviene hacer notar que el procedimiento por el que se excluye a las mujeres de un paradigma pretendidamente universalista de igualdad no pasa por fundamentar dicha exclusión en una animalización del colectivo excluido. Como dirá Kant, las mujeres forman parte del género humano, pero son «otra clase de hombres»; poseen razón, pero no deben usarla igual que los varones, ni desarrollarla en la misma dirección. Esto significa que no quedan reducidas a la mera animalidad, pero tampoco adquieren el reconocimiento del estatuto pleno de sujetos. Su función social se desarrolla en el espacio privado doméstico como reproductoras físicas y simbólicas de los ciudadanos. Son las reproductoras de aquellos que son iguales, sin serlo ellas mismas.

Aunque este fue el pensamiento predominante desde el siglo XVIII, en esta misma época encontramos también otro concepto de igualdad, asimismo ilustrado, más coherente con el principio de universalidad. Las obras de Condorcet y Olympe de Gouges constituyen un buen ejemplo de reflexión sobre un concepto de *igualdad* no excluyente. Se trata de una idea de *igualdad* que hunde sus raíces en el cartesianismo, y cuyo antecedente histórico para el feminismo se encuentra en las obras de Poulain de la Barre. Estamos ante una *igualdad* ontológica que toma pie en el dualismo cartesiano mente-cuerpo, y en la tesis igualmente cartesiana de que el espíritu o la mente

<sup>7</sup> Cf. I. Kant, «En torno al tópico...», 34.

no tiene sexo. Si a ello unimos la idea de que el rasgo distintivo de la especie es la razón, entonces las diferencias corporales no son más que diferencias recíprocas (tan diferente es una mujer de un varón como un varón de una mujer) irrelevantes para cuestiones políticas de derechos. En este contexto de pensamiento se refuerza la idea de la *igualdad* como idea construida y de carácter político que toma pie en un iusnaturalismo. Un ejemplo de igualdad iusnaturalista lo encontramos en el siguiente texto de Condorcet: «Queremos una constitución cuyos principios estén únicamente fundados en los derechos naturales del hombre, anteriores a las instituciones sociales. A estos derechos los llamamos “naturales” porque derivan de la naturaleza del hombre; o sea que, a partir del momento en que existe un ser sensible capaz de razonar y de tener ideas morales, resulta, por una consecuencia evidente, necesaria, que debe gozar de estos derechos», y como las mujeres tienen estas cualidades, en consecuencia «deben, pues, tener absolutamente los mismos (derechos) y, sin embargo, jamás en ninguna constitución llamada libre ejercieron las mujeres el derecho de ciudadanos»<sup>8</sup>. Nos encontramos, por tanto, ante la idea de una *igualdad* natural que arranca de un rasgo ontológico común a todos los miembros de la especie, idea esta que sirve de fundamento para un concepto político de *igualdad* que no conoce exclusión en lo que atañe al disfrute de derechos. Un concepto de *igualdad* que no es puramente formal, dado que, además de reclamar para las mujeres el derecho a la ciudadanía política, esto es, a la posibilidad de elegir o ser elegidas para cargos políticos, con-

---

<sup>8</sup> Condorcet, «Cartas de un burgués de Newhaven a un ciudadano de Virginia»: Condorcet, de Gouges, de Lambert y otros, en A. H. Puleo (ed.), *La Ilustración olvidada*, Anthropos, Barcelona 1993, 94-95. También «Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía», *Ibid.*, 101.

templa la necesidad de que el nuevo orden político desarrolle medidas de intervención para paliar las desigualdades sociales debidas al desequilibrado reparto de la riqueza, así como las desigualdades de instrucción <sup>9</sup>. Y estas medidas de intervención, por supuesto, afectarían también a las mujeres. Condorcet, pues, opera con un concepto de *igualdad* universalista y material cuyo campo de aplicación es fundamentalmente el espacio público. Ese mismo concepto de *igualdad* extendido al ámbito privado-doméstico es desarrollado por O. de Gouges en el apéndice que sobre el matrimonio incluye en su *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* <sup>10</sup>.

El modelo de *igualdad* que se instauró en occidente siguió, en lo esencial, las pautas marcadas por la reflexión kantiana. Sin embargo, en el siglo XIX hubo dos grandes intentos de romper los filtros de exclusión. El marxismo vino a impugnar el filtro económico de exclusión de la *igualdad*, recuperando de este modo algo del espíritu rousseauiano. Sin embargo, quedaba pendiente el filtro de exclusión en razón de género. El movimiento sufragista, que se desarrolló en el mismo período histórico que el marxismo, tomando la cuestión del voto de las mujeres como bandera y utilizando argumentos similares a los del feminismo ilustrado, impulsó una reivindicación política de *igualdad* de mayor calado. A pesar de las acusaciones que ciertas corrientes del marxismo les hicieron de feminismo burgués y liberal, el concepto de *igualdad* con el que operaban no era estrictamente formal. Prueba de ello es la importancia que otorgaban a la

---

<sup>9</sup> Cf. Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Editora Nacional, Madrid 1980, 230. Sobre una instrucción igualitaria, cf. Condorcet, *Escritos pedagógicos*, Espasa Calpe, Madrid 1922.

<sup>10</sup> En A. H. Puleo (ed.), *La Ilustración olvidada*, 153 y ss.

necesidad de una misma educación para compensar las lagunas que deja la pura igualdad formal y jurídica de oportunidades.

Sin embargo, la gran diferencia en el concepto de igualdad con respecto a las mujeres manejado por las sufragistas y por el marxismo del XIX radica en la causa de la desigualdad para cada una de las dos líneas de pensamiento. Mientras que para las sufragistas la causa de la desigualdad estaba en lo que actualmente denominamos estructura de dominación patriarcal, la cual se había superpuesto a la diferencia sexual biológica, en el marxismo (Engels sería un buen ejemplo) la causa de la desigualdad alude a la estructuración social y económica del modo de producción capitalista <sup>11</sup> (ver artículo *Feminismos*).

Esta diferencia de origen entre el movimiento sufragista y el marxismo se ha mantenido a lo largo de las difíciles y tormentosas relaciones entre feminismo y marxismo <sup>12</sup>, pues mientras el segundo, por regla general, ha demandado el apoyo de las mujeres para la consecución de la igualdad de clase, argumentando que la igualdad sexual acontecería automáticamente tras el logro de la igualdad de clase, el primero ha acabado dando la razón en cierto modo al movimiento sufragista en su idea, no explícita, sobre la necesidad de luchar por una igualdad específica para las mujeres.

Para alcanzar la igualdad entre los sexos hay que luchar por ella inmediatamente, y no

---

<sup>11</sup> Cf. los trabajos de Ana de Miguel, en C. Amorós (coord.), *Actas del seminario Historia de la teoría feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense, Madrid 1994.

<sup>12</sup> Cf. H. I. Hartmann, «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo», *Zona Abierta* 24 (1980) 85-113; B. Weinbaum, *El curioso noviazgo entre feminismo y socialismo*, Siglo XXI, Madrid 1984; C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona 1985, especialmente la parte III.

mediatamente a través de la lucha de clases, lo cual, como es obvio, no excluye para el feminismo contemporáneo la necesidad de realizar análisis interactivos en los que se tengan en cuenta las discriminaciones que también por clase sufren las mujeres, así como las que sufren por raza, religión u opción sexual. Así, pues, el feminismo contemporáneo que persigue una igualdad sin filtros de exclusión no es necesariamente liberal y formalista (aunque haya grupos que sí lo sean), sino que, al igual que el feminismo del período ilustrado (aunque con un talante más crítico), reivindica una *igualdad* tanto formal como material, y ello en todos los aspectos que conforman las relaciones humanas.

## 5. Igualdad y semejanza

En todos los casos vistos se trata de un concepto de *igualdad* obviamente relacional, comparativo, rasgo que ya poseía el concepto en sus orígenes, como por ejemplo se ve en el siguiente texto de Aristóteles: «Los unos se sublevan por aspirar a la igualdad si creen que, siendo iguales, tienen menos que otros que tienen más que ellos; los otros, por aspirar a la desigualdad y a la supremacía, si creen que, siendo desiguales, no tienen más, sino igual o menos (estas aspiraciones pueden ser justas o injustas). Los inferiores se sublevan para ser iguales, y los iguales para ser superiores»<sup>13</sup>. El texto de Aristóteles nos interesa en la medida en que ejemplifica perfectamente el problema que aquí nos ocupa. En el texto es evidente que se refiere a la igualdad económica como aspiración de los que se consideran iguales en algún sentido a serlo en todos los sentidos: porque todos son iguales en lo que hace a su

<sup>13</sup> Aristóteles, *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1983, 1302 a, 24-30.



situación de ciudadanos, quieren serlo también en lo que hace, por ejemplo, al patrimonio. Dicho de otra manera, si alguien es griego, varón y libre, entonces es ciudadano igual a los demás griegos, varones y libres. Y esta *igualdad* que relaciona a unos ciudadanos con otros se refiere a algo concreto, precisamente al hecho de que todos son ciudadanos y, en consecuencia, todos pueden participar en la vida judicial y deliberativa de la *polis*. Y este es el punto de partida para reivindicar la *igualdad* también en lo que hace al patrimonio. Los que se consideran iguales comparan sus situaciones con aquellos a los que consideran iguales, más exactamente, con aquellos con los que se quieren considerar iguales. La *igualdad*, pues, aparece aquí como «igualdad a», en la medida en que los que quieren acceder al paradigma de la *igualdad* quieren ser semejantes en todos los aspectos (por serlo ya en alguno) al grupo que actúa como elemento de referencia. Hay, pues, un proceso de identificación con ese grupo que actúa como punto de referencia.

Este aspecto del concepto de *igualdad* que hace de ella una «igualdad a» es característico del mundo antiguo; también lo es entenderla como *isonomía* (igualdad en lo que hace a las leyes) o como *isegoría* (reciprocidad en la capacidad de ser interlocutores en el *ágora* o ámbito del *logos*). Por otro lado, casi con unanimidad, se tendía a pensar la *igualdad* como una relación de concordia (*homónoia*), de amistad (*philia*), por la que lo semejante busca lo semejante y se aleja de lo no-semejante<sup>14</sup>. Con este planteamiento, lo no-semejante queda totalmente preterido en las relaciones de *igualdad*, pues lo igual sólo es pensable entre lo semejante, del mismo modo que en el plano

<sup>14</sup> Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid 1988, III, 152 y ss.

epistemológico lo semejante conoce a lo semejante. En efecto, el plano intelectual supremo, que es no-sensible, sólo puede ser captado por unas facultades cognoscitivas de naturaleza igualmente no sensible, mientras que los estratos más bajos de la realidad, la realidad sensible, están también al alcance de aquellas partes del alma que están asimismo contaminadas por lo sensible. Por esto los animales pueden ver y oler la realidad, pero no examinarla intelectualmente. El animal, pues, es lo absolutamente desemejante frente al ser humano. El animal, en efecto, se caracteriza por carecer de *logos* (en el doble sentido de razón y de palabra). Pero dentro de los seres humanos o, al menos, dentro de aquellos seres con figura antropomórfica, hay un conjunto que está también privado de *logos*, no en el sentido de ser animales, pero sí que son como los animales en cuanto que están privados de aquella característica que hace a los seres humanos seres humanos. Como es evidente, nos estamos refiriendo a los esclavos, seres ontológicamente desemejantes y, en consecuencia, políticamente desiguales. Como explica H. Arendt<sup>15</sup>, en el mundo griego hay dos esferas radicalmente separadas: de un lado, el ámbito de la necesidad; de otro lado, el ámbito de la libertad. El primero de ellos es el espacio doméstico donde tiene lugar la reproducción biológica y material de la vida, el segundo es el ámbito de la *polis* y de sus instituciones. De acuerdo con la ideología profunda del mundo griego, sólo se posee el estatuto de ser humano en sentido estricto en el ámbito de la *polis*. Este es el territorio del *logos*, mientras que el doméstico es el ámbito de la *bia* o, lo que es lo mismo, el ámbito de la fuerza o coerción que la necesidad de reproducción de la vida ejerce sobre los

<sup>15</sup> H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, 43.

habitantes de ese espacio y de la que necesita liberarse el ser humano para serlo plenamente, esto es, para entrar en el reino de la libertad, que no es otro que la *polis*. Esta es la razón profunda de la existencia de la esclavitud en Grecia y de su defensa por parte de la mayoría de pensadores e intelectuales, y no tanto el hecho de que la explotación sistemática de esclavos podía permitir la obtención de ingentes beneficios económicos <sup>16</sup>. En resumen, la *igualdad* como relación de semejanza solamente tiene cabida en el ámbito de la libertad, mientras que el ámbito de la necesidad es lo absolutamente desemejante. Como se puede apreciar, en Aristóteles la *igualdad* es la cara de una moneda cuya cruz es el privilegio, dado que es una élite la que disfruta de la *igualdad*.

Y junto con los esclavos, configurando el ámbito de la necesidad, estaban las mujeres. No es de extrañar que algunos representantes de la Ilustración sofística, en su intento de universalizar el concepto de *igualdad*, lo desligaran del concepto de semejanza, al menos en el sentido antes aludido de ese concepto. Y así, por ejemplo, en uno de los textos de Antifonte el sofista <sup>17</sup>, donde iguala «por naturaleza» a bárbaros y helenos, se emplea un concepto de *igualdad* entendido como una relación de semejanza distinta a la vista hasta ahora. No se trata de una identificación con un modelo previamente existente, sino de una semejanza recíproca que se establece por encima de y sin olvidar las desemejanzas. La *igualdad* así entendida permitiría incluir a esclavos y mujeres, en tanto que son lo desemejante, en el ámbito de la *igualdad*, y gracias no a una identificación con el modelo dominante, sino a la

<sup>16</sup> H. Arendt, o. c., 100.

<sup>17</sup> A. Battagazzore y M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Florencia 1967, vol IV, B, col. II.

construcción de un modelo alternativo de semejanza donde sus propias desemejanzas quedaran recogidas como diferencias, del mismo tipo que las diferencias individuales que pudieran existir entre, por ejemplo, Cármides y Sócrates, el primero de los cuales destacaba por su belleza, mientras que el segundo por su fealdad y su sabiduría.

## 6. Igualdad y exclusión

Esta breve mención al mundo antiguo nos ha servido para mostrar cómo la *igualdad* es desde sus orígenes un concepto relacional, comparativo; y, al hilo de ello, hemos visto que esa relación de comparación generaba una definición de la *igualdad* como «igualdad a», esto es, como concepto que hace referencia a un proceso de asimilación a un modelo previamente existente que no es puesto en cuestión en lo que tiene de excluyente. Pero también hemos visto despuntar la posibilidad de intelección de la *igualdad* como concepto relacional de equivalencia, entendiendo por ello «tener el mismo valor, no ser considerado ni por debajo ni por encima de otro»<sup>18</sup>. A este respecto, hemos apuntado cómo ciertos sectores de la sofística intentaron romper con el modelo excluyente de *igualdad* por lo que tiene de excluyente, de salvaguarda de privilegios, esto es, en lo que tiene de *igualdad* para y dentro de un grupo determinado.

En realidad, la historia del concepto de *igualdad* es la historia de la lucha por separarlo del privilegio y doblarlo de universalidad. El caso de algunos y algunas pensadores y pensadoras de la Revolución es, como ya hemos visto, evidente a este respecto.

<sup>18</sup> I. Santa Cruz, «Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones», *Isegoría* 6 (1992) 147.

Este intento de ensanchar los márgenes de la *igualdad* no sólo se ha dado en el campo del pensamiento o de la lucha política, sino también en otros órdenes simbólicos tan decisivos como pueda serlo la religión. A este respecto, parece obligado hacer alguna mención a la Reforma protestante, pues en sus reflexiones teológicas sobre las relaciones entre el ser humano y la divinidad se abre paso un concepto de *igualdad* más amplio que el defendido hasta entonces por las jerarquías eclesiásticas. Lo decisivo a este respecto es la idea de que la comunicación entre Dios y sus criaturas humanas no necesita mediación alguna, lo cual lleva a la conocida tesis reformista del sacerdocio de todos los verdaderos creyentes. Esta idea, a su vez, tiene en su trasfondo la tesis luterana de la desigualdad como un mal radical. Ahora bien, la teología reformista no está exenta de ambigüedades a este respecto, pues todo el protestantismo no milenarista sostenía que esa tesis sólo era válida con respecto al reino de Dios, y no en el mundo terrenal. Es cierto que esto puede recordar el tópico de que todos somos iguales porque todos somos hijos de Dios. Sin embargo, en manos de los reformistas protestantes esta idea vaga y general adquiere una interesante concreción, la de la inadmisibilidad de una casta sacerdotal privilegiada. De este modo la Iglesia deja de ser una jerarquía de administradores de sacramentos de la salvación y se convierte en una simple comunidad de creyentes, en principio sin desigualdades esenciales entre sus miembros. Tal rechazo del clericalismo y de la teocracia es reconocido como una de las raíces de la moderna emancipación del ser humano racional como sujeto autónomo y autoconstituido. La idea de privilegio, pues, pierde terreno ante la idea de *igualdad*.

Pero también en esta perspectiva la *igualdad* aparece limitada por consideraciones de género. Todavía hoy causa problemas en algu-

nas Iglesias protestantes (por no hablar del catolicismo romano) el que las mujeres puedan ser pastoras, algo que casa perfectamente con la idea del sacerdocio de todos y todas los verdaderos y verdaderas creyentes, pero que dentro de la teología protestante también fue limitado mediante la doctrina de la predestinación aplicada al papel social que los sujetos deben desarrollar dentro de sus respectivas comunidades. Y así la *igualdad* de principio, pues también las mujeres son verdaderas creyentes, se quiebra al introducir este género de reflexiones, pues resulta que las mujeres están sujetas a una *Beruf* (oficio vocacional) que define esencialmente a las mujeres como esposas idóneas. En el luteranismo, la *Beruf* guarda conexión con una idea de conservación de la organización social, y así contribuyó, tanto a la formación de un proletariado humilde y paciente, sin poder de resistencia ante el capitalismo que comenzaba a imponerse, cuanto a la pervivencia del sometimiento de las mujeres (un grupo también humilde y paciente) a los dictados del espacio privado doméstico que asimismo surge en estos momentos en su configuración moderna (ver artículo *Ilustración*).

Quizá resulte interesante señalar la desautorización y represión de la que fueron objeto las sectas protestantes que, frente a las corrientes luteranas y calvinistas, consideraron que el camino de salvación no pasaba tanto por el ascetismo reforzador de desigualdades en este mundo, cuanto por la instauración del reino de Dios (el milenio de Cristo) en la tierra, instauración esta que implicaría la más radical *igualdad*, al menos en el plano económico <sup>19</sup>. Por lo que respecta a la *igualdad* entre los

<sup>19</sup> E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid 1968.

sexos en la sectas milenaristas, hay constancia de la participación masiva de mujeres <sup>20</sup>. Incluso había movimientos de este tipo integrados casi exclusivamente por mujeres que anunciaban el milenio de Eva, esto es, la segunda venida de Jesucristo al mundo, pero en forma de mujer, dado que su primera venida para redimir a la especie humana no había tenido el resultado buscado por no haber alcanzado todavía a las mujeres. En estas sectas,

«las mujeres defendieron la universalización radical de la subjetividad religiosa, que el protestantismo oficial había restringido al padre pastor, la extensión de la autonomía y responsabilidad plenas del sujeto individual y de la hermenéutica bíblicas, esto es, del sacerdocio a la mujer» <sup>21</sup>.

## 7. Igualdad, naturaleza, esencialismo

Nótese que, en todos los casos vistos hasta el momento, aun en los más favorables a la *igualdad*, ésta acaba rompiéndose (salvo en los planteamientos similares a lo que luego se denominará «feminismo») mediante una maniobra de esencialización del ser de las mujeres. En los contextos sociales donde el paradigma de la *igualdad* no es el predominante, las normas de reparto de poder, digni-

---

<sup>20</sup> Las causas de ello eran de cariz económico: el nuevo orden capitalista que se estaba fraguando en aquel entonces había desplazado a muchas mujeres de los trabajos extradomésticos que venían desempeñando tradicionalmente, y esto las había dejado en una situación social y económica insostenible. Sobre esta cuestión, cf. S. Rowbotham, *La mujer ignorada por la historia*, Debate, Madrid 1980. También H. R. Trevor-Roper, *Religión, Reforma y cambio social*, Argos Vergara, Barcelona 1985.

<sup>21</sup> T. J. Padilla, «La Reforma protestante como inicio del replanteamiento de la situación de la mujer», en C. Amorós (coord.), *Actas del seminario permanente Feminismo e Ilustración, 1988-1992*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense, Madrid 1992, 53.

dades, bienes, etc., suelen depender de un criterio de sangre y de estirpe. Sin embargo, cuando entra en juego un paradigma de *igualdad*, si no se quiere universalizar (que sería lo obligado y lo coherente con el mismo concepto de *igualdad*), hay que crear criterios de exclusión de los no-iguales. Y la generación de tales criterios pasa por una esencialización.

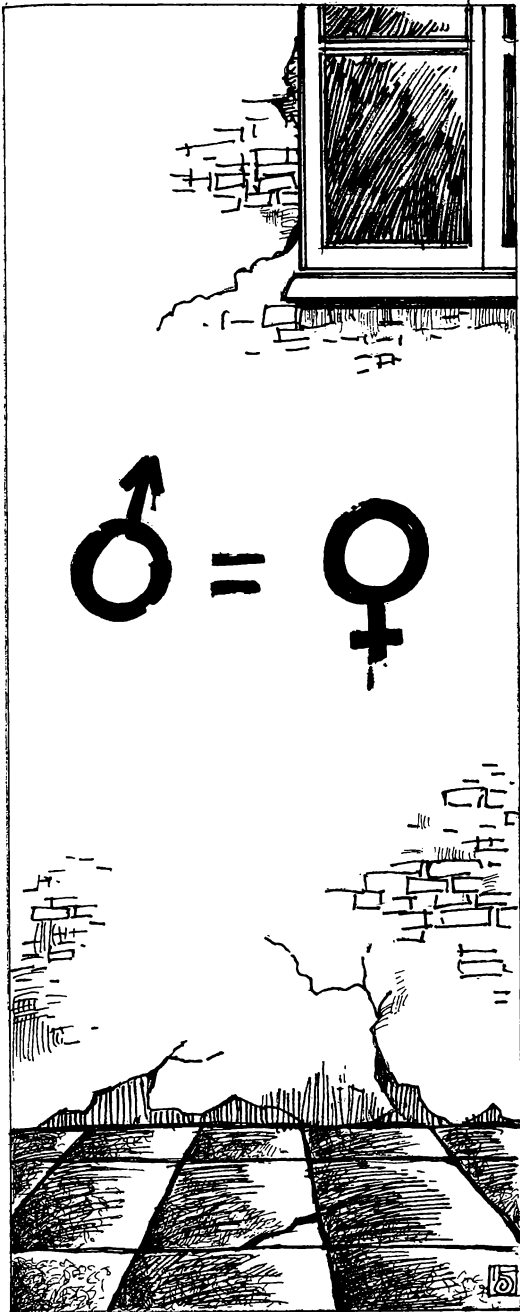
Así, en el Mundo Antiguo veíamos que tanto esclavos como mujeres constituyen la esfera de lo ontológicamente desemejante, en la medida en que tanto unos como otras poseen un alma deficiente con respecto al modelo humano por excelencia representado por el varón griego y libre. La razón de esa deficiencia en el caso de los esclavos tomaba pie, a juicio de Aristóteles, en su carencia de facultad deliberativa; en el caso de las mujeres, la cuestión es que, aun teniendo esa facultad, en ellas está desprovista de autoridad para sancionar. Esto hace que mujeres libres y esclavos y esclavas integren el grupo de los que son mandados «por naturaleza», según dice Aristóteles, por su propio interés, frente a aquellos que son capaces de prever con su mente y, en esta medida, son «por naturaleza» jefes y señores de la *polis* <sup>22</sup>.

En la modernidad, la asociación entre *igualdad* y naturaleza es fundamental. En el caso de Condorcet, O. de Gouges y el igualitarismo feminista de la época, la *igualdad* tiene relación con la naturaleza a través del derecho natural, y aquí la naturaleza es un concepto positivo que se entiende como fuente de derechos carente de prejuicios, incluido el sexista. En estos pensadores y pensadoras, la naturale-

<sup>22</sup> Aristóteles, *Política*, 1252 a/b. Sobre estas cuestiones, cf. S. Mas y A. J. Perona, «Observaciones sobre la relación entre ciudadanía y patriarcado en Aristóteles», en V.V.A.A., *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Siglo XXI, Madrid 1994, 81-89.



za es el origen y fundamento de la plena *igualdad* que debe regir en el espacio político, social y doméstico. Este mismo concepto positivo de naturaleza también es utilizado por Kant y por Rousseau para impugnar los privilegios aristocráticos e instaurar sus respectivos conceptos de *igualdad*. Sin embargo, también hay otros dos sentidos fundamentales del concepto de naturaleza, un concepto puramente negativo que la asocia a lo animal, a lo incivilizado, a lo no político, y, por último, un tercer concepto de naturaleza que va cargado de tintes teleológicos y que afecta exclusivamente a las mujeres haciendo de ellas seres intermedios entre lo meramente animal (el concepto negativo de naturaleza) y lo plenamente humano (el concepto de lo político vinculado al derecho natural). Este concepto lo utilizan, por ejemplo, Rousseau y Kant para asignar a las mujeres el papel social, ya visto antes, de reproductoras de la ciudadanía, un papel que no se dobla de visibilidad pública. De este modo, por seguir con el ejemplo de Kant, no se afirma de las mujeres que carezcan de razón por naturaleza, no son asimiladas a los animales; para Kant, las mujeres forman parte del género humano con todas sus facultades. En esto hay *igualdad* ontológica natural. Sin embargo, esa *igualdad* queda disminuida cuando se atiende a la función que cada sexo cumple y debe cumplir, según Kant, teniendo en cuenta la teleología natural, que afecta fundamentalmente a la ética y a la política. Así, la exclusión de la *igualdad* aparece cuando se atiende a la función que por naturaleza cumple cada sexo. Para no dejar lugar a la duda, en su *Antropología en sentido pragmático* expone Kant cuál fue el fin de la naturaleza al instituir la feminidad: en primer lugar, la conservación de la especie, lo cual conlleva que las mujeres sean dependientes por naturaleza de la protección masculina, incluso en lo intelectual y en lo político; en segundo lugar,



para preservar la cultura social y el refinamiento de las costumbres, así como para preparar y exhortar a la moralidad, si bien esta tarea no coincide con la moralidad misma, esto es, las mujeres no pueden acceder al conocimiento de los principios morales<sup>23</sup>. O mejor expresado, aunque la naturaleza las ha dotado con la facultad necesaria (la razón) para adquirir cualquier tipo de conocimiento, ellas no deben desarrollar ese uso de la razón, pues de hacerlo irían contra el plan de la naturaleza, cuyo fin último es nada menos que instaurar una paz eterna cosmopolita. De modo que las que él llama «mujeres doctas» (las que desarrollan la razón) son en realidad monstruos que se han salido de su papel y que ponen en peligro la consecución de la paz eterna<sup>24</sup>.

Este ideológico argumento que apela a la naturaleza para fijar una *desigualdad* dentro de un paradigma igualitarista es reforzado, en todas las teorías modernas que excluyen a las mujeres, con la idea de la necesidad de una educación diferencial para ellas, una educación adecuada a las funciones que estos pensadores consideran propias del sexo femenino. El ejemplo paradigmático a este respecto es el ya citado capítulo V del *Emilio* de Rousseau.

Precisamente los y las igualitaristas más radicales impugnan ese esencialismo por falaz, esto es, por colocar como causa natural justificadora de la exclusión lo que es efecto de una exclusión histórica. Así lo expresa, por ejemplo, Condorcet:

«¿Es justo, entonces, alegar, para continuar negando a las mujeres el goce de sus derechos

---

<sup>23</sup> Cf. *Antropología en sentido pragmático*, Revista de Occidente, Madrid 1985, 204-205.

<sup>24</sup> Cf. sobre las «mujeres doctas» su juicio sobre Mme. de Chatelet como un monstruo al que sólo le faltaba una buena barba, en *Lo bello y lo sublime*, Espasa Calpe, Madrid 1984, 45.

naturales, motivos que tienen algo de realidad sólo porque no gozan de esos derechos?»<sup>25</sup>.

## 8. Igualdad, universalidad, ciudadanía

Páginas arriba se ha dicho que la *igualdad* se entiende como una relación de equivalencia, en el sentido de que los sujetos tienen el mismo valor, y precisamente por ello son «iguales». Ahora es preciso resaltar que equivalencia no quiere decir identidad, sino más bien homologación, juzgar con el mismo baremo o medir con el mismo rasero a sujetos diferentes. En efecto, no es lo mismo desigualdad que diferencia. La *igualdad* admite diferencias, pero no, como es obvio, desigualdades. Mientras que la desigualdad supone discriminación y privilegio, la diferencia implica desemejanza recíproca o diversidad entre cosas de una misma especie, lo cual permite distinguir las unas de otras, sin que ello implique necesariamente discriminaciones ni privilegios de ningún tipo, ni ontológicos, ni políticos. Es decir, la diferencia puede ser y de hecho ha sido utilizada como punto de apoyo para la desigualdad, pero esto es algo que carece de fundamento. Del hecho diferencial de tener uno u otro sexo, de ser de una u otra raza, de tener más o menos fuerza física, etc., no se sigue lógicamente la necesidad de un trato desigual de los sujetos así diferenciados.

Sustentar la desigualdad sobre la diferencia hace que ésta deje de ser un término recíproco para pasar a ser unívoco. Y así, en vez de reconocer que varones y mujeres son diferentes entre sí (de forma similar a como los varones se diferencian unos de otros y las mujeres unas de otras), se pasa a pensar que las mujeres son

<sup>25</sup> Condorcet, «Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía», en A. H. Puleo (ed.), *La Ilustración olvidada*, 103.

lo enteramente diferente frente al prototipo de humanidad que está representado por los varones. Esta es la maniobra clásica de todo patriarcado: convertir lo masculino y los valores asociados a ello en paradigma de lo neutro y lo humano en general (en el lugar de la *igualdad*), siendo lo femenino y los valores que se asocian a ello lo enteramente otro y particular.

El hecho de que desde la modernidad las mujeres hayan reivindicado para sí los mismos derechos que iban consiguiendo los varones ha creado la confusión teórica entre «igualdad a» e «igualdad entre», de modo que en la toma de conciencia de este problema desde dentro del propio feminismo se ha constatado el peligro de que las mujeres acabemos fagocitadas por el modelo de ser humano representado por los varones, con la consiguiente pérdida de identidad para nosotras. La complejidad del problema se acentúa si tenemos en cuenta que esa identidad es fruto de una heterodesignación patriarcal <sup>26</sup>, pero, por otro lado, esta es la situación real de las mujeres como colectivo. Si, como se acaba de mencionar, la estrategia del patriarcado ha sido siempre reducir los valores humanos a los propios de los varones y, en consecuencia, presentar los valores masculinos como neutros y modélicos (válidos universalmente), la estrategia clásica de las mujeres feministas ha sido desmontar tal maniobra apelando a la *igualdad* o, en nuestro siglo, reivindicando su diferencia como modelo normativo alternativo. La primera opción es la del «feminismo de la igualdad», la segunda (en la que no entraremos por ser tema de otro artículo: véase *Diferencia*) es la del «feminismo de la diferencia».

---

<sup>26</sup> Para el concepto de heterodesignación, cf. A. Valcárcel, *Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder»*, Anthropos, Barcelona 1991.

Desde el «feminismo de la igualdad», la maniobra patriarcal se puede desmontar, o bien renunciando a los valores «femeninos» heterodesignados e intentando sumarse a los valores dominantes haciendo que éstos amplíen mecánicamente su campo referencial, o bien reivindicando un concepto de *igualdad* que recoja cualquier valor concebible como propio de cualquier individuo de la especie al margen del sexo (y de otras diferencias). Esta segunda posibilidad permite, por un lado, no dejar al genérico femenino carente de identidad, sino que se toma la identidad heterodesignada como punto de partida irrenunciable para las demandas igualitaristas, como lugar de arranque para efectuar tantas resignificaciones (tanto en el modelo de «feminidad», como en el de «masculinidad» y en el de humanidad) como se consideren necesarias con vistas al logro de la *igualdad* recíproca; por otro lado, esta segunda posibilidad permite que la *igualdad* reivindicada sea «una igualdad entre», esto es, ahuyentar el peligro de asimilación mecánica al modelo dominante, pues se trata de ir construyendo un modelo alternativo no sesgado desde el sistema de dominación género-sexo. Lo cual permitiría, tanto que valores definidos típicamente como masculinos fueran adoptados por mujeres, cuanto viceversa. Pero para llevar adelante este modelo teórico desiderativo no es suficiente con la buena intención de la teoría, sino que también es preciso articular estrategias de poder coherentes. Es decir, la *igualdad* es en gran medida lucha por la *igualdad*, y para luchar hacen falta medios de lucha; dicho directamente: es necesario el ejercicio del poder por parte de los desiguales y que se les reconozca tal ejercicio del poder.

El problema es que las mujeres carecen de poder por carecer de reconocimiento como iguales, y viceversa, es decir, hay un círculo vicioso que sólo se rompe teniendo en cuenta

que el poder se dice de muchas maneras y que la resistencia o la propia toma de conciencia como desiguales es ya un acto de poder<sup>27</sup>. Esta vinculación de la «igualdad entre» con el poder añade otro rasgo característico al concepto que ahora nos ocupa, la equipotencia. Esta palabra hay que entenderla referida a una «situación ideal en la cual hubiera un tipo de interacción en la cual ambos sujetos, bien sean individuos o colectivos, fueran afectados sólo en la misma medida en que pudieran, a su vez, afectar; esta sería una situación ideal de equilibrio donde, por tanto, nadie prevalecería sobre nadie, ni nadie podría oprimir a nadie, puesto que tendría tanta capacidad de afectar al otro como de verse afectado»<sup>28</sup>. En este sentido sólo pueden llamarse iguales quienes tienen la misma capacidad de poder. La *igualdad* así entendida implica también reconocimiento de la capacidad de poder del otro, pues como ya apuntó Hegel en su dialéctica del amo y el esclavo, ser algo implica ser reconocido como tal por el otro. De este modo, la *igualdad* es un relación recíproca que los individuos se conceden mutuamente. En este punto, la *igualdad como equipotencia* es también *igualdad como equipolencia*, esto es, la *igualdad* «frente a ése, éste y aquél»<sup>29</sup>. Por otra parte, la *igualdad* «así entendida deja espacio a la individualidad, pues «el espacio de los iguales es el espacio de las diferencias de individuos: tú eres tú y yo soy yo porque somos iguales, y porque somos iguales somos diferentes, es decir, cada cual acota su terreno»<sup>30</sup>. La *igualdad*, pues,

<sup>27</sup> Cf. A. Valcárcel, *o. c.*, 93 y ss.

<sup>28</sup> C. Amorós, *Mujeres, feminismo y poder*, Forum de Política Feminista, Madrid 1989, 7-8.

<sup>29</sup> A. Valcárcel, *Del miedo a la igualdad*, Crítica, Barcelona 1993, 12.

<sup>30</sup> C. Amorós, *Mujeres, feminismo y poder*, 13. También de la misma autora, «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación», *Arbor* 503-504 (nov./dic., 1987) 113-127.

establece una relación recíproca de equivalencia entre individuos que son diferentes.

El problema, entonces, sería cómo organizar de forma estructurada una sociedad de individuos al mismo tiempo iguales y diferentes, de forma que tal estructuración no sea de dominación. A este respecto, J. Freeman <sup>31</sup> ya señaló hace unos años la necesidad de articular la *igualdad* con ciertas formas de estructuración social, para evitar el peligro de ineficacia y de impotencia política, un peligro que siempre ha acechado a los grupos del movimiento feminista en su afán de no reproducir el modelo de estructuración dominante. Así, pues, habría que articular la «igualdad entre», o igualdad como reciprocidad con cierta estructuración jerárquica de la sociedad, sin que ello signifique reproducir el modelo de estructuración jerárquica dominante. En su texto, Freeman apuntaba a una radicalización de los métodos democráticos: estricto control de la autoridad, distribución de la misma entre el mayor número posible de personas, rotación en el ejercicio del poder atendiendo sólo a la capacidad, el interés y la responsabilidad de cada individuo, difusión universal de la información y acceso igualitario a los recursos y a las condiciones para su obtención. A todo lo cual habría que añadir que condición de posibilidad de la mencionada radicalización sería que la «igualdad entre» los diferentes individuos se entendiera también como equifonía, es decir, como

«la posibilidad de emitir una voz que sea escuchada y considerada como portadora de significado y de verdad, y goce, en consecuencia, de credibilidad» <sup>32</sup>.

<sup>31</sup> J. Freeman, *La tiranía de la falta de estructuras*, Forum de Política Feminista, Madrid 1989, 31-49.

<sup>32</sup> I. Santa Cruz, «Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones», *Isegoría* 6 (1992) 147.



Esta propuesta sigue a la tradición ilustrada feminista en la concepción de la *igualdad*; la *igualdad*, aquí, va asociada a la ciudadanía, entendiendo este término en el sentido más amplio posible. Habitualmente se suele asociar ciudadanía con los derechos políticos y, efectivamente, hay un concepto político-formal de ciudadanía, a saber: el derecho a ejercer el poder político, bien directamente, o bien indirectamente mediante el voto. Pero hay otras dos acepciones de la ciudadanía que han de ser tenidas en cuenta en el presente contexto: por un lado, la ciudadanía civil, que evoca las libertades individuales, tales como el derecho a la propiedad, el derecho a disponer de sí mismo, la libertad de expresión, etc.; por otro lado, no hay que olvidar la dimensión social de la ciudadanía, referida a derechos sociales relacionados con los ideales de participación igualitaria en la vida pública a través del uso de los bienes y servicios públicos, como hospitales, parques y, por supuesto, centros de educación <sup>33</sup>.

El logro de la *igualdad* entendida como reciprocidad exige el disfrute pleno y universal de la ciudadanía en las tres acepciones que acabamos de señalar. Esta sería su salvaguarda frente al peligro de reproducir estructuras jerárquicas de dominación. Por otro lado, pensar en una organización social y unos modos de vida complejos que articularan las relaciones entre ciudadanos y ciudadanas en el pleno sentido de la palabra nos obliga a defender que la *igualdad* (doblada de salvaguardas democráticas y en su convivencia con la inevitable estructuración jerárquica) <sup>34</sup> es algo que se construye continuamente al hilo de las

---

<sup>33</sup> Cf. N. Fraser y L. Gordon, «Contrato *versus* caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social», *Isegoría* 6 (1992) 65-82.

<sup>34</sup> Cf. A. Valcárcel, *Del miedo a la igualdad*, 11-12.

necesidades, intereses y deseos de los individuos iguales. En todo caso, este es un tema abierto sobre el que hay que seguir investigando, pero que quizá tenga como clave el pensar la *igualdad* como un modelo general de relación recíproca entre individuos que se reconocen mutuamente sus diferencias.

## Bibliografía

- Amorós, C. (coord.), *Actas del seminario permanente. Feminismo e Ilustración, 1988-1992*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense, Madrid 1992.
- Amorós, C. (coord.), *Actas del seminario. Historia de la teoría feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense, Madrid 1994.
- Amorós, C., «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación», *Arbor* 503-504 (nov./dic., 1987) 113-127.
- Condorcet, de Gouges, de Lambert y otros, en A. H. Puleo (ed.), *La Ilustración olvidada*, Anthropos, Barcelona 1993.
- Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid 1988, vol. III.
- Kant, I., «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid 1986.
- Rousseau, J. J., *Del contrato social. Discursos*, Alianza Editorial, Madrid 1980.
- Santa Cruz, I., «Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones», *Isegoría* 6 (1992) 145-152.
- Valcárcel, A., *Del miedo a la igualdad*, Crítica, Barcelona 1993.



# Autonomía

Teresa López Pardina

## 1. Definición y encuadre histórico del concepto de autonomía

Siguiendo a Ferrater Mora <sup>1</sup>, podemos definir *autonomía* como «el hecho de que una realidad esté regida por una ley propia, distinta de otras leyes, pero no forzosamente incompatible con ellas». Esta definición, aplicada a las mujeres como género, va a expresar lo que en este capítulo entendemos por la voz *autonomía*.

No se precisa demasiada perspicacia para percatarse de que, en relación con nuestra definición, la *autonomía* es todavía un estado por alcanzar para la inmensa mayoría de las mujeres del siglo XX, si bien desde las primeras peticiones públicas, a finales del siglo XVIII, hasta la época actual, se han dado pasos muy importantes en esta dirección por las mujeres de cultura occidental.

Nuestro capítulo va a situarse en una perspectiva histórica y va a centrarse en la cultura occidental para ir señalando los logros que se han producido hasta llegar a la descripción del estado actual de la cuestión.

Aunque desde la antigüedad clásica hubo en la historia de nuestra cultura peticiones

---

<sup>1</sup> *Diccionario de filosofía*, I, Sudamericana, Buenos Aires 1965, 161.

más o menos explícitas de *autonomía* para las mujeres, siempre fueron autores aislados quienes las hicieron, o movimientos culturales que no tuvieron continuidad. Ya en la modernidad, el cartesiano Poulain de la Barre, apoyado en la concepción racionalista de los seres humanos, según la cual la razón es lo que les define, y la razón no tiene sexo, se pregunta por qué a las mujeres se les excluye de tantas actividades y puestos de poder. Y hace una reivindicación exhaustiva de libertad y autonomía para ellas que hoy todavía, tres siglos después, no hemos logrado hacer realidad. Pero Poulain de la Barre es un filósofo que escribe en solitario. Habremos de esperar a la Revolución francesa para ver aparecer reivindicaciones de *autonomía* formuladas como una exigencia social y política.

Los ilustrados que reivindican *autonomía* para las mujeres lo hacen pidiendo la igualdad de derechos con los hombres y se fundamentan teóricamente en dos presupuestos: primero, la concepción iusnaturalista del derecho, que procede de Grocio, y, segundo, la afirmación de la filosofía de la Ilustración, según la cual todos los seres humanos son iguales por naturaleza.

## 2. Las primeras peticiones públicas de autonomía: Revolución francesa e Ilustración

Las primeras peticiones de *autonomía* surgen de la pluma de unos pocos ilustrados y de algunas mujeres, cuyo papel en el proceso revolucionario, al igual que el de las que participaron a través de la acción, la historia académica ha tendido a silenciar. Uno de los primeros y principales defensores de los derechos de las mujeres fue el marqués de Condorcet. Desde su posición de hombre público, que detentó diversos cargos en el período revolu-

cionario antes de ser proscrito y encarcelado, intentó implantar leyes que mejorasen la situación de las mujeres <sup>2</sup>. Poniendo en juego la noción de derecho natural, redactó en 1790 una propuesta de extensión del derecho de ciudadanía a las mujeres, incluyendo el reconocimiento de su capacidad para ejercer funciones públicas. La aptitud para la ciudadanía es un derecho que se sigue de que las mujeres, al igual que los hombres, «son seres sensibles susceptibles de adquirir ideas morales y de razonar con esas ideas» <sup>3</sup>. Y la capacidad para ejercer funciones públicas obedece a las mismas razones. Sale al paso Condorcet de algunas objeciones que se podrían hacer a este segundo derecho que defiende: que las mujeres no tienen el sentido de la justicia, a lo que responde que es la educación la causa de esa diferencia; que las mujeres se hallan en dependencia de sus maridos, a lo que responde que jamás una injusticia puede ser motivo para cometer otra; que ejercerían una influencia temible sobre los hombres, a lo que responde que esta influencia es mucho más temible en el secreto que en la discusión pública; que las funciones públicas las apartarían de las tareas que la naturaleza parece haberles reservado, a lo que responde que ello no es razón para negar un derecho, que ello no puede ser fundamento de una exclusión legal. Además, piensa que los varones no pueden representar a las mujeres, pues sus intereses son distintos, como lo prueba el hecho de que han elaborado leyes opresivas y

---

<sup>2</sup> Cf. A. Jiménez Perona, «Las conceptualizaciones de la ciudadanía y la polémica en torno a la admisión de las mujeres en las asambleas», en C. Amorós (coord.), *Actas del seminario permanente. Feminismo e Ilustración, 1988-1992*, Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense, Madrid 1992.

<sup>3</sup> Condorcet, «Sobre la admisión de las mujeres en el derecho de ciudadanía»: Condorcet, de Gouges, de Lambert, en A. Puleo (ed.), *La Ilustración olvidada*, Anthropos, Barcelona 1993, 101.

discriminatorias contra ellas <sup>4</sup>. Convencido de que la razón de la desigualdad y de la discriminación entre los sexos estaba en la inferior educación que recibía la mujer, elaboró un proyecto de instrucción pública igualitaria. Como ilustrado, piensa que la educación hace más libre al ser humano y, así, afirma la necesidad de que sea universal e igual para ambos sexos; las mujeres tienen derecho a una instrucción plena porque tienen por naturaleza los mismos derechos que los varones. La desigualdad entre el hombre y la mujer que se observa en las sociedades no es consecuencia de una diferencia natural, sino del prejuicio y de la imperfección de las instituciones sociales. Con ello sale al paso del típico argumento según el cual a las mujeres no habría que otorgarles determinados derechos o libertades porque no estarían capacitadas para hacer uso de ellas. Si no están capacitadas, argumenta Condorcet, no es porque sean inferiores por naturaleza, sino porque no han recibido la misma educación que los hombres. Lo que Condorcet reivindica es la igualdad entre los sexos, primer paso hacia la *autonomía*, pues mientras hay desigualdad hay jerarquía, y en la jerarquía entre los sexos siempre estuvo la mujer en el estrato inferior.

Algunos colaboradores de la *Enciclopedia*, y el propio d'Alembert –codirector de la obra junto con Diderot–, comparten las mismas ideas. Así, el caballero de Jaucourt, autor de la voz *Mujer según el derecho natural*, basándose, como Condorcet, en el iusnaturalismo del XVII y distinguiendo escrupulosamente lo que procede de las leyes positivas de lo que corresponde al derecho natural, afirma que la autoridad que el marido posee sobre la mujer no es un derecho originario y defiende la posibilidad

---

<sup>4</sup> Condorcet, «Cartas de un burgués de Newhaven a un ciudadano de Virginia» (1787), reproducido en *o. c.*, 95.

de que la mujer conserve su autoridad en el matrimonio, ya que éste es un contrato, esto es, una convención entre personas de igual condición. El abate Mallet, autor del artículo *Mujer según la antropología*, denuncia como prejuicios tanto la concepción médica de la mujer como un hombre que no ha llegado a término —sostenida por los anatomistas de la época— como la superior valoración de la excelencia de los hombres, producto de «las costumbres de los pueblos antiguos, los sistemas políticos y las religiones»<sup>5</sup>.

D'Alembert polemiza con Rousseau y le señala que todas las diferencias en inferioridad que encuentra en la mujer no son sino el producto de una educación «funesta, yo diría casi homicida, que les prescribimos, sin permitirles tener otra», y propone para las mujeres una educación «viril», esto es, igual a la que se imparte a los hombres, la cual les permitirá crear obras de genio lo mismo que a ellos y posibilitará el que el amor entre los dos sexos llegue a ser «como la amistad más dulce y verdadera»<sup>6</sup>.

Los *Cuadernos de quejas y reclamaciones*, redactados por mujeres para ser llevados a la reunión de los Estados Generales convocada por Luis XVI (1789), son otro exponente de la necesidad de *autonomía* sentida entonces por ellas. Especialmente los redactados por burguesas ilustradas se apoyan en la idea de igualdad al pedir que las leyes sean uniformes para uno y otro sexo, la educación la misma, la representación política directa y no por procuración, los derechos de herencia iguales para varones y mujeres, el divorcio legal, pues lo entienden como una manera de devolver la dignidad al matrimonio, dados los abusos de auto-

<sup>5</sup> Reproducido en *o. c.*, 41.

<sup>6</sup> Ambas citas de «Carta de d'Alembert a J. J. Rousseau», en Condorcet, *o. c.*, 74 y 76.



ridad de los maridos y el doble código con respecto al adulterio.

Théroigne de Méricourt defiende el derecho de las mujeres a formar parte del ejército, y ella misma participa activamente como amazona en las jornadas de octubre que trajeron a Luis XVI y a su familia de Versalles a París. Su argumento es que armarse las mujeres es un derecho con cuyo ejercicio demostrarán a los hombres que no son inferiores a ellos «ni en virtudes, ni en coraje», que es razonable prepararse para defender sus derechos y que también las mujeres son merecedoras de la corona cívica y del honor de morir por una libertad que seguramente aprecian más que ellos porque la tienen en menor grado.

Las reivindicaciones feministas revolucionarias culminan en la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* de Olympe de Gouges (1791). El texto, paralelo a la *Declaración de los derechos del hombre*, y con el mismo número de artículos, denuncia la falsa universalidad de ésta al usar el término hombre con el significado real de varón y, al mismo tiempo, proclama explícitamente los mismos derechos para la mujer fundándose en el principio de igualdad natural de todos los seres humanos. Así, por ejemplo, el artículo X, de redacción paralela a su homónimo de la *Declaración de los derechos del hombre*, inserta en su parte central: «La mujer tiene el derecho de subir al cadalso; debe tener también igualmente el de subir a la tribuna». Tal proyecto de leyes igualitarias nunca fue puesto en vigor, pero Olympe de Gouges fue guillotina-da en 1793.

Estos años de la Revolución constituyen el primer momento histórico en que las propias mujeres hacen la defensa de sus derechos, y la hacen también, además de por los cauces indicados, a través de los clubes políticos mixtos y

de mujeres, entre los cuales cabe destacar la «Sociedad de ciudadanas republicanas revolucionarias», con Claire Lacombe al frente. También los clubes femeninos fueron cerrados en 1793.

Si bien todas las reclamaciones de autonomía que se hicieron durante la Revolución estaban inspiradas en principios ilustrados, no todas las ideas ilustradas eran emancipatorias para las mujeres. Como se ha señalado<sup>7</sup>, el discurso de la Ilustración es ambiguo también para el feminismo. Junto al principio de igualdad, y los ideales emancipatorios que propicia, hay en la Ilustración francesa una corriente de pensamiento materialista y determinista que interpreta la naturaleza en términos de ley, la vida psíquica como efecto de lo fisiológico y la diferencia sexual como una diferencia de naturaleza biológica que predetermina el destino de unos y otras como individuos. En Diderot, director de la *Enciclopedia*, encontramos esta ambigüedad del discurso ilustrado con respecto a las mujeres. Por una parte, compadece a las mujeres por el estado en que se encuentran de sometimiento a los prejuicios y explica su inferioridad con respecto a los hombres por razones de cultura, como lo son el peso de la tradición, la religión y la educación que reciben. Piensa, en consecuencia, que hay que cambiar las leyes para terminar con esta situación de desigualdad. Pero, por otro lado, aporta una explicación fisiológica a la diferencia de caracteres masculino y femenino, su teoría del cuerpo humano, según la cual las mujeres son organismos en los que el corazón predomina sobre el cerebro y en ellas el útero no es solamente un órgano de reproducción, sino que determina

<sup>7</sup> C. Amorós, «El feminismo: senda no transitada de la Ilustración», *Isegoría*, n. 1 (mayo 1990) 139-150, y Condorcet, en *o.c.*

también la actividad del cerebro y afecta a la personalidad <sup>8</sup>.

De modo que, en la Revolución, surgen dos discursos opuestos con respecto a la mujer, apoyados ambos en la noción de *estado de naturaleza*: un discurso culturalista que, continuando en la línea del racionalismo del XVII, toma la naturaleza humana en el sentido de naturaleza racional y afirma la igualdad entre los sexos; y un discurso científicista, biologicista, que, sobre la base de una antropología materialista y monista, ve en la diferencia sexual la clave de la desigualdad entre hombres y mujeres. El pensamiento socio-político de Rousseau reforzará, desde su propia vertiente, este último discurso. Y asignará a la mujer el espacio privado de la familia, en cuyo seno tiene como la más alta función la de educadora de los hijos. Ella no es ciudadana, sino solamente la guardiana del espacio de lo privado; está sometida al varón, su esposo, que es el verdadero mediador, como cabeza de familia, entre el ámbito de lo privado y el de lo público. La diferente educación que Rousseau propone en su *Emilio* para hombres y mujeres (Emilio y Sofía) responde a sus ideas sobre el ciudadano y sobre la familia; sobre el ámbito de lo público, en el cual sus teorías políticas iban mucho más allá en el sentido de la democracia que los nacientes Estados burgueses de su tiempo, y sobre el ámbito de lo privado, en el cual no fue ciertamente un innovador, sino que se dedicó a reforzar y legitimar el modelo ascendente de familia, donde el papel de la mujer se centra en la maternidad y la educación de los hijos, la obediencia al marido y la sumisión social, y en cuyo seno se apagan todas las reivindicaciones de *autonomía* surgidas de los ideales igualitarios ilustrados.

---

<sup>8</sup> Cf. Condorcet, en *o. c.*

En el período inmediatamente posterior a la Revolución sigue la controversia entre estas dos tendencias heredadas de la Ilustración<sup>9</sup>. La polémica se sucede en los términos: reclusión de las mujeres al espacio de lo privado, a la familia, y consiguiente negación de su autonomía; reivindicación de la *autonomía* desde planteamientos igualitaristas. Los defensores de la primera postura se apoyan en Rousseau y en las teorías biologicistas; los defensores de la segunda se apoyan en el concepto de igualdad de todos los seres humanos. Entre los primeros se dan posturas tan claramente regresivas como la de Sylvain Maréchal, quien publicó en 1801 un *Proyecto de ley que prohíba aprender a leer a las mujeres*, en el que se alega que sería inconveniente para ambos sexos el que las mujeres sepan leer, porque justamente les asigna el lugar privado que Rousseau había destinado a Sofía. En la misma línea, pero apoyándose en un determinismo científicista, están las teorías de los médicos-filósofos de la época, como Cabanis, Moreau de la Sarthe y Virey. Señala Fraisse<sup>10</sup> que éstos tratan de eludir la alternativa dualismo-materialismo y sustituirla por una articulación entre el cuerpo y la función. Piensan que en la mujer la existencia del útero y su función de la reproducción condiciona todo su ser, tanto en sus aspectos físicos como morales. Sostienen también la tesis de que su destino de reproductora hace a la mujer más débil, no sólo en lo físico, sino también en lo mental. Tanto Cabanis como Virey rechazan que las mujeres puedan tener la fuerza de la razón y les atribuyen solamente la agudeza de ingenio antes del período de fecundidad. Para todos ellos, el cerebro femenino es sexuado.

<sup>9</sup> Cf. A. Puleo, *Presentación*, en G. Fraisse, *Musa de la razón*, Cátedra, Madrid 1992.

<sup>10</sup> G. Fraisse, *Musa de la razón*. Traducción y presentación de Alicia H. Puleo, Cátedra, Madrid 1992.

Pero, ¿qué ocurre cuando una mujer privilegia la actividad cerebral? Según la expresión de estos autores, «sale» de su sexo, se viriliza. Y esta expresión significa salir del espacio doméstico, una auténtica «desviación» del orden natural, pues, como escribe Cabanis: «La naturaleza de las cosas y la experiencia prueban igualmente que si la debilidad de los músculos de la mujer le impide ascender al gimnasio y al hipódromo, las cualidades de su mente y el papel que debe tener en la vida le prohíben quizá aún más imperiosamente ofrecerse en espectáculo en el liceo y en el pórtico»<sup>11</sup>. Lo que estos autores niegan a las mujeres bajo este ropaje retórico-culturalista es, evidentemente, el derecho de ciudadanía.

Los argumentos en favor de la igualdad son, sin embargo, menos radicales. Por ejemplo, Mme. de Staël se queja de lo sensibles que son las mujeres a la opinión pública, pero hace una defensa muy tímida de que se las instruya. Da la razón al discurso masculino al afirmar que para una mujer es más importante el amor que la celebridad, y está de acuerdo con Rousseau en excluir a la mujer del ámbito de lo público. Pide libertad para las mujeres, pero no busca la emancipación colectiva. Constance Pipelet pide igual instrucción, argumenta que el estudio puede hacer tan felices a las mujeres como a los hombres y pide para ellas el poder social, pero no el político. Esto es, reconoce que son iguales, pero acepta que las mujeres sean excluidas del poder.

Más fuertes son los argumentos de la inglesa Mary Wollstonecraft, la auténtica seguidora de los ideales emancipatorios de la Ilustración en las Islas británicas. Wollstonecraft, como los ilustrados más radicales, parte de la afirmación de la igualdad natural entre hombres y muje-

res, y achaca todas las desigualdades existentes a la falta de mejor instrucción. Los hombres solamente son superiores en fuerza física; todas las demás inferioridades de las mujeres, y su estupidez, son debidas a la ignorancia. Arremete contra Rousseau y sus preceptos para la educación de la mujer y critica el matrimonio por la dependencia en que esta institución coloca a las mujeres con respecto a los maridos. Reivindica para ellas el derecho de ciudadanía y la *autonomía* con respecto al marido afirmando que, de lo contrario, no podrán desempeñar las labores propias de su estado, que son las de criar y educar a los hijos. Wollstonecraft en este punto piensa, como Rousseau, que la tarea de criar y educar a los hijos es la más propia de la mujer; su concepción de la autonomía tiene este límite, aunque ella no lo expresa en estos términos <sup>12</sup>. Sin embargo, cree imprescindible para llevar a cabo correctamente tal tarea que las mujeres no dependan de los maridos, ni en los aspectos civiles, ni en los económicos, y recomienda que, en el caso de no encontrar un marido adecuado, tengan profesiones que les proporcionen independencia, tales como las de médico, abogado, gerente de una granja, etc.

Aún no mediado el siglo XIX, el feminismo anglosajón cobra un nuevo impulso con las luchas de las sufragistas norteamericanas, seguidas poco después por las inglesas. Las reivindicaciones de las primeras toman como apoyatura la Biblia: «Todos los hombres y mujeres son creados iguales (...) están dotados por un creador de ciertos derechos inalienables entre los que figuran la vida, la libertad y la persecución de la felicidad (...) siempre que cualquier forma de gobierno destruya estos fines, los que sufran por ello tienen el derecho

<sup>12</sup> Cf. *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), Debate, Madrid 1977.

a negarle su lealtad» (Declaración de Séneca Falls, julio de 1848, redactada por Lucrecia Mott y Elizabeth Cady Stanton). Volvemos con las reivindicaciones de estas mujeres a la reclamación de la igualdad total de derechos medio siglo después de la Revolución, a una denuncia de la situación de las mujeres similar a la de entonces: carecen del derecho de voto, han de someterse a leyes que ellas no han elaborado, se les niegan los derechos más elementales reconocidos a los hombres más marginados de la sociedad; si son casadas, carecen de derechos civiles: no son dueñas ni del salario que ganan, deben obediencia total a sus esposos, quienes pueden privarlas de libertad e infligirles castigos. Si se divorcian, no tienen la tutela de los hijos. Si son viudas o solteras, sus posibles fortunas están grabadas con impuestos destinados a un gobierno que no defiende sus intereses. Casi todas las profesiones les están vedadas, y por las que ejercen cobran mucho menos que los varones. No pueden recibir educación; en la Iglesia se les excluye de todo ministerio; están sometidas a un código moral diferente y mucho más exigente que el de los hombres. Todas estas carencias han de transformarse en logros tras el reconocimiento de los derechos correspondientes. Las sufragistas insisten, sobre todo, en la igualdad en el matrimonio, en el derecho al trabajo y a una remuneración igual, y en el derecho a la educación y a los cargos públicos. En 1900 ya había sido conseguido el sufragio en cuatro Estados de la Federación; en 1920 fue ratificado por todos los Estados de la Unión.

### **3. Aportaciones desde el utilitarismo**

El sufragismo inglés surge paralelo al norteamericano, aunque se suele datar su aparición histórica en el año 1866, cuando el filósofo y diputado liberal John Stuart Mill presentó ante

el Parlamento, en el momento en que se estaba discutiendo la reforma del sufragio, una petición firmada por 1.500 mujeres exigiendo la inclusión del voto femenino. Empieza así una larga lucha, jalonada de acciones colectivas continuas, protagonizada por mujeres de la clase media y de ideología liberal. El movimiento involucra, junto con la del voto, reivindicaciones económicas tales como la del derecho a disponer de sus bienes para las mujeres casadas, mejoras en la educación, reformas morales en relación con el alcoholismo y la prostitución —prácticas masculinas que repercutían en la explotación de la mujer—, derecho a acceder a la vida profesional.

Las ideas de J. Stuart Mill, y de su esposa H. Taylor Mill, tuvieron una influencia enorme en los movimientos sufragistas anglosajones. Desde su filosofía utilitarista liberal, Stuart Mill plantea la *autonomía* de la mujer basándose en los principios de igualdad y libertad, y señalando que estos principios no rigen para ella <sup>13</sup>. El matrimonio es una institución paradigmática en cuanto reveladora de la flagrante desigualdad y falta de libertad a que se reduce a la mujer. En *La sujeción de la mujer* escribe Stuart Mill: «El principio que regula las actuales relaciones sociales entre los dos sexos —subordinación legal de un sexo a otro— es injusto en sí mismo y es actualmente uno de los principales obstáculos para el progreso de la humanidad». Igualdad significa, para Mill, la aceptación de una naturaleza igual en todos los individuos humanos, sean hombres o mujeres —principio ilustrado y empirista que Mill toma de Hume—. Libertad significa, en primer término, libertad individual, posibilidad de elección para los individuos humanos y, en segundo término, libertad social, que surge de la unión de

<sup>13</sup> Véase A. de Miguel, *Cómo leer a J. Stuart Mill*, Júcar, Madrid-Gijón 1994.



las libertades individuales. ¿Por qué la mujer está subordinada? ¿Por qué no hay igualdad entre los sexos? Porque es un sentimiento arraigado en la sociedad, responde Mill, y se propone luchar con la razón contra la costumbre y el prejuicio, como habían hecho los ilustrados. No vale, sostiene Mill, el argumento «naturalista» que, asimilando naturaleza a costumbre, consiste en sostener que es una costumbre universal y, como siempre ha sido así, una derogación de tal costumbre sería antinatural. Precisamente la sujeción de la mujer consiste en impedirle, mediante la ley, la costumbre y la educación, que desarrolle sus propias potencialidades individuales, se muestre igual al hombre y sea autónoma. Porque solamente si ambos son individuos autónomos, esto es, libres, puede haber una relación igualitaria, esto es, justa. La libertad es, para Mill, un principio consagrado en el mundo moderno. A diferencia de épocas pasadas, en la modernidad ya la sociedad no condiciona a los hombres, ahora «los hombres son libres para emplear las facultades y aprovechar las circunstancias favorables que se les ofrezcan para labrarse la suerte que les parezca más deseable»<sup>14</sup>. Y la libertad de cada uno, piensa Mill como buen utilitarista, mejora la del conjunto.

La libertad individual es la base para que las mujeres decidan, y la igualdad legal en el contrato matrimonial es la solución para que tal institución deje de ser una justificación del dominio de un ser humano sobre otro. Lo que combate Mill es la injusta subordinación de la mujer al hombre en todos los aspectos de la vida, y lo que reivindica es su autonomía a través del ejercicio de la libertad y del reconocimiento de la igualdad con el hombre. El primer paso para la *autonomía* es una educación pari-

---

<sup>14</sup> J. S. Mill y H. Taylor Mill, *Ensayos sobre la igualdad sexual*, Península, Barcelona 1973, 173.

taria a los varones; el segundo, un trabajo digno. Stuart Mill piensa, con todo, que el trabajo más digno para la mujer es el de ocuparse del hogar mientras el marido aporta el sustento. La posición de su esposa Harriet es, en este punto, más radical: reivindica trabajo y sueldo para la mujer casada o, al menos, derecho a poseer una parte de los ingresos de la familia. No considera que la esfera propia de la mujer sea solamente el matrimonio y la familia, sino que: «para todos los seres humanos la esfera propia es la más ancha y más alta que puedan conseguir»<sup>15</sup>, para lo cual se requiere completa libertad de elección. Ella reivindicará la igualdad en todos los derechos políticos, civiles y sociales, la participación a la par en la elaboración y administración de las leyes, el derecho al sufragio universal, por supuesto, y una educación que posibilite la integración de las mujeres en el mundo de los hombres.

#### 4. Aportaciones desde el marxismo

La filosofía marxista y su puesta en práctica a comienzos del siglo XX en la Unión Soviética aportan nuevas perspectivas a la lucha feminista por la emancipación y la autonomía. Desde el punto de vista filosófico, Engels ofrece una explicación del origen de la opresión de la mujer y su solución teórica. La subordinación de la mujer al hombre tuvo su origen en la lejana Edad del Bronce, cuando, gracias a los nuevos instrumentos de metal, la agricultura se hizo extensiva y aparecieron la propiedad privada, la esclavitud, el derecho paterno en sustitución del materno y el consi-

<sup>15</sup> H. Taylor Mill, *La emancipación de la mujer*, en J. S. Mill y H. Taylor Mill, *Ensayos sobre la igualdad sexual*, 126.

guiente sometimiento de la mujer al varón; en una palabra, el patriarcado. La igualdad no podrá restablecerse hasta que los dos sexos sean jurídicamente iguales, pero para esto se precisa que la mujer acceda en igualdad de condiciones a la industria pública, lo cual no ha sido posible hasta el surgimiento de la gran industria moderna. Así, pues, la suerte de la mujer y la del socialismo están estrechamente emparentadas; cuando se llegue a la sociedad socialista en todo el mundo, ya no será cuestión de hombres y mujeres, sino de trabajadores en pie de igualdad entre ellos. Sin embargo, en la realidad las cosas han resultado ser más complejas, y la historia ha puesto de manifiesto que el origen de la opresión de la mujer no obedece solamente a causas económicas, como pensó Engels. Ya en los primeros años de la implantación del socialismo en la URSS, las primeras feministas socialistas comenzaron a tomar conciencia de que la *autonomía* de las mujeres no se conseguía solamente con la revolución proletaria, entendida en este sentido reductivamente económico, cuya defensa encontramos también en otros teóricos como Plejanov y Kautski. Así, Alejandra Kollontai (1872-1952) <sup>16</sup> señala que la abolición de la propiedad privada y la incorporación de la mujer a la producción son factores necesarios, pero no suficientes, para su *autonomía*. Ha de surgir de esta nueva forma de organización social una nueva concepción del hombre, de la mujer y de las relaciones entre los sexos. La conciencia de independencia y la necesidad de *autonomía* van abriéndose paso en la mujer con su incorporación al trabajo asalariado en las últimas fases del capitalismo, y se afianzarán con el socialismo dando paso a un nuevo tipo de mujer, la que Kollontai denomina *mujer nueva*, una

---

<sup>16</sup> Ver A. de Miguel, *Marxismo y feminismo en A. Kollontai*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense, Madrid 1993.

mujer libre y autónoma, que responde a una nueva psicología, opuesta a la de la mujer antigua. A la *mujer nueva* no le domina el sentimiento como a la antigua; por el contrario, es dueña de sus sentimientos y de sus pasiones, sabe que su vida no se reduce a ellos, y no es tampoco posesiva en el amor. Exige respeto para su propia libertad sentimental y admite tal libertad en los demás. Valora su independencia y la aprecia tanto más cuanto sus intereses más sobrepasan los límites de la familia, del hogar y del amor. Plantea exigencias al hombre; quiere que se respete su personalidad y pide ser comprendida. Tiene también una actitud nueva ante el trabajo, lo valora como algo propio y, en la medida en que el trabajo le ha permitido emanciparse de la tutela masculina, rompe también sus compromisos con la estricta moral sexual que regía para ella, lo mismo que hace el hombre. El rasgo característico de la *mujer nueva* es la afirmación de su individualidad autónoma, cuyas virtudes no tienen nada que ver con las de la mujer antigua; son virtudes que hasta el momento se consideraban patrimonio del hombre: actividad, firmeza, decisión, dureza, las cuales son engendradas por las condiciones de la lucha por la existencia, similares a las del hombre trabajador. Ahora bien, la *mujer nueva* no es posible sin el *hombre nuevo*. Kollontai no piensa que las relaciones entre los sexos hayan de ser producto mecánico de la infraestructura; piensa que es preciso una voluntad de cambio hacia formas más libres de relación. En ello se apoya su concepción del amor libre, consistente en que hombre y mujer ejercen la libertad de unirse o separarse sin reclamar derechos de propiedad sobre el cariño del otro. La unión libre se cimenta sobre el mutuo respeto de la individualidad y la libertad del otro.

Para Kollontai, como para todas las feministas marxistas posteriores, la lucha por la

emancipación proletaria y la lucha por la emancipación de la mujer se funden porque la primera desencadena la segunda. De modo que las luchas de sus contemporáneas sufragistas, tachadas de feministas «burguesas», son calificadas por las socialistas como reivindicación de una igualdad solamente formal, el derecho al voto, no una igualdad efectiva. En este sentido, es significativo que la reivindicación de socialización del trabajo doméstico y del cuidado y atención a los niños a través de guarderías fueron las socialistas las primeras en formularlas en atención a la función social de reproductoras que desempeñan las mujeres (la I Internacional había acordado la protección legal de la madre). Para el feminismo de inspiración marxista, siempre la lucha de clases es prioritaria sobre la lucha de sexos. Piensan que las diferencias que separan a una mujer propietaria de su asalariada son siempre mayores de lo que las puede unir su condición de mujeres en una sociedad donde dominan los hombres. En esto, como veremos, la historia ha desmentido al feminismo socialista.

## 5. El impacto de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir

Tras la pausa del período entre guerras, la publicación, en 1949, de *El segundo sexo* por la filósofa existencialista Simone de Beauvoir relanzará el feminismo de la segunda mitad del siglo. El ensayo de Beauvoir constituye un hito en la historia de la teoría feminista y en el planteamiento de la *autonomía*. Partiendo de los presupuestos de la filosofía existencial, Beauvoir analiza la condición de la mujer desde una perspectiva totalizadora: su diagnóstico es que la mujer es una existente degradada porque las posibilidades de realizarse como el ser trascendente que es le están cercenadas por la situación de opresión en que se encuentra.

Según la filosofía existencial, el ser humano es libertad o, lo que es lo mismo, pura trascendencia. Es decir, que continuamente está proyectando realizarse a través de los más variados objetivos. De ahí la afirmación de que el ser humano es existencia más que esencia, proyecto de ser más que propiamente ser, siempre inacabado, siempre trascendiendo lo que es y, en cuanto culmina su proyecto, proyectando nuevas metas a través de las cuales seguir realizándose como libertad. El no ejercer la trascendencia que como ser humano le corresponde a cada cual significa una «caída» en la inmanencia, una degradación de la libertad en facticidad, un descenso de estatuto ontológico; significa acercarse a la quietud de los seres fijos, cosificarse, ser objeto y no sujeto. Cualquier ser humano puede elegir no realizarse como trascendencia; entonces su caída en la inmanencia es una falta moral en el contexto de la ética ontológica existencial. Pero, cuando la inmanencia es producida, y no elegida, entonces es frustración y opresión, no falta. Beauvoir pone de manifiesto que, si bien vivir en la inmanencia es elegido individualmente por muchas mujeres, los dispositivos de la sociedad patriarcal las condicionan colectivamente a una situación de opresión que les impide realizarse como seres libres y trascendentes —es decir, autónomos—, que las relega a la inmanencia.

Así, pues, la situación de la mujer en este mundo masculino, regido por los valores y el poder de los hombres, es una situación de degradación ontológica y moral. ¿Cómo ha llegado a ser así? ¿Cómo ha podido producirse tal situación? Beauvoir reconoce las diferencias biológicas hombre-mujer, pero señala que no es en el terreno de la biología donde se juega el destino de los humanos, sino en el ámbito humano, que es un ámbito fundamentalmente histórico y cultural. De modo que, aunque la

mujer tenga un cuerpo más débil, más frágil, más condicionado a la servidumbre de la especie que el del hombre, sus posibilidades de *autonomía* individual dependen de la situación económica y social. Una sociedad no es una especie, y si bien en las sociedades animales hay una división de funciones hembra-macho en relación con la reproducción, en la sociedad humana la especie se realiza como existencia y se trasciende hacia el mundo y el porvenir. El sujeto o sujeta no toma conciencia de sí mismo como cuerpo físico, sino como ser sometido a leyes, normas, tabúes; se autoestima en relación con ciertos valores y busca, a través de ellos, su realización. Investigando si el motivo de la dependencia pudiese ser psicológico, pasa a considerar las tesis del psicoanálisis, disciplina que, de entrada, le merece respeto por haber considerado los factores psicológicos como hechos humanos, pero con la que también es muy crítica y de la cual pone en cuestión algunos de los presupuestos fundamentales, tales como el falocentrismo y la envidia del pene. Beauvoir argumenta que la niña envidia el pene, no por ser pene, sino por la importancia que se le da en el entorno y porque quienes lo poseen tienen más poder. Piensa también que el narcisismo de la mujer es un rasgo de carácter inducido por la cultura patriarcal, que comienza a cultivarse en la niña poniéndole una muñeca en las manos en la época en que los niños se enorgullecen de su pene. Así, mientras el niño encuentra su alter-ego en el pene, que es parte de su cuerpo, y se busca en él como sujeto autónomo, la niña encuentra su alter-ego en un objeto, la muñeca, y comienza a aprender que para agradar hay que hacerse objeto, ser relativo, ser-para-otro; este es el primer paso en la claudicación de su autonomía que la cultura y la sociedad le exigen. Beauvoir recorre todas las etapas de la vida de la mujer y va mostrando cómo el pretendido carácter femenino, con sus rasgos de sumisión, dependencia y pasivi-

dad, es una construcción cultural de los hombres. Las diferencias hombre-mujer no tienen, pues, origen biológico, ni psicológico, sino que su origen es cultural. La feminidad, como la virilidad, es un estereotipo cultural que hay que aprender o, dicho en lenguaje actual, el género es una construcción cultural sobre el sexo. La mujer pasa por la extraña experiencia de sentirse, como individuo, sujeto absoluto, con su *autonomía* y su trascendencia y, sin embargo, descubrir en sí la inferioridad al hacer el aprendizaje del papel que se le otorga en el mundo; por la extraña experiencia de considerarse a sí misma como *la misma* y descubrirse, sin embargo, como *la otra*.

Porque, en efecto, es como *la otra* como aparece la mujer conceptualizada y tratada en los mitos, como ha sido considerada históricamente desde los tiempos más remotos y como es también implícitamente designada en la cultura de nuestros días. Asumiendo la idea hegeliana de que las relaciones entre los humanos son constitutivamente conflictivas, de que el reconocimiento como iguales va precedido de una lucha por dominar al otro, Beauvoir piensa —en diálogo y discusión con Engels, cuyo economicismo considera reductivista— que el origen de la dominación de la mujer por el varón se remonta a la lejana Edad de los metales, cuando, gracias al progreso técnico que éstos suponen, la agricultura se hace extensiva, aparece la propiedad privada y la división del trabajo; los varones, físicamente dotados de más fuerza, se lanzan a expediciones guerreras de mayor envergadura, someten a otros como esclavos y relegan a la mujer al hogar y a la reproducción. De modo que el deseo originario de toda conciencia humana de dominar al semejante lo realizan los varones sobre las mujeres aprovechando una coyuntura histórica favorable. Y esa es la razón de la dominación, una razón ontológica —no sólo económica,



como pensaba Engels— reforzada por unas circunstancias históricas propicias. El varón pone por encima del valor de la vida la guerra y la muerte, y la mujer queda encargada de reproducir la vida. ¿Por qué la mujer no consiguió hacer de la maternidad un trono? Porque reproducir la vida no fue reconocido como un valor. La humanidad otorgó la superioridad, «no al sexo que engendra, sino al que mata». Así, la mujer ha llegado a ser una suerte de sierva para el varón. Beauvoir parangona las relaciones entre los sexos con las de las figuras hegelianas del señor y el siervo. Estas figuras representan dos modos de ser, el de la dominación y el de la servidumbre; son también un paradigma de la desigualdad en el reconocimiento entre conciencias, una de las «salidas» posibles de la constitutiva conflictividad de los humanos. El amo, que se atribuye la humanidad como propia, es *el mismo*; el esclavo, que es heterodesignado desde la posición del amo, es *el otro*. El amo lo es porque ha arriesgado la vida en el combate, la ha negado como valor al poner otros valores por encima de ella; mientras que el esclavo ha temido arriesgar la vida en el combate, ha temido la muerte, ha preferido la vida a la libertad y ha elegido la esclavitud. Y como resultado de estas actitudes, el amo es plena conciencia autónoma porque es reconocido por el siervo, mientras que el esclavo se reconoce como conciencia en la conciencia libre del amo, a la cual contempla como su propia esencia, como su ideal; él propiamente no tiene identidad. Lo mismo la mujer en la ideología patriarcal: se reconoce en el varón. Lo que ella es lo es siempre con referencia a un varón, que es su padre, esposo, hijo o amante. Esto es, su identidad le viene concedida en cuanto se reconoce como vasalla del hombre, en cuanto se define por su relación con él. Y esta relación es siempre asimétrica y de desigualdad.

Pese a que las condiciones sociales e históricas han variado mucho desde que se originó la desigualdad, ésta persiste. ¿Cómo puede ser así? Porque la voluntad de dominación del hombre continúa y porque la lucha colectiva no se ha afianzado. Ahora bien, en las sociedades postindustriales occidentales, piensa Beauvoir, la lucha por la emancipación es posible, aunque han de cumplirse dos condiciones para que sea eficaz: que las mujeres hayan logrado individualmente la independencia económica y que la lucha se plantee colectivamente. «El feminismo –declaró– es una forma de vida individual y una forma de lucha colectiva».

La influencia del ensayo de Beauvoir, del que se editaron en lengua inglesa dos millones de ejemplares en los años cincuenta, fue materializándose en las décadas siguientes; en los Estados Unidos, durante los años sesenta, con la obra de B. Friedan, y en todo occidente, en la década de los setenta, cuando el feminismo sale a la calle al mismo tiempo que los movimientos emancipatorios y contraculturales surgidos en torno a mayo del 68.

## 6. El «problema que no tiene nombre»

*La mística de la feminidad* de B. Friedan constituye otro jalón importante en la reivindicación de la *autonomía*, especialmente en el mundo anglosajón. Mucho menos radical que Beauvoir, de quien se declara deudora, Friedan, desde un planteamiento ideológico liberal, reivindica para las mujeres la *autonomía* personal, situándose en una línea de continuidad con sus predecesoras de inspiración ilustrada que fueron las sufragistas norteamericanas e inglesas. Analiza Friedan el sentimiento de malestar y frustración de las mujeres norteamericanas de los años cincuenta, dedicadas por entero al

hogar y los hijos, que han asumido conscientemente esa dedicación como su destino.

Las consultas de los psicólogos y las secciones de cartas de las revistas femeninas están abarrotadas de casos de mujeres que padecen los mismos síntomas: la insatisfacción radical, la depresión profunda y la frustración, que son presa del «problema que no tiene nombre». Las mujeres amas de casa que disponen de todo tipo de artilugios domésticos para realizar su trabajo, que no tienen agobios económicos para sacar adelante a sus hijos y su hogar, se sienten, sin embargo, vacías, despersonalizadas, sin identidad. El «problema que no tiene nombre» es provocado justamente por la ideología de la feminidad, lo que Friedan denomina la «mística de la feminidad», según la cual lo femenino sería la esencia de las mujeres, y el tipo de vida al que por esencia estarían inclinadas sería el ejercicio de la maternidad y todas las tareas y actividades relacionadas con la reproducción.

Ahora bien, la existencia del «problema que no tiene nombre» era el detonante más claro de la falsedad de tal ideología. A saber: la dedicación profesional a marido, hijos y hogar no llena la vida de una mujer, que es un ser humano y, por tanto, libre; que se quiere autónoma como cualquier ser humano y que necesita trascenderse para desarrollarse como tal. Friedan examina la personalidad de las mujeres que han asumido esta mística de la feminidad en función de los estudios de Maslow sobre la relación entre sexualidad y nivel de ego, y muestra que las mujeres más «femeninas» según esta ideología son las que menos se autoestiman, las que tienen un concepto más pobre de sí mismas, las que más se minusvaloran, las de personalidad más débil y dependiente. Friedan es también muy crítica con el psicoanálisis freudiano por su afirmación de que es parte de la esencia de lo femenino el ser pasiva,

conformista, necesitada de apoyo, tímida e infantil, rasgos todos cuyo cultivo a través de la educación y cuyo fomento a través de la ideología dominante impiden a las mujeres llegar a ser seres adultos. En Estados Unidos, la mística de la feminidad inculcada desde el Estado supuso un retroceso en la *autonomía* de las mujeres después de la II guerra mundial. ¿Qué hacer para recuperar la *autonomía*? La solución que propone Friedan es: primero, tomar conciencia de la propia situación; segundo, organizarse un plan de vida tal que haga compatible combinar matrimonio, familia y profesión. Para lo cual hay que comenzar: a) por considerar las labores domésticas como lo que son, tareas ineludibles que hay que realizar lo más rápidamente posible para ganar tiempo para actividades creativas; b) mirar el matrimonio sin idealizarlo y, junto a esto, llevar a cabo un trabajo creador, profesional (Friedan los hace sinónimos), que ha de ser remunerado y, preferentemente, fuera del hogar.

Se ha criticado a Friedan, con razón, porque no pone en cuestión el patriarcado como sistema de organización social. Su enfoque psicológico del problema le lleva a proponer soluciones en el plano individual; su enfoque liberal-formal no le permite afrontar problemas como el de que la igualdad de oportunidades no basta para alcanzar la igualdad real y menos la *autonomía*. Al no cuestionar ni el modelo de familia, ni el modelo de sociedad, no cuestiona tampoco la ideología-marco que las hace posibles y permite la coexistencia de la igualdad formal de oportunidades —en el discurso sobre lo que es la mujer y sus posibilidades—, con una diferencia real en detrimento de la *autonomía* de la mujer.

La crítica al patriarcado es uno de los ingredientes principales en las reivindicaciones de *autonomía* del llamado neofeminismo de los años setenta. Beauvoir ya había advertido en *El*

*segundo sexo* –y antes J. Stuart Mill– que el matrimonio era peligroso para las mujeres en la sociedad patriarcal y que el modelo de familia debía cambiar. Estas cuestiones se replantean a través de grupos feministas y, por tanto, como reivindicaciones colectivas, en la década de los setenta en Europa y en Estados Unidos. Van unidas a la lucha por la despenalización del aborto y de los anticonceptivos y a la propuesta de formas de emparejamiento no heterosexual. Porque, si bien es cierto que en esta década ya existían los anticonceptivos y el aborto estaba despenalizado en muchos países, pocas mujeres hacían uso de estos recursos (en Francia, solamente el 7% de las mujeres usaban métodos anticonceptivos en 1972, y se había llevado a cabo una verdadera antipropaganda de ellos) <sup>17</sup>.

Las mujeres salen a la calle a reivindicar su autonomía en Europa y en Estados Unidos, denunciando la injusticia de la discriminación que sufren. Aun en el seno de grupos de izquierda se detectan manipulaciones de poder por parte de los varones. Es el momento en el que la lucha por la autonomía reviste la forma de lucha contra el patriarcado y en el que se separan analíticamente los conceptos de capitalismo y patriarcado y sus referentes reales. Es el tiempo en que se llega a la formulación de que la lucha de clases no es suficiente para lograr la emancipación de la mujer, porque ésta no queda incluida en aquélla, sino que son dos planos de lucha paralelos: mujeres y hombres contra la explotación capitalista, y mujeres unidas contra la explotación de los varones. Es cuando Simone de Beauvoir se hace militante –en el seno del M. L. F. francés– y declara que

---

<sup>17</sup> Declaraciones de S. de Beauvoir, en «Réponse à quelques femmes et à un homme», *Le Nouvel Observateur* 6 (marzo 1972) 40.

si no había militado antes era porque los grupos que luchaban por la liberación de las mujeres eran reformistas, mientras que el nuevo feminismo es radical.

## 7. Estrategias de lucha contra la opresión de género

En Estados Unidos, en 1969, Kate Millet publica su obra más importante: *Política sexual*. Situada en una línea que desarrolla algunos de los planteamientos de Beauvoir, de quien Millet se dice continuadora, esta obra expresa las teorías que animan el movimiento feminista radical<sup>18</sup> en el que milita su autora. *Política sexual* es, sobre todo, una denuncia del patriarcado y sus trampas. Millet parte de la afirmación de que el sexo tiene una dimensión política si entendemos por política «el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo»<sup>19</sup>. Según esta definición, el sexo es una categoría social impregnada de política, porque las relaciones entre los sexos siempre han sido y aún son relaciones de poder sancionadas por un orden social en el que «apenas se discute la prioridad natural del macho sobre la hembra», en el cual «se ha alcanzado una ingeniosísima forma de "colonización interior", más resistente que cualquier tipo de segregación, y más uniforme, rigurosa y tenaz que la estratificación de las clases»<sup>20</sup>. El patriarcado es el principal oponente y peligro para la *autonomía* de la mujer. En los patriarcados contem-

<sup>18</sup> Ver el artículo *Feminismos*.

<sup>19</sup> *Política sexual*, Aguilar, México 1969, 33.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 33.

poráneos todavía se sigue considerando a la mujer un objeto poseído por el varón, en cuanto que en la mayoría de los países lleva su apellido, está obligada a residir en su domicilio, al cuidado del hogar y al consorcio sexual a cambio de protección económica. Además, el trabajo del hogar no recibe retribución, los sueldos por el trabajo fuera del hogar son inferiores a los de los varones de la misma categoría y formación; la mayoría de los empleos a los que la mujer, de hecho, accede —aunque legalmente todos le están abiertos—, son de tipo servil (enfermera, asistente social, profesora de niños, abogada). Las mujeres no participan directamente en la tecnología —están aún muy alejadas de la alta tecnología—, ni en la producción; por ejemplo, cuando intervienen en la producción de artículos de consumo, no suelen controlar, ni siquiera comprender, el proceso de producción. Si saber es poder, el patriarcado procura que la mujer no esté presente, o lo esté muy escasamente, en los altos círculos del saber.

Para Millet, la consecución de la *autonomía* de la mujer pasa por la eliminación del patriarcado; la contradicción principal no es la de las clases, sino la del género, como también lo proclaman las feministas radicales alemanas y francesas del otro lado del océano. Así lo expresa también Simone de Beauvoir, en 1972, a A. Schwarzer: la lucha de clases, como tal, no emancipa a las mujeres; suprimir el capitalismo es ya un paso, pero no es obtener la *autonomía*, porque suprimir el capitalismo no es suprimir la tradición patriarcal. Hay que suprimir también el matrimonio y la familia en su forma patriarcal, hay que buscar nuevas formas de organizar la vida <sup>21</sup>.

Así, pues, la lucha contra los valores

---

<sup>21</sup> En A. Schwarzer, *Simone de Beauvoir aujourd'hui. Six entretiens*, Mercure de France, París 1983.

patriarcales no es sólo lucha contra los valores capitalistas. Este es un descubrimiento de los años setenta. Y en ello coinciden las feministas radicales norteamericanas, las feministas inglesas, como Eva Figes, y las francesas del M. L. F. con Beauvoir a la cabeza <sup>22</sup>. En torno a la liberación de la opresión patriarcal se plantean las reivindicaciones de *autonomía* de las mujeres. Quedan como fondo los viejos tiempos de la reivindicación del voto, del derecho de ciudadanía; se ha conseguido la igualdad formal en casi todos los terrenos, pero aún estamos lejos de haber llegado a una igualdad efectiva <sup>23</sup>. La década de los setenta representa la toma de conciencia de una carencia de autonomía real en diversos frentes:

*En el trabajo:* Las mujeres que desempeñan trabajos tradicionalmente masculinos son excepciones y se las considera más como símbolos que como representativas de lo que la mujer normal es capaz de alcanzar. La mayoría de las mujeres no tiene un trabajo fuera del hogar. Las que lo tienen, son peor pagadas que los varones por un puesto laboral igual, mediante la argucia legal de la calificación diferente. A las que trabajan sólo en el hogar, no se les reconoce ni legal ni económicamente su labor. Las que trabajan fuera del hogar están, además, sometidas a la llamada «doble jornada»: a realizar un trabajo remunerado fuera de la casa y un trabajo doméstico en el hogar <sup>24</sup>. La solución que proponía Simone de Beauvoir a este problema consistía, no ya —como se tendía a hacer por entonces en los países socialistas y en los llamados Estados de bienestar— en multiplicar los servicios públicos de guarderías, restaurantes, lavanderías, etc., sino en lograr

---

<sup>22</sup> Ver el artículo *Patriarcado*.

<sup>23</sup> Ver el artículo *Igualdad*.

<sup>24</sup> Ver el artículo *División sexual del trabajo*.



que el trabajo doméstico fuese compartido por todos los miembros de la familia. ¿Por qué? Porque lo primero condena forzosamente a algunas personas al oficio exclusivo de lavadero, barrendero, planchador, lo cual no es una situación deseable, mientras que su propuesta borra la etiqueta de humillantes a tales tareas, ya que lo que descalifica una tarea son las condiciones en que se lleva a cabo, no lo que es la tarea como tal.

*En la familia:* La familia, como institución patriarcal, sigue en pie y, por tanto, la mujer sigue supeditada al varón, condicionada a la reproducción y al cuidado del hogar. En este punto, las vías de emancipación son la despenalización de los anticonceptivos y del aborto, de manera que se puedan evitar los embarazos no deseados. En todos los países donde estos derechos no están reconocidos, o lo están de un modo restringido, los movimientos feministas de la década luchan por su obtención. Las mujeres comienzan a valorar altamente su profesión y a desconfiar del matrimonio, institución en la que poco ganan y en la que pueden perderlo todo, dado que la maternidad es una manera eficaz de retener a la mujer en el hogar y de hacerla renunciar a su *autonomía*.

*En las relaciones entre los sexos:* Junto con el descubrimiento de que la causa de las mujeres no se confunde con la causa del socialismo, se pone de manifiesto que los intereses femeninos son diferentes y contrapuestos a los masculinos. En otras palabras, el sistema patriarcal y la *autonomía* de las mujeres son valores contrapuestos. Los hombres no van a colaborar espontáneamente en la liberación de las mujeres, puesto que eso sería ir contra sus propios intereses. Se produce en esta década un aumento de las agresiones masculinas contra las mujeres. Al mismo tiempo que ellas luchan por su liberación sexual y consiguen la despenalización de los anticonceptivos y del aborto, los

hombres se hacen más agresivos; hacen una lectura de las libertades femeninas desde sus intereses y piensan que si la regulación de la natalidad y el aborto son legales no hay ya ninguna razón para que las mujeres, liberadas de esas cargas, rechacen sus propuestas sexuales. Muchas de ellas aprenden técnicas de defensa personal como un medio de lucha contra las agresiones.

Los movimientos feministas radicales americanos y europeos declaran la guerra entre los sexos. ¿Qué significa esto? Una actitud de violencia contra la opresión en todas sus formas; una actitud de no integración en la sociedad, sino de destrucción de sus leyes y valores. Las más radicales preconizan una separación total de los sexos para no caer en las trampas de la dominación masculina, lo cual aboca al lesbianismo. Otras piensan que, viviendo en una época en que las relaciones entre los sexos son tan difíciles, hay que estar muy en guardia para no caer en los engaños de la feminidad tradicional, diciéndose una a sí misma, por ejemplo, que con su compañero hace una excepción. Hay feministas que, apoyándose en las investigaciones de Masters y Johnson, sostienen que el orgasmo vaginal es un mito y un arma para someter a la mujer al dominio masculino; la consecuencia más radical de esta postura es también el rechazo total del varón y la preconización de la homosexualidad. Otras, sin embargo, piensan, como Beauvoir, que no es bueno que las mujeres se encierren en un gueto, que no es positivo rechazar de plano las relaciones con los hombres, sino que prefieren «guardarles un lugar en su vida y en su cama». Se pone de manifiesto la idea de que libertad sexual no equivale a desenfreno sexual, como tienden a interpretar los varones. Lo primero supone unas relaciones de igualdad con la pareja y una *autonomía* de elección; lo segundo es el razonamiento que se hacen los varones,

según el cual mujer liberada es «mujer siempre disponible a satisfacer los deseos... de ellos». Se plantean nuevas formas de relación amorosa más libres e igualitarias que, a la vez que ponen en cuestión las instituciones tradicionales de matrimonio y familia, propugnan la mutua autonomía de los componentes de la pareja. Al mismo tiempo, cada vez de una forma más generalizada, toma cuerpo la idea de que el cambio no puede ser sólo individual, esto es, que la consecución de la *autonomía* de las mujeres implica una transformación de la sociedad.

Si la década de los setenta fue una década en la que las reivindicaciones de *autonomía* tomaron la forma de subversión de los valores establecidos, la de los ochenta lo ha sido de consolidación de los logros formales obtenidos en los setenta y de prosecución de la lucha en la misma línea con vistas a hacer efectivos los cambios en todos los planos: político, jurídico, laboral y de la vida cotidiana. En Europa, las mujeres han seguido luchando por su autonomía a través de cambios en la legislación en los organismos internacionales y nacionales, planteando, por ejemplo, la cuestión de las cuotas de participación política, del acceso a todo tipo de trabajos, de la exigencia de paridad en los salarios, etc. Por otra parte, en el terreno teórico, las investigaciones feministas han tomado un impulso notable a partir de los setenta; ahora ya no son sólo fruto del trabajo de personalidades aisladas, sino de grupos organizados de investigación, cuyos trabajos son conocidos internacionalmente.

No obstante, junto a todo esto, ha habido en los ochenta y comienzos de los noventa un movimiento reactivo que presenta el feminismo como algo pasado y superado <sup>25</sup>, y la igual-

---

<sup>25</sup> Ver el artículo *Feminismos*.

dad y la *autonomía* como pobres logros que hacen a la mujer infeliz. La reacción ha sido más patente en Estados Unidos, donde se ha visto reforzada por los mandatos conservadores de los presidentes Reagan y Bush (1981-1989 y 1989-1993), pero también en Europa se ha hecho notar, animada en el plano teórico en algunos casos por la corriente de pensamiento llamada postmodernismo.

No obstante, en términos generales, se puede afirmar que los puntos básicos de las reivindicaciones de los años setenta siguen en pie para los movimientos feministas de los países occidentales y están presentes en las propuestas, modificaciones de legislación y decisiones de los organismos internacionales, defendidos allí por las mujeres que nos representan. La lucha por la *autonomía* sigue teniendo hoy el mismo horizonte que en los setenta y se avanza lentamente en esa dirección con el convencimiento de que esta es la etapa más difícil y de duración imprevisible, porque, aunque los objetivos están claros para las mujeres concienciadas, lo que se requiere para alcanzarlos es un cambio de mentalidad, como ya se decía entonces. Ha habido logros innegables, pero la mayoría de ellos son desarrollo de aquellos objetivos. Así, por ejemplo, en Estados Unidos, a pesar del retroceso político de los ochenta, que supuso el vaciar de contenido decisiones legales importantes para la mujer trabajadora, aumento de la discriminación sexual en el trabajo, limitación del derecho al aborto, propagación a través de la prensa, TV y cine de modelos de mujer tradicional, y denigración del tipo de mujer independiente y autónoma, la concienciación de las mujeres sigue avanzando. Estudios de opinión realizados durante los años 85 y 86 mostraban que el objetivo principal para las mujeres ya no era el matrimonio. El 60% de las mujeres solteras opinaban que eran bastante más felices que sus

amigas casadas, y las mujeres entre veinte y treinta años mostraban una preferencia cada vez mayor por la soltería; en lugar de casarse, preferían vivir con el hombre que amaban. Y esta opinión era corroborada por la encuesta hecha por el gobierno federal también en el 86, cuyos resultados mostraban que un tercio de las mujeres solteras habían vivido con un hombre durante un período de su vida <sup>26</sup>. También se detectó en esta década una correlación entre un mayor nivel de ingresos de las mujeres y el rechazo del matrimonio. Por el contrario, los hombres tenían muchos más deseos de casarse. Y no es extraño, pues los estudios psicológicos muestran que el matrimonio –en las actuales condiciones de la sociedad patriarcal– es más beneficioso para los hombres que para las mujeres en cuanto a salud mental y supervivencia. Igualmente, la ruptura del matrimonio afecta más a los hombres que a las mujeres, quienes consideran –en mayor porcentaje que los hombres– que su vida es más feliz después de divorciarse (80% y 50%, respectivamente, ocho años después, según un estudio de 1982) <sup>27</sup>. Durante este período aumentaron en Estados Unidos las demandas por discriminación sexual en el trabajo, pese a que el gobierno Reagan redujo a la mitad el presupuesto para sufragar la discriminación, mientras que las denuncias por acoso sexual se duplicaron en los ochenta con relación a la década anterior <sup>28</sup>.

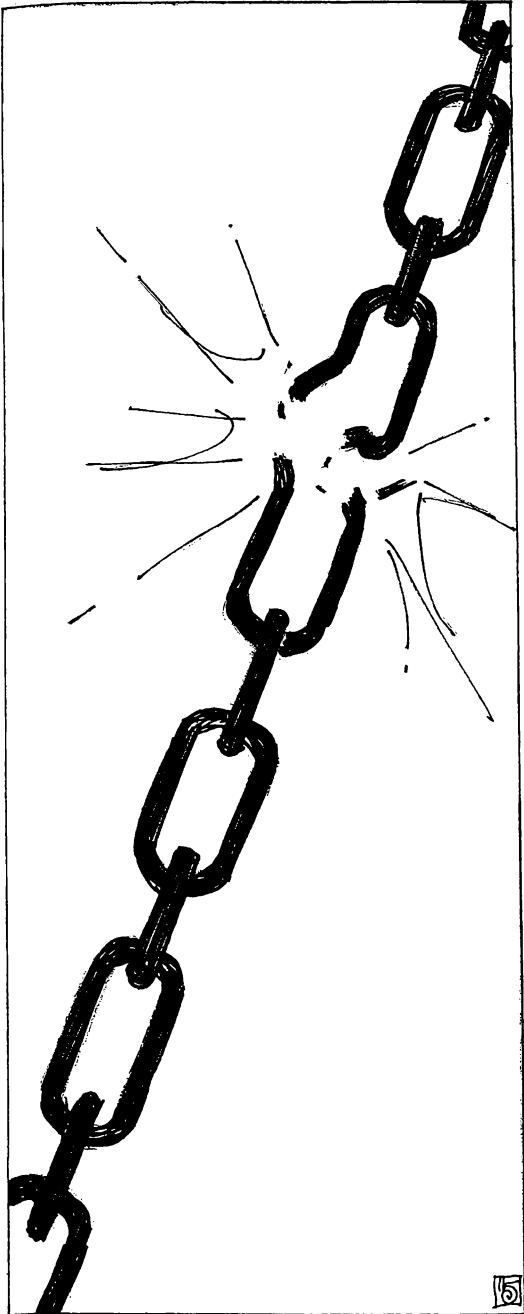
Durante esta misma época en Europa se ha conseguido la despenalización del aborto en casi todos los países y casi sin restricciones. Sin embargo, aún no se ha conseguido la igualdad laboral. En algunos países, como España, la ley

---

<sup>26</sup> S. Faludi, *Reacción. La guerra no declarada contra la mujer moderna*, Anagrama, Barcelona 1993, 42-43.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 54.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 446.



la reconoce; pero, en la práctica, no siempre se cumple la ley. El salario medio del conjunto de las mujeres españolas se encuentra alrededor de 20 puntos por debajo del de los hombres, y nuestro país es uno de los que tiene mayor índice de desempleo femenino de Europa (27,7% frente al 12,2% comunitario y al 18% de los varones españoles) <sup>29</sup>. La Unión Europea, por su parte, todavía no ha reconocido plenamente la igualdad de los sexos desde el punto de vista laboral: en noviembre del 93, el Reino Unido se opuso a que fuera aceptada una directiva –reconocida en nuestro país– sobre derecho al permiso de maternidad indistintamente al padre o a la madre, y sobre inversión de la carga de la prueba en los casos de discriminación sexual en el trabajo. En marzo del 94, con ocasión del Día Internacional de la Mujer, la OMS ha hecho público un comunicado en el que se afirma que la mujer que trabaja fuera del hogar dedica tres horas diarias más de trabajo a la casa, mientras que los hombres dedican solamente un cuarto de hora más.

La lucha contra el sexismo, iniciada en los setenta en todos los frentes, continúa también en el terreno cultural y social. En España, y en otros países europeos, se hacen estudios y se elaboran materiales educativos en los que desaparece la discriminación por razón del sexo. En el campo de la publicidad aún existe mucha discriminación, todavía la mujer aparece como un ser relativo, secundario, más objeto que sujeto en relación con el varón, y los tímidos gestos de las instituciones –como, en España, el Instituto de la Mujer– por evitarlo son claramente insuficientes.

En cuanto a la participación en el poder, estamos en la fase de la lucha por la participación en todos los niveles. Sin embargo, las cuo-

---

<sup>29</sup> Diario *El Mundo*, 9 de marzo de 1994.

tas de participación están aún muy bajas en el mundo. Todavía hay dos países donde las mujeres no tienen derecho al voto en los asuntos ciudadanos (Bahrein y Kuwait), mientras que la media mundial de participación en el poder —medida a través de la participación en los órganos de gobierno— es de un 11%. En gran medida, las responsabilidades parlamentarias o gubernamentales de las mujeres se refieren a temas sociales, familiares o sanitarios <sup>30</sup>. En algunos países más avanzados en este terreno, como Noruega, está comenzando a hacerse notar el poder de las mujeres en la práctica política por el tipo de política social que se desarrolla prioritariamente; se ha observado que las mujeres tienen un voto diferente a los hombres; las mujeres suelen votar a quienes buscan el desarrollo de lo que se ha dado en llamar el «Estado providencia», mientras que los hombres generalmente votan a quienes buscan el desarrollo de la libre empresa y de los negocios. Se observa que, en los gobiernos donde son mayoría las mujeres, el trabajador industrial deja de ser el protagonista privilegiado de las reformas sociales y se desarrolla más la política del Estado providencia: cuidado de los niños, atención a las mujeres y a la gente de edad, horarios flexibles, etc <sup>31</sup>.

Así, pues, en el momento actual, la lucha por la *autonomía* se centra en logros concretos ya señalados programáticamente hace veinte años, pero todavía no consolidados en muchos países de occidente. Y, para terminar, nos queda por volver sobre la observación que hacíamos al principio: nos hemos ocupado de

<sup>30</sup> Diario *El País*, 15 de marzo de 1992.

<sup>31</sup> Cf. Consejo de Europa, Seminario sobre «La democracia paritaria. 40 años de actividad del Consejo de Europa». Informe sobre el papel de las mujeres en la construcción de la democracia en Europa: teoría y práctica. Presentado por Mme. Marit Halvorsen. Universidad de Oslo, Estrasburgo 1989.



la *autonomía* de las mujeres en los países de cultura occidental, pero no hay que olvidar que en el llamado «Tercer Mundo» y en los países islámicos están todavía más lejos de alcanzar la *autonomía*, hasta el punto de que la mayoría de ellas ni siquiera se lo plantea.

## Bibliografía

- Beauvoir, S. de, *El segundo sexo*, Aguilar, Buenos Aires 1981.
- Condorcet, de Gouges, de Lambert y otros, en A. H. Puleo (ed.), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Presentación de C. Amorós, Anthropos, Madrid 1993.
- Faludi, S., *Reacción. La guerra no declarada contra la mujer moderna*, Anagrama, Barcelona 1993.
- Figes, E., *Actitudes patriarcales: las mujeres en la sociedad*, Alianza bolsillo, Madrid 1972.
- Fraisse, G., *Musa de la razón*. Traducción y presentación de A. H. Puleo, Cátedra, Madrid 1993.
- Friedan, B., *La mística de la feminidad*. Traducción y prólogo de Lili Álvarez, Júcar, Madrid 1974.
- Hernes, H. M., *El poder de las mujeres y el Estado del bienestar*. Prólogo de Lidia Falcón, Vindicación feminista, Madrid 1990.
- Miguel, A. de, *Cómo leer a J. Stuart Mill*, Júcar, Madrid-Gijón 1994.
- Miguel, A. de, *Marxismo y feminismo en A. Kollontai*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1993.
- Millet, K., *Política sexual*, Aguilar, México 1969.

# Ilustración

Cristina Molina Petit

## 1. La Ilustración como condición de posibilidad de las reivindicaciones de igualdad

El feminismo como teoría articulada en torno a la crítica de la situación de inferioridad de la mujer es un producto ilustrado, y los primeros movimientos de mujeres en lucha, dispuestas a cambiar su situación, se organizan bajo las banderas de la Revolución francesa. Feminismo e *Ilustración* aparecen, pues, como fenómenos implicados en su teoría y en su historia.

La filosofía de la *Ilustración*, que se presenta en los albores del siglo XVIII como la etapa de madurez de la razón después de una infancia ligada al mito, a las tutorías de la tradición o al despotismo de las autoridades y a los prejuicios, favorece el nacimiento del feminismo, que apelará a esta misma razón para tratar de deshacer los mitos que se cernían sobre la mujer, confinándola a un único destino de esposa, madre o complemento del varón sin más «razones» que la apelación a la «tradición» o a la «naturaleza».

La *Ilustración* es un fenómeno complejo que se presta a diferentes lecturas: *Ilustración* puede referirse, simplemente, a una actitud antidogmática, o invocar el método cientifista que toma la física y la matemática como mode-

lo epistemológico. La *Ilustración* propiamente dicha es aquel período de la historia de la filosofía que marca el fin de la metafísica clásica, pero se habla también de «ilustraciones» o de épocas más o menos «ilustradas». No vamos a entrar en toda esta complejidad, ni vamos a aludir a todas las interpretaciones a las que se ha prestado este fenómeno, sino sólo a aquellas que tengan relación con el feminismo. Al hilo de nuestro particular interés, destacaremos aquellos ejes en los que la *Ilustración* se presenta, tanto como un proceso de *racionalización* creciente (en el sentido de Max Weber, por ejemplo), cuanto como un proyecto de *emancipación* (en la línea que va de Kant a J. Habermas).

Kant resume en su ensayo de 1784, *Qué es Ilustración*, lo que significa esta filosofía para el hombre: nada más y nada menos que la decisión de hacer uso de la propia razón con entera libertad y responsabilidad: «Sapere aude. ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la *Ilustración*»<sup>1</sup>. Se trata de que el ser humano asuma su condición de tal porque la razón, en la *Era de las Luces*, está considerada como lo específicamente humano, lo que nos distingue de los otros seres vivos, y lo que posibilita la comunicación y la igualdad entre todos los humanos en la medida en que todos la compartimos.

Los ilustrados entienden la *Era de las Luces* como la coronación del proyecto filosófico mismo en el sentido en que lo expresará Agnes Heller en nuestra contemporaneidad de acuerdo al espíritu kantiano: «La filosofía es una invitación a pensar... la filosofía, utopía racional, es siempre la utopía de un modo de vida»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> I. Kant, «Qué es Ilustración», en *Filosofía de la historia*, FCE, Madrid 1985, 25.

<sup>2</sup> A. Heller, *Por una filosofía radical*, El Viejo Topo, Barcelona, 22.

En efecto, el pensar de una forma autónoma y el guiarse por este pensamiento es el ingrediente necesario de todo filosofar.

La *Ilustración* inaugura el pensamiento de la modernidad tal y como se entiende hoy. El proyecto filosófico de racionalización implica un «desencantamiento» del mundo. La cultura se convierte en profana con el desmoronamiento de las imágenes religiosas y del prestigio de la autoridad, basada en un origen divino. Las sociedades empiezan a regirse, no ya por cuestiones de autoridad o de verdad revelada, sino por abstracciones como la ley y el mercado, o por principios deducidos racionalmente y universalmente aceptados.

El feminismo se inscribe de un modo natural dentro de este proceso de racionalización y urgencia emancipatoria que representa el movimiento ilustrado. El feminismo no puede entenderse sino como un racionalismo (Amelia Valcárcel, 1991). Ya Descartes había dicho que el intelecto, al ser independiente del cuerpo, no tenía sexo, y así, un cartesiano como Poulain de la Barre pudo sacar las consecuencias «feministas» de tal afirmación en su obra *De l'égalité des sexes*.

Las apelaciones a la racionalidad y al «buen sentido» son constantes en el discurso feminista. Como fenómeno ilustrado, el feminismo hace sus primeras reivindicaciones teóricas en nombre de la universalidad de la razón. La obra de Mary Wollstonecraft, *Reivindicación de los derechos de la mujer*, publicada en 1792, se esfuerza en atacar los prejuicios sociales de la época que hurtaban a la mujer los derechos humanos proclamados por el nuevo orden burgués. Pero también fue la *Ilustración* la época propicia para que las mujeres se organizaran en grupos de cara a la acción con un interés liberador.

La participación de las mujeres en la

Revolución francesa tiene una historia (muchas veces silenciada) y una leyenda: «Las mujeres estuvieron a la vanguardia de nuestra Revolución», escribe el historiador Michelet (1845) en su obra *Las mujeres y la Revolución*<sup>3</sup>. Las mujeres van constituyéndose en grupos con cierta cohesión, luchando al lado de los hombres. «La participación colectiva de las mujeres en la Revolución francesa se consolida a partir de la convocatoria de los Estados Generales... De momento, las mujeres no figuran más que como meras comparsas, espejo, cuanto más, de las reacciones más inmediatas y más espontáneas de los grupos sociales a los que pertenecen...»<sup>4</sup>. Pero además de aquellas que funcionaron como «meras comparsas», hubo poderosas individualidades, heroínas de la lucha callejera o de la pluma, que pagaron con la muerte o la ignominia su protagonismo: Théroigne de Méricourt que arengaba a las mujeres para constituir una legión femenina acaba encerrada en el manicomio de La Salpêtrière; Olympe de Gouges no cosechará más que sarcasmos cuando aparece encabezando un pequeño grupo armado, y cuando toma la pluma para escribir la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana* no corre mejor suerte: en 1793 fue guillotinado, cinco días antes que Madame Roland.

Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt, Mademoiselle Jodin, entre otras, son nombres propios que se destacan «en medio de ese trasfondo de calceteras y pescaderas» (Duhet, 1971), mujeres que creyeron en la Revolución, que comulgaron con el espíritu de *Las Luces* y cuya lucha y escritos han sido, sin embargo, silenciados y ocultados como si la historia pudiera escribirse sin las mujeres.

<sup>3</sup> Referencia tomada de P. M. Duhet, *Las mujeres y la Revolución (1789-1794)*, Península, Barcelona 1974, 9.

<sup>4</sup> P. M. Duhet, *o. c.*, 40.

Paule M. Duhet reivindica la presencia femenina en la Revolución (*Las mujeres y la Revolución*, 1971), y Alicia Puleo ha recogido el testimonio de estas mujeres en una compilación de textos de esta *Ilustración* olvidada (Condorcet, en o. c.).

Señala Celia Amorós que «los movimientos feministas y de mujeres en la Revolución francesa constituyeron, no un fenómeno que se produce “además”, sino que representa un elemento constitutivo del propio proceso revolucionario». Y es que «... ciertamente no ha habido revoluciones en la historia sin su correspondiente radicalización feminista...»<sup>5</sup>. Las mujeres asimilarán rápidamente los *slogans* ilustrados para atacar el *Ancien Régime* y se los apropiarán en un intento de impugnar el régimen de sujeción de lo femenino que privilegia al varón, con un privilegio más desfasado que aquellos de la nobleza que los revolucionarios atacaban. Porque en buena lógica -piensan las mujeres-, si se trata de atacar los privilegios de nacimiento que hacen a unos príncipes y a otros esclavos, por la misma regla de tres pueden atacarse los privilegios de sexo que hacen a unos *libres* y a otras *sujetas*.

Lo cierto es que, en puridad, no puede ni siquiera hablarse de *Ilustración* si las mujeres quedan fuera de *Las Luces*. Porque la razón ilustrada, o se predica universalmente de toda la especie, o no es ilustrada, no es lo céntricamente humano (como defiende la *Ilustración*), sino lo céntricamente... varonil.

Lo que exige el feminismo desde sus inicios es esta necesaria universalización de los principios ilustrados: igualdad para todos, varones y mujeres; racionalidad en todos los órdenes del discurso (sin apelaciones a lo «natural» o a la

<sup>5</sup> Prólogo a la obra en edición de A. H. Puleo, *La Ilustración olvidada*, Anthropos, Barcelona 1993.

autoridad cuando de lo femenino se trata); derecho de ciudadanía también para la mitad de la especie.

*Ilustración* y feminismo aparecen pues, desde sus orígenes, como movimientos profundamente implicados. El feminismo representa una radicalización de la *Ilustración* en la medida en que exige que la razón ilustrada lo sea *tout court*, que la universalidad sea tomada en serio, que la racionalidad se predique de toda la especie. Pide *más luces*, en una palabra. Pero, salvo honrosas excepciones como Condorcet, los ilustrados pretenden que la universalización no incluye a lo femenino y que allí donde las diferencias de nacimiento o raza no eran pertinentes para defender la desigualdad sí que es pertinente la diferencia de sexo. Los ilustrados convierten en pertinentes las diferencias de sexo, justificando una desigualdad manifiesta, por el procedimiento de *naturalizar* esas diferencias, lo cual consiguen haciendo derivar tales diferencias de características biológicas. No importa el que la apelación a lo natural sea un procedimiento criticado en la epistemología ilustrada, porque, como afirma Alicia H. Puleo, el discurso de la *Ilustración* no es unitario en cuanto a las diferencias genéricas se refiere: se mueve entre explicaciones *culturalistas* (achacando las diferencias varón-mujer al peso de la educación y las tradiciones) y las meramente *biologicistas* (convencidos de que la fisiología determina los afectos, pensamientos y acciones)<sup>6</sup>. Desde una explicación biologicista, a la mujer se la define a partir de su función maternal, aplicándole en todos los aspectos de su ser y su estar las características que se piensan apropiadas para tal función (domesticidad, dulzura, pasividad, ser para otro).

Por otra parte, la desigualdad de lo femenino se justifica por el procedimiento de exclu-

---

<sup>6</sup> Cf. A. H. Puleo, *o. c.*, 14.

sión del ámbito de lo público. A la mujer se la adscribe –en virtud precisamente de sus características biológicas– al ámbito de lo privado-doméstico, donde la racionalidad no alcanza, donde no se da ningún pacto social que justifique el poder o la autoridad del varón sobre ella, donde la ley no entra para corregir desmanes, donde se supone que reina el imperio del sentimiento. Se diría que lo privado es un ámbito sometido al antiguo derecho divino de los príncipes en una situación precontractualista y *preilustrada*.

La esfera de lo privado va a constituirse en el reducto opaco a *Las Luces*, y en ella se situará a la mujer frente al ámbito de lo público, espacio de los iguales, donde reina la racionalidad y donde se celebran pactos libremente contratados. La dicotomía de lo público y lo privado y la adscripción de la mujer al ámbito de lo privado-doméstico es un punto clave, entonces, para entender el apartamiento de lo femenino del proyecto y de las promesas de la *Ilustración*.

## 2. Justificaciones ilustradas de la desigualdad entre los sexos: la dicotomía público-privado: J. Locke y J. J. Rousseau

La dicotomía público-privado no es, por supuesto, una creación ilustrada. Ya Aristóteles distinguía los ámbitos de la economía doméstica frente a los de la economía política, correspondiendo a la mujer y al esclavo los papeles de agentes en la marcha de la economía doméstica, donde se realizaban los trabajos de mantenimiento del cuerpo en la esfera de la necesidad (*anankaia*), trabajos que hay que tener resueltos para la entrada en la vida pública o política, que precisa del ocio (*skolé*) como condición de posibilidad.



El Liberalismo –práctica política de la *Ilustración*, si bien no la única posible– *institucionaliza* la dicotomía de lo público-privado en la medida en que la distinción entre las actividades y competencias de ambos espacios es lo que conforma el principio de vida sociopolítico en un entendimiento liberal.

Es indudable que los contenidos conceptuales de lo público y lo privado evolucionan dentro del propio marco del pensamiento ilustrado-liberal. Lo «privado», en un principio se refiere al reino de la necesidad, al ámbito de lo doméstico, con un sentido de «privación». Poco a poco, y bajo la ideología liberal que valora la propiedad y las pertenencias por encima de todo, el término «privado» va a despojarse de su primario sentido peyorativo para significar lo «propio» frente a lo «común» (H. Arendt). Más tarde, bajo el espíritu romántico lo «privado» irá adquiriendo connotaciones de «intimidad», y en el siglo XIX ya Stuart Mill recogerá en el sentido de lo «privado» su profundo individualismo y lo definirá desde la capacidad de sustentar las propias opiniones frente a la opinión pública o de las masas. Pero en cuanto a la mujer se refiere, estas redefiniciones que valoran lo privado no han tenido lugar. Aquí lo «privado» sigue significando el ámbito de lo doméstico, el lugar de la necesidad. Porque la mujer es apartada de la propiedad –principio liberal de individualidad y ciudadanía–, y *siendo la artífice de la intimidad del hogar, nunca será el sujeto que disfrute de ella*. Como dirá en nuestro siglo Virginia Woolf, ni siquiera tiene «una habitación propia».

El pensamiento político ilustrado va a elaborar la teoría del *contractualismo* para explicar la génesis de la esfera de lo público y la justificación del poder político. El contractualismo habla de un convenio o *pacto social* que celebran los hombres renunciando a parte de

sus libertades originarias con miras a un bien común, delegando los contratantes sus capacidades legislativas y ejecutivas en unos gobernantes electos. La teoría del contractualismo quiere explicar al tiempo la libertad del ser humano y las obligaciones del ciudadano para con el Estado o cuerpo político. Ahora bien, este convenio o *pacto social* se contrata exclusivamente en los asuntos públicos, de modo que lo que explica racionalmente es el nacimiento de lo público. La esfera de lo privado-familiar y la mujer que por ella se define permanecen regidas por una suerte de ley divina o natural. Es decir, se justifica el poder político en la esfera de lo público, criticando las antiguas teorías patriarcalistas que hacían del gobernante un jefe por decreto divino. Pero *no se explica ni se critica el poder del padre en la esfera de lo privado-familiar*, poder que se intenta legitimar desde las mismas instancias naturalistas que se habían rechazado para explicar el pacto social y justificar el poder. Así, Carole Pateman acusa a los teóricos contractualistas de silenciar un aspecto del pacto original, a saber, aquel que da al varón poder sobre la mujer, pacto al que la autora australiana denomina *contrato sexual*.

El pacto original por el cual los hombres convienen en unir sus intereses crea a la vez la familia y la sociedad, pero sus historias son bien distintas, dice Pateman; si el contrato social es una historia de libertad, el *contrato sexual es una historia de sujeción*. Ambas historias dan cuenta de la génesis del poder, pero la historia del contrato sexual es despachada por los teóricos en unas pocas líneas que ocultan su verdadero contenido <sup>7</sup>.

Veámoslo brevemente en los ejemplos clásicos de J. Locke y J. J. Rousseau en sus expli-

<sup>7</sup> Cf. C. Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, California 1988.

caciones contrapuestas sobre el nacimiento y legitimación de la esfera de lo público frente a la de lo privado-doméstico donde sitúan a la mujer.

a) *John Locke (1632-1704)*

Las ideas políticas de Locke están expuestas en su obra *Dos tratados sobre el Gobierno Civil* (1698) <sup>8</sup>. El primero de dichos tratados, de carácter polémico, es un ataque a las afirmaciones que Sir Robert Filmer expusiera en *Patriarcha* acerca de la legitimidad del derecho divino de los reyes. Para Filmer, toda autoridad terrena, paternal o monárquica, tiene su justificación natural en la autoridad divina: «El Príncipe, a quien se debe llamar el Padre de la Nación, debe ser el más querido y venerado de los padres como establecido entre nosotros y enviado por Dios», dice el autor en *Patriarcha*. Y es que el poder paternal y el poder político son, según Filmer, de la misma especie, ambos naturales y absolutos, fundamentados en el poder divino que le concedió a Adán el dominio sobre la creación. No hay, pues, un principio de conveniencia para justificar la autoridad en la teoría de Filmer: los humanos no pactan su unión ni delegan su poder para alcanzar algún fin de su interés. No existe para Filmer ningún estado anterior a la obediencia ni siquiera como hipótesis: la sujeción –y la sujeción al poder patriarcal concretamente– aparece consustancial al ser humano como verdad revelada.

Locke, de acuerdo al espíritu ilustrado, no

---

<sup>8</sup> Aquí se maneja el *Segundo tratado*, que la versión castellana titula *Ensayo sobre el Gobierno Civil* en la edición de Aguilar, México 1983. Las referencias al *Primer tratado* han sido tomadas, principalmente, del art. de L. Clark, «Woman and Locke», en *The Sexism of Social and Political Theory*, University of Toronto Press, Toronto 1979.

puede aceptar la justificación del poder político desde la revelación que iguala los poderes de Dios, del padre y del rey. Tal argumento naturalista y con apelaciones a la teología se halla lejos de la racionalidad predicada por Locke, para quien «el entendimiento es lo que coloca a los hombres por encima de los seres sensibles».

Según Locke, el poder político no viene de Dios, sino que está basado en el consentimiento de los gobernados, y el alcance del poder viene dado por el cumplimiento de los intereses de la comunidad gobernada que delega en los gobernantes esta tarea de velar por ellos. Los tales intereses se resumen en la salvaguardia de la propiedad. El gobierno liberal de Locke es un *gobierno garante*:

«...Tenemos, pues, que la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes; esa salvaguardia es muy incompleta en estado de naturaleza»<sup>9</sup>.

El ciudadano de Locke es el individuo que ha pactado libremente con sus semejantes constituyendo una sociedad para conseguir ventajas mayores que las que tenía en un hipotético estadio anterior de *naturaleza*. Es decir, nunca se pacta para involucionar en una sujeción: ningún contrato puede hacer renunciar al ser humano a la prerrogativa de su propia soberanía:

«...El hombre no puede hacerse esclavo de otro hombre por un contrato o por su propio consentimiento, ni puede tampoco someterse al poder arbitrario y absoluto de otro»<sup>10</sup>.

La sociedad política se forma, pues, a partir de un contrato por el que el hombre pacta libremente con otros hombres para conseguir

<sup>9</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, 93.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 20.

ventajas y delega la protección de sus intereses en los gobernantes.

Pero Locke distingue la sociedad política de la sociedad conyugal y familiar, y en ésta continúa con la tradición absolutista y patriarcal de Filmer. Aquí el Locke defensor a ultranza de la autonomía del individuo que «ni puede ni debe someterse a otro» se nos descubre postulando la sujeción natural de la mujer al marido; y el Locke innovador que se enfrentara decidido a los principios más arraigados en su época —como en el caso de las leyes sobre la propiedad, por ejemplo<sup>11</sup>— acepta sin vacilar el *statu quo* de la sociedad conyugal; y el que apelara al estado social-civil como superación del estado natural defiende en la sociedad conyugal una desigualdad que ni siquiera se daba en aquel estado presocial de naturaleza. Para ello no duda en situar esta singular sociedad —la familiar— en una esfera separada y aparte de la vida social y política, en una suerte de estadio ahistórico, independiente de cualquier grupo social. La familia, y la mujer que por ella se define, son, en fin, otra cosa.

La sociedad familiar en Locke está compuesta por la sociedad conyugal, la paterno-filial y los servidores de la casa. Reflejando la nueva realidad de la sociedad burguesa con la separación establecida entre la casa y el mercado del trabajo, Locke considera la sociedad familiar como algo separado y aparte de la sociedad política.

La sociedad conyugal, según Locke, se establece por un contrato entre el varón y la mujer en orden a la procreación y a la ayuda mutua de los cónyuges. Como en toda socie-

---

<sup>11</sup> Locke defendió el derecho inalienable a la propiedad frente a la tradición que sostenía que todas las tierras pertenecían a la Corona, y el soberano podía disponer de ellas cuando lo deseara.

dad contractual, se supone que los pactantes han determinado su unión voluntaria para mejor lograr sus intereses, sin que uno de los dos se sienta por ello sometido al otro. Pero Locke especifica quién ostenta la autoridad, y ello no por consenso, sino porque sí, por «naturaleza».

Con relación a la autoridad sobre los hijos, Locke emplea el término «parental» para significar que ambos, padre y madre, se reparten el derecho de actuar sobre la prole, sometiéndolos a una autoridad que no es sino temporal: «hasta que hayan aprendido a servirse de su razón». El gobierno de los padres es entonces natural, pero no por ello excede, en modo alguno, las finalidades y la jurisdicción del gobierno político. Continúa así Locke con su ataque a las teorías del paterfamilias como dueño absoluto de los hijos por designio divino. Ahora bien, en lo que se refiere a la sociedad conyugal, la autoridad la detenta, sin discusión, el marido, alegando precisamente un designio divino que hizo a la mujer menos hábil y más débil:

«...Pero siendo necesario que el derecho de decidir en último término (es decir, de gobernar) esté colocado en una sola persona, va a parar, naturalmente, al hombre como más capaz y más fuerte (*abler and stronger*)»<sup>12</sup>.

La desigualdad entre los sexos –mayor capacidad y fuerza en el varón– la convierte Locke, así, en una desventaja social y la reinterpreta como una jerarquización entre las dos partes del contrato conyugal. Téngase en cuenta que el autor del *Segundo tratado* ya había expuesto que la desigualdad entre los hombres no implicaba en modo alguno «subordinación y sometimiento», a menos que el Señor así lo

hubiera dispuesto <sup>13</sup>. O sea, que el sometimiento de la mujer en la sociedad conyugal es nada menos que un designio divino.

¿Qué sentido tiene el que Locke, apasionado defensor de la igualdad entre los hombres y de la autonomía del individuo, se muestre partidario de un contrato donde una de las partes pacta nada menos que su sujeción (como es el caso del contrato conyugal)? ¿No había afirmado en otra parte que la autonomía no era negociable? <sup>14</sup>.

Una clave para esclarecer esta aparente contradicción («aparente», porque desde el punto de vista de la *razón patriarcal* ésta no es una situación contradictoria) nos la da la autora Lorenne Clark a partir de la importancia que otorga Locke a la propiedad como fuente de autonomía, ciudadanía y prestigio (según el entendimiento liberal).

Nos hemos referido anteriormente al hecho de que Locke estableciera como fin primordial de la sociedad la salvaguardia de la propiedad de los ciudadanos, lo que ha hecho, precisamente, que los individuos se decidan a abandonar aquel primitivo estado de naturaleza para convertirse en ciudadanos unidos por intereses comunes. En este sentido puede decir Hanna Arendt que la sociedad liberal se resume en ser una «república de propietarios». La propiedad para Locke tiene tal peso en la sociedad que ni el propio poder político tendría la prerrogativa de expropiar o desposeer al legítimo propietario:

«...El poder supremo no puede arrebatarse ninguna parte de sus propiedades a un hombre sin el consentimiento de éste. Siendo la salvaguardia de la propiedad la finalidad del gobierno, y siendo éste el

---

<sup>13</sup> J. Locke, *o. c.*, 5.

<sup>14</sup> Véase la nota 10.

móvil que llevó a los hombres a entrar en sociedad, se presupone y se requiere para ello que los hombres puedan poseer...»<sup>15</sup>.

La importancia extrema que reviste la propiedad en el pensamiento de Locke es, entonces, la razón principal por la que el contrato conyugal se pacta en tales condiciones de desventaja para la mujer. Es absolutamente necesario en la teoría política lockeana que el paterfamilias pueda disponer, sin discusión y sin injerencias, de la propiedad que ha ganado con su trabajo y que la pueda legar a quien quiera de entre sus herederos. Y es, precisamente, esta capacidad de *disponer de la propiedad* lo que confiere el auténtico poder al padre dentro de la familia, poder que se asemeja demasiado al del monarca absoluto, semejanza que Locke negará tajantemente alegando la temporalidad del poder parental. Pero teniendo el padre en sus manos el arma de la propiedad y su disposición en la herencia, no se trata, al fin, de aquella autoridad «parental» temporal, sino de la paternal absolutista desde el momento en que sólo el padre puede

«otorgar sus bienes a quien le plazca... puede disponer de ella (la herencia) con mano más parsimoniosa o más liberal según que uno u otro hijo se haya acomodado mejor a su manera de ser o a la voluntad o al humor de aquél»<sup>16</sup>.

En la sociedad familiar, el padre, pues, a través del control de la propiedad, compra la obediencia del hijo, pero también... *sujeta a la mujer*.

En efecto, la mujer no puede disponer de la propiedad familiar a no ser que el paterfamilias muera y se tema por la pérdida del patrimonio. Realmente, el contrato conyugal se resuelve en Locke en un pacto, no tanto para

<sup>15</sup> J. Locke, *o. c.*, 105.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 54.

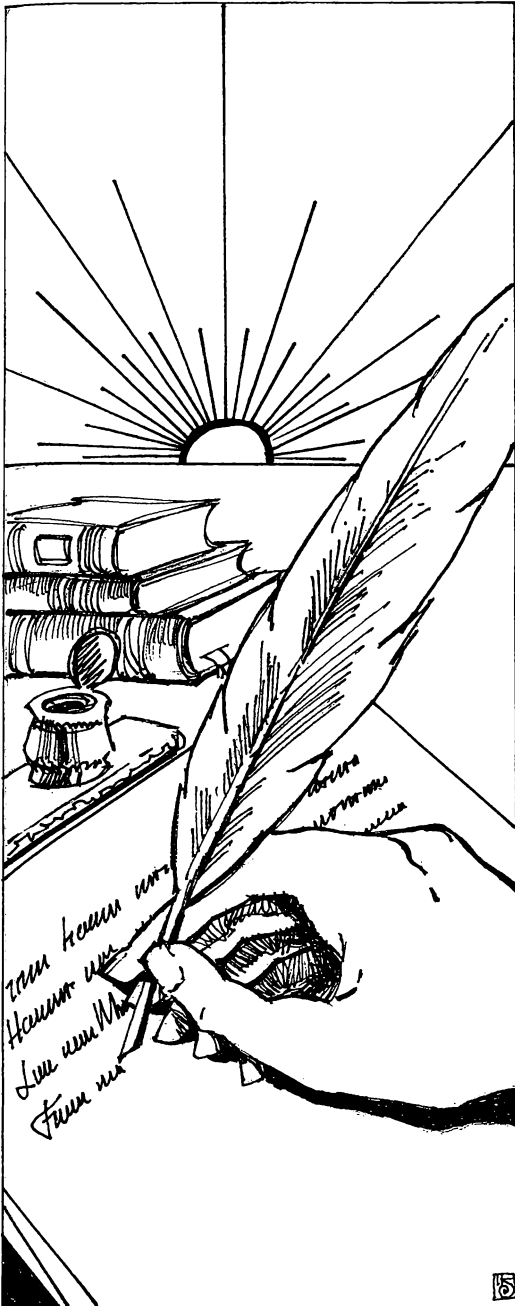


atender al interés común de los cónyuges, cuanto para proteger y acrecentar el patrimonio del padre. Locke es bastante explícito al respecto cuando afirma que el contrato matrimonial acaba, no cuando el interés común cesa, sino «una vez asegurada la procreación y proveído la herencia»<sup>17</sup>.

El papel de la mujer en este singular contrato que establece la sociedad conyugal lockeana se resuelve en aportar los hijos que acrecienten y hereden la propiedad paterna, y ello a cambio de su manutención y al precio de su sujeción. El problema no estriba aquí en que la capacidad reproductora de la mujer la aísle en una esfera privada lejos de los privilegios de autonomía y libertad que da la sociedad civil. Lo importante está en haberla apartado de la propiedad y su disposición, principio liberal de autonomía y prestigio. *La sujeción de la mujer queda redefinida desde el liberalismo lockeano al situarla entre los desposeídos, pero no como una condición temporal, sino como un estado definitorio y definitivo.*

A causa de su desposeimiento, la mujer ha de permanecer en la esfera privada de la familia, fuera del mundo del mercado y sujeta a alguien que la provea en sus necesidades. Es, precisamente, este desposeimiento de la mujer lo que da al marido el poder despótico sobre ella. Porque ya lo dice explícitamente el autor de los *Dos tratados*:

«...El poder paternal no existe sino donde la minoría de edad hace al niño incapaz de cuidar por sí mismo de su propiedad; el poder político, allí donde los hombres pueden disponer de sus propiedades; y *el poder despótico no existe sino sobre aquellos hombres que no tienen ninguna propiedad*»<sup>18</sup> (la cursiva es nuestra).



Locke justifica el pacto de sujeción (el *contrato sexual*, que diría C. Pateman) por derecho divino, por *naturaleza* que hizo a la mujer más débil y por el mecanismo de desposeerla. Sin propiedad, la mujer no tiene, de acuerdo al espíritu liberal, estatuto de individualidad, no es autónoma, no puede contratar libremente.

El interés de Locke en apartar a la mujer de la propiedad puede entenderse si se considera la fundamental función femenina dentro del matrimonio: cuidar y acrecentar la propiedad paterna y producir herederos, y en ningún modo competir con el varón. Podríamos decir que la verdadera función de la mujer en la esfera privada sería la de *producir las condiciones para que el varón entre en la esfera de lo público*.

b) *J. J. Rousseau (1712-1778)*

No vamos, evidentemente, a entrar aquí en los muchos aspectos de un pensador tan complejo como Rousseau, sino simplemente señalar unas líneas interpretativas para tratar de iluminar el apartamiento de la mujer de lo público y cómo lo justifica, dentro de su teoría, el autor de *El contrato social*<sup>19</sup>. Desde este particular interés, haremos hincapié en el Rousseau ilustrado, no en el romántico, que también lo es. Presentaremos a Rousseau como un ilustrado desengañado del nuevo orden burgués que no se ajusta a las promesas revolucionarias de libertad, igualdad e individualismo, sino que más bien «no parece sino mostrar a primera vista más que la violencia de los poderosos y la opresión de los débiles», como se queja en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*.

<sup>19</sup> Ver el artículo *Género*.

La obra de Rousseau va a ser, en este sentido, una crítica a la cultura y a la sociedad de su tiempo, pero no desde unas *anti-luces*, aunque lo parezca cuando propone el modelo del *buen salvaje*, sino en nombre de lo que él considera un verdadero progreso: el progreso moral que convierte a los individuos en ciudadanos libres. No hay, pues, un rechazo de la cultura, pues el propio Rousseau reconoce que, sin ella, el proceso de racionalización y humanización no hubiera sido posible.

Para Rousseau –como para Freud–, en el principio fue el instinto, la libertad sin límites. La razón nace con la demanda de organización que requiere la sociedad. Pero ello arrastra la infelicidad por la corrupción de aquella libertad primigenia que se movía por el puro instinto. Pero si para ambos –Rousseau y Freud– la sociedad empieza con la inhibición de la libertad y la carga de represión e infelicidad que ello arrastra, en Rousseau cabe pensar que este proceso de racionalización-socialización podría darse de otra manera (cosa que no admitiría Freud en su pesimismo estructural). La obra *El contrato social* responde, de hecho, a la búsqueda de unas condiciones para que la sociedad reprima lo menos posible aquella libertad y autonomía primigenias. Esta sociedad se dará cuando se resuelva la tensión entre el individuo y el poder a través de una *voluntad general* que es la suma de todas las voluntades. El contrato social va en busca de los principios bajo los cuales una sociedad no sea represiva y un gobierno pueda ser declarado legítimo.

El pacto social no pretende restablecer el «estado de naturaleza» ni las condiciones de igualdad primigenia en una suerte de retroceso a las cavernas, sino que Rousseau aspira a una *nueva igualdad moral y legitimada racionalmente*. A través del «pacto social», que hace posible la reunión de los hombres en socieda-

des, cada individuo hace dejación por igual de sus derechos como individuo para pasar a ser una persona pública, un ciudadano.

La consecuencia inmediata del pacto es la transformación del individuo en ciudadano, que ya no se rige por sus pasiones ni por sus intereses particulares, sino por el interés general de la comunidad.

El interés general se expresa en Rousseau por el concepto de *voluntad general*, facultad que hace posible el pacto social, pero que es también el resultado del pacto en cuanto entidad supraindividual que se alza sobre los intereses particulares. En tanto que voz unánime, la *voluntad general* va a ser la única instancia de poder legítimo.

El Estado para Rousseau no va a ser más que el cuerpo social en activo que delega en unos gobernantes cuyas obligaciones se resumen en hacer converger las voluntades particulares de los súbditos en la *voluntad general*. Y para lograrlo, el magistrado ha de cultivar la virtud de la justicia, que es la habilidad de conformar los intereses particulares hacia el ansiado interés general.

Frente a la sociedad política, Rousseau distingue la sociedad familiar, que es, según el autor de *El contrato...*, la más antigua de todas las sociedades y la única natural (observemos que «sociedad» y «naturaleza» son términos contradictorios en Rousseau en la medida en que lo «natural» antecede y se opone a lo «social»).

Las reglas que rigen la familia no tienen nada que ver con las que rigen la sociedad civil. En la familia impera la ley del más fuerte. La autoridad paterna está establecida por naturaleza. Aquí no hay contrato ni acuerdo:

«...¿Cómo podría el gobierno del Estado asemejarse al de la familia, siendo tan diferentes

sus fundamentos respectivos? Por ser el padre físicamente más fuerte que sus hijos... el poder paterno parece con razón establecido por la naturaleza...»<sup>20</sup>.

Así como el gobernante ha de moverse por el interés general, el padre se guía —dice Rousseau— por los intereses particulares de la familia (naturalmente, él decide lo que esos «intereses particulares» sean). La virtud que se le exige al padre no es la de la justicia, como al magistrado, sino la sabiduría de *dejarse guiar por el sentimiento*, modelo éste que sería nefasto para la sociedad civil, según reconoce el mismo Rousseau:

«...Si la voz de la naturaleza es el mejor consejo que pueda escuchar el padre para cumplir bien sus deberes, para el magistrado es un falso guía que trata sin cesar de separarle de sus obligaciones y que, tarde o temprano, le arrastra a su perdición y a la del Estado... La única virtud que el padre de familia necesita consiste en guardarse de la depravación e impedir que se corrompan sus inclinaciones naturales...»<sup>21</sup>.

La mujer, adscrita a la esfera de la familia, no puede ser sujeto de ciudadanía abandonando la esfera de lo privado. Es como si estuviera, por tanto, en el estadio pre-social, pero sin gozar de aquella libertad sin límites del buen salvaje porque su condición «natural» es la sujeción. Rousseau piensa que en la propia naturaleza de la mujer está el *deseo de ser subyugada*. Sin embargo, curiosamente, también sostiene que hay que educarlas para el yugo desde muy pequeñas, como recomienda en su obra, *Emilio, o De la educación*.

Podríamos preguntarnos por qué la mujer, si se ha quedado en una suerte de estadio pre-

<sup>20</sup> J. J. Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, Tecnos, Madrid 1985, 4.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 6.

social, no goza de aquella libertad sin límites propia del salvaje y por qué hay que refrenarla sometiénola a una educación restrictiva como recomienda el autor del *Emilio* en la parte dedicada a la educación de Sofía, la compañera ideal del héroe rousseauiano. La respuesta es que la mujer está considerada como *pasión* frente a la racionalidad, deseo sin límites frente a la saludable medida, y todo ello es peligroso para el ciudadano que ha de moverse en todo momento por las luces de la razón.

Para Rousseau –como para los Padres de la Iglesia–, la mujer personifica el mal, *el mal ilustrado que es la pasión, el instinto en cuanto lo «otro» de la razón*. La Ilustración puede entenderse también como un *miedo* a la regresión, al estadio anterior a la sociedad y al contrato, a lo primitivo, a las *no-luces*. De ahí el interés de los ilustrados por la educación, por forjar ciudadanos capaces de resistir al mal, a un mal que es el deseo, la pasión, con su poder de encadenar al hombre. Y si esto otro de la *razón-pasión*, deseo, naturaleza, instinto... no puede extirparse, al menos puede *domeñarse* a través de la razón. La mujer es para Rousseau como aquella Circe tentadora que convertía en cerdos a los hombres, haciéndoles regresar al instinto, al estadio pre-cívico

Entonces, con el fin de domeñar a la mujer y de minimizar su influencia, el Rousseau ilustrado la encierra en el ámbito de lo privado-doméstico, y para conjurar el peligro que representa la capacidad femenina de encadenar al varón al instinto, sitúa el ideal de lo femenino en ser madre y esposa virtuosa del ciudadano, situaciones ambas donde la mujer ha reprimido su sexualidad o la ha sublimado al servicio de los otros: «...modestia y virtud son lo máspreciado para mí», hace decir Rousseau a la joven heroína de *La nueva Eloísa*, una vez que abandona a su amante y se casa con quien su padre le señalara.

Una vez conceptualizado lo «femenino» como pasión y naturaleza, fuera de la razón, la exclusión de la vida pública, del contrato, se da, pues, en Rousseau en base a este miedo a la influencia femenina sobre el varón, influencia que puede arrastrarle a la regresión. A la mujer se la sujeta alegando su natural pasional que la hace naturalmente apropiada para la sujeción (aunque haya que educarlas en el yugo como a Sofía), y ello en aras del interés social: la sujeción convierte a las mujeres en madres que críen ciudadanos virtuosos y en esposas que atiendan las necesidades de afección del marido. Así, la mujer es, una vez más, la *condición de posibilidad para que el varón entre en lo público*. Sin la mujer en la esfera doméstica que atienda las necesidades de afección y deseo, no podría existir el hombre público dirigido por la razón. Sin la esposa que atendiera las necesidades de manutención, no podrían existir ni el ciudadano ni el negociante. Sin la Sofía doméstica y servil, no existiría el Emilio libre y autónomo.

### 3. Dialéctica feminista de la Ilustración

Hemos visto que el feminismo es un producto ilustrado, tanto en sus raíces históricas cuanto en sus pretensiones reivindicativas. Parece ser, en efecto, que las reivindicaciones feministas no pueden plantearse adecuadamente sino a partir de los presupuestos de la *Ilustración*, como serían la universalidad de la razón, la exigencia de igualdad, la liberación de los prejuicios, la urgencia de la emancipación... Pero también se nos ha mostrado que la *Ilustración* no cumple sus promesas en cuanto al ámbito de la mujer se refiere: lo femenino queda fuera de ella como aquel sector que *Las Luces* no quieren iluminar. Apartada de la



racionalidad, del contrato social, de lo «público», de las prerrogativas de ciudadanía, la mujer sigue siendo definida como pasión, naturaleza, deseo... aquel refugio de lo originario previo al ámbito propiamente humano de lo social-civil.

Las relaciones entre *Ilustración* y feminismo son –y han sido–, en fin, unas relaciones complejas que podríamos definir en términos de una *dialéctica*. Y nos referimos a *dialéctica* en sus dos acepciones: la primera en el sentido moderno y aceptado del término como *lucha*, tensión, dinámica de atracción-repulsión (que puede culminar en una síntesis aquietadora como en Hegel, o bien mantenerse como tal «lucha» alimentándose de su propia dinámica tensional como en la *dialéctica negativa* que propugna Adorno). Y por la segunda acepción, tomamos el término *dialéctica* en su sentido original platónico como *diálogo*, un diálogo permanente y abierto que en este caso han de sostener los dos polos, Ilustración y feminismo, sin dejar nunca la cuestión por zanjada, un mantener la posibilidad de «seguir hablando», como diría Rorty.

*Ilustración* y feminismo mantienen una relación dialéctica porque en muchos aspectos se implican y en otros parecen oponerse abiertamente. Lo cierto es que la razón ilustrada se ha configurado como *razón patriarcal* atenta a los intereses y a las prácticas de dominación de un sistema de poder masculino. Hemos visto que la teoría política ilustrado-liberal está profundamente marcada por el sesgo sexista que imprime la dicotomía de las dos esferas y el confinamiento de la mujer a lo privado.

Ante estas consideraciones y constataciones, el feminismo puede adoptar diferentes posturas: o bien se supone que la discriminación de la mujer es un *accidente*, una aberración, un punto ciego en la razón ilustrada que

podría subsanarse aplicando correctamente los principios y el espíritu de la *Ilustración*, o bien se entiende que la razón ilustrada es «per se» *razón patriarcal*, dominadora de lo femenino, al igual que la práctica política de la *Ilustración*, el Liberalismo, no es concebible sin la exclusión de la mujer del ámbito de lo público <sup>22</sup>.

En primer lugar, hemos de aceptar, desde un punto de vista realista, que ningún tipo de racionalidad es *inocente* o pura en sus prácticas, aunque lo pretendan sus intenciones. En este sentido, la racionalidad ilustrada tiene una historia de prácticas de dominación junto a una historia de ideales –y prácticas– de emancipación intelectual y moral.

El descubrimiento de la cara dominadora y represora de la razón ilustrada es el principal flanco de ataque a la *Ilustración* y tiene su primera formulación teórica en la obra de Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (1944). La tesis de la *Dialéctica...* expresa la dinámica de la razón ilustrada que evoluciona irremisiblemente hacia su autodestrucción y, en lugar de representar una vía de liberación para el ser humano, le empuja en la modernidad hacia una nueva suerte de barbarie. Para los autores, si bien la modernidad celebra el poder de la razón con el triunfo de la ciencia natural y la fe compartida, en que el avance científico correría parejo al avance moral y social, esta razón, concebida como *razón instrumental* que se aplica al cálculo científico de lo útil, al propio tiempo que conquista la naturaleza se convierte en expoliadora del mundo natural, dominadora del hombre por el hombre y represora de la propia subjetividad.

<sup>22</sup> Postura esta última defendida por Iris M. Young, por ejemplo en el art. "Imparcialidad y lo cívico público", en S. Benhabid y D. Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnànim, Valencia 1990, 89-117.

Podríamos leer esta dialéctica en clave feminista y decir aquí que la razón ilustrada que, en un principio, representa la promesa de liberación para todos los seres humanos en cuanto razón universal, se trastrueca en su opuesto como *razón patriarcal*, consumando y justificando la sujeción de la mujer, una vez definido lo femenino como naturaleza.

Adorno y Horkheimer señalan el carácter excluyente de la razón ilustrada en tanto queda reducida a su aspecto tecnológico-instrumental, dejando fuera fines y valores, sentimientos y deseos, y permaneciendo atenta sólo al dominio de la naturaleza y de los seres humanos. Ahora bien, esto *otro de la razón*, que la racionalidad tecnológica ha excluido e intentado dominar (naturaleza, deseo, pasión), ha sido considerado siempre como el ámbito de lo femenino, es otra forma de nombrar lo «femenino». Para los autores de la *Dialéctica...*, la relación alienada que mantiene el varón con la mujer es el *modelo* de la falsa relación que la racionalidad instrumental mantiene con la naturaleza <sup>23</sup>. Yendo más allá, consideramos que *la razón tecnológica se configura antes como patriarcal* y se aplica a la exclusión de lo femenino con el afán dominador de una racionalidad excluyente y totalizante que sólo da categoría de sujeto de conocimiento –imparcial, claro y distinto– al sujeto masculino, como sólo posibilita el contrato social entre varones por el mismo procedimiento de dicotomizar y excluir.

Pero estos procedimientos no son propios de la razón ilustrada, sino de la *razón patriarcal*. Así como Adorno y Horkheimer hacen una crítica de la razón tecnológica desde presu-

---

<sup>23</sup> Cf. T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Seabury Press, N. York 1972, 72 (versión castellana en Taurus).

puestos ilustrados, creemos que los puntos ciegos de la razón ilustrada-patriarcal pueden ser iluminados desde la propia *Ilustración con más Ilustración* (como diría Madame Stael). Descubrir, en fin, que la universalidad que predicaban los ilustrados no es más que una *falsa universalidad* (S. Benhabib), que cuando dice «todos» no se refiere a todo el género humano, sino a todos los varones; que las dicotomías están moralmente jerarquizadas con un interés dominador, que se utilizan mecanismos conceptuales discriminatorios... Pero la razón ilustrada tiene suficientes virtualidades críticas y autocríticas para emprender la tarea de extirpar estos elementos de «sinrazón patriarcal» (Celia Amorós), y el feminismo le presta unas armas de excepción para ello. El feminismo, de hecho, ha sido la primera impugnación a la *Ilustración* desde la propia *Ilustración*.

Y es que no vemos otro marco adecuado que el de la modernidad ilustrada para plantear el análisis feminista y para posibilitar una práctica emancipatoria. En cualquier caso, la tensión dialéctica existe como tal tensión y como un diálogo permanente que han de mantener *Ilustración* y feminismo. Diálogo que, por parte del feminismo, ilustre constantemente a la *Ilustración* y le evite las recaídas en las «sinrazones de la razón patriarcal» (Celia Amorós). Y que, por parte de la *Ilustración*, mantenga al feminismo en los marcos de universalidad y humanismo propios del espíritu ilustrado y la prevenga de adentrarse en los caminos de los premodernismos o postmodernismos, de difícil tránsito para la teoría y la práctica política del feminismo.

## Bibliografía

- Amorós, C. (coord.), *Actas del seminario permanente Feminismo e Ilustración, 1988-1992*, Universidad Complutense, Madrid 1993.

- Belaval, I., «Racionalismo, Empirismo, Ilustración», en *Historia de la filosofía*, vol. 6, Siglo XXI, Madrid 1978.
- Benhabib, S. y Cornell, D. (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnànim, Valencia 1990.
- Clark, L. y Lange, L. (eds.), *The Sexism of Social and Political Theory*, University of Toronto Press, Toronto 1979.
- Condorcet, de Gouges, de Lambert, en A. H. Puleo (ed.), *La Ilustración olvidada*, Anthropos, Barcelona 1993.
- Duhet, P. M., *Las mujeres y la Revolución (1789-1794)*, Península, Barcelona 1974.
- Eisenstein, Z., *The Radical Future of Liberal Feminism*, Logman, Nueva York 1981.
- Ginzo, A., *La Ilustración francesa entre Voltaire y Rousseau*, Cincel, Madrid 1985.
- Kant, I., «Qué es Ilustración», en *Filosofía de la historia*. FCE, Madrid 1985.
- Molina, C., *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Anthropos, Barcelona 1994.

# Feminismos

Ana de Miguel

Que el *feminismo* ha existido siempre puede afirmarse en diferentes sentidos. En el sentido más amplio del término, siempre que las mujeres, individual o colectivamente, se han quejado de su injusto y amargo destino bajo el patriarcado y han reivindicado una situación diferente, una vida mejor. Sin embargo, en este libro abordamos el *feminismo* de una forma más específica: trataremos los distintos momentos históricos en que las mujeres han llegado a articular, tanto en la teoría como en la práctica, un conjunto coherente de reivindicaciones y se han organizado para conseguir las <sup>1</sup>.

En este recorrido histórico por la historia del movimiento feminista dividiremos la exposición en tres grandes bloques: el *feminismo* premoderno, en que se recogen las primeras manifestaciones de «polémicas feministas»; el *feminismo* moderno, que arranca con la obra de Poulain de la Barre y los movimientos de mujeres y feministas de la Revolución francesa, para resurgir con fuerza en los grandes movimientos sociales del siglo XIX, y, por último, el *feminismo* contemporáneo, en que se analiza

---

<sup>1</sup> Como ponen de relieve las recientes historias de las mujeres, éstas han tenido casi siempre un importante protagonismo en las revueltas y movimientos sociales. Sin embargo, si la participación de las mujeres no es consciente de la discriminación sexual, no puede considerarse feminista.

el neofeminismo de los años sesenta-setenta y las últimas tendencias.

## 1. Feminismo premoderno

El proceso de recuperación histórica de la memoria feminista no ha hecho más que comenzar. Cada día que pasa, las investigaciones añaden nombres nuevos a la genealogía del *feminismo*, y aparecen nuevos datos en torno a la larga lucha por la igualdad sexual. En general puede afirmarse que ha sido en los períodos de ilustración y en los momentos de transición hacia formas sociales más justas y liberadoras cuando ha surgido con más fuerza la polémica feminista.

Es posible rastrear signos de esta polémica en los mismos principios de nuestro pasado clásico. La Ilustración sofística produjo el pensamiento de la igualdad entre los sexos, aunque, como señala Valcárcel, ha sobrevivido mucho mejor la reacción patriarcal que generó: «las chanzas bifrontes de Aristófanes, la Política de Aristóteles, la recogida de Platón»<sup>2</sup>. Con tan ilustres precedentes, la historia occidental fue tejiendo minuciosamente —desde la religión, la ley y la ciencia— el discurso y la práctica que afirmaba la inferioridad de la mujer respecto al varón. Discurso que parecía dividir en dos la especie humana: dos cuerpos, dos razones, dos morales, dos leyes.

El Renacimiento trajo consigo un nuevo paradigma humano, el de autonomía, pero no se extendió a las mujeres. El solapamiento de lo humano con los varones permite la apariencia de universalidad del «ideal de hombre renacentista». Sin embargo el culto renacentista a la gracia, la belleza, el ingenio y la inteligencia sí tuvo alguna consecuencia para las muje-

<sup>2</sup> A. Valcárcel, «¿Es el feminismo una teoría política?», *Desde el feminismo*, n. 1 (1986) 7.

res <sup>3</sup>. La importancia de la educación generó numerosos tratados pedagógicos y abrió un debate sobre la naturaleza y deberes de los sexos. Un importante precedente y un hito en la polémica feminista había sido la obra de Christine de Pisan, *La ciudad de las damas* (1405). Pisan ataca el discurso de la inferioridad de las mujeres y ofrece una alternativa a su situación. Pero como certeramente indica Alicia H. Puleo, no hay que confundir estas obras reivindicativas con un género apologético también cultivado en el Renacimiento y destinado a agradar a las damas mecenas. Este género utiliza un discurso de la excelencia en que elogia la superioridad de las mujeres –«el vicio es masculino, la virtud femenina»– y confecciona catálogos de mujeres excepcionales. Así por ejemplo el tratado que Agrippa de Nettesheim dedica a la regente de los Países Bajos en 1510, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* <sup>4</sup>. A pesar de las diferencias entre los tratados, habrá que esperar al siglo XVII para la formulación de la igualdad.

La cultura y la educación eran entonces un bien demasiado escaso y, lógicamente, fueron de otra índole las acciones que involucraron a más mujeres y provocaron mayor represión: la relación de las mujeres con numerosas herejías como las milenaristas. Guillermine de Bohemia, a fines del siglo XIII, afirmaba que la redención de Cristo no había alcanzado a la mujer, y que Eva aún no había sido salvada. Creó

---

<sup>3</sup> Cf. J. Kelly, «¿Tuvieron las mujeres Renacimiento?», en J. S. Amelang y M. Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Alfons el Magnànim, Valencia 1990, 93-126, y A. H. Puleo, «El paradigma renacentista de autonomía», en C. Amorós (coord.), *Actas del seminario permanente Feminismo e Ilustración*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1992, 39-46.

<sup>4</sup> Cf. A. H. Puleo, *a. c.*, 43-44.



una iglesia de mujeres a la que acudían tanto mujeres del pueblo como burguesas y aristócratas. La secta fue denunciada por la inquisición a comienzos del siglo XIV. Aunque las posiciones de las doctrinas heréticas sobre la naturaleza y la posición de la mujer eran muy confusas, les conferían una dignidad y un escape emocional e intelectual que difícilmente podían encontrar en otro espacio público <sup>5</sup>. El movimiento de renovación religiosa que fue la Reforma protestante significó la posibilidad de un cambio en el estado de la polémica. Al afirmar la primacía de la conciencia-individuo y el sacerdocio universal de todos los verdaderos creyentes frente a la relación jerárquica con Dios, abría de par en par las puertas al interrogante femenino: ¿por qué nosotras no? Paradójicamente, el protestantismo acabó reforzando la autoridad patriarcal, ya que se necesitaba un sustituto para la debilitada autoridad del sacerdote y del rey. Por mucho que la Reforma supusiese una mayor dignificación del papel de la mujer-esposa-compañera, el padre se convertía en el nuevo e inapelable intérprete de las Escrituras, dios-rey del hogar. Sin embargo, y como ya sucediera con las herejías medievales y renacentistas, la propia lógica de estas tesis llevó a la formación de grupos más radicales. Especialmente en Inglaterra, la pujanza del movimiento puritano, ya a mediados del XVII, dio lugar a algunas sectas que, como los cuáqueros, desafiaron claramente la prohibición del apóstol Pablo. Estas sectas incluyeron a las mujeres como predicadoras y admitían que el espíritu pudiese expresarse a través de ellas. Algunas mujeres encontraron una interesante vía para desplegar su individualidad: «El espíritu podía inducir a una mujer al celibato, o a desa-

---

<sup>5</sup> S. Rowbotham, *Feminismo y Revolución*, Debate, Madrid 1978, 15-26.

fiar el derecho de su marido a gobernar la conciencia de ella, o bien indicarle dónde debía rendir culto. Los espíritus tenían poca consideración por el respeto debido al patriarcado terrenal; sólo reconocían el poder de Dios»<sup>6</sup>. Entonces se las acusó de pactar con el demonio. Las frecuentes acusaciones de brujería contra las mujeres individualistas a lo largo de estos siglos, y su consiguiente quema, fue el justo contrapeso «divino» a quienes desafiaban el poder patriarcal.

En la Francia del siglo XVII, los salones comenzaban su andadura como espacio público capaz de generar nuevas normas y valores sociales. En los salones, las mujeres tenían una notable presencia y protagonizaron el movimiento literario y social conocido como *preciosismo*. Las preciosas, que declaran preferir la aristocracia del espíritu a la de la sangre, revitalizaron la lengua francesa e impusieron nuevos estilos amorosos; establecieron pues sus normas en un terreno en el que las mujeres rara vez habían decidido. Para Oliva Blanco, la especificidad de la aportación de los salones del XVII al feminismo radica en que «gracias a ellos la “querelle féministe” deja de ser coto privado de teólogos y moralistas y pasa a ser un tema de opinión pública»<sup>7</sup>. Sin embargo, tal y como sucedía con la Ilustración sofística, seguramente hoy se conoce mejor la reacción patriarcal a este fenómeno, reacción bien simbolizada en obras tan espeluznantemente misóginas como *Las mujeres sabias* de Molière y *La culta latiniparla* de Quevedo.

<sup>6</sup> S. Rowbotham, *La mujer ignorada por la historia*, Debate, Madrid 1980, 19.

<sup>7</sup> O. Blanco, «La “querelle féministe” en el siglo XVII», en C. Amorós (coord.), *Actas del seminario permanente Feminismo e Ilustración*, 77.

## 2. Feminismo moderno

### a) *Las raíces ilustradas y la Revolución francesa*

Diferentes autoras, como Geneviève Fraisse y Celia Amorós, han coincidido en señalar la obra del filósofo cartesiano Poulain de la Barre y los movimientos de mujeres y feministas que tuvieron lugar durante la Revolución francesa como dos momentos clave –teórico uno, práctico el otro– en la articulación del *feminismo* moderno. Así, el texto de Poulain titulado *Sobre la igualdad de los sexos* y publicado en 1673 –en pleno auge del movimiento de preciosas– sería la primera obra feminista que se centra explícitamente en fundamentar la demanda de igualdad sexual. Fraisse ha señalado que con esta obra estaríamos asistiendo a un verdadero cambio en el estatuto epistemológico de la controversia o «guerra entre los sexos»: «la comparación entre el hombre y la mujer abandona el centro del debate, y se hace posible una reflexión sobre la igualdad»<sup>8</sup>. Por su parte, Amorós encuadra la obra de Poulain en el contexto más amplio de la Ilustración. Aun reconociendo el carácter pionero y específico de la obra, ésta forma parte de un continuo feminista que se caracteriza por radicalizar o universalizar la lógica de la razón, racionalista primero e ilustrada después. Asimismo, mantiene que el *feminismo* como cuerpo coherente de vindicaciones y como proyecto político capaz de constituir un sujeto revolucionario colectivo sólo puede articularse teóricamente a partir de las premisas ilustradas: premisas que afirman que todos los hombres nacen libres e iguales y, por tanto, con los mismos derechos. Aun cuando las mujeres queden inicialmente fuera del proyecto iguala-

---

<sup>8</sup> G. Fraisse, *Musa de la razón*, Cátedra, Madrid 1991, 194.

torio –tal y como sucedió en la susodicha Francia revolucionaria y en todas las democracias del XIX y buena parte del XX–, la demanda de universalidad que caracteriza a la razón ilustrada puede ser utilizada para irracionlizar sus usos interesados e ilegítimos, en este caso patriarcales. En este sentido afirma que el *feminismo* supone la efectiva radicalización del proyecto igualitario ilustrado. La razón ilustrada, razón fundamentalmente crítica, posee la capacidad de volver sobre sí misma y detectar sus propias contradicciones<sup>9</sup>. Y así la utilizaron las mujeres de la Revolución francesa cuando observaron con estupor cómo el nuevo Estado revolucionario no encontraba contradicción alguna en pregonar a los cuatro vientos la igualdad universal y dejar sin derechos civiles y políticos a todas las mujeres.

En la Revolución francesa veremos aparecer no sólo el fuerte protagonismo de las mujeres en los sucesos revolucionarios, sino la aparición de las más contundentes demandas de igualdad sexual. La convocatoria de los Estados Generales por parte de Luis XVI se constituyó en el prólogo de la revolución. Los tres Estados –nobleza, clero y pueblo– se reunieron a redactar sus quejas para presentarlas al rey. Las mujeres quedaron excluidas, y comenzaron a redactar sus propios «cahiers de doléances». Con ellos, las mujeres, que se autodenominaron «el tercer Estado del tercer Estado», mostraron su clara conciencia de colectivo oprimido y del carácter «interestamental» de su opresión<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> De Celia Amorós sobre Poulain de la Barre: «El feminismo como exis emancipatoria» y «Cartesianismo y feminismo. Olvidos de la razón, razones de los olvidos», los dos en *Actas del seminario...*, 85-104. Sus tesis sobre la relación entre feminismo e Ilustración están sintetizadas en «El feminismo: senda no transitada de la Ilustración», *Isegoría*, n. 1 (1990) 139-150; véase también *Ilustración* de Cristina Molina en esta misma obra.

<sup>10</sup> Algunos de estos cuadernos están traducidos en la

Tres meses después de la toma de la Bastilla, las mujeres parisinas protagonizaron la crucial marcha hacia Versalles, y trasladaron al rey a París, donde le sería más difícil evadir los graves problemas del pueblo. Como comenta Paule-Marie Duhet en su obra *Las mujeres y la Revolución*, una vez que las mujeres habían sentado el precedente de iniciar un movimiento popular armado, no iban a cejar en su afán de no ser retiradas de la vida política<sup>11</sup>. Pronto se formaron clubes de mujeres, en los que plasmaron efectivamente su voluntad de participación. Uno de los más importantes y radicales fue el dirigido por Claire Lecombe y Pauline Léon: la Société Républicaine Révolutionnaire. Impulsadas por su auténtico protagonismo y el reconocimiento público del mismo, otras mujeres como Théroigne de Méricourt no dudaron en defender y ejercer el derecho a formar parte del ejército.

Sin embargo, pronto se comprobó que una cosa era que la República agradeciese y condecorase a las mujeres por los servicios prestados y otra que estuviese dispuesta a reconocerles otra función que la de madres y esposas (de los ciudadanos). En consecuencia, fue desestimada la petición de Condorcet de que la nueva República educase igualmente a las mujeres y los varones, y la misma suerte corrió uno de los mejores alegatos feministas de la época, su escrito de 1790, *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*.

Seguramente uno de los momentos más lúcidos en la paulatina toma de conciencia feminista de las mujeres está en la *Declaración de*

---

antología *La Ilustración olvidada*, realizada por A. H. Puleo, Anthropos, Barcelona 1993. También de esta misma autora, «Una cristalización político-social de los ideales ilustrados: los "Cahiers de doléance" de 1789», en C. Amorós (coord.), *Actas del seminario...*, 147-153.

<sup>11</sup> P. M. Duhet, *Las mujeres y la Revolución (1789-1794)*, Península, Barcelona 1974, 44.

*derechos de la mujer y la ciudadana*, en 1791. Su autora fue Olympe de Gouges, una mujer del pueblo y de tendencias políticas moderadas, que dedicó la declaración a la reina María Antonieta, con quien finalmente compartiría un mismo destino bajo la guillotina. Este es su veredicto sobre el hombre: «Extraño, ciego, hinchado de ciencias y degenerado, en este siglo de luces y de sagacidad, en la ignorancia más crasa, quiere mandar como un déspota sobre un sexo que recibió todas las facultades intelectuales y pretende gozar de la revolución y reclamar sus derechos a la igualdad, para decirlo de una vez por todas»<sup>12</sup>. En 1792, la inglesa Mary Wollstonecraft redactará en pocas semanas la célebre *Vindicación de los derechos de la mujer*. Las mujeres habían comenzado exponiendo sus reivindicaciones en los cuadernos de quejas y terminan afirmando orgullosamente sus derechos. La transformación respecto a los siglos anteriores, como acertadamente ha sintetizado Fraisse, significa el paso del gesto individual al movimiento colectivo: la querrela es llevada a la plaza pública y toma la forma de un debate democrático: se convierte por vez primera de forma explícita en una cuestión política<sup>13</sup>.

Sin embargo, la Revolución francesa supuso una amarga, y seguramente inesperada, derrota para el *feminismo*. Los clubes de mujeres fueron cerrados por los jacobinos en 1793, y en 1794 se prohibió explícitamente la presencia de mujeres en cualquier tipo de actividad política. Las que se habían significado en su participación política, fuese cual fuese su adscripción ideológica, compartieron el mismo final: la guillotina o el exilio. Las más lúgubres

<sup>12</sup> O. de Gouges, «Los derechos de la mujer», en A. H. Puleo (ed.), *La Ilustración olvidada*, 155.

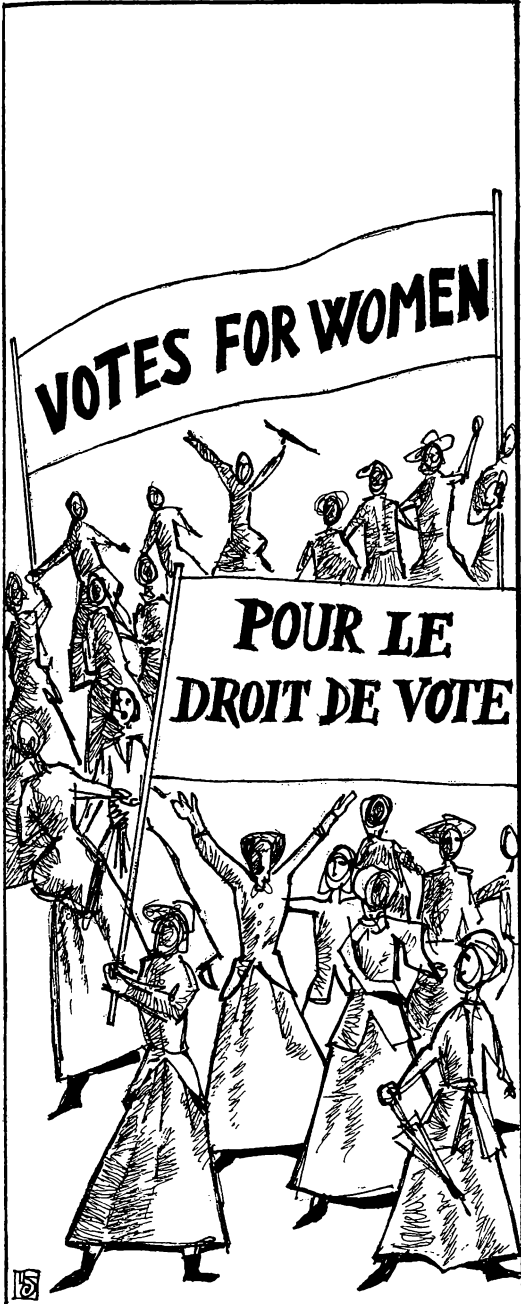
<sup>13</sup> G. Fraisse, *o. c.*, 191.

predicciones se habían cumplido ampliamente: las mujeres no podían subir a la tribuna, pero sí al cadalso. ¿Cuál era su falta? La prensa revolucionaria de la época lo explica muy claramente: habían transgredido las leyes de la naturaleza abjurando de su destino de madres y esposas, queriendo ser «hombres de Estado». El nuevo código civil napoleónico, cuya extraordinaria influencia ha llegado prácticamente a nuestros días, se encargaría de plasmar legalmente dicha «ley natural».

### *b) Feminismo decimonónico*

En el siglo XIX, el siglo de los grandes movimientos sociales emancipatorios, el *feminismo* aparece, por primera vez, como un movimiento social de carácter internacional, con una identidad autónoma teórica y organizativa. Además, ocupará un lugar importante en el seno de los otros grandes movimientos sociales, los diferentes socialismos y el anarquismo.

Estos movimientos heredaron en buena medida las demandas igualitarias de la Ilustración, pero surgieron para dar respuesta a los acuciantes problemas que estaban generando la revolución industrial y el capitalismo. El desarrollo de las democracias censitarias y el decisivo hecho de la industrialización suscitaron enormes expectativas respecto al progreso de la humanidad, y se llegó a pensar que el fin de la escasez material estaba cercano. Sin embargo, estas esperanzas chocaron frontalmente con la realidad. Por un lado, a las mujeres se les negaban los derechos civiles y políticos más básicos, segando de sus vidas cualquier atisbo de autonomía personal. Por otro, el proletariado —y lógicamente las mujeres proletarias— quedaba totalmente al margen de la riqueza producida por la industria, y su situación de degradación y miseria se convirtió en uno de los hechos más sangrantes del nuevo





orden social. Estas contradicciones fueron el caldo del cultivo de las teorías emancipadoras y los movimientos sociales del XIX.

- *El movimiento sufragista*

Como se señala habitualmente, el capitalismo alteró las relaciones entre los sexos. El nuevo sistema económico incorporó masivamente a las mujeres proletarias al trabajo industrial —mano de obra más barata y sumisa que los varones—, pero, en la burguesía, la clase social ascendente, se dio el fenómeno contrario. Las mujeres quedaron enclaustradas en un hogar que era, cada vez más, símbolo del status y éxito laboral del varón. Las mujeres, mayormente las de la burguesía media, experimentaban con creciente indignación su situación de propiedad legal de sus maridos y su marginación de la educación y las profesiones liberales, marginación que, en muchas ocasiones, las conducía inevitablemente, si no contraían matrimonio, a la pobreza.

En este contexto, las mujeres comenzaron a organizarse en torno a la reivindicación del derecho al sufragio, lo que explica su denominación como sufragistas. Esto no debe entenderse nunca en el sentido de que esa fuese su única reivindicación. Muy al contrario, las sufragistas luchaban por la igualdad en todos los terrenos apelando a la auténtica universalización de los valores democráticos y liberales. Sin embargo, y desde un punto de vista estratégico, consideraban que, una vez conseguido el voto y el acceso al parlamento, podrían comenzar a cambiar el resto de las leyes e instituciones. Además, el voto era un medio de unir a mujeres de opiniones políticas muy diferentes. Su movimiento era de carácter interclasista, pues consideraban que todas las mujeres sufrían en cuanto mujeres, e independientemente de su clase social, discriminaciones semejantes.

En los Estados Unidos, el movimiento sufragista estuvo inicialmente muy relacionado con el movimiento abolicionista. Gran número de mujeres unieron sus fuerzas para combatir en la lucha contra la esclavitud y, como señala Seyla Rowbotham, no sólo aprendieron a organizarse, sino a observar las similitudes de su situación con la de esclavitud <sup>14</sup>. En 1848, en el Estado de Nueva York, se aprobó la *Declaración de Séneca Falls*, uno de los textos fundacionales del sufragismo <sup>15</sup>. Los argumentos que se utilizan para vindicar la igualdad de los sexos son de corte ilustrado: apelan a la ley natural como fuente de derechos para toda la especie humana, y a la razón y al buen sentido de la humanidad como armas contra el prejuicio y la costumbre. También cabe señalar de nuevo la importancia del trasfondo individualista de la religión protestante; como ha señalado Richard Evans: «La creencia protestante en el derecho de todos los hombres y mujeres a trabajar individualmente por su propia salvación proporcionaría una seguridad indispensable, y a menudo realmente una auténtica inspiración, a muchas, si no a casi todas las luchadoras de las campañas feministas del siglo XIX» <sup>16</sup>. Elizabeth Cady Stanton, la autora de *La Biblia de las mujeres*, y Susan B. Anthony fueron dos de las más significadas sufragistas norteamericanas.

En Europa, el movimiento sufragista inglés fue el más potente y radical. Desde 1866, en que el diputado John Stuart Mill, autor de *La sujeción de la mujer*, presentó la primera petición a favor del voto femenino en el Parlamento, no dejaron de sucederse iniciativas po-

<sup>14</sup> S. Rowbotham, *La mujer ignorada por la historia*, 68.

<sup>15</sup> El texto de la Declaración está recogido en la *Antología del feminismo* de Amalia Martín-Gamero, Alianza Editorial, Madrid 1975.

<sup>16</sup> R. J. Evans, *Las feministas*, Siglo XXI, Madrid 1980, 15.

líticas. Sin embargo, los esfuerzos dirigidos a convencer y persuadir a los políticos de la legitimidad de los derechos políticos de las mujeres provocaban burlas e indiferencia. En consecuencia, el movimiento sufragista dirigió su estrategia a acciones más radicales. Aunque, como bien ha matizado Rowbotham: «las tácticas militantes de la Unión habían nacido de la desesperación, después de años de paciente constitucionalismo»<sup>17</sup>. Las sufragistas fueron encarceladas, protagonizaron huelgas de hambre y alguna encontró la muerte defendiendo su máxima: «votos para las mujeres». Tendría que pasar la primera guerra mundial y llegar el año 1928 para que las mujeres inglesas pudiesen votar en igualdad de condiciones.

- *El feminismo socialista*

El socialismo como corriente de pensamiento siempre ha tenido en cuenta la situación de las mujeres a la hora de analizar la sociedad y de proyectar el futuro. Esto no significa que el socialismo sea necesariamente feminista, sino que en el siglo XIX comenzaba a resultar difícil abanderar proyectos igualitarios radicales sin tener en cuenta a la mitad de la humanidad.

Los socialistas utópicos fueron los primeros en abordar el tema de la mujer. El nervio de su pensamiento, como el de todo socialismo, arranca de la miserable situación económica y social en que vivía la clase trabajadora. En general proponen la vuelta a pequeñas comunidades en que pueda existir cierta autogestión –los falansterios de Fourier– y se desarrolle la cooperación humana en un régimen de igualdad que afecta también a los sexos. Sin embargo, y a pesar de reconocer la necesidad de independencia económica de las mujeres, a

---

<sup>17</sup> S. Rowbotham, *o. c.*, 115.

veces no fueron suficientemente críticos con la división sexual del trabajo. Aun así, su rechazo de la sujeción de las mujeres tuvo gran impacto social, y la tesis de Fourier de que la situación de las mujeres era el indicador clave del nivel de progreso y civilización de una sociedad fue literalmente asumida por el socialismo posterior<sup>18</sup>.

Flora Tristán en su obra *Unión obrera* (1843) dedica un capítulo a exponer la situación de las mujeres. Tristán mantiene que «todas las desgracias del mundo provienen del olvido y el desprecio que hasta hoy se ha hecho de los derechos naturales e imprescriptibles del ser mujer»<sup>19</sup>. En sus proyectos de reforma, la educación de las mujeres resulta crucial para el progreso de las clases trabajadoras, aunque, eso sí, debido a la influencia que como madres, hijas, esposas, etc..., tienen sobre los varones. Para Tristán, las mujeres «lo son todo en la vida del obrero», lo que no deja de suponer una acrítica asunción de la división sexual del trabajo. Desde otro punto de vista, entre los seguidores de Saint-Simon y Owen cundió la idea de que el poder espiritual de los varones se había agotado y la salvación de la sociedad sólo podía proceder de lo «femenino». En algunos grupos incluso se inició la búsqueda de un nuevo mesías femenino<sup>20</sup>.

Tal vez la aportación más específica del socialismo utópico resida en la gran importancia que concedían a la transformación de la institución familiar. Condenaban la doble moral y consideraban el celibato y el matrimonio indisoluble como instituciones represoras y causa

<sup>18</sup> C. Fourier, *Teoría de los cuatro movimientos*, Barral, Barcelona 1974, 167.

<sup>19</sup> F. Tristán, *Unión obrera*, Fontamara, Barcelona 1977, 125.

<sup>20</sup> Cf. N. Campillo, «Las sansimonianas: un grupo feminista paradigmático», en C. Amorós (coord.), *Actas del seminario permanente...*, 313-324.

de injusticia e infelicidad. De hecho, como señalara en su día John Stuart Mill, a ellos cabe el honor de haber abordado sin prejuicios temas con los que no se atrevían otros reformadores sociales de la época.

- *Socialismo marxista*

A mediados del siglo XIX comenzó a imponerse en el movimiento obrero el socialismo de inspiración marxista o «científico». El marxismo articuló la llamada «cuestión femenina» en su teoría general de la historia y ofreció una nueva explicación del origen de la opresión de las mujeres y una nueva estrategia para su emancipación. Tal y como desarrolló Friedrich Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, obra publicada en 1884, el origen de la sujeción de las mujeres no estaría en causas biológicas —la capacidad reproductora o la constitución física—, sino sociales. En concreto, en la aparición de la propiedad privada y la exclusión de las mujeres de la esfera de la producción social. En consecuencia, de este análisis se sigue que la emancipación de las mujeres irá ligada a su retorno a la producción y a la independencia económica.

Este análisis, por el que se apoyaba la incorporación de las mujeres a la producción, no dejó de tener numerosos detractores en el propio ámbito socialista. Se utilizaban diferentes argumentos para oponerse al trabajo asalariado de las mujeres: la necesidad de proteger a las obreras de la sobreexplotación de que eran objeto, el elevado índice de abortos y mortalidad infantil, el aumento del desempleo masculino, el descenso de los salarios... Pero como señaló Auguste Bebel en su célebre obra *La mujer y el socialismo*, también se debía a que, a pesar de la teoría, no todos los socialistas apoyaban la igualdad de los sexos:

«No se crea que todos los socialistas sean emancipadores de la mujer; los hay para quienes la mujer emancipada es tan antipática como el socialismo para los capitalistas»<sup>21</sup>.

Por otro lado, el socialismo insistía en las diferencias que separaban a las mujeres de las distintas clases sociales. Así, aunque las socialistas apoyaban tácticamente las demandas de las sufragistas, también las consideraban enemigas de clase y las acusaban de olvidar la situación de las proletarias, lo que provocaba la desunión de los movimientos. Además, la relativamente poderosa infraestructura con que contaban las feministas burguesas y la fuerza de su mensaje calaba en las obreras llevándolas a su lado. Lógicamente, una de las tareas de las socialistas fue la de romper esa alianza. Alejandra Kollontai, bolchevique y feminista, relata en sus *Memorias* algunas de sus estrategias desde la clandestinidad. En diciembre de 1908 tuvo lugar en San Petersburgo, y convocado por las feministas «burguesas», el Primer Congreso Femenino de todas las Rusias. Kollontai no pudo asistir, porque pesaba una orden de detención contra ella, pero pudo preparar la intervención de un grupo de obreras. Estas tomaron la palabra para señalar la especificidad de la problemática de las mujeres trabajadoras, y cuando se propuso la creación de un centro femenino interclasista, abandonaron ostentamente el congreso<sup>22</sup>.

Sin embargo, y a pesar de sus lógicos enfrentamientos con las «sufragistas», existen numerosos testimonios del dilema que se les presentaba a las mujeres socialistas. Aunque suscribían la tesis de que la emancipación de las mujeres era imposible en el capitalismo —explotación laboral, desempleo crónico, do-

<sup>21</sup> A. Bebel, *La mujer y el socialismo*, Júcar, Madrid 1980, 117.

<sup>22</sup> Cf. A. Kollontai, *Memorias*, Debate, Madrid 1979.

ble jornada, etc.—, eran conscientes de que para sus camaradas y para la dirección del partido la «cuestión femenina» no era precisamente prioritaria. Más bien se la consideraba una mera cuestión de superestructura, que se solucionaría automáticamente con la socialización de los medios de producción, y, en el peor de los casos, «una desviación peligrosa hacia el feminismo». Esto no impidió que las mujeres socialistas se organizaran dentro de sus propios partidos; se reunían para discutir sus problemas específicos y crearon, a pesar de que la ley les prohibía afiliarse a partidos, diferentes organizaciones femeninas. Los cimientos de un movimiento socialista femenino realmente fuerte fueron puestos por la alemana Clara Zetkin (1854-1933), quien dirigió la revista femenina *Die Gleichheit (Igualdad)* y llegó a organizar una Conferencia Internacional de Mujeres en 1907.

El socialismo marxista también prestó atención a la crítica de la familia y la doble moral, y relacionó la explotación económica y sexual de la mujer. En este sentido es imprescindible remitirse a la obra que Kollontai escribe ya a principios del siglo XX. Kollontai puso en un primer plano teórico la igualdad sexual y mostró su interrelación con el triunfo de la revolución socialista. Pero también fue ella misma, ministra durante sólo seis meses en el primer gobierno de Lenin, quien dio la voz de alarma sobre el rumbo preocupante que iba tomando la revolución feminista en la Unión Soviética. La igualdad de los sexos se había establecido por decreto, pero no se tomaban medidas específicas, tal y como ella postulaba, contra lo que hoy llamaríamos la ideología patriarcal.

- *Movimiento anarquista*

El anarquismo no articuló con tanta precisión teórica como el socialismo la problemáti-

ca de la igualdad entre los sexos, e incluso cabe destacar que un anarquista de la talla de Pierre J. Proudhon (1809-1865) mantuvo tranquilamente posturas antigualitarias extremas. Estas son sus palabras:

«Por mi parte, puedo decir que, cuanto más pienso en ello, menos me explico el destino de la mujer fuera de la familia y el hogar. Cortesana o ama de llaves (ama de llaves digo, y no criada); yo no veo término medio»<sup>23</sup>.

Sin embargo, el anarquismo como movimiento social contó con numerosas mujeres que contribuyeron a la lucha por la igualdad. Una de las ideas más recurrentes entre las anarquistas —en consonancia con su individualismo— era la de que las mujeres se liberarían gracias a su «propia fuerza» y esfuerzo individual. Así lo expresó, ya entrado el siglo XX, Emma Goldman (1869-1940), para quien poco vale el acceso al trabajo asalariado si las mujeres no son capaces de vencer todo el peso de la ideología tradicional en su interior. Así, el énfasis puesto en vivir de acuerdo con las propias convicciones propició auténticas revoluciones en la vida cotidiana de mujeres que, orgullosas, se autodesignaban «mujeres libres». Consideraban que la libertad es el principio rector de todo y que las relaciones entre los sexos han de ser absolutamente libres. Su rebelión contra la jerarquización, la autoridad, y el Estado, les llevaba, por un lado y frente a las sufragistas, a minimizar la importancia del voto y las reformas institucionales; por otro, veían como un peligro enorme lo que a su juicio proponían los comunistas: la regulación por parte del Estado de la procreación, la educación y el cuidado de los niños.

<sup>23</sup> P. J. Proudhon, *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*, vol. 2, Júcar, Madrid 1974, 175.



### 3. Feminismo contemporáneo

#### a) Neofeminismo: *los años sesenta y setenta*

La consecución del voto y todas las reformas que trajo consigo habían dejado relativamente tranquilas a las mujeres; sus demandas habían sido satisfechas, vivían en una sociedad legalmente casi-igualitaria y la calma parecía reinar en la mayoría de los hogares. Sin embargo, debía ser una calma un tanto enrarecida, pues se acercaba un nuevo despertar de este movimiento social. La obra de Simone de Beauvoir es la referencia fundamental del cambio que se avecina. Tanto su vida como su obra son paradigmáticas de las razones de un nuevo resurgir del movimiento. Tal y como ha contado la propia Simone, hasta que emprendió la redacción de *El segundo sexo* apenas había sido consciente de sufrir discriminación alguna por el hecho de ser una mujer. La joven filósofa, al igual que su compañero Jean-Paul Sartre, había realizado una brillante carrera académica, e inmediatamente después ingresó por oposición –también como él– a la carrera docente. ¿Dónde estaba pues la desigualdad, la opresión? Iniciar la contundente respuesta del feminismo contemporáneo a este interrogante es la impresionante labor llevada a cabo en los dos tomos de *El segundo sexo* (1949). Al mismo tiempo que pionera, Simone de Beauvoir constituye un brillante ejemplo de cómo la teoría feminista supone una transformación revolucionaria de nuestra comprensión de la realidad. Y es que no hay que infravalorar las dificultades que experimentaron las mujeres para descubrir y expresar los términos de su opresión en la época de la «igualdad legal». Esta dificultad fue retratada con infinita precisión por la norteamericana Betty Friedan: el problema de las mujeres era el «problema que no tiene nombre», y el objeto de la teoría y la práctica feminista fue,

justamente, el de nombrarlo. Friedan, en su también voluminosa obra, *La mística de la feminidad* (1963), analizó la profunda insatisfacción de las mujeres norteamericanas consigo mismas y su vida, y su traducción en problemas personales y diversas patologías autodestructivas: ansiedad, depresión, alcoholismo <sup>24</sup>. Sin embargo el problema es para ella un problema político: «la mística de la feminidad» –reacción patriarcal contra el sufragismo y la incorporación de las mujeres a la esfera pública durante la segunda guerra mundial– identifica mujer con madre y esposa, con lo que cercena toda posibilidad de realización personal y culpabiliza a todas aquellas que no son felices viviendo solamente para los demás.

#### b) *Feminismo liberal*

Betty Friedan contribuyó a fundar en 1966 la que ha llegado a ser una de las organizaciones feministas más poderosas de Estados Unidos, y sin duda la máxima representante del feminismo liberal, la Organización Nacional para las Mujeres (NOW). El *feminismo* liberal se caracteriza por definir la situación de las mujeres como una de desigualdad –y no de opresión o explotación– y por postular la reforma del sistema hasta lograr la igualdad entre los sexos. Las liberales comenzaron definiendo el problema principal de las mujeres como su exclusión de la esfera pública, y propugnaban reformas relacionadas con la inclusión de las mismas en el mercado laboral. También desde el principio tuvieron una sección destinada a formar y promover a las mujeres para ocupar cargos políticos. Pero bien pronto la influencia del *feminismo* radical em-

<sup>24</sup> Cf. A. J. Perona, «El feminismo americano de post-guerra: B. Friedan», en C. Amorós (coord.), *Actas del seminario Historia de la teoría feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense, Madrid 1994.

pujó a las más jóvenes hacia la izquierda. Ante el malestar y el miedo de los sectores más conservadores, Betty Friedan declara que: «En el futuro, la gente que piensa que NOW es demasiado activista tendrá menos peso que la juventud»<sup>25</sup>. Así, terminaron abrazando la tesis de que lo personal es político —cuando Friedan había llegado a quejarse de que las radicales convertían la lucha política en una «guerra de dormitorio»— y la organización de grupos de autoconciencia, dos estandartes básicos del feminismo radical y que inicialmente rechazaban. Más tarde, con el declive del *feminismo* radical en América, el reciclado «feminismo liberal» cobró un importante protagonismo hasta haber llegado a convertirse, a juicio de Echols, «en la voz del *feminismo* como movimiento político»<sup>26</sup>.

Sin embargo, fue al feminismo radical, caracterizado por su aversión al liberalismo, a quien correspondió el verdadero protagonismo en las décadas de los sesenta y setenta.

c) *Surgimiento del feminismo radical: «feministas políticas» y «feministas»*

Los sesenta fueron años de intensa agitación política. Las contradicciones de un sistema que tiene su legitimación en la universalidad de sus principios, pero que en realidad es sexista, racista, clasista e imperialista, motivaron la formación de la llamada Nueva Izquierda y diversos movimientos sociales radicales como el movimiento antirracista, el estudiantil, el pacifista y, claro está, el feminista. La característica distintiva de todos ellos fue su marcado carácter contracultural: no estaban interesados en la política reformista de los

<sup>25</sup> A. Echols, *Daring to Be Bad. Radical Feminism in America (1967-1975)*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, 4.

<sup>26</sup> A. Echols, *o. c.*, 11.

grandes partidos, sino en forjar nuevas formas de vida –que prefigurasen la utopía comunitaria de un futuro que divisaban a la vuelta de la esquina– y, cómo no, al hombre nuevo. Y tal y como hemos venido observando hasta ahora a lo largo de la historia, muchas mujeres entraron a formar parte de este movimiento de emancipación.

En buena medida, la génesis del Movimiento de Liberación de la Mujer hay que buscarla en su creciente descontento con el papel que jugaban en aquél. Así describe Robin Morgan lo que fue una experiencia generalizada de las mujeres: «Comoquiera que creíamos estar metidas en la lucha por construir una nueva sociedad, fue para nosotras un lento despertar y una deprimente constatación descubrir que realizábamos el mismo trabajo *en* el Movimiento que fuera de él: pasando a máquina los discursos de los varones, haciendo café pero no política, siendo auxiliares de los hombres, cuya política, supuestamente, reemplazaría al viejo orden»<sup>27</sup>. De nuevo fue a través del activismo político junto a los varones, como en su día las sufragistas en la lucha contra el abolicionismo, como las mujeres tomaron conciencia de la peculiaridad de su opresión. Puesto que el hombre nuevo se hacía esperar demasiado, la mujer nueva –de la que tanto hablara Kollontai a principios de siglo– decidió comenzar a reunirse por su cuenta. La primera decisión política del *feminismo* fue la de organizarse de forma autónoma, separarse de los varones, decisión con la que se constituyó el Movimiento de Liberación de la Mujer. Tal y como señala Echols, si bien todas estaban de acuerdo en la necesidad de separarse de los varones, disentían respecto a la naturaleza y el fin de la separación. Así se produjo la primera gran escisión dentro del *feminismo* radical: la

<sup>27</sup> O. c., 23 (la traducción es nuestra).

que dividió a las feministas en «políticas» y «feministas». Todas ellas forman inicialmente parte del feminismo radical por su posición antisistema y por su afán de distanciarse del feminismo liberal, pero sus diferencias son una referencia fundamental para entender el feminismo de la época.

En un principio, las «políticas» fueron mayoría, pero a partir del 68 muchas fueron haciéndose más feministas, para, finalmente, quedar en minoría. Para las «políticas», la opresión de las mujeres deriva del capitalismo o del Sistema (con mayúsculas), por lo que los grupos de liberación debían permanecer conectados y comprometidos con el Movimiento; en realidad consideraban el *feminismo* un ala más de la izquierda. Suele considerarse que a ellas, a su experiencia y a sus conexiones se debieron muchos de los éxitos organizativos del *feminismo*, pero lógicamente también traían su servidumbre ideológica.

Las «feministas» se manifestaban contra la subordinación a la izquierda, ya que identificaban a los varones como los beneficiarios de su dominación. No eran, ni mucho menos, antiizquierda, pero sí muy críticas con su recalcitrante sexismo y la tópica interpretación del *feminismo* en un abanico de posibilidades que iba de su mera consideración como cuestión periférica a la más peligrosa calificación de contrarrevolucionario.

Las interminables y acaloradas discusiones en torno a cuál era la contradicción o el enemigo principal caracterizaron el desarrollo del neofeminismo no sólo en Estados Unidos, sino también en Europa y España. La lógica de los debates siempre ha sido similar: mientras las más feministas pugnan por hacer entender a las políticas que la opresión de las mujeres no es simplemente una consecuencia del Sistema, sino un sistema específico de dominación en que

la mujer es definida en términos del varón, las políticas no podían dejar de ver a los varones como víctimas del sistema y de enfatizar el no enfrentamiento con éstos. Además, volviendo al caso concreto de Estados Unidos, las políticas escondían un miedo que ha pesado siempre sobre las mujeres de izquierda: el de que los compañeros varones, depositarios del poder simbólico para dar o quitar denominaciones de origen «progresista», interpretasen un movimiento sólo de mujeres como reaccionario o liberal. De hecho, es muy aleccionador reparar en que, a la hora de buscar «denominación», el término «feminista» fue inicialmente repudiado por algunas radicales. El problema estaba en que lo asociaban con la que consideraban la primera ola de *feminismo*, el movimiento sufragista, al que despreciaban como burgués y reformista. Sulamith Firestone, indiscutible teórica y discutida líder de varios grupos radicales, fue la primera en atreverse a reivindicar el sufragismo afirmando que era un movimiento radical y que «su historia había sido enterrada por razones políticas»<sup>28</sup>.

Finalmente llegó la separación, y el nombre de *feminismo* radical pasó a designar únicamente a los grupos y las posiciones teóricas de las «feministas».

#### d) *Feminismo radical*

El *feminismo* radical norteamericano se desarrolló entre los años 1967 y 1975, y a pesar de la rica heterogeneidad teórica y práctica de los grupos en que se organizó, parte de unos planteamientos comunes. Respecto a los fundamentos teóricos, hay que citar dos obras fundamentales: *Política sexual* de Kate Millet y *La dialéctica de la sexualidad* de Sulamith Firestone, publicadas en el año 1970. Armadas

de las herramientas teóricas del marxismo, el psicoanálisis y el anticolonialismo, estas obras acuñaron conceptos fundamentales para el análisis feminista como el de patriarcado, género y casta sexual. El patriarcado se define como un sistema de dominación sexual que se concibe, además, como el sistema básico de dominación sobre el que se levantan el resto de las dominaciones, como la de clase y raza. El género expresa la construcción social de la feminidad y la casta sexual alude a la común experiencia de opresión vivida por todas las mujeres<sup>29</sup>. Las radicales identificaron como centros de la dominación patriarcal esferas de la vida que hasta entonces se consideraban «privadas». A ellas corresponde el mérito de haber revolucionado la teoría política al analizar las relaciones de poder que estructuran la familia y la sexualidad; lo sintetizaron en un slogan: «lo personal es político». Consideraban que los varones, todos los varones y no sólo una élite, reciben beneficios económicos, sexuales y psicológicos del sistema patriarcal, pero en general acentuaban la dimensión psicológica de la opresión. Así lo refleja el manifiesto fundacional de las *New York Radical Feminist* (1969), *Politics of the Ego*, donde se afirma:

«Pensamos que el fin de la dominación masculina es obtener satisfacción psicológica para su ego, y que sólo secundariamente esto se manifiesta en las relaciones económicas»<sup>30</sup>.

Una de las aportaciones más significativas del movimiento feminista radical fue la organización en grupos de autoconciencia. Esta práctica comenzó en el *New York Radical Women* (1967), y fue Sarachild quien le dio el nombre de «consciousness-raising». Consistía

<sup>29</sup> Cf. en esta misma obra *Género y Patriarcado*.

<sup>30</sup> A. Echols, o. c., 187.

en que cada mujer del grupo explicase las formas en que experimentaba y sentía su opresión. El propósito de estos grupos era «despertar la conciencia latente que... todas las mujeres tenemos sobre nuestra opresión», para propiciar «la reinterpretación política de la propia vida» y poner las bases para su transformación. Con la autoconciencia también se pretendía que las mujeres de los grupos se convirtieran en las auténticas expertas en su opresión: estaban construyendo la teoría desde la experiencia personal y no desde el filtro de ideologías previas. Otra función importante de estos grupos fue la de contribuir a la revalorización de la palabra y las experiencias de un colectivo sistemáticamente inferiorizado y humillado a lo largo de la historia. Así lo ha señalado Valcárcel comentando algunas de las obras clásicas del *feminismo*: «el movimiento feminista debe tanto a estas obras escritas como a una singular organización: los grupos de encuentro, en que sólo mujeres desgranaban, turbada y parsimoniosamente, semana a semana, la serie de sus humillaciones, que intentan comprender como parte de una estructura teorizable»<sup>31</sup>. Sin embargo los diferentes grupos de radicales variaban en su apreciación de esta estrategia. Según la durísima apreciación de Mehrhof, miembro de las Redstockings (1969): «la autoconciencia tiene la habilidad de organizar gran número de mujeres, pero de organizarlas para nada»<sup>32</sup>. Hubo acalorados debates internos, y finalmente autoconciencia-activismo se configuraron como opciones opuestas.

El activismo de los grupos radicales fue, en más de un sentido, espectacular. Espectaculares por multitudinarias fueron las manifesta-

---

<sup>31</sup> A. Valcárcel, *Sexo y filosofía*, Anthropos, Barcelona 1991, 45.

<sup>32</sup> A. Echols, *o. c.*, 140.



ciones y marchas de mujeres, pero aún más lo eran los lúcidos actos de protesta y sabotaje que ponían en evidencia el carácter de objeto y mercancía de la mujer en el patriarcado. Con actos como la quema pública de sujetadores y corsés, el sabotaje de comisiones de expertos sobre el aborto formadas por ¡catorce varones y una mujer (monja)!, o la simbólica negativa de la carismática Ti-Grace Atkinson a dejarse fotografiar en público al lado de un varón, las radicales consiguieron que la voz del *feminismo* entrase en todos y cada uno de los ya no tan tranquilos hogares americanos. Otras actividades no tan espectaculares, pero de consecuencias enormemente beneficiosas para las mujeres, fueron la creación de centros alternativos de ayuda y autoayuda. Las feministas no sólo crearon espacios propios para estudiar y organizarse, sino que desarrollaron una salud y ginecología no patriarcales, animando a las mujeres a conocer su propio cuerpo. También se fundaron guarderías, centros para mujeres maltratadas, centros de defensa personal y un largo etcétera.

Tal y como se desprende de los grupos de autoconciencia, otra característica común de los grupos radicales fue el exigente impulso igualitarista y antijerárquico: ninguna mujer está por encima de otra. En realidad, las líderes estaban mal vistas, y una de las constantes organizativas era poner reglas que evitasen el predominio de las más dotadas o preparadas. Así es frecuente escuchar a las líderes del movimiento, que sin duda existían, o a quienes eventualmente actuaban como portavoces, «pedir perdón a nuestras hermanas por hablar por ellas». Esta forma de entender la igualdad trajo muchos problemas a los grupos: uno de los más importantes fue el problema de admisión de las nuevas militantes. Las nuevas tenían que aceptar la línea ideológica y estratégica del grupo, pero una vez dentro ya podían, y de he-

cho así lo hacían frecuentemente, comenzar a cuestionar el manifiesto fundacional. El resultado era un estado de permanente debate interno, enriquecedor para las nuevas, pero tremendamente cansino para las veteranas. El igualitarismo se traducía en que mujeres sin la más mínima experiencia política y recién llegadas al feminismo se encontraban en la situación de poder criticar duramente por «elitista» a una líder con la experiencia militante y la potencia teórica de Sulamith Firestone. Incluso se llegó a recelar de las teóricas sospechando que instrumentaban el movimiento para hacerse famosas. El caso es que la mayor parte de las líderes fueron expulsadas de los grupos que habían fundado. Jo Freeman supo reflejar esta experiencia personal en su obra *La tiranía de la falta de estructuras*<sup>33</sup>.

Echols ha señalado esta negación de la diversidad de las mujeres como una de las causas del declive del *feminismo* radical. La tesis de la hermandad o sororidad de todas las mujeres unidas por una experiencia común también se vio amenazada por la polémica aparición dentro de los grupos de la cuestión de la clase y del lesbianismo. Pero, en última instancia, fueron las agónicas disensiones internas, más el lógico desgaste de un movimiento de estas características, lo que trajo a mediados de los setenta el fin del activismo del *feminismo* radical.

e) *Feminismo y socialismo:  
la nueva alianza*

Tal y como hemos observado, el *feminismo* iba decantándose como la lucha contra el patriarcado, un sistema de dominación sexual, y el socialismo como la lucha contra el sistema

<sup>33</sup> J. Freeman, *La tiranía de la falta de estructuras*, Forum de Política Feminista, Madrid.

capitalista o de clases. Sin embargo, numerosas obras de la década de los setenta declaran ser intentos de conciliar teóricamente *feminismo* y socialismo y defienden la complementariedad de sus análisis. Así lo hicieron, entre otras muchas, Seyla Rowbotham, Roberta Hamilton, Zillah Eisenstein y Juliet Michell. Las feministas socialistas han llegado a reconocer que las categorías analíticas del marxismo son «ciegas al sexo» y que la «cuestión femenina» nunca fue la «cuestión feminista»<sup>34</sup>, pero también consideraban que el feminismo es ciego para la historia y para las experiencias de muchas mujeres trabajadoras, emigrantes o de color. De ahí que sigan buscando una alianza más progresiva entre los análisis de clase, género y raza. Pero en esta renovada alianza, el género y el patriarcado son las categorías que vertebran sus análisis de la totalidad social.

f) *Nota sobre el movimiento de liberación de la mujer en España.*

En nuestro país, el resurgir del *feminismo* tuvo que esperar al fin de la dictadura. Tal como relata Scanlon, el «catalizador» fue la declaración por la ONU de 1975 como Año Internacional de la Mujer. La representación oficial de España estaba a cargo de la Sección Femenina, pero las feministas dieron la réplica celebrando el mismo año en Madrid, y de forma clandestina, las Primeras Jornadas por la Liberación de la Mujer. En general, el *feminismo* español reprodujo las mismas tendencias ideológicas y acaloradas discusiones que el feminismo americano y europeo, y también evolucionó de la unidad a la fragmentación<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Cf. H. Hartmann, «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo», *Zona Abierta* (1980) 85-113.

<sup>35</sup> G. M. Scanlon, «El movimiento feminista en España (1900-1985)», en J. Astelarra (coord.), *Participación política de las mujeres*, Siglo XXI, Madrid 1990, 95-96.

Nota aparte merece el Partido Feminista, ya que no encaja en ninguna de las tendencias examinadas hasta ahora. Este partido estuvo muy influido por la teórica francesa Christine Delphy, la autora de *Por un feminismo materialista* y *El enemigo principal*. Su propuesta es un *feminismo* radical que interpreta con el aparato conceptual marxista la explotación de la mujer en «el modo de producción doméstico». El varón se apropia la plusvalía que genera este trabajo –bienes y servicios e hijos–, y se considera a la mujer como una clase social en el sentido marxista, es decir, ocupando un lugar homogéneo en este modo de producción. Entre sus propuestas prácticas destaca la petición de salario para el ama de casa.

### g) *Feminismos de la diferencia*

Según el exhaustivo e influyente análisis de Echols, el *feminismo* radical norteamericano habría evolucionado hacia un nuevo tipo de *feminismo* para el que utiliza el nombre de *feminismo* cultural. La evolución radica en el paso de una concepción constructivista del género, a una concepción esencialista. Pero la diferencia fundamental está en que mientras el *feminismo* radical –y también el *feminismo* socialista y el liberal– luchan por la superación de los géneros, el *feminismo* cultural parece querer afianzarse en la diferencia. En Europa, especialmente en Francia e Italia, también han surgido al hilo de diferentes escisiones o disensiones dentro del movimiento feminista de los setenta, *feminismos* que se autoproclaman defensores de la diferencia sexual. De ahí su designación como *feminismos* de la diferencia frente a los igualitarios.

- *Feminismo cultural*

El *feminismo* cultural norteamericano engloba, según la tipología de Echols, a las dis-

tintas corrientes que igualan la liberación de las mujeres con el desarrollo y la preservación de una contracultura femenina: vivir en un mundo de mujeres para mujeres<sup>36</sup>. Esta contracultura exalta el «principio femenino» y sus valores y denigra lo «masculino». Raquel Osborne ha sintetizado algunas de las características que se atribuyen a un principio y otro. Los hombres representan la cultura, las mujeres la naturaleza. Ser naturaleza y poseer la capacidad de ser madres comporta la posesión de las cualidades positivas, que inclinan en exclusiva a las mujeres a la salvación del planeta, ya que son moralmente superiores a los varones. La sexualidad masculina es agresiva y potencialmente letal, la femenina difusa, tierna y orientada a las relaciones interpersonales. Por último, se deriva la opresión de la mujer de la supresión de la esencia femenina. De todo ello se concluye la política de acentuar las diferencias entre los sexos, se condena la heterosexualidad por su connivencia con el mundo masculino y se acude al lesbianismo como única alternativa de no contaminación<sup>37</sup>. Esta visión netamente dicotómica de las naturalezas humanas ha cuajado en otros movimientos como el ecofeminismo de Mary Daly y el surgimiento de un polémico frente antipornografía y antiprostitución.

- *Feminismo francés de la diferencia*

El feminismo francés de la diferencia parte de la constatación de la mujer como lo absolu-

---

<sup>36</sup> Sin embargo, es preciso señalar que algunas de las feministas consideradas culturales, como es el caso de Kathleen Barry, no se sienten en absoluto identificadas con la etiqueta de feminismo cultural y se consideran feministas radicales.

<sup>37</sup> R. Osborne, *La construcción sexual de la realidad*, Cátedra, Madrid 1993, 41.

tamente otro. Instalado en dicha otredad, pero tomando prestada la herramienta del psicoanálisis, utiliza la exploración del inconsciente como medio privilegiado de reconstrucción de una identidad propia, exclusivamente femenina. Entre sus representantes destacan Annie Leclerc, Hélène Cixous y, sobre todo, Luce Irigaray. Su estilo, realmente críptico si no se posee determinada formación filosófica, o incluso determinadas claves culturales específicamente francesas, no debe hacernos pensar en un movimiento sin incidencia alguna en la práctica. El grupo «Psychanalyse et Politique» surgió en los setenta y es un referente ineludible del *feminismo* francés. Desde el mismo se criticaba duramente al feminismo igualitario por considerar que es reformista, asimila las mujeres a los varones y, en última instancia, no logra salir del paradigma de dominación masculina. Sus partidarias protagonizaron duros enfrentamientos con el «feminismo», algunos tan llamativos como asistir a manifestaciones con pancartas de «Fuera el feminismo», e incluso acudieron a los tribunales reivindicando su carácter de legítimas representantes del movimiento de liberación de la mujer. Tal y como relata Rosa M.<sup>a</sup> Magdá:

«Las batallas personales, la defensa radical o no de la homosexualidad y las diversas posturas con los partidos políticos han sido también puntos de litigio para un movimiento excesivamente cerrado sobre sí mismo, que plaga sus textos de referencias ocultas y que, lejos de la acogedora solidaridad, parece muchas veces convertirse en un campo minado»<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Cf. R. M. Rodríguez, «El feminismo francés de la diferencia», en C. Amorós (coord.), *Actas del seminario Historia de la teoría feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense, Madrid 1994.

- *Feminismo italiano de la diferencia*

Sus primeras manifestaciones surgen en 1965, ligadas al grupo DEMAU. Otro hito importante será la publicación en 1970 del manifiesto de *Rivolta femmine* y el escrito de Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel*<sup>39</sup>. Las italianas, muy influidas por las tesis de las francesas sobre la necesidad de crear una identidad propia y la experiencia de los grupos de autoconciencia de las americanas, siempre mostraron su disidencia respecto a las posiciones mayoritarias del *feminismo* italiano. Así lo hicieron en el debate en torno a la ley del aborto, en que defendían la despenalización frente a la legalización, finalmente aprobada en 1977, y posteriormente en la propuesta de ley sobre la violencia sexual. Esta propuesta, iniciada por el MLD, la UDI y otros grupos del movimiento de liberación, reivindicaba, entre otras cosas, que la violación pudiese ser perseguida de oficio, aun contra la voluntad de la víctima, para evitar las frecuentes situaciones en que las presiones sobre ésta terminaban con la retirada de la demanda. En este caso, como en el del aborto, se considera «lo más inaceptable» que las mujeres «ofreciesen ese sufrimiento concreto a la intervención y la tutela del Estado, diciendo actuar en nombre de todas las mujeres»<sup>40</sup>. Mantienen que la ley del hombre nunca es neutral, y la idea de resolver a través de leyes y reformas generales la situación de las mujeres es descabellada. Critican al *feminismo* reivindicativo por victimista y por no respetar la diversidad de la experiencia de las mujeres. Además plantean que de nada sir-

---

<sup>39</sup> La historia de este feminismo está contada detalladamente en el libro *No creas tener derechos*, del colectivo Librería de Mujeres de Milán, Horas y Horas, Madrid 1991.

<sup>40</sup>O. c., 81.

ve que las leyes den valor a las mujeres si éstas de hecho no lo tienen. A cambio parecen proponer trasladarse al plano simbólico y que sea en ese plano donde se produzca la efectiva liberación de la mujer, del «deseo femenino». Ligada a esta liberación, muy volcada en la autoestima femenina, están diversas prácticas entre mujeres, como el *affidamento*, concepto de difícil traducción, en que el reconocimiento de la autoridad femenina juega un papel determinante. Lo que sí se afirma con claridad es que para la mujer no hay libertad ni pensamiento sin el pensamiento de la diferencia sexual. Es la determinación ontológica fundamental.

### *b) Últimas tendencias*

Tras las manifestaciones de fuerza y vitalidad del *feminismo* y otros movimientos sociales y políticos en los años setenta, la década de los ochenta parece que pasará a la historia como una década especialmente conservadora. De hecho, el triunfo de carismáticos líderes ultraconservadores en países como Inglaterra y Estados Unidos, cierto agotamiento de las ideologías que surgieron en el XIX, más el sorprendente derrumbamiento de los Estados socialistas, dieron paso a los eternos profetas del fin de los conflictos sociales y de la historia. En este contexto, nuestra pregunta es la siguiente: ¿puede entonces hablarse de un declive del *feminismo* contemporáneo?, y la respuesta es un rotundo no. Sólo un análisis insuficiente de los diferentes frentes y niveles sociales en que se desarrolla la lucha feminista puede cuestionar su vigencia y vitalidad. Yasmine Ergas ha sintetizado bien la realidad de los ochenta:

«Si bien la era de los gestos grandilocuentes y las manifestaciones masivas que tanto habían llamado la atención de los medios de comunicación parecían tocar a su fin, a menudo dejaban detrás de sí nuevas formas de organización política fe-



menina, una mayor visibilidad de las mujeres y de sus problemas en la esfera pública y animados debates entre las propias feministas, así como entre éstas e interlocutores externos. En otras palabras, la muerte, al menos aparente, del feminismo como movimiento social organizado no implicaba ni la desaparición de las feministas como agentes políticos, ni la del feminismo como un conjunto de prácticas discursivas contestadas, pero siempre en desarrollo»<sup>41</sup>.

Efectivamente, el *feminismo* no ha desaparecido, pero sí ha conocido profundas transformaciones. En estas transformaciones han influido tanto los enormes éxitos cosechados —si consideramos lo que fue el pasado y lo que es el presente de las mujeres— como la profunda conciencia de lo que queda por hacer, si comparamos la situación de varones y mujeres en la actualidad. Los éxitos cosechados han provocado una aparente, tal vez real, merma en la capacidad de movilización de las mujeres en torno a las reivindicaciones feministas, por más que, paradójicamente, éstas tengan más apoyo que nunca en la población femenina. Por ejemplo, el consenso entre las mujeres sobre las demandas de igual salario, medidas frente a la violencia, o una política de guarderías públicas es, prácticamente, total. Pero resulta difícil, por no decir imposible, congregarse bajo estas reivindicaciones manifestaciones similares a las que se producían alrededor de la defensa del aborto en los años setenta. (De hecho, sólo la posible puesta en cuestión del derecho al propio cuerpo en la América bushiana ha sido capaz de concitar de nuevo marchas de cientos de miles de personas). Sin embargo, como decíamos, esto no implica un repliegue en la constante lucha por conseguir las reivindicaciones feministas. Aparte de la imprescin-

---

<sup>41</sup> Y. Ergas, «El sujeto mujer: el feminismo de los años sesenta-ochenta», en Duby y Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres*, Taurus, Madrid 1993, V, 560.

dible labor de los grupos feministas de base, que siguen su continuada tarea de concienciación, reflexión y activismo, ha tomado progresivamente fuerza lo que ya se denomina *feminismo* institucional. Este *feminismo* reviste diferentes formas en los distintos países occidentales: desde los pactos interclasistas de mujeres a la nórdica <sup>42</sup> —donde se ha podido llegar a hablar de feminismo de Estado—, a la formación de Lobbys o grupos de presión a la americana, hasta la creación de ministerios o institutos interministeriales de la mujer, como es el caso en nuestro país, donde en 1983 se creó como organismo autónomo el Instituto de la Mujer. A pesar de estas diferencias, los *feminismos* institucionales tienen algo en común: el decidido abandono de la apuesta por situarse fuera del sistema y por no aceptar sino cambios radicales. Un resultado notable de estas políticas ha sido el hecho, realmente impensable hace sólo dos décadas, de que mujeres declaradamente feministas lleguen a ocupar importantes puestos en los partidos políticos y en el Estado. Ahora bien, no puede pensarse que este abandono de la «demonización» del poder no reciba duras críticas desde otros sectores del *feminismo*, y no haya supuesto incluso un cambio lento y difícil para todo un colectivo que, aparte de su vocación radical, ha sido «socializado en el no poder». En este contexto institucional también cabe destacar la proliferación en las universidades de centros de investigaciones feministas. En la década de los ochenta, la teoría feminista no sólo ha desplegado una vitalidad impresionante, sino que ha conseguido dar a su interpretación de la realidad un status académico.

En definitiva, los grupos de base, el *feminismo* institucional y la pujanza de la teoría feminista, más la paulatina incorporación de las

---

<sup>42</sup> Cf. en este mismo libro *Pactos entre mujeres*.

mujeres a puestos de poder no estrictamente políticos –administración, judicaturas, cátedras...– y a tareas emblemáticamente varoniles –ejército y policía–, han ido creando un poso feminista que simbólicamente cerraremos con la Declaración de Atenas de 1992. En esta Declaración, las mujeres han mostrado su claro deseo de firmar un nuevo contrato social y establecer de una vez por todas una democracia paritaria. Ahora bien, esta firme voluntad de avance, y el recuento de todo lo conseguido no significa que la igualdad sexual esté a la vuelta de la esquina. Tal y como ha reflejado Susan Faludi en su obra *Reacción: la guerra no declarada contra la mujer moderna*, el patriarcado, como todo sistema de dominación firmemente asentado, cuenta con numerosos recursos para perpetuarse. El mensaje reactivo de «la igualdad ya está conseguida» y «el feminismo es un anacronismo que empobrece la vida de la mujer» parece haber calado en las nuevas generaciones. Como consecuencia, las mujeres jóvenes, incapaces de traducir de forma política la opresión, parecen volver a reproducir en patologías personales antes desconocidas –anorexia, bulimia– el problema que se empeña «en no tener nombre».

Terminaremos esta exposición con una referencia al problema del sujeto de la lucha feminista. En algunos textos se ha acuñado ya el término de «feminismo de tercera ola» para referirse al *feminismo* de los ochenta, que se centra en el tema de la diversidad de las mujeres <sup>43</sup>. Este *feminismo* se caracteriza por criticar el uso monolítico de la categoría *mujer* y se centra en las implicaciones prácticas y teóricas de la diversidad de situaciones de las muje-

---

<sup>43</sup> Esta designación proviene del feminismo norteamericano y no habla de diversidad, sino de diferencias entre las mujeres. Hemos optado por usar la palabra diversidad para evitar equívocos con el feminismo de la diferencia, que en Norteamérica se denomina feminismo cultural.

res. Esta diversidad afecta a las variables que interactúan con la de género, como son el país, la raza, la etnicidad, y la preferencia sexual, y en concreto ha sido especialmente notable la aportación realizada por mujeres negras. Sin embargo, aun reconociendo la simultaneidad de opresiones y que estos desarrollos enriquecen enormemente al feminismo, cabe hacerse la siguiente pregunta: «¿Dónde debemos detenernos en buena lógica?, ¿cómo podemos justificar generalizaciones sobre las mujeres afro-americanas, las mujeres del Tercer Mundo, o las mujeres lesbianas?»<sup>44</sup>. Efectivamente, llevando esta lógica a su extremo, tendríamos que concluir que es imposible generalizar la experiencia de cada mujer concreta. Tal vez sea pertinente concluir con unas palabras de Celia Amorós a propósito de otro debate. Señala esta autora que tan importante como la desmitificación y disolución analítica de totalidades ontológicas es no perder, al menos como idea reguladora, la coherencia totalizadora que ha de tener todo proyecto emancipatorio con capacidad de movilización. Y, en la práctica, postula

«la capacidad de cada sujeto individual de constituirse en núcleo de síntesis de sus diversas “posiciones de sujeto”, orientándolas al cambio del sistema»<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> P. Madoo y J. Niebrugge-Brantley, «Teoría feminista contemporánea», en G. Ritzer, *Teoría sociológica contemporánea*, MacGraw Hill, Madrid 1992, 392.

<sup>45</sup> C. Amorós, *Crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona 1985, 322.



# División sexual del trabajo

Ana Amorós

Se entiende por *división sexual del trabajo* el reparto social de tareas en función del sexo.

En todas las sociedades que se conocen, desde la prehistoria a los tiempos actuales, los antropólogos e historiadores han encontrado que los hombres y las mujeres realizan trabajos de distinto tipo. La separación entre las tareas que se atribuyen a hombres y mujeres es más o menos rígida, según el tipo de sociedad. Factores demográficos, económicos, tecnológicos y políticos, así como de índole cultural e ideológica, inciden en esta división del trabajo por sexos.

Por encima de todas las diferencias que puedan existir entre las diversas sociedades, puede constatararse una distinta apreciación social de lo que constituyen las labores femeninas y las masculinas. Ello se corresponde con el hecho, de validez prácticamente universal, de que las mujeres tienen mayor responsabilidad que los hombres en el cuidado y crianza de los hijos y en las ocupaciones domésticas, mientras que los hombres se dedican más a las tareas extradomésticas, que comprenden desde el ámbito económico y político hasta el religioso y cultural.

No resulta difícil constatar empíricamente que la división de tareas tiene lugar no sólo entre trabajo doméstico y extradoméstico, si-

no también en el interior de cada uno de estos ámbitos. Ello permite hacer la generalización siguiente: existe *división sexual del trabajo*, en definición de J. Saltzman, «en la medida en que las actividades laborales de hombres y mujeres en una sociedad –tanto dentro como fuera del hogar y la familia– están segregadas en función del sexo». Ahora bien, la medida en que cada uno de los sexos participa de las actividades que la sociedad asigna básicamente al otro varía en el tiempo y en el espacio.

La *división sexual del trabajo* se traduce en la mayor parte de las sociedades en una jerarquización en cuanto a la valoración social y económica otorgada a las funciones que unas y otros desempeñan, valoración que se realiza en perjuicio de las mujeres, y que se traduce en una manifiesta *desigualdad* entre ambos sexos.

## 1. Los orígenes de la división sexual del trabajo

La cuestión –tan a menudo debatida– de los orígenes de la *división sexual del trabajo* no tiene una respuesta única. Es posible, sin embargo, rastrear los factores, a la vez causa y consecuencia, de una *división sexual del trabajo* que se remonta a la prehistoria humana.

La *división sexual del trabajo* se encuentra íntimamente ligada a la especialización de funciones en el seno de la familia, lo cual remite a la polémica sobre los orígenes de la familia y su pretendida universalidad. Las teorías etnológicas más extendidas sobre la familia suelen atribuirle un carácter universal, aunque no todos los autores convienen en ello. Donde sí parece haber acuerdo generalizado es sobre la universalidad del parentesco institucionalizado, a excepción de algunas sociedades muy simples, como la *horda*, constituida por grupos informales de individuos asociados para la caza y la recolección. Algunos antropólogos,

como Kathleen Gough, aun reconociendo que la familia constituye el armazón básico de la sociedad desde los tiempos anteriores a la aparición del Estado, ponen en cuestión su universalidad y consideran la posibilidad de que pueda llegar a perder su sentido en sociedades avanzadas, siendo posible, por tanto, llegar a concebirse su desaparición, y junto con ella la *división sexual del trabajo*.

En cualquier caso, la *familia nuclear*, formada por la pareja de cónyuges y su descendencia, que es lo que se entiende por familia comúnmente en nuestra sociedad, dista mucho de ser un fenómeno universal, por más que muy extendido. La familia es diversa, y todos los antropólogos distinguen diferentes *tipos de familia*. La *división sexual del trabajo* se encuentra ligada a la división de funciones dentro de la familia y de los *roles sociales* —y no tanto biológicos— asociados al sexo. Por otro lado, no todas las familias cumplen, en las distintas sociedades, las mismas funciones.

Hay que situar el concepto de familia —con frecuencia confundida con el grupo doméstico— y, por ende, de la *división sexual del trabajo*, en una sociedad y en un contexto histórico determinados. La gran diversidad existente limita este breve análisis de la *división sexual del trabajo* a su consideración en formaciones sociales históricas muy amplias, para detenerse en las sociedades actuales, lo que puede ofrecer una perspectiva general de los cambios producidos y de las tendencias previsibles, a medio y a largo plazo, en lo que algunos llaman la «moderna división sexual del trabajo».

## 2. La división sexual del trabajo en las sociedades primitivas

La definición social sexuada de las tareas es ideológicamente estereotipada en todas las sociedades. Sin embargo, el tipo de tareas que



se distribuyen entre los hombres y las mujeres puede variar sustancialmente, en función de los factores, socioeconómicos y culturales, que inciden en la adscripción del trabajo en función del sexo. Esta división subyace a la repartición del trabajo estratificada socialmente. En los diferentes períodos históricos y en las distintas formaciones sociales, la situación en el sistema de producción, la clase social de pertenencia y el status que se ocupa en la sociedad determinan en gran parte la adscripción de unos u otros varones, y unas u otras mujeres, a determinadas tareas.

La teoría etnológica clásica distingue dos formas principales de organización social, relacionadas con el modo de explotación de los recursos: las sociedades basadas en la caza y la recolección, y las sociedades basadas en la agricultura de cereales.

El primer tipo de sociedad no requiere mayor organización social: los hombres se especializan en la caza, mientras las mujeres lo hacen en la recolección, sin que ello deba suponer jerarquización entre los trabajos que hay que realizar para procurarse el sustento. Estas sociedades están caracterizadas por la movilidad y un escaso crecimiento demográfico en un sistema de recursos limitado.

Una economía agrícola, por el contrario, se basa en el sedentarismo, con el desarrollo de comunidades domésticas que practican un sistema de intercambio de productos. Ello requiere la producción de un excedente, y permite asimismo un mayor crecimiento demográfico. En este tipo de sociedad, dotada de una estructura jerárquica fundada en la autoridad de los ancianos sobre los jóvenes, con el fin de asegurar el control de la producción y de la *reproducción* ordenada del grupo —lo que implica el control de las mujeres y de la descendencia—, la familia se convierte en la célula básica.



El desarrollo paralelo de una ideología en torno a los mitos y ritos de la fecundidad y el culto a los antepasados responde a la necesidad de asegurar la continuidad del grupo y el crecimiento demográfico.

El *reparto sexual de las tareas* tiene que ver con la organización de la producción y, sobre todo, con el control de la reproducción. Al ser las mujeres quienes aseguran ésta, se convierten en un medio de riqueza irremplazable y en objeto de *intercambio* entre comunidades homólogas, que establecen de este modo lazos estables de solidaridad mutua. La organización de la movilidad ordenada de las mujeres entre los grupos trae aparejado su sometimiento, ya que son los hombres los que toman el *control social* de la reproducción, mediante la redistribución intracomunitaria de los alimentos, los niños y las mujeres (Meillassoux, 1977). Los hombres se apropian, además de la descendencia, del producto del trabajo de las mujeres, lo que constituye para la teoría marxista la primera forma de explotación conocida.

A medida que avanza el desarrollo tecnológico en las sociedades agrarias –necesitadas de la producción de un excedente de bienes intercambiables–, se va afianzando la segregación de los sexos. Son los hombres quienes atienden primordialmente a la producción agrícola y al pastoreo –casi en exclusiva este último–, destinados ambos al intercambio, mientras que las mujeres quedan confinadas al cuidado de los hijos y a la preparación de alimentos, trabajo que pueden combinar con la dedicación a la horticultura, cuyo producto está destinado básicamente al consumo familiar, en las proximidades de la vivienda, y la ayuda en los campos en las épocas de cosecha (Saltzman, 1992).

En líneas generales, ésta continúa siendo hasta la revolución industrial la *división sexual del trabajo* en las sociedades agrarias tradicio-

nales en el modo de producción feudal, y es la misma que se mantiene en nuestros días en las sociedades basadas en economías agrícolas de subsistencia en buena parte de los países del Tercer Mundo.

### **3. La división sexual del trabajo en las sociedades industriales**

La revolución industrial supone, para las mujeres de las clases necesitadas, la salida al trabajo extradoméstico, sin que ello signifique el abandono del doméstico. Estas mujeres tienen, por el contrario, que ocuparse de ambos para contribuir, junto a sus maridos e hijos, a conseguir los escasos recursos que permitan a las familias proletarias subsistir, en las durísimas condiciones que la historia y la literatura del pasado siglo han descrito.

Los talleres, las fábricas textiles y las minas, en los comienzos de la revolución industrial, y también el servicio doméstico, son los principales destinos para las mujeres –solteras o casadas– pobres, mientras que las mujeres de las clases medias permanecen, al casarse, íntegramente dedicadas al papel de amas de casa y madres de familia. Algunas mujeres solteras o viudas, generalmente de estratos sociales «venidos a menos» –pues el trabajo de la mujer sólo se plantea en circunstancias de verdadera necesidad económica– comienzan a incorporarse a trabajos de oficina, al pequeño comercio o al servicio doméstico cualificado en familias acomodadas, como institutrices de los niños o «señoritas de compañía» de las jóvenes.

El nivel educativo de las mujeres, aunque en proporción mucho menor que el de los varones, y generalmente limitado a las clases privilegiadas, fue aumentando paulatinamente, de manera que algunas de ellas llegaron a formar parte de círculos literarios y culturales de élite,

e incluso a entrar en la universidad ya en los años finales del siglo XIX y primeros del XX.

El acceso a la educación es seguramente el factor que más influye en la primera toma de conciencia a nivel colectivo de la discriminación sexual de las mujeres. En Inglaterra y los Estados Unidos, algunas mujeres, generalmente pertenecientes a las élites económicas e intelectuales, dedicadas a ejercer tareas de tipo filantrópico, comienzan a tomar conciencia de su situación de discriminación con respecto a sus maridos, padres o hermanos, e inician las primeras movilizaciones de mujeres. Es lo que se conoce como *movimiento sufragista*, por la activa lucha sostenida para obtener el derecho al voto de la mujer (véase el artículo *Feminismos*).

Pese al importante avance que supuso el reconocimiento de este derecho, que en la mayoría de países «democráticos» no tuvo lugar hasta bien entrado el siglo XX, la incidencia de estos movimientos —socialmente reducidos a una pequeña élite— sobre la situación de las mujeres fue escasa, manteniéndose intacta la *división sexual del trabajo*. Como dicen DUBY y Perrot en la *Historia de las mujeres*, el trabajo de las mujeres campesinas en el siglo XIX —que constituía todavía entonces el grueso de la actividad femenina— «se ve permanentemente subestimado, ya que sólo se repara en la profesión del jefe de familia».

No hay que olvidar, sin embargo, el valor simbólico que tienen las reivindicaciones de las primeras mujeres feministas y su lucha por la igualdad de derechos, así como la subversión que este movimiento supone de las ideas tradicionales acerca de lo que era propio o impropio de las mujeres, abriendo de esta forma las primeras brechas en la incorporación de las mujeres a tareas que hasta entonces habían permanecido un coto cerrado de los

hombres. En el terreno ideológico significa la puesta en cuestión del predominio masculino en una *división sexual del trabajo* jerarquizada, fuertemente anclada en las costumbres y en la tradición, y que las mismas mujeres aceptaban como dada por la naturaleza.

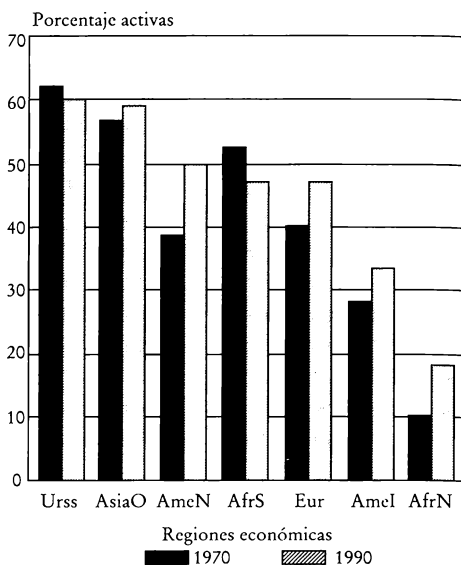
Han sido factores económicos y demográficos (y también políticos, como las dos Guerras Mundiales, sobre todo para Europa y los Estados Unidos de América) los que han favorecido la entrada masiva de las mujeres en la actividad extradoméstica remunerada que se ha producido en el presente siglo, singularmente en los países industriales avanzados, hecho que constituye, sin lugar a dudas, el más importante factor de cambio en la dirección de una mayor igualdad entre los sexos.

En los últimos veinte años, las tasas de actividad femenina no han hecho sino aumentar en casi todas las regiones del mundo, si bien no en la misma proporción, como muestra el gráfico 1 (ver p. 266).

El incremento de la participación femenina en la actividad económica es un fenómeno de alcance universal, aunque persisten importantes diferencias regionales. En los países industrializados ascendió desde un 36,7% en 1950 al 41% en 1985. Según indican las estimaciones, en el año 2000 se mantendría este porcentaje si continuasen las actuales tendencias, y superaría el 45% si hombres y mujeres tuvieran igual acceso a la actividad económica en el año 2025 (Benería, 1991). Pero, como muestra el estudio de las Naciones Unidas sobre la situación de la mujer en el mundo, la disparidad todavía existente entre la participación femenina y la masculina en algunas regiones es acusadísima (ver p. 267)

A la hora de interpretar los datos sobre la participación femenina en la fuerza de trabajo,

Gráfico 1. Tasas de actividad femenina en diferentes regiones económicas, 1970 y 1990



Fuente: Naciones Unidas, *Situación de la mujer en el mundo*, 1992.

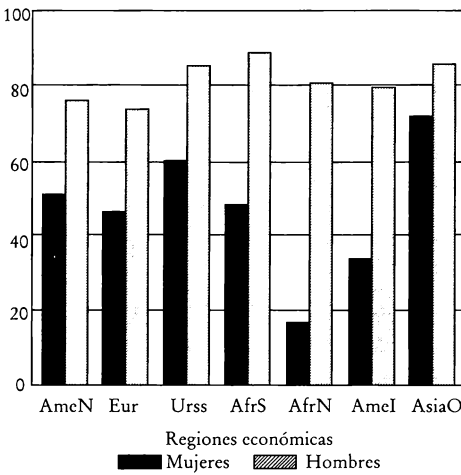
Eur: el porcentaje de activas comprende, además de Europa, Japón, Australia y Nueva Zelanda.

AsiaO: los datos se refieren a Asia oriental.

AfrS: los datos se refieren a Africa subsahariana.

hay que tener en cuenta que ésta puede encontrarse subestimada. Sin entrar en la polémica de si el trabajo doméstico debe considerarse productivo y ser incluido en la contribución al producto nacional bruto, lo que modificaría de manera radical las cifras, parece claro que la actividad femenina se halla infravalorada en las estadísticas, debido a que se registran como inactivas muchas mujeres que trabajan en el sector informal de la economía, y es bien sabido que la participación de la mujer en el trabajo “oculto”, que comprende diversas formas de subcontratación y de empleo marginal, es mucho más elevada que la del hombre.

Gráfico 2. Participación en la actividad económica por sexos en 1990



Fuente: Naciones Unidas, *Situación de la mujer en el mundo*, 1992.  
 Eur: e porcentaje de activas comprende, además de Europa, Japón, Australia y Nueva Zelanda.  
 AsiaO: los datos se refieren a Asia oriental.  
 AfrS: los datos se refieren a Africa subsahariana.

### a) Factores económicos y demográficos

El extraordinario crecimiento de la actividad femenina es, en gran medida, consecuencia de cambios acaecidos en la estructura económica, y en particular de la gran expansión del sector terciario o de servicios –en el que las mujeres tienen una alta participación– a costa del agrícola y el industrial. Las actividades de servicios, como la sanidad y la educación, la burocracia, la banca, las ventas, las comunicaciones, la hostelería y el turismo son las que más han crecido, sobre todo en los países de economía desarrollada. El cuadro 1 expresa la tendencia al aumento de la concentración femenina en el sector de servicios en las diferentes regiones económicas (ver p. 268).



**Cuadro 1**  
**Porcentaje de mujeres**  
**que trabajan en el sector de servicios**  
**en 1970 y 1980**

Grandes regiones económicas	1970	1980
Países industrializados con economía de mercado	63,2%	62,5%
Países con planificación económica centralizada	38,6%	45,4%
Países en vías de desarrollo	13,9%	17,4%

*Fuente:* OIT, *Mujer y trabajo*, 1988.

En los países industrializados con economía de mercado, en 1990, las tasas de actividad femenina en el sector de servicios superan el 50% en casi todos los países de la OCDE, y alcanzan más del 70% en Estados Unidos y Canadá, manteniéndose en torno al 60-65% en la mayoría de ellos (OCDE, 1992). En todas las regiones económicas, aun en aquellas en que el sector terciario está menos desarrollado, las tasas de actividad de las mujeres en el sector de servicios crecen más deprisa que las de los hombres.

El crecimiento de la economía y de la oferta de trabajo en este sector en expansión ha favorecido el acceso, no sólo de las mujeres solteras, sino también de las casadas, sobre todo con hijos mayores, a la actividad extradoméstica. De hecho, las tres cuartas partes de las mujeres que trabajan lo hacen en el sector terciario.

La caída de la fecundidad y la creciente tendencia a la continuidad en el trabajo de las mujeres, aun después del matrimonio y la maternidad, son dos factores clave que explican el gran incremento de la participación femenina

en la fuerza de trabajo experimentado en los últimos veinte años, incluso en coyunturas económicas adversas.

La representación gráfica de la actividad femenina presenta una discontinuidad característica: desciende —en algunos países drásticamente— entre los 30 y los 45 años, edades en que las mujeres se ocupan de la procreación y el cuidado de los hijos pequeños, y vuelve a aumentar, aunque en forma más suave, al producirse la reincorporación al mercado laboral de mujeres casadas con hijos adolescentes o mayores.

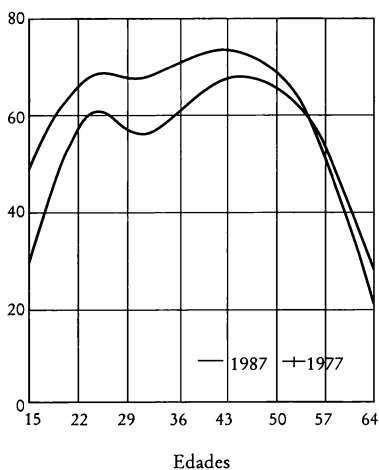
Actualmente, sin embargo, puede observarse en algunos países una clara tendencia a la disminución de la caída de la actividad en esas edades, e incluso a la similitud entre el comportamiento de la actividad femenina y la masculina, cuya representación gráfica toma la forma característica de una campana, donde las edades centrales —25/45 años— corresponden al período de máxima actividad laboral.

El gráfico 3 ilustra, con los ejemplos del Reino Unido y Dinamarca, ambos comportamientos, de discontinuidad y continuidad respectivamente, en la actividad femenina para esos grupos de edad (ver p. 270)

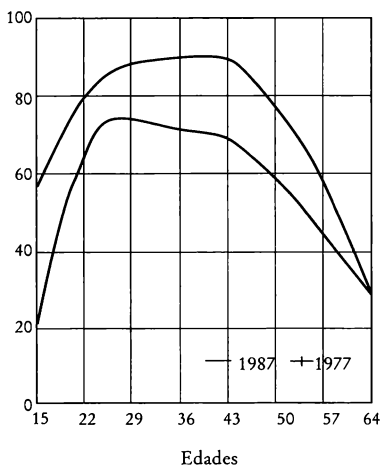
El número de mujeres casadas con estudios medios y superiores que ejercen una profesión se acerca mucho al de las solteras y separadas, cuyo comportamiento se asemeja al de los varones, con edades y nivel de estudios similares. El llamado «coste de oportunidad» determina que estas mujeres se incorporen al empleo por dos razones: las posibilidades de encontrar un empleo son mucho más altas, tanto para hombres como para mujeres, a mayor nivel de formación y cualificación, y la dedicación al trabajo doméstico resulta menos rentable que en el pasado para obtener los bienes que pueden conseguirse en el mercado.

Gráfico 3. Tasas de actividad (%) de las mujeres por grupos de edad de 7 años

Reino Unido



Dinamarca



Fuente: Eurostat, *Las mujeres en la Comunidad Europea*, 1992.

Cada vez son más las mujeres que trabajan, aun casadas y con hijos menores, en los países desarrollados, americanos y europeos (en algunos de ellos, como los países escandinavos, las mujeres representan cerca del 50% de la fuerza de trabajo total). No sucede lo mismo, sin embargo, en otros países económicamente avanzados, como Japón, donde el gran peso que tiene la ideología conservadora tradicional constituye un obstáculo para que las mujeres continúen trabajando después del matrimonio y la maternidad.

*b) Factores culturales e ideológicos*

Este tipo de factores intervienen, a veces decisivamente, en la exclusión de la población femenina de la actividad económica remunerada. Es el caso, por ejemplo, de países islámicos, donde la escasa participación de las mujeres en la fuerza de trabajo remunerada se explica por la enorme influencia ejercida por los sectores religiosos más conservadores, que las relega al ámbito doméstico y las excluye del público.

Pero, además de ello, hasta en las sociedades más avanzadas y liberales puede observarse que la distinción en la primitiva *división sexual del trabajo*, entre las tareas del ámbito doméstico, asignado a las mujeres, y el trabajo exterior a éste, asignado a los hombres, trasciende al ámbito económico extradoméstico cuando las mujeres se incorporan a él, y tradicionalmente siguen atribuyéndose a las mujeres parcelas de trabajo distintas de aquellas que los hombres tienen asignadas.

Se definen convencionalmente las tareas «propias» de uno y otro sexo, considerándose que hay trabajos remunerados «femeninos», cuyo ejercicio es adecuado para las mujeres, mientras que otros son impropios de ellas. Estos trabajos no son, sin embargo, como con frecuencia se ha argumentado de forma pater-

nalista, los menos duros de realizar (las tareas del cuidado de los enfermos, los niños y los ancianos, que llevan a cabo mayoritariamente las mujeres, son un buen ejemplo de ello), sino que se trata de trabajos *ideológicamente* asociados con los que las mujeres realizan en el ámbito doméstico y continúan considerándose, en buena medida, una prolongación de éste: el magisterio y la enfermería constituyen el paradigma de ellos, así como la dedicación a las tareas asistenciales. Además, el trabajo que hacen las mujeres obtiene un escaso reconocimiento: como ya señalaba Simone de Beauvoir, las profesiones ligadas al «cuidado» están mal retribuidas y gozan de escaso prestigio social.

La necesidad de operar con grandes generalizaciones no debe hacer perder de vista las diferencias existentes en la actual *división sexual del trabajo* entre países en diferentes grados de desarrollo y pertenecientes a tradiciones culturales diversas. Existen sin duda marcadas diferencias socioeconómicas, étnicas y religiosas, así como políticas y legislativas. No obstante, pueden hacerse con carácter general dos constataciones universalmente extendidas: 1) la tendencia a la ocupación femenina en las actividades terciarias y 2) el mantenimiento de la segregación en la estructura ocupacional, que se manifiesta principalmente en la *concentración* de las mujeres en un determinado número de trabajos, menos diversificados que para los hombres. Estos trabajos son, por regla general, los que requieren, o a los que se les otorga, un nivel menor de cualificación y por los cuales las mujeres perciben un salario globalmente menor (entre un 60% y un 80% de las remuneraciones que reciben los hombres por término medio).

Los trabajos mayoritariamente desempeñados por mujeres suelen considerarse de rango inferior, y a menudo subalterno, se trate de

profesiones manuales o no manuales. Además, las mujeres registran mayores índices de desempleo que los hombres y padecen en mayor medida que ellos condiciones de subcontratación y de precariedad en el trabajo. Algunos autores señalan la tendencia a la «feminización de la pobreza», que, sobre todo en países del Tercer Mundo, conduce a las mujeres a la marginalidad económica y social (Muñoz D'Albora, 1988).

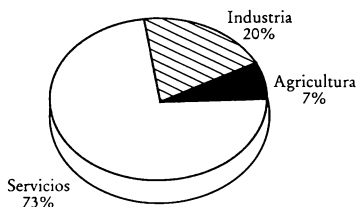
#### 4. El empleo femenino en los distintos sectores de actividad

En los países industriales avanzados, la distribución por sectores del empleo femenino responde en líneas generales al modelo que presenta el gráfico para el conjunto de países que forman la Europa comunitaria.

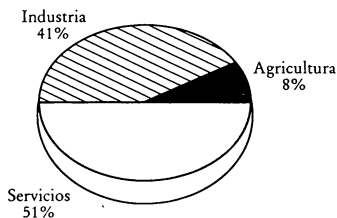
El trabajo de las mujeres se concentra en el *sector terciario*, y dentro de éste en un escaso número de ramas. Una de las ramas de actividad que concentra a más mujeres es la administrativa, sobre todo en el sector público de la economía, en los niveles medios e inferiores. No es de extrañar que así sea, si se piensa que comprende en muchos países sectores como la sanidad y la educación, y otros servicios sociales que han adquirido, sobre todo en los llamados Estados del Bienestar, un enorme y creciente desarrollo. Además, la administración, que en algunos países se nutre principalmente por funcionarios, y no suele practicar la discriminación sexual en la selección de su personal—cualquiera que sea el sistema de acceso a los puestos de trabajo—, abarca muchas actividades de oficina subalternas (secretarías, auxiliares...), tradicionalmente ocupadas por mujeres, al tiempo que permite jornadas de trabajo reducidas.

Además de la rama administrativa, en el sector público y también en el privado (más

Gráfico 4. Empleo por sexo y sectores  
Comunidad Europea, 1988



Mujeres



Hombres

Fuente: Eurostat, *Retrato social de Europa*, 1991.

del 60% de los empleos administrativos en la Comunidad Europea están ocupados por mujeres), unas pocas actividades del sector terciario, como son sobre todo el servicio doméstico, el pequeño comercio y la hostelería, absorben prácticamente los dos tercios del empleo femenino.

Por su parte, la *industria* ocupa a mujeres sólo en unas pocas ramas: la textil, el juguete y la madera todavía emplean mucha mano de obra femenina, aunque, en los países occidentales, se trata de ramas en decadencia, debido a la fuerte competencia de países del Pacífico, donde existe una fuerte explotación de la ma-

no de obra —en este caso básicamente femenina— con el consiguiente abaratamiento de los costes de producción.

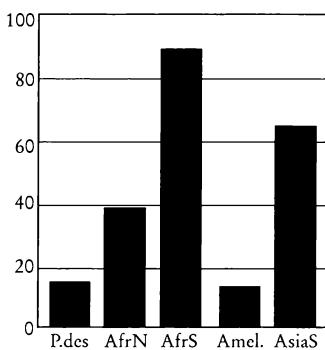
Dentro de la *agricultura*, sector en retroceso en la mayor parte de las economías desarrolladas, las mujeres se ubican sobre todo en el sector agroalimentario, en tareas de clasificación, envase y almacenamiento, que se acercan más al trabajo en cadena de la fábrica que al puramente agrícola. No obstante, el estereotipo sexual permanece en la división del trabajo correspondiente a esta actividad. La labor de supervisión y control de los productos, así como del personal, aunque mayoritariamente femenino, recae en los hombres (raramente se encuentran mujeres capataces, por ejemplo).

En los países industrializados de menor desarrollo económico (como los países del sur de la Comunidad Europea: España, Portugal y Grecia, y en Irlanda) se mantiene también el trabajo femenino en la agricultura en forma de las llamadas «ayudas familiares», de difícil cuantificación, dada la imposibilidad práctica de separar las tareas domésticas que estas mujeres realizan de la colaboración que prestan a la familia en la producción de bienes para el intercambio (ayuda en la cosecha, preparación de productos para el mercado y venta de los mismos).

En los países dependientes, como señala Muñoz D'Albora (1988), la modernización de la economía ha permitido también una mayor presencia de las mujeres en el trabajo remunerado y su concentración en el sector de servicios, aunque la ocupación en este sector de las actividades menos cualificadas, y peor remuneradas, y la tendencia al subempleo y al trabajo sumergido, han hecho acentuarse, con la crisis económica, los rasgos de marginalidad del trabajo femenino, de forma que el empleo por cuenta propia en el sector no estructurado



Gráfico 5. Porcentaje de mujeres económicamente activas en agricultura, 1980



Fuente: Naciones Unidas, *Situación de la mujer en el mundo*, 1992.

de la economía es un recurso frecuente en la búsqueda de subsistencia para las mujeres de las regiones subdesarrolladas.

El proceso de terciarización de la economía ha afectado al empleo de las mujeres de forma desigual en las regiones poco desarrolladas: si en América Latina ha tenido lugar a costa de las actividades agrícolas y artesanas tradicionales, en gran parte de Africa y Asia la mayoría de las mujeres continúan dedicándose a la agricultura, que constituye la base de su economía de subsistencia. Suelen responsabilizarse de algunas tareas específicas, de acuerdo con la *división sexual del trabajo* tradicional, que incluye, además de la preparación de alimentos, el tejido y la artesanía doméstica y, en muchos lugares de Africa, el acarreo del agua.

## 5. Nivel educativo y orientación profesional de las mujeres

En el último cuarto de siglo existe un factor de gran peso que, sin duda, está llamado a

jugar un papel importante en la modificación de la *división sexual del trabajo*, tanto doméstico como extradoméstico. Este factor es el aumento general del nivel educativo, y particularmente el de las mujeres –que partían de grados más bajos–, así como el de cualificaciones profesionales.

Aunque el analfabetismo femenino continúa superando al masculino a nivel mundial, las tasas de participación de las mujeres en todos los niveles de la educación no cesan de aumentar.

**Cuadro 2**  
**Tasas brutas femeninas de escolaridad**  
**por grados de enseñanza**  
**en 1970 y 1990 (porcentajes)**

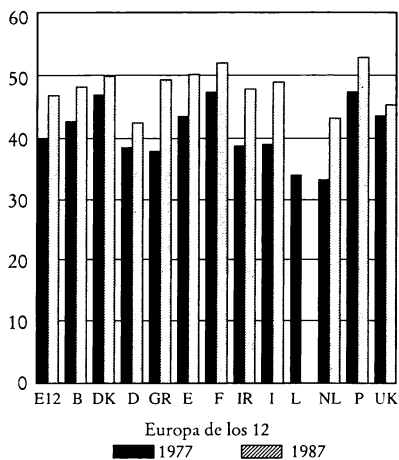
	Primer Grado		Segundo Grado		Tercer Grado	
	1970	1990	1970	1990	1970	1990
Total mundial	80,8	92,3	31,5	46,7	6,5	11,9
Países desarrollados	100	100	76,2	93,8	19,3	36,5
Países en desarrollo	73,5	90,4	17,8	37,5	1,8	6,5

*Fuente: Unesco, Informe mundial sobre la educación, 1991.*

Si en el pasado el confinamiento de las mujeres en el hogar, su relegación a tareas subalternas escasamente remuneradas y su exclusión de los puestos de poder y de responsabilidad podía verse justificada por la ausencia de cualificaciones, hoy día difícilmente puede afirmarse lo mismo, al menos en lo que respecta a la mayor parte de los países industrializados.

En muchos de ellos, como lo muestra el

Gráfico 6. Acceso de las mujeres a la enseñanza superior  
Comunidad Europea



Fuente: Eurostat, *Retrato social de Europa*, 1991.

gráfico 6 para la Europa de los 12, la presencia de las mujeres alcanza e incluso supera el 50% en todos los niveles educativos, incluida la educación universitaria, aunque se reparte de forma desigual en los diferentes estudios y carreras.

La orientación de las jóvenes hacia carreras y profesiones tradicionalmente femeninas continúa siendo una constante que se puede generalizar en todos ellos. En la formación profesional, dentro de la cual representan un número sensiblemente menor que el de los chicos, unas pocas ramas (administrativa, sanitaria, hostelería y turismo, peluquería..) concentran el 90% de las alumnas, quedando prácticamente excluida su presencia de las más técnicas, como la automoción o las comunicaciones y de las tradicionalmente consideradas

masculinas (electricidad, mecánica...). En los estudios secundarios de régimen general, las jóvenes se orientan más hacia las humanidades que hacia las ciencias y las matemáticas, a pesar de que sus resultados escolares suelen ser iguales o mejores que los de sus compañeros masculinos en todas las materias. En la universidad, la proporción de mujeres en carreras técnicas y científicas es todavía baja, sobre todo en las más especializadas y de sectores punta, como algunas ingenierías. No obstante, puede observarse una evolución de las orientaciones en las carreras en el sentido de un progresivo acercamiento entre los sexos. Es el caso de Estados Unidos, citado por Baudelot y Establet —a partir de datos del US Department of Education—, donde la diferencia entre un 36,5% de hombres frente a sólo 4,4% mujeres que elegían opciones técnicas en el bachillerato en 1970 se había reducido en el año 1985 a un 56,3% y un 32,8% respectivamente.

Cualquiera que sea su nivel de instrucción, las jóvenes se comportan, en cuanto a su orientación profesional, de una forma diferenciada respecto a los jóvenes: las mujeres muestran una clara preferencia por lo que Baudelot y Establet llaman «universos de relación, mientras que los hombres lo hacen hacia los trabajos y profesiones organizados según normas más impersonales».

Por otra parte, como señalan estos mismos autores, la noción de cualificación tiene mucho que ver con la estimación que se hace de su valor social, y en el caso del trabajo de las mujeres está vigente el postulado de que sus cualificaciones y profesionalización son algo innecesario y no rentable económicamente. La idea de que el trabajo femenino es prescindible está asentada todavía con mucha firmeza: es un argumento frecuentemente escuchado, cuando se habla de desempleo (masculino), que «las mujeres quitan el trabajo a los hom-

bres» para referirse al hecho de que las mujeres ocupan los puestos de trabajo que —no se sabe por qué razón— estarían reservados a los hombres. Se pretende ignorar que los índices de desempleo femenino son, en casi todos los países —y no sólo en períodos de recesión económica— muy superiores a los masculinos, y que el empleo a tiempo parcial, la contratación temporal y diferentes formas de subempleo y trabajo en la llamada «economía sumergida» afectan en mayor medida a las mujeres que a los hombres.

El concepto de cualificación es un concepto definido socialmente y, con frecuencia, el trabajo que realizan las mujeres se considera poco cualificado precisamente porque lo hacen las mujeres. Los empleadores, e incluso algunos sindicatos, han considerado el trabajo femenino menos cualificado, al clasificar en ocasiones de modo diferente una idéntica tarea según que ésta fuera realizada por hombres o por mujeres, y otorgarle en el segundo caso un estatuto inferior, lo que ha tenido como consecuencia el reforzamiento del estereotipo del trabajo femenino devaluado (Shirley Dex, 1985). Si, por el contrario, se examina la situación de los hombres en profesiones feminizadas, como es el caso de la enseñanza y de la sanidad, se observa una clara tendencia a la ocupación no proporcional en favor de los hombres de los cargos gerenciales, de supervisión y dirección.

Ante la degradación que sufren los sectores de actividad feminizados, tanto en lo que respecta a las condiciones de trabajo y de salario, como al prestigio social de los mismos y las posibilidades de promoción, cabe plantearse esta doble pregunta: ¿se degradan cuando llegan a estar ocupados mayoritariamente por mujeres, o bien cuando las mujeres acceden a ellos es porque han perdido parte de su prestigio y de las recompensas económicas de que

gozaban anteriormente? La profesión médica es un buen ejemplo de ello. Cuando su ejercicio deja de ser mayoritariamente liberal para integrar como asalariados a gran parte de sus miembros en la medicina hospitalaria, el número de mujeres que ingresan en esta profesión es tan elevado que en muchos países supera ya el 50%.

Otro tanto podría decirse de la enseñanza. En países como Francia o España, cuanto más bajo es el nivel de la enseñanza, mayor número de mujeres lo integran: en la educación preescolar, las mujeres representan más del 95%, en la educación primaria en torno al 60%, en la secundaria alcanzan el 50%, para descender en la universidad hasta un 30%, y dentro de este porcentaje, la inmensa mayoría se encuentra en los escalones inferiores y medios del profesorado, siendo muy escasas las mujeres que acceden al nivel de la cátedra. Sucede además que, pese a su abrumadora mayoría en determinados niveles de la enseñanza, las mujeres cuentan con una escasa representación en los puestos de responsabilidad, como es el caso de los cargos directivos escolares, ocupados de forma desproporcionada por hombres.

## 6. Segregación horizontal y segregación vertical en el empleo

La persistencia de los estereotipos en las orientaciones se corresponde con la segregación en el empleo que sufren las mujeres. A pesar de los grandes cambios operados en la estructura del empleo y la importancia de las cualificaciones, la segregación por sexos se mantiene en dos formas: 1) las mujeres se concentran en un determinado número de profesiones, lo que da lugar a la llamada *segregación horizontal*; 2) en la estructura ocupacional se sitúan en los escalones más bajos y tienen una

escasa presencia en puestos de élite, fenómeno que se conoce como *segregación vertical*. Las mujeres continúan encontrando mayores dificultades que los varones para acceder a puestos de responsabilidad en la jerarquía profesional, por no hablar de su escasísima representación en los puestos de organización y poder políticos, a excepción de los países nórdicos, que impulsan la igualdad de oportunidades mediante la práctica de la discriminación positiva, con la reserva de cuotas para la participación femenina en este ámbito (véanse los artículos *Acción positiva* y *Pactos entre mujeres*).

Como se indicaba anteriormente, la presencia de las mujeres no es uniforme en los distintos sectores de la actividad. Las mujeres están tradicionalmente excluidas de los sectores de la industria y el transporte, que requieren fuerza física u horarios prolongados de trabajo, y también —lo que es más significativo de la carga ideológica que soporta la *división sexual del trabajo*— de aquellos cuya imagen se asocia con las ocupaciones consideradas masculinas, como la electricidad o la automoción, aunque no requieran especial resistencia o fuerza física (que, por otra parte, con el desarrollo tecnológico se ha convertido en un elemento cada vez menos importante). En la gran industria existe una prohibición tácita para las mujeres, y su presencia en este sector queda reducida en gran número de países a la industria de consumo automatizada (Baudelot y Estabiet, 1992).

Es el nivel de instrucción el que determina principalmente las diferencias en las oportunidades de empleo, aunque con mayor frecuencia que los hombres las mujeres se encuentran en posesión de calificaciones superiores a las requeridas para el puesto que ocupan. En el sector de servicios se encuentra la mayor parte de las mujeres activas y, dentro de éste, las menos instruidas ocupan ramas tradicionalmente

femeninas, como el servicio doméstico, la limpieza, la hostelería y el pequeño comercio. Con un nivel de instrucción medio, obtienen empleo en sectores de ventas del gran comercio, o realizan tareas de tipo administrativo, como el secretariado, la banca, los seguros y empresas de servicios. Con un nivel de enseñanza superior se dirigen a profesiones terciarizadas modernas, y algunas consiguen situarse en grados medios y altos de la administración pública.

La concentración sectorial de las mujeres da lugar a la constitución de sectores de actividad totalmente feminizados, tal como los elevados porcentajes de mujeres registrados en determinadas ocupaciones —como el servicio doméstico, la sanidad y ciertos niveles de la enseñanza— muestran en el cuadro.

**Cuadro 3**  
**La concentración sectorial**  
**del empleo femenino**  
**Comunidad Europea, 1987**

Servicio doméstico	92,0%
Sanidad	72,8%
Enseñanza	62,5%
Industrias textil, cuero y vestido, pequeño comercio, hostelería, servicios personales	57,3%
Banca y seguros, servicios a las empresas, limpieza pública, investigación, servicios culturales	44,2%
Agricultura	36,7%
Administración y comunicaciones	36,4%



## 7. La persistencia de los estereotipos de género

La transformación del peso relativo de los diferentes sectores económicos en favor del terciario, que ha favorecido la incorporación masiva de las mujeres al empleo, y el espectacular aumento de las cualificaciones femeninas son factores que –junto con la caída de la fecundidad– deberían haber resultado decisivos para la modificación de la distribución del trabajo entre los sexos en el sentido de una equiparación mayor. Sin embargo, no se han traducido en cambios notables en lo que se refiere a la composición por sexo de las diferentes ramas de la actividad.

El mercado de trabajo se muestra mucho más inflexible y difícil de cambiar que la estructura de la formación y de las cualificaciones. La contratación de mano de obra arrastra una fuerte inercia que tiene como consecuencia un enorme despilfarro de recursos humanos: la infrautilización del capital femenino, de la que insistentemente se lamentan organismos económicos internacionales –como la OCDE o la Comunidad Europea–, que cuentan entre sus objetivos la igualdad de oportunidades para ambos sexos.

La noción de cualificación, en definición de Naville, es «una relación entre ciertas operaciones técnicas y la estimación que se hace de su valor social». En el caso de las mujeres, esta estimación se construye en torno al postulado, tanto social como filosófico, de lo innecesario de la profesionalización y de la cualificación femenina, y por tanto de su escasa rentabilidad económica. La práctica de este postulado –a pesar de su escaso fundamento, considerando los niveles de cualificación alcanzados por las mujeres– explicaría que los empresarios continúen vetando a las mujeres en la industria en general y en determinadas

ramas de los servicios (Baudelot y Establet, 1992).

Para explicar la persistencia de los estereotipos en la *división sexual del trabajo*, los dos autores citados resaltan, junto a ese postulado, el hecho de que, pese a las transformaciones operadas, que han permitido a la mujer el acceso a la escuela y al empleo remunerado, no se ha suprimido por ello el reparto entre los sexos de las tareas domésticas en el seno de la familia. En expresión suya, se produce «una interiorización de los roles de sexo por parte de los empleadores conforme a la *división sexual del trabajo* tradicional», reforzada por el hecho de que, al ser la mujer quien continúa atendiendo principalmente las tareas domésticas, queda automáticamente excluida de trabajos que requieren jornadas prolongadas o una total dedicación, como exige la mayoría de los puestos de responsabilidad elevados, y éstos siguen, por tanto, ocupados de manera desproporcionada por hombres.

Las oportunidades de empleo de las mujeres están, pues, limitadas por los estereotipos y normas sociales. El realismo a la hora de hacer las opciones profesionales refuerza el mecanismo de la *división sexual del trabajo*, orientando mayoritariamente a las mujeres hacia los sectores tradicionales feminizados.

Para Saltzman, la *división sexual del trabajo* es la variable cuyo cambio puede, con mayor facilidad, modificar el sistema de estratificación social por sexos, ya que contribuye en gran medida al cambio en las definiciones sexuales sociales, con la reducción de la ventaja de los hombres que ocupan una situación de poder —producto, a su vez, del desequilibrio en favor suyo de la *división sexual del trabajo*— que les permite devaluar el trabajo que realizan las mujeres, así como asignarles el trabajo devaluado. Este cambio tendría que producir-

se tanto en el reparto de los roles extradomésticos, disponiendo de las mismas condiciones de trabajo y de salario, y de unas condiciones equitativas de acceso a los puestos de élite—dada la segregación horizontal y vertical existente—, como en la distribución del trabajo doméstico entre los dos sexos, pues ambos aspectos van indisolublemente unidos.

## 8. La división sexual del trabajo en el ámbito doméstico

El trabajo doméstico constituye la mayor parte del «trabajo invisible» realizado por las mujeres. Las estimaciones que se han hecho acerca de la aportación económica que la cuantificación de este trabajo supondría se han llegado a cifrar en torno a un 40% del producto nacional bruto del conjunto de países industrializados (Naciones Unidas, 1991). Las mujeres cuya actividad consiste en el trabajo casero no se consideran económicamente activas, aunque el total de horas que dedican a ello se sitúa entre las 35 y las 65 semanales.

**Cuadro 4**  
**Número total de horas de trabajo**  
**a la semana por sexos, 1988**

	Hombres	Mujeres
Europa occidental	44	49
América Norte - Australia	50	49
URSS y Europa Oriental	64	59
América Latina y Caribe	55	59
Asia y Pacífico	49	62
África	54	66

Fuente: Naciones Unidas, *Situación de la mujer en el mundo*, 1992.

El total de horas que hombres y mujeres dedican al trabajo por semana, sumando trabajo doméstico y actividad remunerada, es superior en casi todas las regiones para estas últimas.

La carga de las tareas domésticas sigue recayendo, como ha venido tradicionalmente sucediendo, casi exclusivamente sobre el sexo femenino. Las transformaciones en la división del trabajo en el ámbito doméstico se operan a un ritmo mucho más lento que en el del trabajo remunerado. Así lo demuestran numerosos estudios y encuestas en profundidad realizadas en diferentes países industrializados. En Francia, por ejemplo, donde las mujeres, incluidas las casadas, se hallan incorporadas a la actividad en una gran proporción desde hace varios lustros, la dedicación media al hogar por parte de las amas de casa es de unas 44 horas semanales, y de unas 35 por parte de las mujeres activas. Esta dedicación aumenta en proporción al número de hijos, y se eleva a 8/9 horas diarias para las primeras y a 5/6 para las segundas, como media. Cifras similares a éstas se ven corroboradas por otros trabajos, referidos a diferentes países del mundo desarrollado<sup>1</sup>.

Además, cuando los hombres realizan algunas tareas domésticas, la asignación de éstas no es homogénea, sino que se produce una «especialización», que resulta generalmente desfavorable para las mujeres, tanto en cantidad como en calidad. De un estudio, también realizado en Francia, se deduce que, entre 15 tareas domésticas, sólo en 2 de ellas participan el 75% de los hombres; 8 de ellas son desempeñadas por las mujeres en más del 90% de los casos, y de las 7 que se consideran comparti-

---

<sup>1</sup> Para el caso español, véase el estudio de M. A. Durán, *De puertas adentro*. Instituto de la Mujer, Madrid 1987.

das, en un 70% de los casos las llevan a cabo exclusivamente las mujeres. Son éstas quienes suelen ocuparse de las más duras, y de las que deben realizarse a diario, como la preparación de los alimentos, la limpieza y el cuidado de los niños –y a veces de los ancianos–, mientras que los hombres se ocupan de tareas más esporádicas, como el bricolage doméstico, el cuidado del coche y del jardín, o las relaciones con la comunidad de vecinos. Algunos colaboran en la compra a gran escala el fin de semana y realizan otras tareas –la cocina, por ejemplo– sólo en ocasiones, como *hobby* en su tiempo libre.

En España, el análisis de la «Encuesta sobre Desigualdad Familiar y Doméstica» (CIS, 1984) revelaba como dato más sobresaliente que, de 32 tareas, 28 eran desempeñadas mayoritariamente por las mujeres y sólo 2 por los maridos (citado por Durán, 1987).

El cambio de los hábitos en las sociedades avanzadas ha hecho modificarse, aunque no en profundidad, el reparto intradoméstico del trabajo. Es muy difícil, por otra parte, establecer generalizaciones, pues influyen en este reparto, así como en el grado de asunción de las tareas domésticas por los hombres, factores demográficos (número de hijos de la familia, la edad del matrimonio, o la existencia de un creciente número de familias monoparentales); el nivel económico y social de la familia (que contribuye decisivamente a que se recurra en mayor o menor medida al trabajo doméstico asalariado); culturales, como las tradiciones y costumbres de cada país (en los países del norte de Europa, por ejemplo, es mayor la contribución del hombre a las tareas del hogar que en los mediterráneos); y, sobre todo, influye el nivel educativo (el cual incide, a su vez, en la incorporación de las mujeres a la actividad extradoméstica, ya que es más probable encontrar empleo con un nivel de formación alto, y

éste resulta más rentable que la dedicación exclusiva al hogar).

Además, se han producido grandes cambios en los hábitos de consumo de las familias y las pautas de comportamiento, así como en los valores, sobre todo entre los jóvenes: el trabajo en el hogar está dejando de valorarse socialmente de forma positiva, y la gran mayoría de las mujeres jóvenes aspiran a conseguir un trabajo remunerado fuera del hogar.

En todos los niveles socioeconómicos, la cooperación de los maridos es mayor cuando la esposa tiene un empleo remunerado, y también se produce mayor ayuda asalariada al trabajo del hogar. Señala Durán, en su estudio del caso español, que en los hogares de menor nivel de estudios, menor cualificación profesional y menores ingresos, los varones comparten menos con las mujeres el cuidado de los hijos. La participación de los maridos y de asalariados en las tareas domésticas es mayor en los niveles socioeconómicos más elevados y también en los hogares más jóvenes.

Puede, por tanto, afirmarse que cuanto más activa profesionalmente es la mujer fuera del hogar, más comparte el marido las tareas domésticas, y más aún cuanto más alta es la titulación de ambos. El antiguo modelo de división de tareas se encuentra, sin embargo, fuertemente anclado todavía, a pesar de la contradicción que su mantenimiento supone con el elevado desarrollo de las cualificaciones femeninas. El estereotipo sexual está de tal forma interiorizado que llega a formar parte de las identidades masculina y femenina, y resulta, por tanto, muy difícil de modificar.

La permanencia de los roles de sexo en el seno de la familia provoca desigualdades, pues mientras que al hombre suele beneficiarle estar casado para su desarrollo profesional, a la mujer suele perjudicarle, al plantearse un con-

flicto entre la actividad profesional y las responsabilidades familiares. Además, la mayor dificultad de las mujeres en el acceso a puestos de trabajo bien remunerados y la desigualdad de remuneraciones todavía existente en el mercado de trabajo, en perjuicio de las mujeres (en el conjunto de los países de la Comunidad Europea, por ejemplo, pese a la legislación sobre igualdad de remuneraciones, el salario femenino se cuantifica en torno a un 80% del salario masculino), induce a éstas con frecuencia a sacrificar su desarrollo profesional en beneficio de sus maridos. Con ello, el estereotipo de la división de tareas, intra y extradomésticas, se refuerza: la mujer sufre una serie de limitaciones, derivadas de la asunción de la parte principal de las cargas domésticas, que se manifiestan en la búsqueda de la cercanía del trabajo al domicilio y de horarios reducidos, compatibles con los horarios del colegio de los hijos, la «doble jornada» y, en muchos casos, las propias limitaciones autoimpuestas.

## 9. El trabajo a tiempo parcial

Las estadísticas y estudios sobre el empleo femenino indican una tendencia creciente de las mujeres, sobre todo de las casadas, a emplearse a tiempo parcial.

La cuestión del trabajo a tiempo parcial resulta muy controvertida, tanto por consideraciones de índole económica, como por las implicaciones ideológicas que pueden derivarse de su aplicación mayoritaria a las mujeres, en la medida que presupone una determinada concepción del lugar de la mujer en el mercado laboral y de su status social: al permitir simultanear el papel tradicional de la mujer como esposa y madre de familia con el trabajo fuera del hogar, la *división sexual del trabajo* y los estereotipos de género permanecen inalterables.

La tendencia al alza de esta modalidad de empleo es una constante en todos los países desarrollados. Con escasas excepciones, los estudios sobre las tendencias del empleo femenino indican un elevado crecimiento del empleo a tiempo parcial de las mujeres. De hecho, más de tres cuartas partes de los trabajadores a tiempo parcial en el conjunto de los países de la OCDE son mujeres.

**Cuadro 5**  
**Empleo a tiempo parcial**  
**de mujeres y hombres (% del empleo total)**  
**y proporción de mujeres en el empleo**  
**a tiempo parcial en 1980 y 1990**

	Empleo a tiempo parcial % del empleo total				Empleo femenino a tiempo parcial % del empleo total a tiempo parcial	
	Mujeres		Hombres		1990	1980
	1990	1980	1990	1980		
Alemania	30,7	27,6	2,3	1,5	89,6	91,6
Dinamarca	40,1	46,3	9,4	5,2	78,0	86,9
Francia	23,8	17,1	3,5	2,4	83,1	82,1
Países Bajos	61,7	44,0	15,8	5,5	70,4	76,4
Reino Unido	43,6	39,0	5,0	1,9	87,0	92,8

Fuente: OCDE en chiffres, 1992.

En lo que afecta a la división sexual de las tareas, el empleo femenino a tiempo parcial merece una detenida reflexión. Son muchos los teóricos que lo defienden, y más en la situación de profunda crisis que sufren las economías de los países capitalistas avanzados, ya que permite una mayor flexibilidad en la con-



tratación y un mejor reparto de las horas trabajadas. El peligro es que, como todos los indicadores señalan, afecta mayoritariamente a las mujeres casadas, a quienes permite compaginar trabajo doméstico y extradoméstico. De este modo, la responsabilidad de las tareas domésticas y el cuidado de los hijos siguen recayendo casi íntegramente en las mujeres, que en el mejor de los casos han de conformarse con una discreta «ayuda» de sus maridos, y contar con la colaboración, cuando pueden permitírselo, de otras mujeres, se trate de familiares o de asistencia asalariada.

El empleo a tiempo parcial de las mujeres tiene otras consecuencias negativas para ellas en el ámbito de la promoción profesional y de las remuneraciones, así como en los tipos de trabajo a los que pueden acceder. Suele traer aparejado un estatuto inferior, que se traduce en peores condiciones de empleo, menos vacaciones pagadas, menor formación, menores pensiones y prestaciones sociales, y sobre todo mayor precariedad, puesto que se consideran trabajadores «periféricos», de los que se puede más fácilmente prescindir. Además, esta modalidad de trabajo suele estar ligada a empleos subalternos y poco cualificados (S. Washington, 1992).

Además de contribuir a la perpetuación de los roles domésticos, y de las consecuencias antes descritas sobre el empleo remunerado, el trabajo a tiempo parcial de las mujeres supone su marginación de los puestos de responsabilidad y de poder, que exigen una dedicación plena. El salario que perciben las mujeres por su trabajo a tiempo parcial se considera «complementario» del salario del marido –en detrimento del interés por la promoción y el desarrollo profesionales– y, por tanto, no imprescindible, aunque de hecho en muchos casos sea necesario para mantener el poder adquisitivo de la familia.

De este modo, el trabajo a tiempo parcial, los horarios flexibles, la cercanía al hogar, el mayor «tiempo libre» para las mujeres se convierten en mecanismos de autorrefuerzo para la continuación de su relegación al ámbito doméstico y a las tareas del cuidado, y para la permanencia de las diferencias salariales y de status, en detrimento de una distribución equitativa entre los sexos del trabajo dentro y fuera del hogar.

## 10. La división sexual del trabajo en la perspectiva del cambio

Una serie de factores, difíciles de enumerar debido a su complejidad y a las diferentes situaciones sociales en que se produce la *división sexual del trabajo*, operan contra el cambio: grupos de presión, religiones e ideologías conservadoras, dificultad de cambiar los estereotipos sociales y los prejuicios antifeministas fuertemente anclados en muchas sociedades.

El feminismo que se reclama de la igualdad alerta sobre el retorno de ideologías conservadoras —que predicán la vuelta al hogar y a los hijos y la «contraliberación» de la mujer—, pero también frente al llamado «feminismo de la diferencia», sobre los peligros que entraña la exaltación de los «valores femeninos», la pervivencia de los estereotipos bajo la máscara de la «diferencia». Estas ideologías suponen un retroceso en el camino de la emancipación femenina y en la conquista de la igualdad, ya que ambas confluyen en la recuperación de la vieja estrategia, con nueva envoltura, de supervalorar «lo que hacen las mujeres», que es la manera más segura de que lo sigan haciendo y de que se perpetúe la desigualdad.

La *división sexual del trabajo* y el poder de los recursos en manos masculinas son dos procesos que se autorrefuerzan. El problema es,

sobre todo, que la *división sexual del trabajo* se manifiesta en términos jerárquicos, y ello es así por el superior poder masculino, pues, como dice Celia Amorós, quien tiene el poder define lo que es valioso. Lo verdaderamente importante no es tanto que se asuman tareas idénticas, como que las que se realizan, tanto dentro como fuera del hogar, no se definan en función del sexo, ni de manera discriminatoria para las mujeres, sino por diferencias individuales entre *iguales*. Para ello es condición necesaria que el poder de los recursos deje de estar monopolizado por un solo sexo.

En una perspectiva de cambio en la *división sexual del trabajo*, hay que insistir en el hecho de que la entrada masiva de las mujeres en la actividad extradoméstica remunerada ha constituido uno de los factores de cambio social más decisivos de los operados en el siglo XX en las sociedades industriales avanzadas, por sus muchas implicaciones para la transformación de la familia, las ideologías, los valores y los hábitos sociales.

El cambio en la *división sexual del trabajo* generador de recursos es el factor que más puede contribuir al cambio en los roles desempeñados tradicionalmente por uno u otro sexo, y en la percepción social que de ello se tenga. Es la modificación de la *división sexual del trabajo* —con el reparto equitativo de las tareas en el ámbito doméstico y extradoméstico— lo que hará que las definiciones sociales sexuales varíen, más que a la inversa como sugiere Saltzman, y lo que, en último término, conducirá a la supresión de la estratificación social por sexos.

## Bibliografía

Baudelot, Ch. y Establet, R., *Allez les filles!*, Seuil, París 1992.

- Benería, L., «La globalización de la economía y el trabajo de las mujeres», *Revista de Economía y Sociología del Trabajo*, n. 13/14 (septiembre-diciembre 1991).
- Dex, S., *La división sexual del trabajo. Revoluciones conceptuales en las ciencias sociales*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid 1985.
- Duby, G. y Perrot, M., *Historia de las mujeres*, Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid 1990-1992
- Durán, M. A., *De puertas adentro*, Instituto de la Mujer, Madrid 1987.
- Eurostat, *Retrato social de Europa*, Oficina Estadística de las Comunidades Europeas, CECA-CEE-CEEA, Bruselas/Luxemburgo 1991.
- *Les femmes dans la Communauté européenne*, 1992.
- Meillassoux, C., *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo XXI, Madrid 1977.
- Muñoz D'Albora, A., «Fuerza de trabajo femenina: evolución y tendencias», en *Mundo de mujer*, CEM, Santiago de Chile 1988.
- Naciones Unidas, *La mujer. Retos hasta el año 2000*, Nueva York 1991.
- *Situación de la mujer en el mundo. Tendencias y estadísticas (1970-1990)*, Nueva York 1992.
- OCDE, *Empleo y desempleo de las mujeres en los países de la OCDE*, Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, Madrid 1988.
- *OCDE en chiffres. Statistiques sur les pays membres, Supplément à L'Observateur de l'OCDE*, n. 176 (juin-juillet 1992).
- OIT, *Mujer y Trabajo*, Ministerio de Cultura, Instituto de la Mujer, Madrid 1988.
- Saltzman, J., *Equidad y género*, Cátedra, Madrid 1992.
- UNESCO, *Informe mundial sobre la educación*, 1991.
- Washington, S., «Femmes et marché de travail», *L'Observateur de l'OCDE* 176 (juin-juillet, 1992).



# Acción positiva

Raquel Osborne

## 1. Introducción

*Acción positiva* e igualdad son conceptos que se hallan indisolublemente ligados. Las acciones positivas desarrollan el principio de igualdad, y la igualdad constituye su fundamento. Una de las herramientas para la consecución del objetivo de la igualdad entre los sexos es la *acción positiva* o discriminación positiva.

¿En qué consisten las acciones positivas? En el establecimiento de medidas temporales que, con el fin de lograr la igualdad de oportunidades en la práctica, permitan mentalizar a las personas o corregir aquellas situaciones que son el resultado de prácticas o de sistemas sociales discriminatorios. Es decir, se pretende combatir las discriminaciones indirectas que no resultan necesariamente de actitudes discriminatorias adoptadas de forma intencionada, sino que provienen básicamente de hábitos sociales. De las actitudes, comportamientos y estructuras fundadas sobre la idea de un reparto tradicional de los papeles entre las mujeres y los varones en la sociedad se derivan efectos perjudiciales para las mujeres, que las acciones positivas buscan eliminar o compensar <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J. I. Casas, *Guía Didáctica*, Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, A-2 y A-5.

Con estas premisas, cualquier ámbito de la vida puede ser susceptible de una *acción positiva*, aunque su campo de actuación se ha centrado prioritariamente en tres grandes áreas: la laboral, la educativa y la de la participación política. Varios son los factores que, según Helga María Hernes, han concurrido para que estas políticas hayan visto la luz: el desarrollo económico en una sociedad de consumo en la que las mujeres se han incorporado de forma masiva al mercado de trabajo; los movimientos de mujeres que esta situación y el feminismo han propiciado; y unas políticas gubernamentales y/o legislativas orientadas a la consecución de los objetivos ya mencionados <sup>2</sup>.

Por medio de las acciones positivas se intenta que las mujeres consigan combinar reproducción, trabajo remunerado y vida pública, evitando tener que tomar decisiones más difíciles que las que habitualmente enfrentan los varones en estos terrenos, así como que amplíen su capacidad de elección relativa a sus opciones vitales. Se aspira, por otra parte, a proporcionar facilidades para que los varones se incorporen con más asiduidad a la esfera familiar, a la cual sólo dedican con frecuencia un tiempo marginal en comparación con el que dedican a los otros ámbitos de la vida.

Junto a estos factores objetivos y subjetivos, de circunstancias e intencionalidades, debemos contar con la introducción, por parte del feminismo, de una herramienta conceptual de gran capacidad analítica y transformadora de la realidad, a saber, la *categoría de género*. Aunque este aspecto de la cuestión se debate en otro capítulo del presente libro, conviene reseñar aquí que la utilización de esta categoría dio visibilidad a la discriminación femenina y se convirtió en relevante para combatirla en las áreas de la política, del mercado de trabajo

---

<sup>2</sup> H. M. Hernes, *El poder de las mujeres y el Estado de Bienestar*, Vindicación feminista, Madrid 1990, 43.

y de ciertos aspectos de la educación y de la formación. El género pasó de constituir una diferencia cultural a representar una desigualdad objetiva, a ser reconceptualizado como una relación de poder y desigualdad <sup>3</sup>. El ciclo vital (*life cycle*) de las mujeres (actividad productiva, hijas/os pequeños-actividad no productiva, hijas/os mayores-reincorporación al mercado laboral) se consideraba como naturalmente *divergente* de los varones y una fuente «lógica» de desigualdad. Actualmente se trata de *sincronizarlos*, a fin de lograr que mujeres y varones sean socialmente iguales <sup>4</sup>.

¿Qué diferencias de género resultan legítimas en un marco de igualdad? ¿En qué situaciones o bajo qué condiciones mujeres y varones deben ser tratados de manera diferente? Ante todo cabe decir que las desigualdades sociales entre los géneros no hallan su fundamento en ninguna diferencia ontológica. Que las diferencias biológicas comporten desigualdad social es un producto del sistema de género-sexo o del patriarcado, como se prefiera denominarlo. Hecha esta aclaración, podemos responder a la pregunta formulada al modo en que lo hace Celia Amorós, que en su caso refiere su análisis al espacio de la democracia representativa, es decir, al de la participación política: será posible hacer abstracción del sexo-género de los sujetos del pacto político cuando constatemos que tal sistema es irrelevante para el principio de la representación. Para ello propone un sencillo test: a pesar de que las mujeres constituimos por lo menos el 50% de la población, nos hallamos lejos de encontrarnos representadas en parecida proporción, y mucho menos si ascendemos en la jerarquía de puestos en los que se adoptan las decisiones relevantes para las mujeres; de esta



forma se comprueba que el sistema patriarcal sí resulta relevante. Amorós concluye que «la democracia representativa no es *representativa* de una sociedad de individuos no discriminados por el sexo en cuanto sujetos de la voluntad política y del contrato social»<sup>5</sup>. Si estas son las circunstancias, sí aparecen justificadas las medidas de *acción positiva* orientadas a corregir estas desigualdades.

## 2. Terminología

El término tiene su origen en los Estados Unidos, donde, como se comenta más adelante, las acciones positivas (*positive action*) o afirmativas (*affirmative action*) fueron incluidas en la legislación en fecha tan temprana como 1965. Su objetivo era el de cambiar las formas de empleo discriminatorias hacia los grupos minoritarios.

En Europa, el término consagrado para corregir las desigualdades de hecho que sufren las mujeres en todos los ámbitos de la vida es el de *acción positiva*. Pero convendría precisar algo más a qué nos estamos refiriendo con tal concepto, toda vez que casi cada quien que se ocupa del tema realiza alguna precisión al respecto. El motivo de estas puntualizaciones reside, con frecuencia, en la conciencia de la resistencia que una acción discriminatoria a favor de la mujer convoca, ya que la necesidad o la justicia de las acciones positivas para las mujeres dista de ser algo aceptado o reconocido en los diferentes ámbitos de decisión y en la opinión pública. Por ejemplo, Hortense Hörburger comenta que hay empresas que, aunque ya están usando «cuotas» para la promoción de mujeres, tienden a preferir la expresión de «objetivo cuantitativo» (*quanti-*

---

<sup>5</sup> C. Amorós, «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación», *Arbor* (nov. dic., 1987) 114-115.

*tative target*) porque «esta expresión parece suscitar reacciones menos emocionales»<sup>6</sup>.

Según la definición del «Comité para la igualdad entre hombres y mujeres» del Consejo de Europa, por *acción positiva* se entiende «una estrategia destinada a establecer la igualdad de oportunidades por medio de unas medidas (temporales) que permitan contrastar o corregir aquellas discriminaciones que son el resultado de prácticas o de sistemas sociales»<sup>7</sup>. Es decir, se trata de un instrumento que desarrolla el principio de la igualdad de oportunidades en todas aquellas áreas en las que las actitudes sociales, los comportamientos, las estructuras o los prejuicios suponen una traba para el logro de dicha igualdad. Una *acción positiva* tiende a corregir las desigualdades de hecho y, como se refleja en el decreto-ley que las aprobó en los Estados Unidos en los años sesenta,

«lejos de comprometer el principio de la igualdad, constituye una parte esencial del programa para llevar a cabo este principio»<sup>8</sup>.

Como se señala en el análisis jurídico efectuado por Eliane Vogel-Polky, con el planteamiento de las *acciones positivas* se rebasa el marco de la prohibición de discriminaciones y «se consideran como lícitas y necesarias ciertas medidas destinadas, preferentemente, a grupos especiales, a fin de remediar las desigualdades que de hecho afectan a sus oportunidades en distintos campos»<sup>9</sup>. Nos estamos refiriendo,

<sup>6</sup> H. Horburger, *Quantitative Targets in Favour of Women in the EC Memberstates: Current Discussion and Practical Examples*, Commission of the European Communities, octubre de 1987, 2.

<sup>7</sup> J. I. Casas, o. c., A-3.

<sup>8</sup> I. Bianca, *Un programa de acción positiva*, Ministerio de Cultura, Instituto de la Mujer, Madrid.

<sup>9</sup> E. Vogel-Polky, *Las acciones positivas y los obstáculos legislativos y constitucionales que dificultan su realización en los Estados miembros del Consejo de Europa*, Comité Europeo para la igualdad entre mujeres y hombres del Consejo de Europa, Estrasburgo 1989, 10.

en realidad, a discriminaciones positivas, aunque por pudor se utiliza el término de acciones positivas <sup>10</sup>. Y de discriminación se debería hablar, bien positiva o bien inversa (*reverse discrimination*), términos que introducen la idea de derogación del principio de no discriminación por medio de un instrumento que pretende llevar a la práctica el principio de igualdad <sup>11</sup>. Sin embargo, Andrée Michel recomienda evitar el uso de conceptos como «medidas preferenciales» o «medidas prioritarias», que connotan la idea de derogación del principio de igualdad de los sexos, cuando en realidad lo que se intenta es «proteger» a un sector de la población particularmente vulnerable a la discriminación <sup>12</sup>.

Desde el punto de vista jurídico puede resultar más conveniente el uso de, por ejemplo, *quantitative targets* en vez de «cuotas». Estas últimas, cuando son concebidas como porcentajes fijos (cuotas imperativas, como alguien las ha denominado) <sup>13</sup>, encuentran problemas constitucionales en algunos países, cosa que no sucede con los *quantitative targets*, a causa de que constituyen finalidades (*aims*) y no sirven como base para la reclamación en los tribunales de derechos individuales <sup>14</sup>. Por otra parte, esta mención a la protección no debe crear confusión entre medidas proteccionistas —que tradicionalmente han comportado mayores discriminaciones hacia la mujer— y las aquí analizadas. Hoy las únicas medidas pro-

<sup>10</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>11</sup> A. Michel, «Aspects juridiques des actions positives», ponencia presentada en el *I Congreso Internacional sobre la acción positiva para las mujeres*, Bilbao, 27-29 de junio de 1990, 15.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>13</sup> M. Giannakou-Koutsikou, *Rapport fait au nom de la commission des droits de la femme sur les femmes dans les centres de décision*, Documents de Séance, Parlement Européen, 1988-1989, 14.

<sup>14</sup> H. Horburger, *o. c.*, 47.

teccionistas que se consideran legítimas en el caso de la mujer son las que guardan relación con la situación de embarazo de la mujer trabajadora <sup>15</sup>.

Para la mayoría de las autoras, el principal criterio a la hora de decidirse por una u otra terminología ha sido el de evitar aquella que induce a pensar que estas medidas son excepciones a la ley de igualdad con el fin de favorecer a un grupo determinado en detrimento de otro que lo merece en igual medida. El objetivo, como sabemos, es el opuesto: la obtención de una igualdad de los resultados en relación con los principios proclamados <sup>16</sup>. Incluso las propias Michel y Vogel, que cuestionan la terminología al uso, utilizan en sus escritos el término más aceptado en Europa, el de *acción positiva*.

### 3. Justificación

Hasta los años 70 –con la honrosa excepción de los Estados Unidos–, la opinión generalizada en el mundo occidental sostenía que la igualdad entre los sexos se había conseguido. La paulatina constatación de que tal objetivo se hallaba lejos de ser alcanzado contribuyó a que en los años ochenta comenzara a ser aceptada la necesidad de las acciones positivas, entendidas como un instrumento en el logro de la igualdad de oportunidades. Con ello se revolucionaron las ideas dominantes hasta entonces acerca de la suficiencia del reconocimiento de la igualdad en las Constituciones y las leyes para su consecución en la práctica.

<sup>15</sup> M. N. Bris Barrio, «La legislación laboral española. Acción positiva y marco constitucional. El principio de igualdad», ponencia presentada en el seminario *Mujer e igualdad de oportunidades en el trabajo*, UIMP, Palacio de la Magdalena, 7-11 de septiembre de 1987, 85.

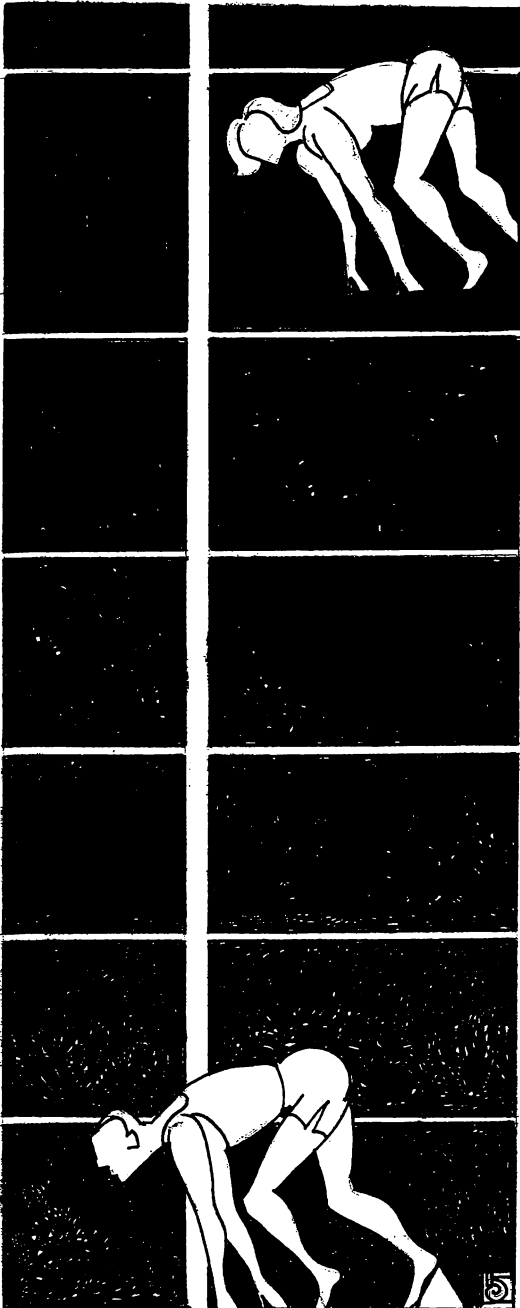
<sup>16</sup> A. Michel, *o. c.*, 15.

Diversos son los argumentos en contra y a favor del trato preferencial a grupos particularmente desfavorecidos en las diversas áreas y niveles de la política, la sociedad, la economía, la familia y la cultura. Los que se oponen a estas políticas suelen girar en torno a la *meritocracia* y simbolizan, como se indica en el apartado jurídico, una mentalidad liberal clásica, para la que sólo es legítimo hablar de igualdad de oportunidades que no entorpezca la libre concurrencia ni la elección individual. Parecería que nuestras sociedades se rigen siempre y en todas las áreas por estos criterios, y sólo programas como las acciones positivas entorpecen tan idílico panorama. Pero, como señala Richard Wasserstrom, es bien sabido que quien decide acerca de la elección o contratación de personas mostrará su preferencia por la perpetuación dentro de las instituciones de aquellas cuyas actitudes, atributos y formas de actuación se asemejan a las de quienes efectúan la selección. Se valoran, por tanto, factores que no designan necesariamente a la persona más cualificada, sino a la más afín. Las acciones positivas tenderían a corregir este defecto <sup>17</sup>.

Parece como si este sector no hubiera tomado aún en cuenta la cuestión del género en cuanto categoría socio-legal relevante, que va más allá e ilumina las limitaciones y los condicionamientos de las mujeres, individualmente consideradas. Encontramos un ejemplo de esta mentalidad en el relato de Berit Ås acerca de las leyes aprobadas por el Parlamento noruego. Dicha institución aprobó sin empacho, a finales de los años setenta, una ley sobre la igualdad de oportunidades que fue rechazada por el partido dirigido por esta feminista, tras comprobar que los estudios

---

<sup>17</sup> R. A. Wasserstrom, *Philosophy and Social Issues*, University of Notre Dame Press, Indiana 1980, 70-71.



realizados indicaban que, con el paso del tiempo, una política de este tipo no hace sino ahondar las diferencias entre los grupos que compiten, pues siempre gana el más fuerte. El mismo Parlamento rechazó una ley contra la discriminación de la mujer, cuya aprobación hubiera significado el cumplimiento de las recomendaciones de las Naciones Unidas y hubiera implicado la aceptación de las acciones positivas <sup>18</sup>.

En su relato sobre la adquisición de poder por parte de las mujeres en los Estados de Bienestar de los países nórdicos, Hernes <sup>19</sup> analiza tres tipos de razones que han ayudado a legitimar la participación y representación política de las mujeres: a) la democrática, a saber, que todas las mujeres poseen los mismos derechos que cualquier otro grupo social a este respecto; b) que las mujeres suponen un novedoso recurso en la vida política, savia nueva, útiles por la innovación de experiencia que aportan; c) el derecho de las mujeres a la expresión de sus diferencias y reivindicaciones con respecto a la política al uso; ésta es la más próxima al feminismo.

Los regímenes socialdemócratas de aquellos países han efectuado una combinación o un reconocimiento de los tres argumentos, y de esta manera son los que más han favorecido la participación de las mujeres en la vida pública. De ahí que Hernes critique a Jürgen Habermas <sup>20</sup> porque, en su opinión, sólo contempla al Estado en cuanto colonizador de lo que él denomina el «mundo vital» (el mundo de la creatividad, el que no pertenece al mercado, sino a la familia y a la sociedad civil) y

---

<sup>18</sup> B. Ås, «Which Positive Actions... at this Time in History?», ponencia presentada en el *I Congreso Internacional sobre la acción positiva para las mujeres*, o. c., 3.

<sup>19</sup> H. M. Hernes, o. c., cap. I.

<sup>20</sup> *Ibid.*, cap. VI.

como elemento de opresión del rol del ciudadano.

Hernes comenta que el modelo político de ciudadanía que maneja Habermas es el tradicional masculino, logrado a través del mercado en cuanto a lo económico, y por mediación de los sindicatos y los partidos (Parlamentos) en cuanto a lo político. Las mujeres de los países nórdicos han llegado a ser ciudadanas gracias a los diferentes vínculos establecidos con el Estado como empleadas, usuarias, contribuyentes y participantes en la vida pública. Ello ha sido posible por el «feminismo de Estado», resultado de una alianza entre este último y las mujeres, agrupadas en un «bloque de género» (ver *Pactos entre mujeres*). Concluye Hernes que el poder de las mujeres como ciudadanas es sinónimo de influencia en el sector público. Ello ha sido posible porque, en aquel entorno, las políticas estatales han impulsado a la mujer a la esfera pública desde el momento en que se han hecho cargo de la «reproducción»; se ha integrado la política social y el mercado de trabajo, ya que se ha entendido la atención a los menores, a los enfermos, a los minusválidos y a los viejos como un asunto de interés público y no sólo de interés social; el trabajo familiar se ha integrado al sector público en vez de comercializarse como en el resto de Europa. De ahí que estas políticas hayan fomentado el papel de las mujeres como clientas, agentes y demandantes del Estado.

En suma, de esta forma se ha logrado romper, en parte, la sinonimia, no sólo real sino ideológica, entre la mujer y la familia, cosa que favorece a las mujeres. Según este feminismo, Habermas no ha tenido en cuenta estos factores, posiblemente por contemplar la familia como refugio, como entorno «privado» frente a lo «público», devorador de la intimidad. Está claro que muchas mujeres (al menos de los



países nórdicos, y todas aquellas que demandan acciones positivas) no ven este tema de la misma manera.

Argumentos de justicia social se contraponen a los que hacen hincapié en la «meritocracia», al considerar la igualdad de género como un objetivo más importante en un momento dado que «recompensar a la persona mejor cualificada en cada caso particular»<sup>21</sup>. ¿Que quizá por medio de este mecanismo no se estimule darwinianamente a los más competentes?, se pregunta Celia Amorós al referirse, en su caso, al sistema de cuotas. Ella misma responde que «nadie podrá negar en serio y de buena fe que las burocracias y los aparatos de los partidos tienden a seleccionar mediocres más bien que a potenciar brillantes personalidades que le hagan competencia al líder: no seamos tan elitistas, pues, cuando de mujeres se trata»<sup>22</sup>. Para que un sistema sea realmente igualitario, ha de dar cabida a las mediocres, añade; deberíamos, pues, contar, en frase de Amelia Valcárcel, con el derecho a no ser excelentes. Con todo, sería erróneo pensar que los tratamientos preferenciales no tienen en cuenta las calificaciones mínimas necesarias para cubrir la parcela de que se trate. Por otra parte, la insuperabilidad de un «techo de cristal» para las mujeres refrenda lo que señala Wasserstrom: cuanto más alta sea la posición disputada en términos de prestigio o poder, menos central resultan las «meras» consideraciones relativas a la persona más cualificada<sup>23</sup>: otros aspectos «extracurriculares» entran en juego.

Las asociaciones de mujeres utilizan diversas estrategias para convencer de la necesidad de las acciones positivas: a) dar publicidad a

<sup>21</sup> H. M. Hernes, *o. c.*, 35.

<sup>22</sup> C. Amorós, *o. c.*, 118.

<sup>23</sup> R. A. Wasserstrom, *o. c.*, 68.

los datos que muestran la infrarrepresentación de las mujeres en las posiciones más altas de las jerarquías políticas, universitarias o laborales, a pesar del alto número de participantes en todas estas esferas –el recientemente mencionado «techo de cristal» que no logran traspasar las mujeres que llegan a un determinado nivel–; b) dar a conocer el resultado de los sondeos en los que la opinión pública aparece como más favorecedora de las mujeres en cargos políticos que los propios partidos responsables de tales políticas <sup>24</sup>; c) desmentir los estereotipos vigentes, como que las mujeres no se preocupan de su carrera profesional, tienen altas tasas de absentismo, no merecen ninguna inversión en ellas porque abandonarán el trabajo –para casarse, tener descendencia o cambiar de residencia si su marido se traslada–, no son «aptas» para cierto tipo de trabajos <sup>25</sup>, o no se puede contar con un número suficiente de mujeres cualificadas para acceder a los niveles superiores de la jerarquía. De esta forma, se rompe con el mecanismo que *acusa a la víctima* del mal que padece <sup>26</sup>. Se señala, por lo demás, la favorable intervención de las muje-

<sup>24</sup> M. Sineau, *Vías y medios de mejorar la situación de las mujeres en la vida política*, Comité Europeo para la igualdad entre hombres y mujeres, Estrasburgo 1989, 34.

<sup>25</sup> Diversos estudios recientes parecen demostrar la falsedad de la idea de un mayor absentismo laboral por parte de las trabajadoras. Ver P. Carrasquer, «El absentismo laboral de las trabajadoras: una aproximación empírica», comunicación presentada al *IV Congreso de la Federación Española de Sociología*, Madrid, 24-26 de septiembre de 1992. Un estudio realizado por el Instituto de la Mujer sobre el absentismo laboral muestra que, «excluidas las bajas por maternidad, que se deben valorar considerando el bien social que comportan (...), son más frecuentes las ausencias no justificadas del puesto de trabajo por parte de los varones que de las mujeres», *El País*, 15 de enero de 1993.

<sup>26</sup> Una forma de rebatir esta argumentación es la de la «estrategia de las listas», acción que consiste en confeccionar listas de mujeres cualificadas, dispuestas a aceptar un nombramiento o a postular una candidatura en unas elecciones: M. Sineau, *o. c.*, 33.

res en el mundo de la ciencia en cuanto a la ampliación de las preguntas planteadas y, por ende, de los problemas por resolver. Se destaca su aportación en la sensibilización social y las reformas legales en cuestiones como las agresiones sexuales o el aborto. La inclusión de las mujeres en todas las áreas de la vida supone la creación de modelos (*role models*) que imitar para las que vienen detrás, aparte de que su presencia en áreas tradicionalmente vedadas para ellas contribuye a normalizar lo que antes era visto como excepcional.

Algunos argumentos de corte utilitarista se orientan al mundo de la empresa y destacan las ventajas para el mismo de realizar acciones positivas: mejor gestión de los recursos humanos gracias a la utilización de la capacidad profesional real y potencial de las mujeres, así como la mejora de la imagen pública de las empresas al manifestar una preocupación por los cambios sociales y por las reivindicaciones del sector femenino.

Otro tipo de consideraciones extraeconómicas también entran en juego, como son el problema demográfico que Europa enfrenta desde hace unos años y que supone –y continuará suponiendo en un futuro próximo– la disminución de su población junto al envejecimiento de la misma. Ante esta situación, gobiernos y empresas han orientado sus acciones positivas hacia las mujeres, a fin de incrementar su presencia en el mercado de trabajo con vistas a reducir los efectos negativos de los cambios demográficos <sup>27</sup>.

A pesar de estos datos, el caso español se

---

<sup>27</sup> J. Foster, «Extract from the speech: Experience with positive action in the public and private sectors in the European Community», *Seminar on Women and the Completion of the Internal Market*, Dublín, 16 de febrero de 1990, 5-6. No sé cómo se compaginan estos criterios con las abultadas cifras de paro que se viven actualmente en Europa.

manifiesta como muy retrasado en cuanto a la penetración de estos argumentos en el seno de las empresas. El Instituto de la Mujer puso en práctica el Programa de Acceso y Promoción de Mujeres a Puestos de Dirección en las Empresas entre 1987 y 1990, que pretendía sensibilizar al personal directivo para que promoviera acciones positivas en el seno de las empresas. A la hora de evaluar dicho programa, se comprobó que las motivaciones de mejora de la gestión de los recursos humanos que pueden llevar a tomar medidas para promocionar a las mujeres se hallan aún fuera de los planteamientos de los empresarios españoles. La única motivación real que movía a las empresas era su necesidad de una buena imagen y de mantener unas aceptables relaciones con el Ejecutivo <sup>28</sup>.

#### 4. El desarrollo socio-jurídico de las acciones positivas

Tomamos como punto de partida la Revolución francesa, a partir de la cual se comienza a admitir en las sociedades modernas el principio de igualdad ante la ley. Mas esta igualdad no lo era a secas, sino que se organizó con una serie de mediaciones, a saber, la clase social, la propiedad, las relaciones o, cómo no, el sexo, constituyéndose los que alguien ha denominado «conjuntos identitarios» <sup>29</sup>. Los grupos así establecidos funcionaban de una manera cerrada, vetándose el acceso de aquellos que resultaban excluidos. Una vía posible de transformación de este estado de cosas hubiera podido ser la de la jurisprudencia, pero durante más de un siglo

<sup>28</sup> «Lo que realmente quieren las mujeres directivas», *Mujeres*, n. 99 (3<sup>er</sup> trimestre de 1992) 18.

<sup>29</sup> E. Vogel, *o. c.*, 4. Este texto de Vogel será la principal fuente de inspiración de este apartado.

tras la Revolución francesa se desconfió de esta vía, toda vez que se consideraba que la ley, al ser emanación de la voluntad general, no podía equivocarse. Se puede hablar, pues, de igualdad *formal* ante la ley, insuficiente, como ha podido comprobarse con el tiempo, para asegurar la igualdad entre los sexos.

Posteriormente surgirá el concepto de *igualdad de oportunidades*, inspirado en un individualismo de corte liberal que incluirá tanto la libertad de elección como la libre competencia entre los individuos. Se busca contrarrestar los efectos indeseables de la estratificación social y lograr así el asentamiento de la *igualdad de condiciones del punto de partida*, a fin de que cada individuo tenga la oportunidad de acceder a los derechos que la ley le concede. En este caso se ha reemplazado la noción de igualdad formal «estática» por una «tendencia hacia la igualdad».

Sin embargo, se ha podido comprobar que una sociedad desigual reproduce la desigualdad aunque hable de igualdad <sup>30</sup>. Si entre diversos grupos existe una diferencia en cuanto a los recursos, el poder de los amigos, el tiempo disponible, los modelos de socialización y el control de la propiedad, el resultado abocará a que el grupo más fuerte gane la competición. Con el tiempo, la distancia entre los diferentes grupos se agrandará <sup>31</sup>, lo cual es un resultado perverso en relación con el principio que se aspiraba alcanzar. Pero ello no nos debe extrañar si tenemos en cuenta que sólo se está tratando aquí de igualdad como punto de partida y no de garantizar la *igualdad en los resultados*.

Si abordamos la igualdad desde la perspectiva de los resultados, se verá su íntima ligazón

<sup>30</sup> M. Lamas, «Las mujeres y las políticas públicas», *FEM*, año 14, n. 86 (febrero 1990) 7-14.

<sup>31</sup> B. Äs, *o. c.*, 3.

con los «derechos humanos», que afectan a «todos los miembros de la familia humana» por igual, sin distinción, entre otras, de sexo, lo cual significa que no pueden depender de las realizaciones individuales. El principio que subyace a estas formulaciones es el de *no-discriminación*. Pero en los derechos humanos hemos de considerar los de primera generación –derechos negativos en relación con el Estado, al cual se le pide que se abstenga de intervenir en la esfera privada de los individuos: libertad de conciencia, de religión, etc.–, y los de naturaleza socioeconómica o de segunda generación, en los que se invierte la dinámica, ya que el Estado se compromete activamente en el logro de la igualdad de grupos que se hallan en desventaja –las mujeres, los minusválidos, los inmigrantes– en sectores específicos –empleo y participación política, entre otros–. Se da un paso más allá respecto de la «mera» prohibición de las discriminaciones y se posibilita el ejercicio de la *discriminación positiva*.

El antecedente más claro que tenemos de legislación en un sólo país es el de los Estados Unidos. A causa de la presión ejercida por el movimiento de los derechos civiles a favor de la minoría negra, se aprobó en 1965 un decreto-ley que obligaba a las empresas públicas, y a las privadas que tuvieran contratos con el Estado, a la puesta en marcha de las acciones positivas.

La inclusión de la discriminación sexual sólo se consiguió dos años después, en 1967. Los organismos encargados de su seguimiento poseen no sólo carácter consultivo, sino ejecutivo, es decir, que pueden imponer sanciones –rescisión de contratos a las empresas privadas, por ejemplo– a las empresas recalcitrantes. Su acción ha sido eficaz gracias a la fuerte presión del poderoso movimiento feminista estadounidense. Dicha presión ha logrado

ampliar su ámbito de actuación a otros sectores de la vida pública –enseñanza, vida política– a partir de 1972, y no ceñirse exclusivamente a la vida profesional de las mujeres. Se puede concluir que

«la política de no discriminación de igualdad de oportunidades llevada a cabo por la legislación norteamericana se interpenetró con la política de la obligación de resultados al instaurar las acciones positivas con vistas a concretar por medio de medidas especiales la igualdad de mujeres y varones»<sup>32</sup>.

En la esfera internacional podemos apreciar tres fases en cuanto a la evolución de los derechos humanos. En la primera se aprueban la Carta de las Naciones Unidas y la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En la segunda se afirma la igualdad de derechos entre mujeres y varones en una serie de convenciones internacionales. En la tercera se adoptan normativas que se refieren únicamente a la mujer como categoría socio-legal.

Pues bien, en el marco de este último tipo se inscribe la *Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, aprobada por la ONU en 1979 y que entró en vigor en 1981. Este documento representó un hito en la historia jurídica de la mujer hacia la igualdad y constituye la obligada referencia internacional cuando de acciones positivas se trata.

La *universalidad* constituye un rasgo fundamental de esta Convención, ya que abarca todos los ámbitos en los que pueda existir discriminación, como son el político, el civil, el social, el económico y el cultural. Asimismo, se aborda la cuestión, no sólo en sus aspectos programáticos, estáticos, de proclamación del principio de la igualdad entre mujeres y varones, sino que se hace de una manera dinámica,

<sup>32</sup> A. Michel, *o. c.*, 4.

por cuanto se promueven principios resolutorios que conllevarían obligaciones por parte de los Estados contractuales.

El artículo 4 de la Convención resulta clave para lo que aquí se está comentando, y reza así:

«La adopción por los Estados miembros de medidas temporales especiales con el fin de acelerar la instauración de una igualdad de hecho entre los hombres y las mujeres no es considerada como un acto de discriminación tal y como queda definido en la presente Convención, pero en ningún caso debe tener como consecuencia el mantenimiento de normas desiguales o diferentes; estas medidas deben ser suprimidas en cuanto hayan sido conseguidos los objetivos en materia de igualdad de oportunidades y de tratamiento».

«La adopción por los Estados miembros de medidas especiales, incluidas las medidas previstas en la presente Convención, que se proponen la protección de la maternidad, no es considerada como un acto de discriminación».

Por primera vez, un documento de tal envergadura proclama que las discriminaciones positivas, siempre que posean un carácter temporal y se emprendan bajo la invocación del principio de igualdad, no vulneran el principio de no discriminación, sino más bien lo reafirman. Por otra parte, su carácter de norma ejecutiva obligaría a los Estados signatarios «a adoptar medidas especiales transitorias con el fin de acelerar la instauración de una igualdad de hecho entre hombres y mujeres»<sup>33</sup>. De lo que se deduce que ninguna legislación particular debería poder oponerse a los principios proclamados por la Convención. Por añadidura, por tratarse de un tratado relativo a los derechos humanos, los individuos de los diferentes países signatarios pueden invocarlo, y a



menudo así lo hacen, «para forzar la inercia estatal»<sup>34</sup>.

Se puede afirmar, finalmente, que la relevancia de esta Convención dependerá del tipo de derechos al que hagamos alusión. Será menor en el caso de los *derechos civiles* —aquellos que implican la abstención del Estado— y mayor en el caso de los derechos sociales, que requieren, por el contrario, una intervención del Estado. En cuanto a los *derechos políticos*, la doctrina considera que pertenecen a la primera categoría, la de los derechos civiles. Se sabe que amparan esencialmente el derecho de elección, el derecho de elegibilidad y el derecho de acceso a la función pública. En la medida en que estos dos últimos derechos sólo garanticen la posibilidad de ser elegido o de ser funcionario público, es decir, una igualdad de oportunidades, se prestan igualmente a ser llevados a la práctica por acciones positivas (tales como las «cuotas»...).

Si nos ceñimos al ámbito de la Comunidad europea, sólo otro documento, la Directiva del Consejo de las Comunidades Europeas, de 9 de febrero de 1976, se refiere explícitamente a las acciones positivas. En su artículo 2/4 se declara que

«la presente directiva no representa obstáculo alguno a las medidas encaminadas a la promoción de la igualdad de oportunidades entre los hombres y las mujeres, en particular aquellas que remedian las desigualdades de hecho que afectan a las mujeres en los dominios previstos en el artículo primero, párrafo 1».

El ámbito de dicha intervención es limitado, ya que se ciñe al acceso al empleo, a la formación, a la promoción profesional y a las condiciones de trabajo. Para contribuir a impulsar la puesta en práctica de dichas accio-

nes, la Comunidad prevé la financiación de proyectos encaminados a la obtención de la igualdad, entre ellos las acciones positivas. Diversas recomendaciones a lo largo de los años han incidido en la misma línea, entre las que se pueden citar la recomendación del Consejo de la Comunidad en 1984 y los sucesivos Programas de Acción para la igualdad de oportunidades.

Según Andrée Michel <sup>35</sup>, desde el punto de vista jurídico se pueden clasificar las legislaciones nacionales relativas a la *acción positiva* en cuatro modelos:

– legislaciones en las que las acciones positivas son obligatorias porque se hallan integradas en las leyes de no discriminación e igualdad de los sexos (Suecia, Noruega);

– legislación en la que las acciones positivas son consideradas como una parte integrante de las leyes de no discriminación y de igualdad, pero no son obligatorias (Francia);

– legislación en la que las acciones positivas son consideradas como excepciones a las leyes de no discriminación y de igualdad entre los sexos (Gran Bretaña); y finalmente,

– legislaciones de países que ignoran las acciones positivas en el terreno jurídico, pero en los que la práctica social impulsa el desarrollo de numerosos programas de acciones positivas (Alemania y Países Bajos).

Como es de suponer, una cosa es la legislación y otra el resultado en la práctica, como se apunta en el cuarto modelo mencionado. Cuando se examina más de cerca la situación concreta de los diversos países europeos, se llega a las siguientes conclusiones:

– Dondequiera que existe un poderoso movimiento de mujeres, las acciones positivas

se suceden con independencia de la legislación. Así comprobamos su multiplicación en países en los que los dos factores se aúnan, como por ejemplo en Suecia y en Noruega, pero proliferan igualmente en Holanda o en Alemania, países en los que las leyes no ayudan; la razón principal es la ya apuntada: la presencia de un importante movimiento feminista.

– No obstante, la legislación no es baladí; numerosos analistas coinciden en que si las acciones positivas no se hallan legitimadas al más alto nivel jurídico, sufren el riesgo de verse anuladas por los tribunales, como ha sucedido en algún caso en Alemania, por no contarse en este país con una legislación a nivel federal.

– En última instancia, estos programas no resultarán eficaces si no se acompañan de medidas sociales encaminadas a paliar la división tradicional de roles en todos los terrenos de la vida familiar y social, y no sólo en el ámbito laboral, como puede ser la del reparto de las tareas domésticas y parentales.

## 5. La historia socio-legal en España

En España concurren algunos factores históricos que le confieren ciertos rasgos específicos con respecto a la mayoría de los países del entorno europeo <sup>36</sup>.

La situación de desigualdad formal se prolongó en nuestro país hasta fechas harto recientes a causa de la dictadura franquista,

---

<sup>36</sup> En esta sección me basaré sobre todo en el texto de Natividad Bris ya citado y en el de Cristina Alberdi, «Evaluación de la política comunitaria en materia de igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres», ponencia presentada al seminario *Evaluación de la política comunitaria en materia de igualdad de oportunidades. Perspectivas futuras en relación con 1992*, Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, Comisión de las Comunidades Europeas, Seminario Presidencia Española, Toledo 1989.

que supuso un notable retroceso con respecto a los logros de la *II República*. En aquel período, la Constitución reguló que el sexo no debía constituir el fundamento de ningún privilegio (art. 25) y que el matrimonio se hallaba fundado sobre la igualdad de derechos para los dos sexos (art. 43). Se reconoció a la mujer el derecho al voto, se promulgó una ley de divorcio, el matrimonio civil y la inscripción como legítimos de los hijos habidos fuera del matrimonio. Asimismo, se reconoció la capacidad jurídica de la mujer, se reguló el aborto eugenésico, se suprimió el delito de adulterio, se prohibieron las cláusulas contractuales que preveían las licencias obligatorias de las mujeres por causa de matrimonio y se instauraron vías para promover el acceso de la mujer a todos los empleos.

Durante la *dictadura*, todos estos logros fueron suprimidos, y la situación de la mujer experimentó un retroceso cuyas consecuencias aún sufrimos hoy en día. Durante aquellos años, y entre otras muchas discriminaciones, las mujeres españolas han tenido vedado el acceso a numerosas profesiones, a la enseñanza mixta y a la coeducación (al igual que los varones en estos dos últimos casos); a la mujer se le premiaba con una dote si al contraer matrimonio abandonaba su puesto de trabajo; se la consideraba incapacitada para administrar sus propios bienes; no ostentaba la patria potestad de los hijos, a pesar de ser su exclusiva cuidadora y, hasta fecha tan reciente como 1983, algunas modalidades de la contracepción persistieron como delito en el Código penal <sup>37</sup>.

A raíz del fin de la dictadura y del advenimiento de la democracia, contamos con dos importantes textos jurídicos que representan la principal apoyatura legal de las acciones

<sup>37</sup> Colectivo de asociaciones feministas, «Ni un paso atrás», *El País*, 3 de mayo de 1993.

positivas: la Constitución de 1978 y el Estatuto de los trabajadores de 1980.

La *Constitución* pasa por ser una de las que más favorablemente se pronuncian a favor de la igualdad de la mujer en nuestro contexto político, debido sobre todo a dos razones: a su reciente hechura y al período de transición política entre la dictadura y la democracia en el que fue discutida y aprobada, período de gran vivacidad política y agitación social.

El artículo 14 señala que «los españoles son iguales ante la ley sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de... sexo...». El artículo 9.2 amplía estas facultades al indicar que «corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social». Por añadidura, se establece que «cualquier ciudadano podrá recabar la tutela de las libertades y derechos reconocidos en el artículo 14... ante los Tribunales Ordinarios...» (art. 53.1).

Otros mandatos constitucionales proclaman también la igualdad de los cónyuges dentro del matrimonio (art. 32.1), la igualdad de los hijos ante la ley, cualquiera que sea su filiación (art. 39.2), y el derecho de todos los españoles al trabajo y a una remuneración en la que no pueda darse discriminación por razón de sexo (art. 35.1).

Con posterioridad, numerosas leyes desarrollaron los diversos principios constitucionales, destacando a nuestros efectos el *Estatuto de los trabajadores*, que estableció con claridad el principio de no discriminación por razón de sexo (art. 4), de no discriminación en las relaciones laborales (art. 17) y de igualdad de remuneraciones (art. 28). Otras

leyes en el ámbito de las relaciones familiares modificaron en 1981 y 1982 numerosos artículos del Código civil relativos a los bienes matrimoniales, a la responsabilidad sobre los hijos comunes y a la filiación, posibilitando la investigación de la paternidad, la igualdad de los cónyuges dentro del matrimonio, y la más conocida de todas, la ley de Divorcio.

Con posterioridad, España suscribe diversos tratados internacionales: en 1984 la Convención de no discriminación de la mujer aprobada por la ONU en 1979 y que ya ha sido comentada, y en 1986 el Tratado de adhesión de España a la Comunidad europea. Al hacerlo, España asume de paso toda la legislación ya elaborada por la CE, en particular las cinco Directivas aprobadas por la Comunidad como desarrollo del artículo 119 del Tratado de Roma que establece la igualdad de trato de mujeres y hombres en el ámbito laboral y que incluye la protección de la maternidad.

Ya hemos comentado que el enunciado de la Constitución española permite el desarrollo de las acciones positivas, pero no está de más el examen de la jurisprudencia creada por el Tribunal Constitucional en torno a este tema. Destaca por su claridad la sentencia 3/83 de 14 de febrero: «Como ya ha declarado este Tribunal en reiteradas ocasiones, el precepto constitucional que consagra la igualdad entre todos los españoles no establece un principio de igualdad absoluta que pueda omitir tomar en consideración la existencia de razones objetivas que razonablemente justifiquen la desigualdad de tratamiento legal. Y mucho menos que excluya la propia necesidad del establecimiento de *un trato desigual* que recaiga sobre supuestos de hecho que en sí mismos son desiguales y tengan por función precisamente *contribuir al restablecimiento o promoción de la igualdad real*, ya que en tal caso la diferencia de régimen jurídico no sólo no se opone a

dicho principio, sino que constituye instrumento ineludible para su debida efectividad» (cursiva nuestra). Diversas sentencias, antes y después de la aquí extractada, confirman esta doctrina.

Otra medida relevante para el logro de la eficacia en las legislaciones sobre la igualdad es la de la *inversión de la carga de la prueba*, por medio de la cual se pretende que cuando una mujer presenta una denuncia por discriminación no sea ella quien tenga que aportar las pruebas, sino que sea la parte demandada la que tenga que demostrar que no se ha producido discriminación por razón de sexo. En España contamos ya, al menos desde 1981, con varias sentencias que asientan legalmente este principio, que todavía no se ha convertido en doctrina comunitaria (octubre de 1993) a causa de la negativa del Reino Unido <sup>38</sup>. En resumen, del análisis de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional podemos concluir, sin ser exhaustivos, lo siguiente:

- que no se considera que existe discriminación cuando el tratamiento diferenciado se aplica a supuestos de hecho también diferentes;

- que el trato diferencial no sólo no es discriminatorio, sino que es una exigencia que viene impuesta al legislador para conseguir la efectividad del valor de la igualdad, constitucionalmente consagrado; y que

- debe ser el demandado el que aporte las pruebas de la no existencia de violación del principio de igualdad en los supuestos de discriminación por razón de sexo.

Existe otro aspecto debatido a nivel español y europeo, pero que todavía no ha hallado su traducción jurídica, como es el de la *discriminación indirecta*, que es aquella que de una

---

<sup>38</sup> *El País*, 1 de octubre de 1993.

forma encubierta impide el acceso de las mujeres al mercado de trabajo en condiciones de igualdad con los varones. Si dos de las formas más señaladas de discriminación femenina en el mercado laboral se producen vía la segregación laboral y la concentración en unos pocos empleos, la discriminación indirecta puede adoptar múltiples formas.

Podrá ser detectada en el acceso al empleo cuando las condiciones o requisitos de dicho acceso no se hallen plenamente justificados para la tarea que se va a desempeñar (fuerza, talla, constitución física, disponibilidad para viajar, trabajo a turnos), o cuando al terminar un proceso de selección la desviación de aprobadas/os mujeres y varones sea significativa, lo cual podría ser indicativo de algún sesgo en el modo de efectuar las pruebas o en las tomas de decisión <sup>39</sup>. Cuando nos referimos a los salarios, la discriminación indirecta se apoya en numerosos convenios colectivos por medio del establecimiento de actividades y categorías específicas para mujeres; por ejemplo, en el sector de artes gráficas había hasta hace cinco años una escala de «oficios complementarios femeninos». Desapareció el calificativo de «femeninos», pero las mujeres siguen en esa escala en la que los sueldos son inferiores a los de los varones <sup>40</sup>. En este sentido, sería necesario que el principio de igualdad de remuneración se ampliara para incluir la noción de trabajos de «igual valor». Otras formas de discriminación indirecta son las relativas a las condiciones de empleo, en las que criterios como la antigüedad —más difícil de lograr para las mujeres a causa de su discontinuidad laboral— juegan en contra de las mismas a la hora

---

<sup>39</sup> De sobra son conocidos los experimentos en los que un mismo texto es evaluado más favorablemente si es presentado como efectuado por un varón que si quien lo firma es una mujer.

<sup>40</sup> *El País*, 30 de abril de 1989.



de las promociones y los ascensos, correlacionados negativamente con los embarazos y con la maternidad en general, cuestiones estas últimas causantes a menudo de despidos no declarados.

## 6. Situación actual en España

Si comparamos España con otros países europeos, queda de manifiesto que las instituciones centrales –Instituto de la Mujer–, autonómicas o locales, pero en cualquier caso oficiales, han sido las verdaderas protagonistas de la promoción y puesta en marcha de las acciones positivas, en ausencia de otros órganos, como los sindicatos, cuyo rol en este terreno ha sido secundario, si no marginal <sup>41</sup>. Con todo, recientes documentos sindicales demuestran una creciente sensibilidad por el tema por parte de los sindicatos <sup>42</sup>. Todo ello se explica por la carencia de un movimiento feminista fuerte, su desmovilización a partir de los años ochenta, y la institucionalización de una parte importante del mismo en los organismos del Estado a raíz del triunfo electoral socialista en 1982, triunfo revalidado en las elecciones de 1993. La legislación española, por circunstancias comentadas con anterioridad, ha resultado más avanzada en esta materia que la de otros países de nuestro entorno. Por el contrario, los otros dos factores que Hernes comentaba como necesarios para el fomento

---

<sup>41</sup> L. Battistoni, R. Ammasari, C. Cattan, M. Cevoli, M. T. Palleschi, «Valutazione delle azioni formative e delle analisi organizzative condotte in Europa nell'ambito delle azioni positive», *Observatorio ISFOL*, n. 6 (noviembre-diciembre de 1989) 11-51, esp. 13-14.

<sup>42</sup> Véanse: *Comisiones Obreras, un espacio para hombres y mujeres*, Secretaría de la mujer de CC.OO., 1ª Conferencia, Madrid, 17 y 18 de junio de 1993. *Plan Sindical para la igualdad*. UGT, *Sindicato para la igualdad*, 4ª Conferencia de la mujer, 8, 9 y 10 de noviembre de 1993.

de las políticas de igualdad y, por ende, de las acciones positivas –la incorporación de las mujeres al mundo laboral y un movimiento feminista fuerte– han concurrido de manera mucho más endeble que en la mayoría de los países con una mayor tradición democrática y mayores cotas económicas.

¿Cuáles son algunos datos sobre la situación española?

Nuestra peculiar historia reciente, con la subsiguiente ideología ultraconservadora y los escasos y tardíos servicios sociales y asistenciales con que hemos contado, ha condicionado muy claramente la estructura familiar, fuertemente jerarquizada, en la que se ha concedido una desmesurada importancia a la producción de bienes y servicios destinados al consumo familiar (trabajo doméstico) o al mercado (ayuda familiar) <sup>43</sup>. En los últimos años se ha producido un espectacular incremento en el empleo femenino, cuya tasa de ocupación ha pasado del 23,30% en 1970 al 34,5% en 1993 (en Europa el 42,4%); las mujeres ya no abandonan el mercado de trabajo en las edades de tener hijas/os (de 25 a 40 años), y entre los 20 y los 43 años la tasa de actividad es ya similar al promedio europeo <sup>44</sup>. Por añadidura, las mujeres constituyen más de la mitad del estudiantado universitario (el 56,75%) y el 50% del electorado. Pero no todos los datos son positivos: la mujer percibe un salario inferior en un 25% al de los varones que realizan trabajos equivalentes <sup>45</sup>; la tasa de mujeres paradas asciende al 28,6% (frente al 18,6% en Europa), lo cual significa que consti-

---

<sup>43</sup> J. I. Casas y M. A. Sallé, «Perspectivas laborales de la mujer en España», *Papers*, n. 30 (1988) 109-118, esp. 110-111.

<sup>44</sup> *El País*, 28 de septiembre de 1993. *La mujer en cifras*, Ministerio de Asuntos sociales, Instituto de la Mujer, Madrid 1992.

<sup>45</sup> *Ibíd.*

tuyen el 47% del total de paradas/os; no poseen más que el 6% de representación en las instituciones del Estado; la representación por partidos políticos no pasa, en el caso más favorable, del 14%; en el sector privado, el porcentaje de cargos directivos no supera el 5% <sup>46</sup> y, en una universidad como la Complutense, el número de catedráticas no superaba en 1993 el 4,5%, frente al 16,8% de los varones en la misma situación <sup>47</sup>. Como la fuerte incorporación de las mujeres al mundo de lo público no ha producido su correlato en un nuevo reparto de las tareas domésticas entre los componentes de la familia, la tensión derivada de la doble jornada laboral de la mujer se ha resuelto en buena parte a través de un descenso vertical de las tasas de fecundidad y nupcialidad. Por tanto, la distribución de roles, uno de los factores que analizábamos como necesario para la efectividad a medio plazo de las políticas de igualdad y, más en concreto, de las acciones positivas, no se ha transformado en una medida significativa.

Si «rellenamos» algunos de estos datos, tampoco tendremos demasiadas razones para el optimismo. El paro es fundamentalmente juvenil, es decir, se produce en los tramos de edad donde se concentra la mayor y más cualificada oferta de mano de obra femenina. Por otra parte, el incremento de la tasa de empleo femenino, favorecida por una mejora de la coyuntura económica durante una parte de la década de los ochenta, se ha producido en muy alta medida utilizando los canales de precarización brindados por la reforma de la con-

---

<sup>46</sup> *El País*, 14 de mayo de 1993.

<sup>47</sup> A. Almarcha y C. González, «Participación y discriminación en la Universidad Complutense», ponencia presentada en el *Seminario Internacional «Género y trayectoria profesional del profesorado universitario»*, Universidad Complutense, Madrid, 7-8 de octubre de 1993.

tratación laboral, relanzada a partir de 1984-1985<sup>48</sup>. Los contratos temporales, los trabajos a tiempo parcial y los empleos irregulares se hallan encarnados primordialmente en mujeres.

Por estos motivos, en una época de crisis como la actual las mujeres corren el riesgo de ser las principales víctimas de las reformas estructurales del mercado de trabajo. La comentada precariedad en el empleo y la reducción del déficit público mediante recortes en el empleo estatal y en los servicios sociales pueden tener nefastas consecuencias para las mujeres. El Estado es el principal empleador de trabajadoras en toda Europa, y los servicios que se recortan son precisamente aquellos que han liberado a las mujeres de determinadas cargas familiares. Unido a esto, el tipo de formación recibida por las mujeres y el papel familiar que todavía desempeñan pueden obligarles a aceptar mayoritariamente empleos parciales y, por tanto, a cobrar la mitad del salario que un varón<sup>49</sup>.

¿Cómo se promueven las acciones positivas en España? Como ya hemos comentado anteriormente, el papel de las instancias oficiales, favorecido por un marco legislativo adecuado, es clave para la impulsión y promoción de estas políticas. El movimiento feminista, que trabaja con frecuencia en coordinación con el «feminismo de Estado», y que de esta manera conforma activamente el «bloque de género» impulsado por los «pactos entre mujeres» (ver *Pactos entre mujeres*), se halla asimismo implicado de formas diversas: por el trabajo de investigación y difusión individual efectuado por sus miembros o, de una forma más institucionalizada, en los seminarios de estudios feministas o de la mujer de las diver-

<sup>48</sup> J. I. Casas y M. A. Sallé, o. c., 117.

<sup>49</sup> *El País*, 28 de septiembre de 1993.

sas universidades españolas; por medio de su participación activa en iniciativas internacionales, como se vio por ejemplo en la primera Cumbre Europea «Mujeres en el poder», que produjo el importante documento conocido como la Declaración de Atenas, que consagraba la necesidad de la obtención de la «democracia paritaria»<sup>50</sup>; o a través de su inclusión en plataformas de acción de organizaciones no gubernamentales en un plano internacional, como la Red Europea de Mujeres, con la finalidad de efectuar el seguimiento a los Programas de Acción de la Comunidad Europea.

La vía por la que se canalizan las líneas de actuación del principal organismo oficial dedicado a estos menesteres, el Instituto de la Mujer, son los *Planes de Igualdad de Oportunidades*, el segundo de los cuales se encuentra vigente hasta 1995. Un logro del Primer Plan fue la consecución de la igualdad jurídica entre mujeres y varones. En el Segundo Plan se reconoce la insuficiencia de las leyes en la consecución de la igualdad real y se prevén medidas para paliar las insuficiencias detectadas. Se intenta profundizar en la adaptación del ordenamiento jurídico al principio de igualdad y no discriminación por razón de sexo, en aplicación de los principios constitucionales que ya conocemos, con el compromiso institucional de aplicación de políticas de *acción positiva*. Estas acciones serán aplicadas en los ámbitos de la educación, formación, empleo y sanidad, en los que se ha visto la «necesidad de impulsar acciones positivas como medidas correctoras de aspectos concretos en los que

---

<sup>50</sup> Con el acuerdo, como objetivo prioritario, de que «la participación de mujeres y de hombres en puestos de representación política no fuera superior a un 60% ni inferior a un 40%»: Ana María Ruiz Tagle, «El voto de las mujeres (democracia paritaria y elecciones)», *El País*, 26 de abril de 1993.

las mujeres están infrarrepresentadas»<sup>51</sup>.

Con las acciones positivas se intenta, en suma, invertir la tendencia hacia la desigualdad que los principios de igualdad de oportunidades, sin actuaciones correctoras, generan. Se pretende con ellas ofrecer un trato discriminatorio en sentido positivo a quienes en la práctica padecen desigualdades, porque: ¿sería justo tratar igual a quienes se ven tratadas como desiguales? En estas páginas hemos tratado de responder negativamente a esta pregunta. Las acciones positivas se hallan, pues, en las manos de todas y todos.

---

<sup>51</sup> *II Plan para la Igualdad de Oportunidades de las Mujeres (1993-1995)*, Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer.



# Pactos entre mujeres

Luisa Posada Kubissa

## 1. Patriarcado y sororidad (o la sororidad como revulsivo contra el patriarcado)

El término *patriarcado* puede definirse brevemente como ese entramado de pactos que pone el control de la sociedad en manos masculinas. De este modo, el poder recae en los hombres, poder que, en nuestras actuales sociedades desarrolladas, pasa por los núcleos relacionados con la política y la economía. Y, con ello, las mujeres quedan excluidas de todo el ámbito de las decisiones que afectan a las sociedades en las que viven (véanse *Género y Patriarcado*).

Aun cuando resulta inadecuado para nuestros intereses aquí realizar una retrospectiva histórica sobre el desarrollo del patriarcado, basta una somera mirada hacia la historia del pensamiento o de la razón que lo ha arropado (y que, por tanto, permite hablar de una razón también patriarcal) para obtener conclusiones evidentes:

«La sociedad codificada por los hombres decreta que la mujer es inferior (...). No han sido una inmutable esencia ni una culpa elegida las que las han destinado a la inmanencia, a la inferioridad que se les ha impuesto»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, 2, Trad. Pablo Palant, Siglo Veinte, Buenos Aires 1968, 526.



Pretender que la relación patriarcal es algo natural, por lo que no requiere legitimación, es una trampa que ha de ser desvelada (al modo como, desde otro terreno, Marx denunció la ideología que intenta sostener la existencia de la propiedad privada como una supuesta ley o derecho natural). Incluso pensadores tan críticos y socialmente avanzados como fueron muchos ilustrados caen en el espejismo de imponer, cuando se trata del tema de la relación entre los sexos, «(...) las estructuras de la razón patriarcal» pretendiendo hacerlas pasar como las de la razón *tout court*<sup>2</sup> (al respecto, véase aquí *Ilustración*).

El sesgo patriarcal y, por tanto, parcial (o no-universal) que la historia de nuestra cultura toda manifiesta permite afirmar, desde las investigaciones feministas más actuales, que «la posición de la mujer “sabia” en la sociedad primitiva hasta la imposición de la cultura civilizada (30.000-5.000 a. C.)» es la historia de la progresiva pérdida de cualquier mínimo poder femenino y la sustitución de la «humanidad» por la «masculinidad»<sup>3</sup>.

Tal situación se refleja como eje central que recorre todo el desarrollo intelectual, comúnmente conocido como nuestro legado cultural. Y, como no podía ser de otro modo, sus implicaciones en la historia del saber y del pensar sobre los sexos / géneros adquieren los perfiles de una auténtica definición de «qué es eso de ser mujer» por aquellos que evidentemente no lo son: «Desde la antigüedad hasta

---

<sup>2</sup> C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (Colección Pensamiento crítico/Pensamiento utópico 15), Anthropos, Barcelona 1985, 103.

<sup>3</sup> E. W. Tielsch, «Die Philosophin: Geschichte und Ungeschichte ihres Berufes seit der Antike», en H. Bendkowski y B. Weisshaupt (eds.), *Was Philosophinnen denken. Eine Dokumentation*, Zürich 1983, 310-311.

por lo menos finales del XVIII, los filósofos han encontrado siempre necesario legar a su mundo contemporáneo y al de la posteridad las mismas afirmaciones acerca de la mujer, hechas siempre desde su consideración como un status marginal»<sup>4</sup>. Este discurso teórico, que se constituye sobre el orden puramente simbólico, encuentra lógicamente su traducción en el orden práctico / político del devenir cotidiano y configura las relaciones socio-sexuales como patriarcales, dividiendo la unidad del ser humano, que se convierte así, por arte de «birlibirloque», de especie única en una suerte de «doblete genérico», donde el sexo masculino dominante ocupa el espacio completo de los individuos-ciudadanos (véanse *Patriarcado e Ilustración*, en lo relativo a «pactos patriarcales»).

Si se plantea la necesidad de desvelar y desmontar este estado de cosas, para orientarse *Hacia una crítica de la razón patriarcal*<sup>5</sup>, parece una tarea ineludible reconocer al enfermo antes de diagnosticarle y ponerle el debido correctivo terapéutico. O, en otras palabras, la crítica feminista a la impostura patriarcal pasa, por el conocimiento de los mecanismos sobre los que pivota el propio patriarcado (los llamados «pactos patriarcales»). Pero, además, el objetivo radica en reconocer, a partir de los «diagnósticos», aquellos correctivos que este sistema patriarcal necesita para quienes, no sólo lo sufren, sino que además han generado su capacidad de respuesta a partir de su ubicación marginal y sometida en el mismo; es decir, para las mujeres. Entre aquellas que el patriarcado ha condenado a «(...) la falta de participación (...) en el juego político (...)», lo cual

<sup>4</sup> C. Klinger, «Das Bild der Frau in der Philosophie und die Reflexionen von Frauen auf die Philosophie», en K. Hauser y H. Nowotny (eds.), *Wie männlich ist die Wissenschaft?*, Suhrkamp, Francfort M. 1986, 64.

<sup>5</sup> Título de la obra referida en la nota 2.

«se explica si conocemos que la construcción social de Género se remonta a tiempos prehistóricos»<sup>6</sup>.

La conciencia femenina de su sometimiento dentro de la estructura patriarcal y la revuelta ante el mismo recibe un nombre inicial: «sororidad». Y con su análisis, abordamos el segundo aspecto de las presentes consideraciones que quieren mostrar cómo la idea de «sororidad», fructificada y asumida a partir de la llamada «segunda ola de feminismo» (véase *Feminismos*), supone un producto del propio patriarcado, pero esta vez con el peligro añadido que podríamos llamar el «síndrome de Frankenstein»: que el producto se vuelve contra su creador (porque precisamente le obliga a ser «producto», lo que, en la mayoría de los casos, provoca la propia pérdida de sí como conciencia, pero conlleva también el peligro de desalienarse y convertirse en una criatura peligrosa para su propio creador).

Ser producto en el tema de las relaciones entre los géneros (estructuradas a partir de la diferencia entre los sexos) implica saberse un ser designado «desde fuera» («heterodesignado»), o heterónomamente designado<sup>7</sup>, por las conceptualizaciones, los valores y los catálogos de virtudes diseñados por otros. Y sin necesidad ni posibilidad de realizar aquí un recorrido histórico, sí podemos afirmar que el patriarcado, en tanto designación externa acerca de qué es eso de «ser mujer» y cuál es su ámbito propio, así como en tanto que estruc-

<sup>6</sup> B. Nordstrom, «Política y sistema social de Género», en J. Astelarra (comp.), *Participación política de las mujeres* (col. Monografías 7), CIS, Madrid 1990, 23-38; 25.

<sup>7</sup> En este sentido, véase A. Valcárcel, *Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder»*; en concreto: cap. VI, «La mujer, Las figuras de la heteronomía», 105-120, Anthropos, Barcelona 1991.

turación de relaciones genéricas (englobado en las más amplias y complejas estructuras sociales, pero adaptándose asombrosamente a todas ellas),

«sigue siendo el poder de los padres: un sistema familiar, social y político, en el que los hombres por la fuerza, por la presión directa, o a través de rituales, tradiciones, leyes o lenguaje, costumbres, etiquetas, educación y la división del trabajo determinan qué parte corresponde jugar o no jugar a las mujeres y en qué medida la mujer ha de estar siempre sometida al hombre»<sup>8</sup>.

El «patriarcado de la razón»<sup>9</sup>, como muchas teóricas feministas han analizado, pierde ya en la modernidad todo pudor e instala así definitivamente «sus reales». Y con ello, la razón misma y los filósofos en general ejercitan una suerte de «naturalismo sociológico», que en el tema de los sexos conlleva un sentimiento de inferioridad hacia las mujeres (y en ellas mismas), en tanto objetos de sometimiento como algo dado «per naturam»:

«La mujer está hecha para someterse al hombre, incluso para soportar sus injusticias. Nunca podréis reducir a los muchachos al mismo punto; en ellos se exalta el sentido interior, que se revuelve contra la injusticia, pues la naturaleza no los formó para tolerarla»<sup>10</sup>.

Pero ese «sentido interno» (...) contra la «injusticia» también lo comparten las mujeres con la especie humana toda. Y así, el término francés *sororité* (de uso infrecuente en su versión castellana y de hecho ausente en los dic-

<sup>8</sup> A. Rich, «The kingdom of the Fathers», *Partisan review* 3 (1946) 173, 17; con ciertas correcciones aparece como capítulo en *Woman Born*, 1976.

<sup>9</sup> G. Lloyd, *Das Patriarchat der Vernunft: «Männlich» und «Weiblich» in der westlichen Philosophie*, Daedalus Verlag, Bielefeld 1985.

<sup>10</sup> J. J. Rousseau, *Emilio o De la educación*, libro V, Bruguera, Barcelona 1971, 551.

cionarios de la lengua española) aparece con toda la fuerza de su raíz etimológica: «Sor» (definida oficialmente como «hermana», casi siempre en relación con el ámbito religioso), hermana efectivamente a las mujeres en la conciencia y el rechazo del papel que les ha tocado jugar en el guión patriarcal. Antes de entrar en detalle en qué se dice (qué decimos) al hablar de «sororidad», quizá convenga recordar a Simone de Beauvoir, cuando suscribe a su vez las palabras de Laforgue: «No, la mujer no es nuestra hermana; por medio de la pereza y la corrupción hemos hecho de ella un ser aparte, desconocido, que no tiene más arma que su sexo, lo que no sólo significa guerra eterna, sino también una guerra malsana –adorando u odiando, pero no compañera ideal, sino un ser que forma legión con espíritu de cuerpo, de masonería– y los celos de una pequeña clase esclava»<sup>11</sup>. Esta cita de Beauvoir-Laforgue se convierte en doblemente pertinente, puesto que aclara por negación lo que luego puede retomar por afinidad: efectivamente, se dice con toda claridad que «la mujer no es nuestra hermana». Y ello significa que ha quedado excluida del ámbito de la fraternidad, ámbito masculino por definición, en el que se fraguan los pactos que sirven para perpetuar la desigualdad genérica y que constituye el reverso del término que vamos rastreando aquí: la sororidad.

Por tanto, podemos conceder que, al menos en una primera aproximación, ya sabemos algo del asunto: que «sororidad» no es sino la «otra cara» (quizá oculta, como la de la luna, o más bien ocultada) de la «hermandad de los iguales» (varones) o «fraternidad». Por otro lado, la cita de Beauvoir-Laforgue constituye una definición no explícita de algo así como la «sororidad», y esta vez por sinonimia:

<sup>11</sup> S. de Beauvoir, *o. c.*, 2, 525.

supuesta una «guerra eterna» entre los sexos –cosa que, por cierto, Kant suscribiría plenamente–, resulta que las mujeres formarán una «legión», un «espíritu de cuerpo», en definitiva: una «masonería». Y visto así, y atendiendo a las connotaciones contrarias ya apuntadas entre «sororidad» y «fraternidad», habrá que convenir que la definición de la primera («sororidad») resulta por afinidad con el término «fraternidad», en tanto que «grupo»: grupo, más o menos organizado, con mayor o menor conciencia de su marginación o de su condición desigual («a la baja», claro está), pero cuyos «recelos» lo hacen, si no temible, sí al menos tan misterioso e imprevisible como una logia clandestina.

La «sororidad», como suceso histórico, ha debido ser al menos tan antigua en su existencia como la «fraternidad», si bien no se retoma políticamente hasta la segunda ola del feminismo (véase *Feminismos*). Ya en el libreto de la ópera turca de Mozart, *El rapto del serrallo*, aparece la figura de una mujer, Blonde –criada de Konstanze, presas ambas en el harén oriental del poderoso Selim–, que encarna una proto-conciencia de «sororidad», o al menos de solidaridad femenina. Se trata de un personaje que expresa explícitamente un individuo pensante y políticamente crítico: aparte de llamar a las mujeres turcas a la rebelión, concluye por exclamar que «(...) la mujer es la mujer donde sea», y apela a su no-sometimiento <sup>12</sup>.

El feminismo de los setenta insistía en la opresión común sufrida por todas las mujeres, más allá de las diferencias de clase, raza, religión o cultura. Todas las mujeres eran herma-

<sup>12</sup> W. A. Mozart, *Konstanze y Belmonte o el rapto del serrallo*, ópera en tres actos, ver libreto de J. G. Stephanie el Joven, aquí en versión de Chr. F. Bretzner, Stuttgart 1949, 23.

nas bajo una misma dominación y una esperanza de lucha.

Desde algunas posiciones feministas actuales se reclama «superar la sororidad como modelo de relación entre mujeres», y se propone como alternativa reconocer la «autoridad», que establece una «jerarquía» entre las propias mujeres (si bien, se nos dice, evitando toda semejanza con el modelo masculino del mismo corte). Este modelo permitiría «registrar y saber vivir el sentido de superioridad de otra mujer, apoyándose en ella como en una palanca para la liberación de los propios deseos». Pero, desde estas posiciones del llamado *affidamento* italiano (véase *Feminismos y Diferencia*) también se reconoce que «la manifestación más positiva de un igualitarismo feminista es la sororidad»<sup>13</sup>. ¿Qué se entiende aquí por «sororidad»? Veamos cómo se define:

«Desde su nacimiento, la política de las mujeres ha realizado una operación que sólo ahora se está haciendo evidente: separar la autoridad del poder y hacer orden simbólico, estando este último, quizá inevitablemente, dominado por la síntesis del poder»<sup>14</sup>.

Con ello parece que por fin se nos sitúa la «sororidad» en algún lugar: dentro del «orden simbólico» generado a espaldas del «orden social». Pero cabe objetar que tal ausencia femenina en el orden práctico / político puede ser algo distinto de una opción voluntaria: se trata, más bien, de a quién, por consenso de otros, se le deja elegir entre «lo que hay y lo que sigue habiendo» (esto es, entre «lentejas y lentejas»); algo así como una adscripción al

<sup>13</sup> L. Muraro, «Sobre la autoridad femenina», en F. Birulés (comp.), *Filosofía y género. Identidades femininas* (Biblioteca de estudios contemporáneos), Pamiela, Pamplona 1992, 53-63; aquí 55, 56 y 54, respectivamente.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 62.

orden puramente simbólico por el mero hecho de ser mujer. Cabe imaginar que la «sororidad», plasmada en la acción y en la participación políticas, ha sido el fermento de los *pactos entre mujeres* hoy posibles. Pactos que entienden que, más allá de que «en tanto que se nace mujer, se está determinada para toda la vida por esta circunstancia a un orden simbólico-social establecido por los hombres»<sup>15</sup>, es posible entrar en una práctica política y desveladora. Qué duda cabe que los pactos establecidos entre la «fraternidad» de los iguales —esto es, de los hombres / ciudadanos— incluyen esa óptica patriarcal, que convierte a las mujeres en parte de los objetos pactados: efectivamente, el paradigma de una «mujer» relegada al espacio privado-doméstico no es otra cosa que la condición para que el hombre / ciudadano pueda dedicarse de lleno a las tareas que exige el ámbito público (político, laboral, etc.). De este modo, el contrato establecido por la sociedad (y, en particular, desde la modernidad) convierte a las mujeres en un objeto más, cuya ubicación en el entramado social y cuyo modelo de comportamiento queda como fruto de un pacto masculino (con lo cual se revela el carácter de objeto reificado, que adquiere el colectivo femenino en estos trámites patriarcales, y que permite hablar de las mujeres como de un objeto de transacción o intercambio de los propios pactos patriarcales). Con ello se relega al conjunto de las mujeres «al espacio de las idénticas, de la indiscernibilidad», a ese espacio en el que «no se produce lo que en filosofía llamamos prin-

---

<sup>15</sup> L. Balestrini, M. G. Campari, T. Sattler (Libreria delle donne di Milano, «Nicht glauben Rechte zu haben. Wie weiblich Freiheit entsteht» («Non credere di avere dei diritti...»), ponencia presentada al V Congreso Internacional de la Asociación «Die Philosophin» y recogida en A. Deuber-Mankowsky, U. Ramming, E. Walesca Tielsch (comp.), *1789/1989. Die Revolution hat nicht stattgefunden*, Diskord, Tubinga 1989, 253-260; 254.



cipio de individuación»<sup>16</sup>. De este modo, las mujeres devienen en una identidad / totalidad amorfa, que se mueve sin individualidades en el espacio privado, por así decirlo, «como una sola mujer».

Sin embargo es posible aceptar la comprensión de la «sororidad» como una progresiva conciencia que, desde lo simbólico, llega a plasmarse en las posiciones políticas donde las «hermanas» la construyen «entre individuos, que libre y mutuamente se la conceden»<sup>17</sup>. Y desde esta perspectiva pasaría de ser un «misticismo inadecuado»<sup>18</sup> a convertirse en el camino hacia la pelea política feminista por el reconocimiento de la igualdad e, incluso, contra la mutilación de la más urgente reivindicación de sí como subjetividad individualizada.

En este sentido, la conciencia común que han ido tejiendo las mujeres sobre la necesidad de «hermanarse» con otras mujeres confiere al término «sororidad» ese eco positivo, también históricamente detectable, de irse poniendo del lado de la «otra» (y no del «otro», del «hermano») para cuestionar y modificar su puesto de relegación diseñado por el dominio patriarcal.

Estas afirmaciones precedentes nos catapultan ya sin remedio al tema nuclear de este artículo: *Pactos entre mujeres*. Quizá valga la pena concluir este primer acercamiento recordando que también la poesía de algunas mujeres ha recogido esa noción de «sororidad»,

---

<sup>16</sup> C. Amorós, curso sobre *Mujer y crítica política* (Buenos Aires, 28, 29 y 30 de julio de 1987), versión grabada y posteriormente publicada en *Estudios e Investigaciones Latinoamericanas (EIL)*, Buenos Aires 1990, 10 y 9, respectivamente.

<sup>17</sup> A. Valcárcel, *o. c.* (Colección Pensamiento crítico/Pensamiento utópico), Anthropos, Barcelona 1991, 151.

<sup>18</sup> C. Amorós, *o. c.*, Buenos Aires 1990, 95.

como es el caso de Adrienne Rich:

«En este mundo, es de suma importancia /  
contar con un apoyo/ que no pueda ser minado: /  
así escribió / una mujer, algo valiente y algo buena /  
que luchó contra aquello que apenas comprendía. /  
Pocos hombres en torno podrían o harían más; /  
por ello se la calificó de arpía, de puta y de fiera»<sup>19</sup>.

## 2. Pactos entre mujeres

a) *La consolidación de la idea  
de pacto patriarcal  
(o la definición de una exclusión)*

Como venimos viendo hasta aquí, mal que bien definir la «sororidad» pasa por aceptar ésta como resultante de los paradigmas masculinos, en particular de aquellos que en la modernidad confieren a las mujeres un valor de objeto transaccional en la relación contractual que se impone en ese momento como perspectiva sociológica (véase *Ilustración*; también *Patriarcado*). De este modo —recordemos las palabras de Rousseau—, los pensadores de finales del siglo XVII y, sobre todo, los del XVIII (el «Siglo de las Luces»), ante el tema de la diversidad de los sexos, optan por relegar al «bello sexo» (en terminología kantiana) fuera del espacio de los iguales / ciudadanos / individuos. Y así las mujeres permanecen dentro de una aletargada existencia en su espacio (el privado), alejadas del ámbito de lo público (y político): cabría decir que, desde un estricto sentido de individualidad y de sujeto, más que en una aletargada existencia, las mujeres son ubicadas en la inexistencia de lo puramente abstracto (como la «mujer»).

Pero tal pacto de exclusión / reclusión de

---

<sup>19</sup> A. Rich, *Antología poética (1951-1981)*, Selección y traducción de M. Díaz-Diocaretz, Visor libros, Madrid 1986, 32.

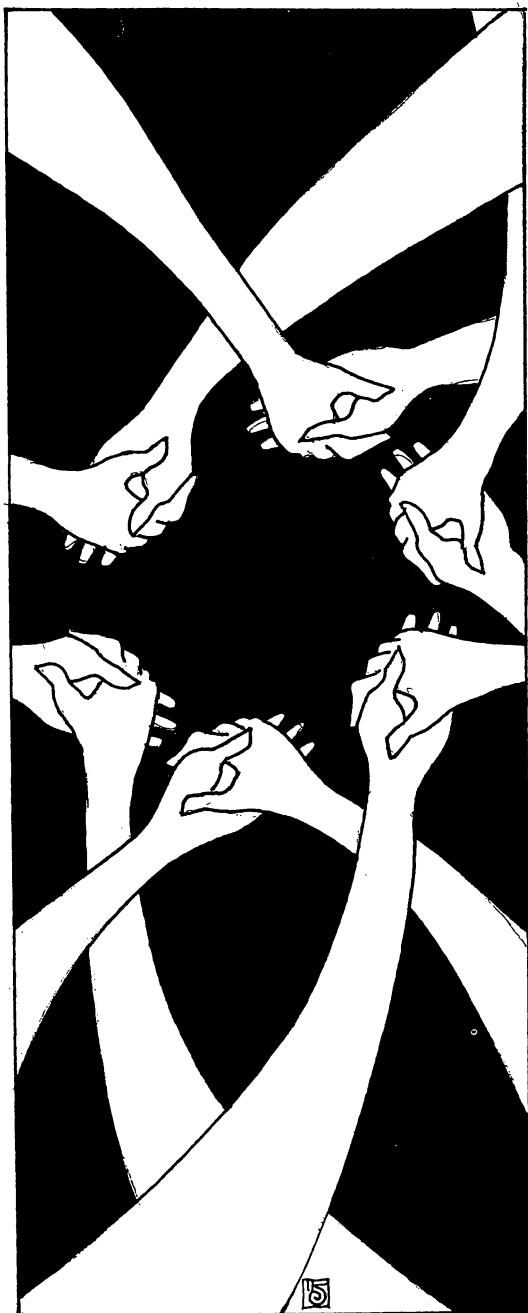
las mujeres (exclusión del ámbito cívico / reclusión al ámbito doméstico y privado) tiene que producir lógicamente alguna reacción por parte del «sujeto» (las mujeres) pactado como objeto. Porque «el sujeto nunca puede vivirse a sí mismo completamente como objeto, por mucho que sea hecho objeto por otro»<sup>20</sup>. El peligro de permanecer en una «sororidad» que no traspasa el ámbito de lo simbólico y de conciencia de la exclusión de los pactos patriarcales germina en una posición feminista, que se autocomplace en la trampa de la auto-estima genérica: la «mujer» como esencia de todas las virtudes, en definitiva catalogadas como tales por los pensadores masculinos. Tal posición inmoviliza, no ya la pelea por el reconocimiento de la igualdad entre los sexos (más allá de las evidentes diferencias biológicas), sino que además puede mutilar algo mucho más urgente: la reivindicación de sí misma como individualidad diferenciada.

Desde aquellas mujeres que intentaron por vía de los ideales de la Ilustración participar del quehacer humano y social –y a quienes, por cierto, la historia oficial ha negado, o simplemente ha nombrado de pasada (como Emilie de Châtelet, Lady Montagu, von Knigge, y otras muchas en torno al siglo ilustrado)–, hasta las más conocidas protagonistas del movimiento sufragista inglés (véase *Feminismos*), podemos trazar una línea genealógica de aquellas mujeres que, parafraseando de nuevo una investigación reciente, se conceden «libre y mutuamente» el rango de «individuas»<sup>21</sup>. Estas mujeres traspasan sin duda el umbral de la pura conciencia común de su marginación, convirtiendo la sororidad, ya

---

<sup>20</sup> Como nos recuerda C. Amorós, a partir de S. de Beauvoir, en su curso sobre *Mujer y crítica política*, Buenos Aires 1990, 93.

<sup>21</sup> A. Valcárcel, *o. c.*, 151.



tempranamente, en acciones intelectuales y políticas que rechazan y delatan la ideología de los pactos patriarcales.

Si, simplificando mucho, acudimos al concepto de «pacto», recogido de uno de sus teóricos por excelencia, obtenemos la siguiente definición: «Antes del pacto de asociación sólo existían voluntades individuales. Pero el acto asociativo tiene un carácter sintético por el cual todas las voluntades se transforman en una sola voluntad general»<sup>22</sup>. Y tal acepción de «pacto», en términos generales, se retoma nada menos que de las entrañas conceptuales de Jean Jacques Rousseau. Si convenimos con Carole Pateman en que «el contrato social presupone el contrato sexual, y la libertad civil el derecho patriarcal»<sup>23</sup>, entonces parece claro que ese pacto social, que «crea la moderna fraternidad patriarcal»<sup>24</sup>, no funcionaría sin esa previa organización socio-sexual. Como ya investigó Kate Millet<sup>25</sup>, pionera en el tema de la teorización del patriarcado, la fraternidad patriarcal, al entronizar la categoría de objeto contractual y la consiguiente exclusión del mismo (que no es otra que la de las mujeres), provocó una respuesta revulsiva a finales del XVIII y, en particular, en el siglo XIX. Por así decirlo, este revulsivo consolidó el paso de las mujeres de la noción y la conciencia a la acción política. Por ello debe servirnos como inicio de la relación (difícil) entre mujeres y

---

<sup>22</sup> R. Cobo Bedia, «Crisis de legitimación patriarcal en Rousseau», en C. Amorós (coord.), *Actas del seminario permanente Feminismo e Ilustración, 1988-1992*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, en colaboración con la Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid, Madrid 1992, 121.

<sup>23</sup> C. Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Standford, California 1988, X.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>25</sup> K. Millet, *Política sexual*. Trad. Ana M<sup>a</sup>. Bravo García, Aguilar, México 1969.

política, que configura aquí el apartado siguiente.

*b) Mujeres y política  
(o necesidad de los pactos  
entre mujeres)*

Desde que Mary Wollstonecraft (1759-1797) reivindicara los «Derechos de la mujer» frente a los denominados «Derechos del hombre», o Margaret Fuller (1810-1850) intentara aplicar el radicalismo americano desde una visión feminista, hasta llegar a los más conocidos episodios sufragistas en su lucha por el derecho al voto, hay toda una relación de nombres y acontecimientos que avalan el creciente interés político y participativo por parte de las mujeres, que van tomando posiciones frente a su situación de inferioridad legal y cotidiana respecto a la de los hombres. Recordaremos brevemente que, tras la Convención de Séneca Falls y su consiguiente declaración de 1843, se desata la actividad feminista en favor del voto femenino: surgen las primeras formas del pacto entre mujeres, de un pacto político y estratégicamente orientado. Así, Harriet y John Stuart Mill, las hermanas Pankhurst y, en fin, toda la acción política que desde las inglesas se extiende a otros países conllevan una red de negociaciones, acuerdos y disensiones que caracterizan a toda actividad contractual (al menos cuando se pacta en clave política). En Francia, la «Société pour l'Amélioration du Sort de la Femme», con Marie Deraisme y Louise Michel (aproximadamente alrededor del año 1876), refleja también este movimiento de las mujeres «hacia dentro de lo público» o, si se prefiere, «hacia fuera de lo privado»; en cualquier caso, hacia una participación práctico-política. También algunas figuras de nuestra extraña Ilustración, como Concepción Arenal (1820-1893), testimonian la insistencia de las mujeres por «hur-

gar» esta vez en la «cosa pública», y no sólo entre los cacharros de la cocina.

La noción «pactos», desde la perspectiva política, adquiere en el caso de las mujeres una acepción que carece de univocidad o, al menos, de la univocidad presente en la cita ya apuntada de Rousseau (véase nota 22). Porque tal univocidad e, incluso, claridad universalizadora se difuminan si le aplicamos una mirada feminista: aquí, la hermenéutica, las herramientas conceptuales de interpretación del feminismo muestran toda su capacidad crítica, al desvelar la fórmula rousseauiana como equívoca, confusa y, por demás, parcial en lugar de universal. Revertido al terreno (teórico, práctico y político) de la relación entre los sexos, la aparente neutralidad de este discurso contractualista toma partido y esconde que las mujeres, carentes del rango de voluntades individuales, se someten a la voluntad general de quienes, como ciudadanos, participan del «acto asociativo». Y, a la vez, a la voluntad individual de quien, como poseedor de la misma, las desposee de tal cosa, convirtiéndolas en una amorfa colectividad sin elementos, esa «la mujer», con la que se las define genéricamente y, a la vez, se las anula de facto (como «individuos»).

La lógica consecuencia de lo dicho será que, «(...) generalizando, podríamos decir que las mujeres como grupo tienden a tener menos acceso al poder y a los recursos controlados por el Estado»<sup>26</sup>. Pero, supongamos que, más allá de las reticencias (culturales) de las mujeres ante la política y/o el Estado (patriarcal, por definición), fuera posible un pacto inter-

---

<sup>26</sup> S. Rowbotham, «Mujeres y Estado. Una experiencia basada en el G.L.C. (Greater London Council) como guía para la acción y las estrategias futuras», en J. Astelarra (comp.), *Participación política de las mujeres* (col. Monografías 109), CIS, Madrid 1990, 281-296; 281.

clasista e, incluso, inter-ideológico entre mujeres políticas. Y que tal pacto entre ellas respondiera a una convicción prioritaria: la de frenar la desigualdad genérica, que somete y rebaja a la mujer a un «status», si no de inexistencia, sí de marginalidad. ¿Por qué suponerlo? Tal hipótesis tiene una constatación histórica y ha devenido en algo empíricamente contrastable, tanto en los pactos más cotidianos como en los que realizan los propios grupos y asociaciones feministas entre sí (incluso para el simple hecho de organizar una manifestación o cualquier otra actividad pública), como, ya a escala «macro-política», en alianzas políticas que, como el caso escandinavo (y, en particular, el noruego), pasaremos a considerar aquí en el apartado siguiente. Como se verá, en tal ejemplo paradigmático la relación política / poder, por un lado, y mujeres, por otro, se logró invertir en favor de los intereses de estas últimas. Y ello fue posible desde el planteamiento feminista unitario de sacarle el mayor beneficio posible al Estado (Padre) Benefactor.

Lo que una alianza política entre mujeres puede dar de sí, tanto como la utilidad y necesidad de establecerla, pasa hoy necesariamente por nuevos parámetros socio-políticos que, si bien diferenciados en cada país, incluso entre los de la propia Europa, presentan denominadores comunes inesquivables a la hora de tener en cuenta el nuevo terreno sobre el que se juega. Así, el «modelo de sororidad del siglo XIX» jugó un papel indiscutible a la hora de mantener los lazos y evitar en algo el aislamiento de las mujeres, cuando los «lazos de hermandad» impusieron ya de manera definitiva el modelo de la familia nuclear sobre el de la familia extensa <sup>27</sup>. Posiblemente fue esa vía

---

<sup>27</sup> Véase C. Lasser, «Let us be sisters forever: The sororal model of nineteenth-century female friendship», *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, n. 1 (1988) 158-181.



de escape contra el aislamiento total la que permitió que las mujeres no desaparecieran del todo del mapa político, de modo tal que el feminismo se convirtió en una fuerza «profana e iconoclasta», que «mira los pactos patriarcales y descubre sus trucos»; que implica «la intrusión de las mujeres en el espacio *iniciático* (de la política)»; y que lo hace, además, convencido de que

«el poder de una mujer individual está, pues, condicionado al de las mujeres como genérico»<sup>28</sup>.

Esta unidad de las mujeres en su genérico colectivo (= mujer), si bien no pretende tener un fundamento ontológico, real e incuestionable —pues quién duda ya de la individualidad como único reducto del ser radicalmente algo / alguien—, sí permite una práctica feminista que vaya conquistando terreno para esos sujetos (o «sujetas») negadas en la historia que son las mujeres. El simple hecho de reconocer tal cosa es ya una práctica política contractual: exige la «genericidad reconstruida por pacto» para poder construir «desde dentro», desde las propias mujeres, un nosotras sujeto con identidad propia<sup>29</sup>.

Pero la relación entre mujeres y política, e incluso la conveniencia de entrar en esta última, de facturación patriarcal, resulta espinosa y cuestionable hasta para algunas tendencias del feminismo actual<sup>30</sup>. Sin embargo, tal cuestionamiento se produce en unas sociedades europeas, donde todavía la igualdad no tiene

<sup>28</sup> C. Amorós, «El nuevo aspecto de la *polis*», *La balsa de la medusa*, n. 19-20 (1991) 119-135; 133, 135.

<sup>29</sup> C. Amorós, *Ibid.*, 135.

<sup>30</sup> Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti. Come nasce la libertà femminile nelle idee e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg y Sellier, Turín 1987 (Trad. castellana: *No creas tener derechos*, Horas y Horas, Madrid 1991).

en el terreno de la práctica democrática su reflejo en tanto que paridad parlamentaria; y «(...) la proporción de mujeres que se presentan no aumenta, o incluso disminuye (máxime cuando hay que destacar como una «victoria» la episódica nominación de Edith Cresson para el cargo de Primera Ministra en Francia)»<sup>31</sup>. Sin duda, la política de nuestras sociedades europeas es hoy una profesión que «(...) requiere de una dedicación en tiempo y energía bastante alta», para la cual «la socialización de las mujeres, combinada con sus responsabilidades domésticas, son un impedimento para la competencia en el poder político»<sup>32</sup>. Luego parece claro que habrá que pensar en qué estrategias políticas e, incluso, en qué modelos políticos son los más adecuados para que las mujeres tengan acceso, a pesar de su situación «deficitaria» socialmente en este terreno, a la arena del poder público. Y ahí están las múltiples declaraciones de los más altos organismos políticos europeos que proclaman, no ya la participación de las mujeres en la política, sino incluso el favorecimiento de esto, es decir, las llamadas acciones o discriminaciones positivas en su favor (véase *Acción positiva*)<sup>33</sup>. Porque las cifras están ahí: entre 1975 y 1985, Dina-

---

<sup>31</sup> F. Collin, «La parité: une autre démocratie pour la France: Elle ne s'use que si on s'en sert», *Misogynies. Cahiers du grif*, n. 47 (1993) 137-141; 137.

<sup>32</sup> J. Astelarra, «Las mujeres y la política», en J. Astelarra (comp.), *Participación política de las mujeres* (col. Monografías 109), CIS, Madrid 1990, 7-22; 17.

<sup>33</sup> Así la Recomendación del Consejo de las Comunidades Europeas del 13 de diciembre de 1984, relativa a la promoción de acciones positivas en favor de las mujeres (84/635/CEE); o las Resoluciones de la Conferencia de Nairobi, del 15 al 26 de julio de 1985 (con 157 países representados): véase «Estrategias de Nairobi orientadas hacia el futuro para el adelanto de la mujer», Ministerio de Cultura, Instituto de la Mujer (Serie documentos 4), Madrid 1987 (en particular los párrafos 86-92, sobre: 3. Igualdad en la participación y en la adopción de decisiones).

marca encabezaba la lista de los países con mayor representación político-parlamentaria femenina, por encima de los Países Bajos, Luxemburgo, Alemania (entonces República Federal Alemana), Bélgica, Irlanda y, por supuesto, Portugal, Italia o España <sup>34</sup>. Y si atendemos a los informes del Servicio de Información de Mujeres de Bruselas, encontramos que los países escandinavos presentan en general las cifras más elevadas de participación de las mujeres en el terreno político, laboral, en las organizaciones políticas y sindicales, en las universidades, en la educación, etc. <sup>35</sup>.

Por tanto, cabe preguntarse, al margen ahora de la polémica relación entre mujeres y política, qué ha hecho posible que en estos países sí se haya dado tal cosa sin que (al menos los hechos así lo avalan) el mundo haya sufrido ningún traumático cataclismo. Sin duda, además del modelo político, habrá que rastrear los *pactos entre mujeres* que evidentemente subyacen (y posibilitan) un proceso de actividad política y feminista tan asombrosamente eficaz. A concentrarnos en este aspecto dedicaremos el apartado siguiente, que necesariamente habrá de sintetizar y comprimir en una breve relación lo que podría entenderse como una experiencia cronológicamente más extensa y, sin duda, como un refrendo de la necesidad de los *pactos entre mujeres* para el feminismo (sobre lo que este apartado 2 ha querido reflexionar). Cosa que, en definitiva, puede resumirse como:

---

<sup>34</sup> C. Ortiz Corulla, *La participación política de las mujeres en la democracia (1976-1986)* (Serie Estudios 7), Ministerio de Cultura, Instituto de la Mujer, Madrid 1987, 132.

<sup>35</sup> *Mujeres en Europa*, revista de la Comisión de las Comunidades Europeas, Servicio de Información de Mujeres, n. 70, 1990 (texto elaborado por la Comisión para la Igualdad de Oportunidades: ligestillingsradet).

«(...) que las mujeres resuelvan el conflicto interior que supone su resocialización y que ocupen el puesto que les corresponde en esta nueva sociedad»<sup>36</sup>.

c) *Pactos políticos entre mujeres:  
la experiencia concreta del feminismo  
político escandinavo.  
(El caso noruego)*

Hablar de la experiencia del feminismo escandinavo supone partir de un contexto social fundado en el Estado Benefactor. Con lo cual el feminismo que manejamos en este caso concreto podría denominarse «feminismo estatal», como así lo han hecho algunas de sus protagonistas y teóricas<sup>37</sup>. Por tanto, en estas sociedades el Estado es un medio primordial, si bien no el único, para el acceso de las mujeres al poder político.

Ya en 1990, la noruega Berit Äs afirmaba rotundamente que «(...) por supuesto, la democracia no puede funcionar a menos que haya un 50% de mujeres en todos los puestos de poder, en todas partes»<sup>38</sup>. Y, a continuación, transmitía las asombrosas cifras de un 40% de mujeres parlamentarias y ocho ministras (de un total de dieciocho ministerios), así como la existencia de una Primera Ministra en su país. Y, sin dudar, ante la cuestión de si la participación de las mujeres en las esferas del poder político podría suponer también su

---

<sup>36</sup> A. de Miguel Alvarez, *Marxismo y Feminismo en Alejandra Kollontai*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, en colaboración con la Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid, Madrid 1993, 74.

<sup>37</sup> Véase, en particular, H. M. Hernes, *El poder de las mujeres y el Estado del Bienestar*, Trad. M. C. Apreada, Vindicación Feminista, Madrid 1990.

<sup>38</sup> B. Äs, «El papel político de las mujeres», en J. Astelarra (comp.), *Participación política de las mujeres*, 201-207; 201.

integración igualitaria a otros niveles más cotidianos, esta feminista noruega contestaba rotundamente que sí <sup>39</sup>. Una actitud semejante la encontramos entre feministas (políticas y teóricas) de las Corporaciones en los cinco países nórdicos (Dinamarca, Finlandia, Islandia, Noruega y Suecia). En todos ellos, la presencia de las mujeres pasa por una estructura política corporativa, esto es, por un programa que, a partir de la Segunda Guerra Mundial, obligó a pactar entre todos los partidos un modelo de Estado en el que los consejos, juntas y comités de interés público no sólo cooperan con el Estado mismo, sino que constituyen «la base representativa del sistema, (que) se ha convertido en un aspecto importante de la democracia», de modo tal que «(...) el sistema abarca a varios miles de personas en cada país» <sup>40</sup>. Estas personas que conforman el amplio sistema de comités, juntas y consejos públicos son de alguna manera «(...) la élite político-estratégica de los administradores, los jefes de organizaciones y los políticos. Los miembros de los comités «representan» los intereses colectivos y a las asociaciones más explícitamente que las representaciones elegidas democráticamente» <sup>41</sup>. Pues bien, a partir de tales estructuras hay que entender qué se propuso y cómo desarrolló el feminismo escandinavo sus propias alianzas y tácticas políticas. Lo haremos atendiendo en concreto al caso noruego.

Partiendo (recordémoslo) de un Estado benefactor, hay que suponer, ya de entrada, un escaso índice de desigualdad social en estas sociedades, así como también la existencia de un sistema de seguridad y protección sociales muy desarrollado. Consecuencia lógica de esto

---

<sup>39</sup> B. Ås, *o. c.*, 206.

<sup>40</sup> H. M. Hernes, *o. c.*, 80.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 81.

será que las mujeres noruegas, y escandinavas en general, gocen de un nivel de vida alto o, al menos, más elevado que en otros países de la órbita europea. Ahora bien, tal bienestar no asegura a las mujeres la posibilidad de influir en el poder y el control políticos de manera automática. De ahí que en estos Estados la lucha feminista también se haya seguido librando mediante el desarrollo de estrategias y planteamientos específicos por parte de las mujeres. Podría, incluso, plantearse que, dadas las condiciones de bienestar apuntadas y la práctica inexistencia de las diferencias de clase, la desigualdad entre hombres y mujeres se hace todavía más patente.

La radical diferencia entre el entramado social e institucional de las sociedades escandinavas y la nuestra no justifica «per se» los logros de las feministas noruegas en el terreno político. Muy al contrario, el peligro de un sistema corporativo como el descrito, cuyo objetivo prioritario es la defensa del interés público, consiste en que la mujer pase a cumplir el papel asistencial por excelencia: a ocuparse de todo aquello que tenga que ver con el servicio o la ayuda social (la «ética de los cuidados»), convertida así en ciudadana (por tanto en la esfera pública), pero esta vez ciudadana en un Estado tutelar. O, dicho de otro modo, que en lugar de sufrir el patriarcado como reclusión al ámbito privado, lo padezca como servidora de/para el ámbito público.

El problema político para un «feminismo de Estado» radica en que sus reivindicaciones no pueden quedarse en los logros de un mayor bienestar para las mujeres, sino en una redefinición del concepto de ciudadanía que, como indica Hernes, apunta hacia la participación directa y activa en el poder político. Vayamos, tal como promete el enunciado de este apartado, a un caso práctico: ¿cómo lograron las

noruegas hacerse con un espacio de poder político cercano a la paridad? <sup>42</sup>.

En primer lugar hay que aclarar que los mecanismos políticos noruegos tienen la particularidad del Estado corporativo, ya comentado para todos los países escandinavos. Las estructuras mínimas de poder son los llamados «Consejos de comunidad», de los que el país noruego cuenta con 460. A la par, tales unidades de poder coexisten con un sistema electoral para sus 18 condados y para el Parlamento nacional. Pues bien, desde esas primeras células de la organización política es desde donde las mujeres noruegas se propusieron imponerse en la vida pública. Dado que las candidaturas a los Consejos permiten legalmente tachar nombres de los partidos que las presentan, así como añadir otros nuevos, las mujeres feministas de diversos partidos, con la natural diferencia ideológica, decidieron pactar para forzar su entrada en dichos Consejos. De modo que las mujeres del Partido Laboralista, las del Partido Socialista, las del Partido liberal e, incluso, las del Christian's People Party utilizaron la estrategia de tachar nombres de candidatos masculinos en sus papeletas e incluir los de aquellas mujeres que aparecían en las listas, aun cuando fueran de otro partido. Con este *pacto entre mujeres*, las noruegas obtuvieron en la primera mitad de los años setenta una amplia mayoría en tres Consejos de comunidad; y, entre ellos, nada menos que en el de la capital, Oslo.

En 1975, las disposiciones de la ley electoral fueron alteradas de modo tal que esa vía de intrusión femenina masiva pudiera ser atajada. Pero, aun así, y a pesar de la lógica irritación de las mujeres del Parlamento, los partidos se vieron forzados en las elecciones de 1976 a

---

<sup>42</sup> Véase, en particular, el informe de B. Ås, en J. Astelarra (comp.), *o. c.*, 201-214.

presentar mujeres en sus cabezas de listas electorales ante el riesgo de perder una gran parte de votantes. Y así este tipo de política de acción o discriminación positiva (véase *Acción positiva*) consiguió que los más relevantes partidos del país, tales como el Partido Laboralista y el Partido Socialdemócrata, hubieran de contar con una vicepresidenta o una mujer como líder. De todo este proceso se llega a la elección de la Primera Ministra, por un lado, y a la admisión implícita por cada partido de una cláusula que exige al menos un 40% de representación femenina en su organización, por otro. Además, el modelo noruego se extendió también a otros países, como Suiza, donde, con la misma estrategia del pacto, doblaron la presencia de mujeres en la política en Lugano por las mismas fechas. Bien, dicho esto, hay que añadir que las feministas noruegas no se conforman todavía con esos resultados. Y, a pesar de tener una afiliación sindical de un 60% de mujeres, se plantean también por qué no tener una representación semejante en los órganos de poder. Así, su mensaje sería:

«Trabajad juntas, desde las comunistas a la izquierda, hasta las conservadoras a la derecha, para que podamos conseguir ese 50 % al que tenemos derecho»<sup>43</sup>.

Si bien hemos expuesto escuetamente el caso noruego como ejemplo paradigmático de un pacto político y efectivo entre mujeres, ello no quiere decir que se piense aquí ingenuamente que tal modelo es exportable, sin más, a otras situaciones sociales. Sin embargo, sí nos interesa el llamamiento a la alianza femenina que el caso descrito supone, por cuanto ahonda en la necesidad de la participación política para las mujeres, por un lado, y, por otro, refrenda las peculiaridades de tal participa-



ción: no se trataría de «entrar», simple y llanamente, en las esferas del poder patriarcal, sino de hacerlo desde la perspectiva y la apuesta propias de una postura feminista. Postura que, incluso, se salta las barreras ideológicas, no olvida que es participación política y se somete a una alianza crítica contra el poder patriarcal entre las mujeres, aun desde dentro del juego del propio poder.

Recordemos que, al hablar de las escandinavas, nos estamos remitiendo al llamado Estado del Bienestar. Y, en este sentido, también es justo recoger las críticas que, desde el propio feminismo en un contexto diferente, se han hecho a esa estrecha vinculación con el Estado que tal modelo exige. Así, como nos recuerda Seyla Rowbotham, cabe tomar en cuenta la crítica de una feminista norteamericana, Kathy Ferguson, quien desde la experiencia del feminismo laboral norteamericano con la Administración reflexiona: «Toda originalidad en el pensamiento o en la acción requiere nuestro enraizamiento en una existencia compartida; pero cuanto más firmemente anclado está uno en la burocracia, menos posibilidades existen de pensar de un modo diferente, de actuar de un modo diferente, o de comenzar de nuevo en cualquier dirección. En un entorno burocrático, los requerimientos de la creatividad –es decir, el contacto con otras personas– se ven asfixiados, el proceso mismo de la autocreación se ve amenazado. Los individuos, tanto burócratas como clientes, acaban viéndose a sí mismos y a los demás como objetos de la administración»<sup>44</sup>. Estamos, por tanto, ante el eterno dilema del «individuo / Estado», esta vez «mujeres / Estado», o llevado al terreno del modelo polí-

---

<sup>44</sup> Véase en S. Rowbotham, «Mujeres y Estado. Una experiencia basada en el G.L.C. (Greater London Council) como guía para la acción y las estrategias futuras», en J. Astelarra (comp.), *o. c.*, 281-296; 292-293.

tico, la óptica más neoliberal frente al feminismo estatal. La cuestión podría formularse como sigue: la dependencia de las mujeres ¿cambia porque éstas se subordinen a un «patriarcado público»? Pero también las propias protagonistas del Estado del Bienestar plantean sus críticas, a la vista sobre todo de la conciencia que tienen acerca de la crisis de tal Estado <sup>45</sup>: «El Estado del Bienestar como lo conocemos en Escandinavia ha socavado y desviado la tradicional línea divisoria entre las esferas pública y privada, entre el Estado, la familia, el mercado y la sociedad civil, como esferas distintas y separadas»; pero «la gran cantidad de trabajo no remunerado (...) es una parte integral de la moderna mezcla del bienestar». Y este «trabajo no remunerado», de interés social o «trabajo asistencial» recae primordialmente sobre las mujeres, cuyos «(...) presupuestos para el tiempo (de la mujer) están divididos entre los diferentes tipos de tareas asistenciales remuneradas y no remuneradas, sobre una jornada diaria y de acuerdo con sus ciclos vitales. El efecto acumulativo, negativo, de esta fragmentación sobre el ciclo vital reduce su categoría económica a su mínimo nivel. Cerca de tres cuartos de los que reciben las pensiones más bajas en Suecia y Noruega son mujeres» <sup>46</sup>. Sin embargo, esta feminista escandinava sigue pensando que la solución no pasa por una privatización de corte neoliberal de los sectores públicos asistenciales (como salud, educación, etc...), sino por la conversión de las tareas asistenciales en un sentido de «cultura asistencial», fundamentada en la «solidaridad entre generaciones y entre mujeres y hombres», y en el reconocimiento de tales tareas como trabajos públicos que han de ser gratificados <sup>47</sup>. De

---

<sup>45</sup> Así, véase H. M. Hernes, *o. c.*, en particular el cap. V.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 124 y 129.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 135 y 136.

modo que la igualdad del reparto de estos servicios públicos, para esta investigadora, debe evitar el peligro de que recaigan de manera automática sobre las mujeres. Y ello pasa de nuevo por

«(...) las posibles coaliciones entre las mujeres políticas, profesionales y clientes. Dicho desarrollo ha sido observado en todos los países escandinavos y podrían conducir a la consolidación de “los intereses de la mujer”»<sup>48</sup>.

Estamos, pues, ante un «feminismo estatal», que defiende su posibilidad de desarrollo a partir de la vinculación con el Estado. Y, no sin considerar los peligros y las críticas de tal concepción, entramos ya en el terreno de la reflexión política que, sin duda, habría que dejar aquí como puerta abierta a todo tipo de posturas controvertidas. Para la autora feminista que venimos tomando como modelo de la teoría del «feminismo público» o «estatal», la cosa parece bien clara cuando concluye:

«Muchos creían que socavarían los modelos de equidad y objetividad si se introducían en la esfera pública. La ideología feminista presupone, entonces, un sistema político que traduzca los valores de compasión y asistencia en principios políticos de justicia e igualdad que, alternativamente, pueden inspirar a las políticas sociales y a las diversas formas de organización social (...). La expresión más clara de una nueva solidaridad entre los sexos (...) está representada por una igual participación en la cultura de la asistencia y en la cultura de más trabajo tradicional por parte de los hombres y de las mujeres»<sup>49</sup>.

### 3. Algunas reflexiones para concluir

Retomemos el hilo seguido hasta aquí: hemos visto cómo la relación patriarcal (encar-

<sup>48</sup> H. M. Hernes, *o. c.*, 129.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 136 y 137.

dinada en distintos sistemas históricos y sociales) produce como revulsivo la conciencia de la opresión por parte de sus víctimas, las mujeres. Esta primera reacción o «sororidad» permite en un segundo momento que las mujeres, excluidas de la idea de «pacto» definida por el patriarcado, decidan, desde una posición feminista, «tomar al asalto» el terreno de la política que se les ha vedado. Y tal decisión exige estrategias y modelos políticos que pasan por la necesidad de pactar entre ellas. El desarrollo de una experiencia de alianza política entre las feministas escandinavas (y, concretamente, el caso noruego) nos catapulta ahora, y de hecho ya hemos entrado en materia, a realizar una breve reflexión, no ya del ejemplo práctico propuesto, sino a partir del mismo. Nos hallamos, por tanto, al final de un recorrido que, por fuerza, ha de ser sucinto y puede servirnos a modo de conclusión (se entiende de conclusión de este artículo sobre *Pactos entre mujeres*, y no de «dar carpetazo» a la polémica o al tema en sí).

Los planteamientos recogidos de la experiencia política del «feminismo estatal» noruego nos llevan a replantearnos conceptos fundamentales, tales como el de Estado o, con mayor precisión, el del Estado en su relación con el ciudadano. El concepto de ciudadanía parte de un reparto de papeles en la sociedad que, o bien son excluyentes entre sí, o bien simplemente no aparecen como tales: se invisibilizan. En esta no-existencia o invisibilidad, las mujeres han venido desarrollando trabajos no reconocidos como tales, en todo lo que se refiere al ámbito doméstico (esposas, crianza de los hijos, etc.), así como en lo que hace a la prestación de servicios asistenciales (que en su mayoría se han designado como «beneficencia»). La noción de trabajador ha venido siendo hasta ahora la connotación de un sujeto masculino, portador del salario familiar y que,

lanzado al terreno de la vida pública / laboral, precisa de una segunda persona que desarrolle las tareas para las que este sujeto (el auténtico «trabajador» de la familia) no tiene tiempo. Desde un punto de vista feminista, podemos revalorizar ese trabajo no reconocido que recae sobre las mujeres. O también (en la línea de Hernes) convertirlo en un trabajo compartido y remunerado para ambos sexos.

Se opte por una u otra cosa, lo que sí parece deducirse de la experiencia histórica es que ese paso del sector femenino de la esfera privada-doméstica a la pública-laboral (y política) no es algo que la organización patriarcal haya acometido, ni vaya a acometer como propio. Sin la conciliación, la negociación, en fin, sin los *pactos entre las mujeres* mismas, difícilmente puede el patriarcado asumir algo que, en definitiva, va contra él mismo.

La relación entre las mujeres y el Estado —esa totalidad jurídica cuya estructura de dominio es también patriarcalmente engendrada— resulta particularmente conflictiva, por cuanto su participación en él implica volver a conceptualizar, desde parámetros no-patriarcales, qué es y quiénes son los ciudadanos y las ciudadanas. Esta necesidad de redefinición que hallamos en la obra de las investigadoras escandinavas (de la propia Hernes, pero también de Berit Äs o de Bitte Nordstrom), se encuentra también en el pensamiento actual de teóricas de la órbita norteamericana: «En lugar de definir lo privado como lo que excluye a lo público, debería comprenderse lo privado —desde el más absoluto sentido de una rama de la teoría liberal— como la parte del vivir y el hacer propios o ajenos, que todo individuo tiene el derecho a cerrar a los demás (...). De este pensamiento se derivan dos principios: a) que ninguna institución o praxis social debería excluirse a priori como instrumento adecuado de la discusión y la expresión públicas; y b)

que ninguna persona, acción o aspecto de la vida individual puede ser condenado a la privacidad»<sup>50</sup>. También dentro del ámbito germano, otras teóricas feministas apuntan esta misma necesidad, no ya de ampliar, sino de volver a definir la ciudadanía en términos que incluyan la emancipación definitiva de las mujeres:

«Si existe un camino para salir de este círculo, no consistirá en señalar las debilidades del concepto de emancipación tal como tradicionalmente se ha acuñado, sino antes bien en la asunción y la recepción seria de sus fuerzas. Estas residen en la crítica a las relaciones existentes y en un concepto de emancipación que tienda hacia la integración (...)»<sup>51</sup>.

Sin duda, las posiciones son divergentes dentro del feminismo, tanto en lo que hace al modelo político adecuado (ahí las posturas neoliberales hasta el «feminismo estatal»), como en el seno de la propia teorización feminista (que va desde la defensa de la igualdad, hasta los llamados hoy «feminismos de la diferencia» (véanse *Igualdad y Diferencia*, respectivamente). Esto, sin embargo, no hace otra cosa que atestiguar hasta qué punto el pensamiento, la acción y la orientación del feminismo siguen estando hoy vivos. Si convenimos en que «las feministas ya no pueden resistir al patriarcado como fenómeno universal, pero sí ante ejemplos concretos de patriarcado, pueden oponerse a estructuras patriarcales con-

<sup>50</sup> I. M. Young, «Impartiality and the Civic Public. Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory», en S. Benhabib y L. Cornell (ed. e introd.), *Feminism as Critique*, Minneapolis 1988, 74.

<sup>51</sup> C. Klinger, «Modernisierungsorientiertes oder traditionsorientiertes Emanzipationskonzept? Zwei Befreiungsbewegungen – Ein Dilemma», en M. Andreas-Grisebach/B. Weisshaupt (eds.), *Was Philosophinnen denken*, II, Zürich 1986, 71-96; 92.

cretas»<sup>52</sup>, entonces tendremos también que conceder que tales resistencias parciales (que no coyunturales) exigen aún más claramente la voluntad de pacto entre las mujeres para llevarlas a cabo. Esto es lo que el presente artículo ha tratado de mostrar, aun a sabiendas de las múltiples complejidades y matizaciones que han tenido que quedar aquí, por fuerza, de lado. Quizá quepa concluir con una reivindicación como la que sigue, que permitiera plantearnos si no es, en gran medida, la aceptación de lo utópico (pero posible) el acuerdo o pacto prioritario que debería presidir toda iniciativa feminista, aun por concreta o coyuntural que ésta fuera:

«En tanto que visión política feminista, ¿estamos en disposición de articular un modelo mejor para el futuro, que el de una política democrática radical que promueva también los valores de la ecología, el antimilitarismo y la solidaridad entre los pueblos? (...). De hecho, nosotras, como mujeres, tenemos mucho que perder, entregando la esperanza utópica a algo totalmente distinto»<sup>53</sup>.

## Bibliografía

- Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona 1985.
- Amorós, C., *Mujer y crítica política* (curso en Buenos Aires, 28-29 y 30 de julio de 1987), Estudios e Investigaciones Latinoamericanas, Buenos Aires 1990.
- Amorós, C., «El nuevo aspecto de la polis», *La balsa de la medusa*, n. 19-20 (1991).

<sup>52</sup> S. J. Hekman, *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism* (en particular, cap. 5), Polity Press, Cambridge 1990, 47.

<sup>53</sup> S. Benhabib, «Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance», *Praxis International* 11, n. 2 (julio 1991) 137-149; 147.

- Äs, B., «El papel político de las mujeres», en J. Astelarra (comp.), *Participación política de las mujeres*, CIS, Madrid 1990.
- Astelarra, J., «Las mujeres y la política», en J. Astelarra (comp.), *Participación política de las mujeres*, CIS, Madrid 1990.
- Balestrini, L., Campari, M., Sattler, T., «Nicht glauben Rechte zu haben» (ponencia presentada al V Congreso Internacional de la Asociación «Die Philosophin»), en A. Deuber-Mankowsky, U. Ramming y E. Wallesca Tielsch (comp.), *1789/1989. Die Revolution hat nicht stattgefunden*, Diskord, Tubinga 1989.
- Beauvoir, S. de, *El segundo sexo*, 2, Trad. Pablo Palant, Siglo Veinte, Buenos Aires 1968.
- Benhabib, S., «Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance», *Praxis International*, 11, n. 2 (julio 1991).
- Cobo Bedia, R., «Crisis de legitimación patriarcal en Rousseau», en C. Amorós (coord.), *Actas del seminario permanente Feminismo e Ilustración, 1988-1992*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, en colaboración con la Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid, Madrid 1992.
- Collin, F., «La parité: une autre démocratie pour le France. Elle ne s'use que si on s'en sert», *Misogynies. Cahiers du Griff*, n. 47 (1993).
- Conferencia de Nairobi, «Estrategias de Nairobi orientadas hacia el futuro para el adelanto de la mujer» (Serie Documentos 4), Ministerio de Cultura, Instituto de la Mujer, Madrid 1987.
- Consejo de las Comunidades Europeas, «Recomendación relativa a la Promoción de Acciones Positivas en favor de las Mujeres» (13 de diciembre de 1984, 84/635/CEE).
- Deuber-Mankowsky, A., «Weibliches Interesse in Moral und Erkenntnis», en Konnertz (comp.), *Grenzen der Moral*, Diskord, Tubinga 1991.
- Giménez Segura, M. del Carmen, *Judaísmo, psicoanálisis y sexualidad femenina*, Anthropos, Barcelona 1991.



- Falcon, L., *Mujer y sociedad. Análisis de un fenómeno reaccionario*, Fontanella, Barcelona 1969.
- Hekman, S. J., *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*, Polity Press, Cambridge 1990.
- Hernes, H. M., *El poder de las mujeres y el Estado del Bienestar*, Trad. María del Carmen Aprea, Vindicación Feminista, Madrid 1990.
- Klinger, C., «Das Bild der Frau in der Philosophie und die Reflexionen von Frauen auf die Philosophie», en K. Hauser y H. Nowotny (comp.), *Wie männlich ist die Wissenschaft?*, Suhrkamp, Frankfurt 1986.
- Lasser, C., «Let us be sisters forever: The sororal model of nineteenth-century female friendship», *Journal of Women in Culture and Society*, Chicago, Universidad de Chicago, vol. 14, n. 1 (1988).
- Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti. Come nasce la libertà femminile nelle idee e nelle vicende di un grupo di donne*, Rosenberg y Sellier, Turín 1987.
- Lloyd, G., *Das Patriarchat der Vernunft: «Männlich» und «Weiblich» in der Westlichen Philosophie*, Daedalus Verlag, Bielefeld 1985.
- Miguel Alvarez, A. de, *Marxismo y Feminismo en Alejandra Kollontai*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, en colaboración con la Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid, Madrid 1993.
- Millet, K., *Política sexual*, Trad. Ana M<sup>a</sup> Bravo García, Aguilar, México 1969.
- Muraro, L., «Sobre la autoridad femenina», en F. Birules (comp.), *Filosofía y género*, Pamiela, Pamplona 1992.
- Nordstrom, B., «Política y sistema social de Género», en J. Astelarra (comp.), *Participación política de las mujeres*, CIS, Madrid 1990.
- Ortiz Corulla, C., *La participación política de las mujeres en la democracia (1976-1986)* (Serie Estudios 7), Ministerio de Cultura, Instituto de la Mujer, Madrid 1987.

- Pateman, C., *The sexual Contract*, Standford University Press, Standford-California 1988.
- Rich, A., «The Kingdom of the Fathers», *Partisan Review* 3 (1946) (aparece corregido como capítulo en *Woman Born*, 1976).
- Rich, A., *Antología poética (1951-1981)*. Selección y traducción: Myriam Díaz-Diocaretz, Visor Libros, Madrid 1986.
- Rowbotham, S., «Mujeres y Estado. Una experiencia basada en el G.L.C. (Greater London Council) como vía para la acción y las estrategias futuras», en J. Astelarra (comp.), *Participación política de las mujeres*, CIS, Madrid 1990.
- Tielsch, E. W., «Die Philosophin: Geschichte und Ungeschichte ihres Berufes seit der Antike», en H. Bendkowski y B. Weisshaupt (comp.), *Was Philosophinen denken. Eine Dokumentation*, Zürich 1983.
- Valcárcel, A., *Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder»*, Anthropos, Barcelona 1991.
- Young, I. M., «Impartiality and the Civic Public. Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory», en S. Benhabib y D. Cornell (comp. y trad.), *Feminism as Critique*, Minneápolis 1988.



# Índice general

<i>Presentación</i> .....	7
Celia Amorós	
<i>Patriarcado</i> .....	21
Alicia H. Puleo	
1. Caracterización .....	21
2. Patriarcados de coerción y patriarcados de consentimiento .....	28
3. Algunas hipótesis sobre el origen del patriarcado .....	37
4. Transformaciones en curso .....	50
<i>Género</i> .....	55
Rosa Cobo Bedia	
1. Introducción .....	55
2. Raíces históricas del concepto de gé- nero .....	56
3. Teoría feminista: estudio del género .....	60
4. Política feminista: la construcción de una teoría del poder .....	62
5. Género y sociología .....	65
6. Hacia la superación de los géneros .....	78
<i>Diferencia</i> .....	85
María Luisa Cavana	
1. Introducción .....	85
2. La concepción androcéntrica de la dife- rencia sexual .....	86
3. La afirmación positiva de la diferen- cia .....	98
4. El análisis materialista de la diferen- cia .....	115

<i>Igualdad</i> .....	119
Angeles Jiménez Perona	
1. Concepto normativo <i>versus</i> concepto descriptivo .....	119
2. Una definición material de igualdad.....	121
3. Una definición formal de igualdad ....	124
4. Igualdad, universalidad y exclusión ....	125
5. Igualdad y semejanza.....	131
6. Igualdad y exclusión.....	135
7. Igualdad, naturaleza, esencialismo.....	138
8. Igualdad, universalidad, ciudadanía....	143
<i>Autonomía</i> .....	151
Teresa López Pardina	
1. Definición y encuadre histórico del concepto de autonomía.....	151
2. Las primeras peticiones públicas de autonomía: Revolución francesa e Ilustración.....	152
3. Aportaciones desde el utilitarismo.....	162
4. Aportaciones desde el marxismo.....	165
5. El impacto de <i>El segundo sexo</i> de Simone de Beauvoir.....	168
6. El «problema que no tiene nombre».	173
7. Estrategias de lucha contra la opresión de género .....	177
<i>Ilustración</i> .....	189
Cristina Molina Petit	
1. La Ilustración como condición de posibilidad de las reivindicaciones de igualdad .....	189
2. Justificaciones ilustradas de la desigualdad entre los sexos: la dicotomía público-privado: J. Locke y J. J. Rousseau .....	195
3. Dialéctica feminista de la Ilustración.....	211
<i>Feminismos</i> .....	217
Ana de Miguel	
1. Feminismo premoderno.....	218
2. Feminismo moderno .....	222
3. Feminismo contemporáneo.....	236

<i>División sexual del trabajo</i> .....	257
Ana Amorós .....	
1. Los orígenes de la división sexual del trabajo .....	258
2. La división sexual del trabajo en las sociedades primitivas .....	259
3. La división sexual del trabajo en las sociedades industriales .....	263
4. El empleo femenino en los distintos sectores de actividad .....	273
5. Nivel educativo y orientación profesional de las mujeres .....	276
6. Segregación horizontal y segregación vertical en el empleo .....	281
7. La persistencia de los estereotipos de género .....	284
8. La división sexual del trabajo en el ámbito doméstico .....	286
9. El trabajo a tiempo parcial .....	290
10. La división sexual del trabajo en la perspectiva del cambio .....	293
 <i>Acción positiva</i> .....	 297
Raquel Osborne	
1. Introducción .....	297
2. Terminología .....	300
3. Justificación .....	303
4. El desarrollo socio-jurídico de las acciones positivas .....	311
5. La historia socio-legal en España .....	318
6. Situación actual en España .....	324
 <i>Pactos entre mujeres</i> .....	 331
Luisa Posada Kubissa	
1. Patriarcado y sororidad .....	331
2. Pactos entre mujeres .....	341
3. Algunas reflexiones para concluir .....	358



## Colección

## 10 PALABRAS CLAVE EN/SOBRE

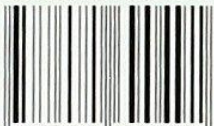
1. *Psiquiatría*  
José Luis Ayuso (dir.)
2. *Religión*  
Andrés Torres Queiruga (dir.)
3. *Superdotados*  
Luz Pérez (dir.)
4. *Bioética*  
Javier Gafo
5. *Diez mujeres escriben teología*  
Mercedes Navarro (dir.)
6. *Parapsicología*  
José María Pilon (dir.)
7. *Ética*  
Adela Cortina (dir.)
8. *Mujer*  
Celia Amorós (dir.)
9. *Prehistoria*  
Joaquín González Echeagaray (dir.)







ISBN:978-84-8169-049-1



9 788481 690491

