

# FEMINISMO/S 15

¿Feminismo de la igualdad  
y feminismo de la diferencia?

Elena Nájera (Coord.)





FEMINISMO/S

Revista del Centro de Estudios sobre la Mujer  
de la Universidad de Alicante  
Número 15, junio de 2010

¿Feminismo de la igualdad  
y feminismo de la diferencia?

Elena Nájera (Coord.)



**FEMINISMO/S**  
**Revista del Centro de Estudios sobre la Mujer**  
**de la Universidad de Alicante**

Revista Semestral

Editada por el Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante  
con la colaboración del Vicerrectorado de Planificación Estratégica y Calidad

Número 15, junio de 2010

**CONSEJO EDITORIAL**

Directoras: Carmen MAÑAS VIEJO y Helena ESTABLIER PÉREZ (*Universidad de Alicante*)

Secretaria: Nieves MONTESINOS SÁNCHEZ (*Universidad de Alicante*)

Vocales: Mónica MORENO SECO (*Universidad de Alicante*)

Purificación HERAS GONZÁLEZ (*Universidad Miguel Hernández*)

M<sup>a</sup> del Mar ESQUEMBRE VALDÉS (*Universidad de Alicante*)

Carmen OLARIA DE GUSI (*Universitat Jaume I*)

**CONSEJO ASESOR**

Mabel BURIN (*Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, Buenos Aires*)

Silvia CAPORALE BIZZINI (*Universidad de Alicante*)

Angels CARABÍ (*Universitat de Barcelona*)

Pilar CUDER DOMÍNGUEZ (*Universidad de Huelva*)

Joaquín DE JUAN (*Universidad de Alicante*)

M<sup>a</sup> José FRAU LLINARES (*Universidad de Alicante*)

Eddy GIL DE MEJÍA (*Fachhochschule Oldenburg/Ostfriesland/ Wilhelmshaven University  
of Applied Sciences*)

M<sup>a</sup> Victoria GORDILLO ÁLVAREZ-VALDÉS (*Universidad Complutense de Madrid*)

Albert GRAS (*Universidad de Alicante*)

Marina MAYORAL (*Universidad Complutense de Madrid*)

Montserrat PALAU (*Universitat Rovira i Virgili*)

M<sup>a</sup> Dolores RAMOS (*Universidad de Málaga*)

M<sup>a</sup> Dolores REVENTÓS (*Universidad de Murcia*)

Carmen RIERA (*Universitat de Barcelona*)

Ana SÁNCHEZ TORRES (*Universitat de València*)

Begoña SAN MIGUEL DEL HOYO (*Universidad de Alicante*)

Marta SEGARRA (*Universitat de Barcelona*)

Cristina SEGURA GRAIÑO (*Universidad Complutense de Madrid*)

Julia SEVILLA (*Universitat de València*)

M<sup>a</sup> Carmen SIMÓN (*CSIC*)

Ruth TEUBÁL (*Universidad de Buenos Aires*)

Meri TORRAS (*Universitat de Barcelona*)

## REDACCIÓN

Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante  
Campus de Sant Vicent del Raspeig  
Apdo. 99 E-03080 Alicante  
Tel. 965 90 94 15 - Fax 965 90 96 58  
e-mail: cem@ua.es - web: <http://www.ua.es/cem>

## SUSCRIPCIÓN

Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante  
Campus de Sant Vicent del Raspeig  
Apdo. 99 E-03080 Alicante  
Tel. 965 90 94 15 - Fax 965 90 96 58  
e-mail: cem@ua.es - web: <http://www.ua.es/cem>  
Precio de cada ejemplar: 12

Publicaciones de la Universidad de Alicante  
Campus de San Vicente s/n  
03690 San Vicente del Raspeig  
[publicaciones@ua.es](mailto:publicaciones@ua.es)  
<http://publicaciones.ua.es>  
Teléfono: 965 903 480  
Fax: 965 909 445

Edita:

Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante  
con la colaboración del Vicerrectorado de Planificación Estratégica y Calidad  
Cuenta con una Ayuda para la Publicación de Revistas Científicas  
del Vicerrectorado de Investigación, Desarrollo e Innovación

ISSN: 1696-8166

Depósito legal: A-910-2003

Diseño de portada: candela ink  
Preimpresión e impresión:

 Espagráfica

*Feminismo/s* no se identifica necesariamente con los contenidos de los artículos firmados. Prohibida la reproducción total o parcial de los artículos sin la autorización previa.

*Feminismo/s* se encuentra indexada en la base de datos del ISOC del CINDOC y en el LATINDEX.

También se encuentra recogida en DICE, In-RECS y MLA.

## ÍNDICE

<i>Elena Nájera</i> Introducción.....	9
<i>Sonia Reverter</i> El feminismo: más allá de un dilema ajeno.....	15
<i>Elvira Burgos</i> Cruzando líneas. Trazando conexiones.....	33
<i>Carmen González</i> Dos dogmas del feminismo .....	55
<i>Aránzazu Hernández Piñero</i> Igualdad, diferencia: genealogías feministas .....	75
<i>Annalisa Mirizio</i> ¿Adónde conduce la exaltación de lo femenino? Logros y límites políticos del pensamiento de la diferencia sexual italiano .....	95
<i>Leticia Sabsay</i> ¿En los umbrales del género? Beauvoir, Butler y el feminismo ilustrado ..	119
<i>Mercedes López Jorge</i> Variaciones feministas en torno a la inmanencia y la trascendencia. Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y la «política de lo simbólico» .....	137
<i>María Isabel Corbí Sáez</i> Simone de Beauvoir en España: sus obras traducidas y su recepción en la prensa .....	165

<i>M. Luisa Femenías</i>	
Notas acerca de un debate en América del sur sobre la dicotomía «Feminismo: ¿igualdad o diferencia?» .....	193
<i>Cristina Guirao Mirón</i>	
Modernidad y postmodernidad en el feminismo contemporáneo .....	221
<i>Malena Costa</i>	
El debate igualdad/diferencia en los feminismos jurídicos .....	235
* * *	
Reseña bio-bibliográfica de las colaboradoras del volumen.....	253
Normas editoriales de <i>Feminismo/s</i> .....	257

# ¿FEMINISMO DE LA IGUALDAD Y FEMINISMO DE LA DIFERENCIA?

ELENA NÁJERA  
Universidad de Alicante

## Introducción

Solidaria con la trayectoria del mundo contemporáneo, la teoría feminista ha vivido en las últimas décadas una agitada época ocupada en la revisión de su propia tradición y dedicada así mismo a la ampliación de intereses y multiplicación de enfoques. Una de las coordenadas que ha permitido ordenar conceptual, y también políticamente, este rico y sin duda complejo panorama es la oposición establecida entre el *feminismo de la igualdad* y el *feminismo de la diferencia*. Se trata de una tipología clásica, y especialmente cultivada en el contexto académico español, que se hace cargo del intenso debate mantenido entre quienes sitúan la reflexión de género en la estela del proyecto ilustrado, comprometiéndola con los valores igualitaristas, universalistas y humanistas que lo vertebran, y quienes pretenden, por el contrario, desvincularla críticamente de este discurso acusándolo de androcentrismo. Este segundo frente tiene una significativa afinidad con el pensamiento postmoderno y, de idéntica manera que éste no se deja reducir a una única fórmula, el rótulo *feminismo de la diferencia* se ha visto obligado a acoger movimientos muy diversos, y a veces un tanto dispares, que guardan a su vez relaciones varias con los planteamientos básicos del *feminismo de la igualdad*. Por su parte, esta otra denominación está lejos de ser unívoca, exigiendo así mismo precisiones y subdivisiones capaces de dar cuenta de la totalidad de sus alcances y desarrollos.

En cualquier caso, la confrontación de ambos tipos de feminismos no puede ni debe tomarse a estas alturas como una disyuntiva definitoria, algo que la descubriría inmediatamente como un falso dilema. En la misma medida que muchas dicotomías polémicas, ésta ha tenido un fecundo recorrido

que ha servido para orientar y agitar dialécticamente las corrientes feministas, pero, como todas las clasificaciones, ésta acusa también sus límites. Unos límites que quizás estén ya sobrepasados por el curso de los actuales estudios de género y hayan de dejar paso –hayan, de hecho, dejado paso ya– a otras etiquetas o estilos de etiquetar más útiles. De ahí los signos de interrogación que acompañan el título de este número monográfico y que pretenden invitar a una reflexión sobre la propia identidad de la teoría feminista y su preocupación por concebirse a sí misma a la altura de las exigencias intelectuales y políticas del presente.

De acuerdo con lo dicho, las autoras que afrontan en estas páginas la cuestión han coincidido mayormente al señalar que el recorrido de la contraposición entre esas dos modalidades tradicionales del feminismo está agotado y que se hace necesario explorar un camino alternativo que se aleje de esencialismos y que ha de desbordar forzosamente categorizaciones poco flexibles. Por ello, las perspectivas que recogen los artículos aquí reunidos permiten no sólo reconstruir la historia de esa confrontación y de sus circunstancias culturales, éticas y políticas, sino también bosquejar los nuevos esquemas conceptuales por los que el pensamiento feminista quiere discurrir. Y éste parece dispuesto a asumir a modo de nueva seña un prefijo tan cargado de expectativas como de imprecisiones. Parece que nos encontramos, en efecto, en un tiempo de *Postfeminismo*, un tiempo en el que los estudios sobre la mujer quizás deban confiar en otros criterios más allá de las *viejas* apelaciones a la igualdad y la diferencia, un tiempo con voluntad de futuro que, sin duda, también ha de merecer una cuidadosa consideración.

Los tres primeros textos que abren el índice abordan la problemática que nos ocupa con visión crítica y de conjunto, en un intento de trazar el mapa del pensamiento feminista contemporáneo. **Sonia Reverter** presenta el tema en «El feminismo: más allá de un dilema ajeno», artículo en el que se reconocen y repasan las ganancias del debate mantenido entre el feminismo de la igualdad y de la diferencia en los años setenta y ochenta de cara a la reflexión de género. Ésta exigiría, sin embargo, avanzar hacia otros enfoques en los que la igualdad y la libertad no cuenten como un dilema irresoluble, sino como dos aspectos ineludibles que no pueden sacrificarse uno a otro. Se trata, por tanto, de ampliar y diversificar la agenda del feminismo, un feminismo que en su tercera ola ha de seguir aspirando a ser una praxis transformadora capaz de generar un mundo mejor.

De una manera rigurosa y exhaustiva, **Elvira Burgos** proporciona la cartografía de los nuevos feminismos en «Cruzando líneas. Trazando conexiones». Como el mismo título del artículo se encarga de indicar, para esta autora el

feminismo de la igualdad y el de la diferencia, lejos de señalar los únicos caminos del feminismo actual, se apoyan en una división que han trascendido y hecho inoperante otras posiciones de última generación. Éstas obtienen precisamente su fuerza en la articulación profunda y compleja de diferentes categorías y en la capacidad de entrecruzar los resultados de las distintas teorías feministas y de valorar su interdependencia. En este sentido, la autora presta especial atención a los planteamientos lesbiano, postestructuralista y *queer* en sus diversas versiones, con la conciencia de que el feminismo es, en cualquier caso, una teoría viva y en devenir mal avenida con tipologías rígidas.

En tercer lugar, en «Dos dogmas del feminismo» **Carmen González** desarrolla un estudio crítico sobre las expectativas que abre el giro postfeminista como modo de sortear la aporía a la que aboca el dilema del feminismo de la igualdad y de la diferencia. Para ello, parte del análisis de las dos creencias dogmáticas que, a su entender, lo sustentan: la afirmación de que la alteridad de la mujer con respecto al varón es responsable de su subordinación y la idea de que esta alteridad exige o bien superarla, luchando por la igualdad, o bien vindicarla como algo específico y constitutivo de lo femenino. Ambas estrategias han consentido el esencialismo y han caído en la *ansiedad clasificatoria*, algo que pretende corregir precisamente el postfeminismo. Como ejemplo, la autora examina la propuesta de Sylviane Agacinski apreciando sus posibilidades, pero advirtiendo así mismo de su peligroso desvío hacia lo privado que evita el compromiso público.

Una vez ganada perspectiva y dibujado el horizonte de la reflexión feminista contemporánea, los artículos que vienen a continuación se presentan como una ocasión para revisar los temas y problemas asociados a la distinción entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia y para repasar sus hitos históricos. En esta línea, las dos colaboraciones siguientes se centran en la segunda de estas corrientes considerándola tal y como ha sido encauzada e impulsada en círculos italianos. **Aránzazu Hernández Piñero** aborda en «Igualdad, diferencia: genealogías feministas» la génesis del pensamiento y la práctica de la diferencia sexual prestándole especial atención a Luce Irigaray y a la Librería de Mujeres de Milán. Su exposición pretende mostrar el sentido filosófico y político de la crítica al modelo igualitarista y analizar, como contrapartida, la propuesta política de articular mediaciones sexuadas como una forma de vinculación y elaboración femenina del mundo que ayuda a la expresión de la libertad, siendo ésta precisamente, a su entender, la cuestión decisiva. El texto está interesado en dar cuenta de la riqueza y diversidad del pensamiento de la diferencia sexual pero con la intención de

advertir y reivindicar, en definitiva, la fecundidad que tienen los conflictos en el seno de la teoría feminista.

Por su parte, **Annalisa Mirizio** en «¿Adónde conduce la exaltación de lo femenino? Logros y límites políticos del pensamiento de la diferencia sexual italiano» asume la tarea de investigar en qué medida esta propuesta político-teórica puede realmente configurarse como un discurso alternativo al feminismo de la igualdad capaz de abarcar y dar voz al sujeto mujer. Para ello, la autora estudia la formación de la llamada «política del deseo» a partir de la alianza conceptual entre el planteamiento de Luce Irigaray y el de Carla Lonzi, reconstruyendo así mismo el intenso debate que ha generado y que es el que, poniendo en evidencia precisamente sus límites, ha permitido recoger los mejores frutos del pensamiento de la diferencia sexual. Estos límites señalan la necesidad de que el feminismo, más allá de maneras dogmáticas y sin caer en la tentación narcisista de rivalizar con el discurso androcéntrico, siga siendo una interrogación crítico-reflexiva dispuesta a encajar sus propias contradicciones y fracasos.

La siguiente pareja de artículos permite recuperar dos momentos del diálogo mantenido en las últimas décadas entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. En «¿En los umbrales del género? Beauvoir, Butler y el feminismo ilustrado» **Leticia Sabsay** examina ciertas derivas de una categoría medular para el proyecto feminista ilustrado, como es la de *género*, con el fin de señalar algunos de los actuales desafíos que se le plantean. Para ello, se centra en primer lugar en la lectura que Judith Butler hace de Simone de Beauvoir para, en un segundo momento, ocuparse de la crítica dirigida contra la perspectiva de la performatividad genérica a propósito de la cuestión de «cómo se deviene mujer». En este contexto, la autora se detiene en el debate en torno al constructivismo radical que parecería tener su origen en el postestructuralismo, aunque cabría revisar el carácter constructivista que podría reclamar así mismo la noción de género tal y como la tematiza Beauvoir.

La autora de *El segundo sexo* coprotagoniza también el siguiente artículo: «Variaciones feministas en torno a la inmanencia y la trascendencia. Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y la «política de lo simbólico»». Aquí **Mercedes López Jorge** realiza de la mano de los conceptos «trascendencia» e «inmanencia» un recorrido por la historia del feminismo que distingue tres capítulos fundamentales. Tres capítulos que coincidirían en el reconocimiento del carácter constructivista del género, aunque discreparían a la hora de precisar cómo se ha de realizar esa construcción a través de la acción de las mujeres. El primero de ellos corresponde a Simone de Beauvoir y a su exaltación de la trascendencia frente a la condena de la inmanencia. En el segundo tiene

cabida Luce Irigaray con su concepto de «trascendental sensible», que hace de la trascendencia algo absolutamente deudor de la inmanencia. Y el tercero cede la palabra el feminismo italiano de la diferencia sexual y su «política de lo simbólico», para la cual la trascendencia real, la que puede hacer política, late y se dirime en lo inmanente.

Ganando en detalle, el índice ofrece a continuación dos aproximaciones particulares, desde las circunstancias españolas y de América del Sur respectivamente, al debate entablado entre el feminismo de la igualdad y de la diferencia. **María Isabel Corbí Sáez** ilustra la cuestión reflexionando sobre la suerte de la obra de Beauvoir en nuestro país. En «Simone de Beauvoir en España: sus obras traducidas y su recepción en la prensa» recuerda cómo la presencia de la pensadora francesa comenzó a ser completa y definitiva en el mundo editorial y periodístico español a partir de la Transición. Sin embargo, el artículo puntualiza cómo en el ámbito de los Estudios Literarios ha pesado una cierta desconsideración motivada por las acusaciones de misoginia y de ensalzamiento de los valores masculinos lanzadas fundamentalmente por el potente y celebrado feminismo postmoderno francés. Esta situación, a entender de la autora, parece, no obstante, haber dado de la mano de Julia Kristeva y su «(Re)descubrimiento» de Simone de Beauvoir un giro capaz de volver a poner este nombre al servicio de la causa de la mujer.

Por su parte, **M. Luisa Femenías** en «Notas acerca de un debate en América del Sur sobre la dicotomía «Feminismo: ¿igualdad o diferencia?» sitúa los antecedentes teóricos de la problemática que trata en Uruguay y en Argentina a principios del siglo XX. A partir de aquí, analiza la expansión en América Latina en los años noventa de un pensamiento reivindicativo de las diferencias de las mujeres que rechaza el modelo igualitarista ilustrado por ser partícipe de la ideología de las «feministas blancas» y/o del «Primer mundo» para adoptar, adaptándolas, las teorías francesas del discurso así como una pluralidad de análisis provenientes del pensamiento postcolonial, el multicultural y de la subalternidad. El texto muestra cómo, asumiendo el problema de la «identidad» y de la mano de las políticas del reconocimiento, en la reflexión feminista de América del Sur se entrelazan el interés étnico-cultural y el de sexo-género.

El volumen se completa con dos contribuciones que insisten en las consecuencias prácticas –éticas y jurídicas– de la compleja y aporética polémica entre la igualdad y la diferencia que nos ocupa. Avanzando en esta dirección, **Cristina Guirao Mirón** en «Modernidad y postmodernidad en el feminismo contemporáneo» examina dos críticas fundamentales del pensamiento feminista a la modernidad: la separación de los espacios privado/público y el

universalismo normativo. Para esta autora, la separación de espacios privado/público tiene su origen en la modernidad, se consolida tras la Revolución Industrial y en nuestras actuales sociedades es la causa de la desigualdad estructural de los géneros. El universalismo normativo, de raíz deontológica, constituye, por su parte, la crítica más importante de la postmodernidad al proyecto ilustrado.

Como punto final, el trabajo de **Malena Costa** «El debate igualdad/diferencia en los feminismos jurídicos» facilita una aproximación a nuestro tema desde la óptica del derecho. En estas páginas, se repasan las principales perspectivas del feminismo jurídico, revisándose cómo se definen y problematizan en este contexto las perspectivas de género. Así, la autora establece una clasificación dialéctica entre *feminismos de la igualdad* –que englobarían el *feminismo liberal clásico*, el *feminismo liberal social* y el *feminismo socialista*–, *feminismos de la diferencia* interesados en la crítica a la neutralidad del derecho –que acogerían posturas como las del *feminismo radical* y el *feminismo cultural*– y los *feminismos deconstructivistas* o *postfeminismos* que, haciéndose eco de puntos de vista como los que representan los *lesbofeminismos*, las feministas negras, los *queer studies* o los relatos de la otredad o subalternidad, someten a discusión la pertinencia de la división igualdad/diferencia y ponen en cuestión la utilidad de la propia pervivencia del derecho.

Llegando ya al final de esta presentación, puede afirmarse que la nómina de pensadoras y pensadores que cubren los artículos que componen el presente número de *Feminismo/s* es amplia. De Simone de Beauvoir a Judith Butler, pasando por Luce Irigaray, Alessandra Bocchetti, Lia Cigarini, Teresa de Lauretis, Carla Lonzi, Monique Wittig, Rosi Braidotti, Gayle Rubin, Carole Pateman, Nancy Frazer, Celia Amorós, Luisa Muraro, Sylviane Agacinski, Gilles Deleuze, Jürgen Habermas... Estos y otros nombres han ayudado a nuestras autoras a dibujar un mosaico de perspectivas originales que valoran tanto las posibilidades como los límites de la discusión mantenida en las últimas décadas entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. A modo de reflexión final, podría decirse que, en conjunto, los textos aquí convocados no dudan en señalar las dificultades y perplejidades así como las resbaladizas paradojas con las que no puede dejar de encontrarse la teoría feminista, una teoría que no sólo aspira a la coherencia conceptual sino, sobre todo, a la relevancia práxica.

A las autoras sólo queda agradecerles su amable colaboración y su honestidad intelectual.

# EL FEMINISMO: MÁS ALLÁ DE UN DILEMA AJENO

SONIA REVERTER BAÑÓN<sup>1</sup>  
Universitat Jaume I

Recibido: 08/02/2010

Aceptado: 20/04/2010

## Resumen

Este artículo reflexiona sobre la cuestión de si tiene sentido hoy hablar de dos feminismos: el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. El debate que en los setenta y ochenta se desarrolló dentro de estas dos interpretaciones feministas ha perdido vigencia, pero lo que se defiende aquí es que son los frutos de tal debate los que nos permiten hoy avanzar hacia nuevos tipos de feminismo que puedan cumplir con la transformación de las sociedades hacia un mundo más feminista. Y ello significa, como siempre significó, dos cosas: un mundo con más igualdad y con más libertad. Los dos aspectos son parte de la preciosa herencia que nos dejó el debate feminista al que nos referimos. Lo que defiende como feminista de hoy es que en ningún caso debemos sacrificar uno por el otro.

**Palabras clave:** feminismo de la igualdad, feminismo de la diferencia, identidad, diversidad, igualdad, libertad, olas del feminismo.

## Abstract

This paper reflects on the question of whether it still makes sense to speak of two feminisms: feminism of equality and feminism of difference. The debate within these two feminist interpretations during the seventies and eighties is no longer as relevant, but I argue here that the fruits of that debate are what today enable us to move towards new types of feminism that can achieve societies' transformation towards a more feminist world. And this implies, as it always has done, two things: a world with more equality and more freedom. These two aspects are part of the valuable legacy we have

---

1. Profesora Titular de Filosofía, Departamento de Filosofía y Sociología. Miembro del Instituto Universitario de Estudios Feministas y de Género. Universidad Jaume I.

inherited from that feminist debate. As a feminist of today, what I defend is that in no circumstances should one be sacrificed for the other.

**Keywords:** feminism of equality, feminism of difference, identity, diversity, equality, difference, freedom, feminist waves.

La cuestión que nos ocupa en este volumen es valorar en qué medida sigue vigente, o tiene sentido hoy, hablar de dos feminismos: feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia. Sin duda es una pregunta importante para hacerla hoy, cuando hay cierta distancia con el momento más caliente del debate entre dos maneras diferentes de interpretar la teoría y praxis feminista, momento que podemos situar en las décadas de los setenta y los ochenta; y cuando además esta distancia coincide con nuevos tipos de discursos, posicionamientos y estrategias feministas que nos pueden hacer pensar que el debate que marcó a una generación de feministas o bien se ha superado, o simplemente se ha olvidado. Analizando el panorama de pensamiento y praxis de las mujeres que hoy piensan y hacen feminismo también cabría pensar, como desde los noventa se ha hecho en algunos ámbitos, que el feminismo ha muerto. Ello podría dar explicación a una nueva etiqueta que en los noventa empezó a utilizarse, y que es la de «postfeminismo».

A pensar en todo ello voy a dedicar este tiempo que aquí nos convoca.

## 1. La politización de las agendas feministas en los setenta

La primera referencia conocida que se hizo al concepto de «oleada» (*wave* en el original inglés) para referirse a la periodización del movimiento feminista fue hecha por la feminista Kate Millett, quien en 1971 declaró:

... that the first wave of feminism in the early twentieth century, which lost much of its force with the achievement of women's right to vote, was reborn as a second wave of feminist action in the early 1960s<sup>2</sup>.

Precisamente esta afirmación de Millett se recogió en la revista que se nombró siguiendo las palabras que acabamos de citar, *The second wave: A Magazine of the New Feminism*. Es decir, la nueva ola se presenta como un «nuevo feminismo» respecto de la primera ola, la ola feminista que nació en el siglo XIX con el objetivo principal de luchar por el voto para las mujeres. En esta

---

2. *The Second Wave: A Magazine of the New Feminism*, 1971-1984. Editada por la organización «Female Liberation», de Boston. Hoy se encuentra en los Women's Movement Archives, de Cambridge Women's Center (Boston, Massachusetts).

misma revista se explica que Millett entendió que esa segunda y nueva oleada del feminismo se genera en la década de los 60, cuando las mujeres se dan cuenta de que el feminismo de finales del XIX y principios de siglo XX había perdido su fuerza después de conseguido el voto en muchos países en los que movimientos de mujeres se habían organizado para esa lucha.

En la época en que Millett habló de «segunda ola» su libro *Sexual Politics* (publicado en 1970<sup>3</sup>) se estaba convirtiendo en un libro clave no sólo para el feminismo, sino también para la teoría política y otras ciencias sociales<sup>4</sup>.

El impacto de este trabajo de Millett fue enorme<sup>5</sup> y abrió una línea de pensamiento feminista tremendamente fecunda incluso hoy<sup>6</sup>. Andrea Dworkin

3. El libro fue la tesis doctoral que Millett presentó en la Columbia University y que fue publicado originalmente en Nueva York por Doubleday and Co. En aquella época y debido a la exitosa venta del libro Millett ganó 30.000 dólares, que utilizó para establecer la «Women's Art Colony Farm» para escritoras y artistas visuales que aún sigue abierta y que es donde reside habitualmente Kate Millett. En la actualidad esta primera edición de *Sexual Politics* forma parte de los tesoros de la biblioteca de la Columbia University y de la exhibición que a propósito del 250 aniversario de esta universidad se organizó en el 2004 (*Jewels in her Crown: Treasures of Columbia University Libraries Special Collection*). Pese a ello y como contraste Kate Millett escribe unos años antes de esta exhibición, en 1988: «No puedo conseguir empleo. No puedo ganar dinero. Excepto vendiendo árboles de Navidad, uno por uno. No puedo enseñar y no tengo nada más que ser granjera. Y cuando físicamente ya no pueda, ¿qué haré entonces? Nada de lo que escribo ahora tiene prospecto de verse impreso. De todos mis supuestos logros, no tengo ninguna habilidad vendible» (en «¿Somos las mujeres incapaces de honrar nuestra propia historia?», en <http://www.jornada.unam.mx/1999/02/01/kate-Millett.htm>. Se trata de la traducción al castellano por Amparo Jiménez de un artículo publicado en *The Guardian*, Londres, junio, 1988). Encuentro que esta afirmación de Millett es significativa en cuanto nos da la medida del desinterés social por el feminismo a partir de los noventa y que algunos denominaron «muerte del feminismo», como he comentado más arriba.

4. MILLETT, Kate. *Política sexual*. Madrid, Cátedra-Instituto de la Mujer. Colección Feminismos, 1995.

5. La división comercial de la editorial que publicó este libro, Doubleday, dijo que *Sexual Politics* fue uno de los diez libros más importantes que había publicado, y lo incluyó en la antología que hicieron en 1987 para celebrar los cien años de existencia de la editorial. Aún así se negaron a reeditararlo o siquiera a reimprimirlo, aduciendo que el «clima actual» no era el apropiado.

6. Este libro de Millett es considerado como uno de los fundamentales del feminismo de la segunda ola, que además tiene la cualidad de tener un mensaje vigente para el siglo XXI. Sheila Jeffreys piensa que esta cualidad no la comparten otros libros importantes de la época de los setenta, como puede ser el libro de Sulamith Firestone, *Dialectics of Sex*, publicado también en 1970, el cual Jeffreys acertadamente cree que ha perdido su capacidad para inspirar la agenda feminista del siglo XXI. Véase la conferencia de Sheila Jeffreys sobre Kate Millett en la Universidad de Melbourne en marzo de 2009, en [www.themonthly.com.au/key-thinkers-sheila-jeffreys-kate-Millett-1564](http://www.themonthly.com.au/key-thinkers-sheila-jeffreys-kate-Millett-1564), consultado el 2-12-2009.

dijo de su autora que «el mundo estaba dormido y Kate Millett lo despertó»<sup>7</sup>. Su impacto fue tal que en el mes de agosto de ese mismo año en la portada de la revista *Time* aparecía un dibujo del rostro de Kate Millett con el título de su libro. El libro de Millett explicaba de manera contundente y clara cómo el sexo es una cuestión política, y cómo la política usa de estrategias de represión del sexo. Una de las conclusiones clave de las tesis de este libro para el feminismo fue que ha de ser también con la política que establezcamos estrategias de liberación. Fue esta tesis la que llevó a lo que se convirtió en un eslogan de la época: «lo personal es político». De alguna manera *Sexual Politics* proveyó de una ideología para el asalto al patriarcado; un asalto entendido no sólo como una lucha por conseguir el voto u otros derechos del mundo moderno liberal, sino como una compleja estrategia para desestabilizar y subvertir los pilares de la interpretación y la significación de la realidad y la experiencia humana. Esta compleja estrategia se desveló pronto como una tarea masiva y de muy largo recorrido para desactivar tópicos, deconstruir valores y resignificar conceptos. Podemos decir que esta idea de la politización de lo personal, no sólo defendida entonces por Kate Millett, marcó el punto de partida del feminismo de la segunda ola.

La segunda ola del feminismo fue en realidad un segundo momento en la lucha por los derechos de las mujeres, yendo un paso más allá de los conseguidos por las feministas de la primera ola. Para ello, sin embargo, no bastaba simplemente con sumar derechos en las proclamas feministas, sino indagar de manera penetrante en las estructuras de la dominación para entender cómo se construye la subyugación de las mujeres, la construcción de la mujer como «alteridad absoluta», como poco más de dos décadas antes nos dijo Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*. Es esa praxis de incisivo desvelamiento de esa estructura la que lleva a comprender con claridad que el patriarcado es un armazón compacto, cerrado y milimetrado, con pocas rendijas y que para desmontarlo hará falta algo más que leyes y derechos. La complejidad de la lucha, sumado al momento histórico, social, político y económico, hizo que el movimiento feminista, sobre todo en Estados Unidos, invocara a muchas mujeres (y algunos hombres) y se convirtiera en pocos años en un movimiento muy visible y con un significativo poder de convocatoria.

La mayoría de las mujeres que se movilizaron por la agenda de lucha feminista estaban o sensibilizadas o directamente implicadas en los movimientos de derechos civiles. Y es que el feminismo de las décadas de los 60, 70 y 80

---

7. Andrea Dworkin dijo: «The world was sleeping and Kate Millett woke it up», en un artículo de opinión titulado «Great thinkers of our time— Kate Millett», publicado en la Revista *New Statesman*, del 14 de Julio de 2003.

no se aparta de la lucha por los derechos. Su agenda básica, aunque más compleja que la lucha por derechos que inició la primera ola, sigue vinculada a sumar derechos para las mujeres. Sin embargo hay matices de diferencia entre una ola y otra en este aspecto: en la segunda ola no se trata tanto de sumar mujeres a los derechos ya existentes para los varones, sino de sumar derechos para las mujeres. Esta nueva agenda se entendió en una doble tarea: había que conquistar derechos que integrasen a las mujeres y a los hombres desde una concepción más amplia, más inclusiva y no androcéntrica de la ley y los derechos; y también había que crear derechos nuevos que dieran respuesta a necesidades y deseos de las mujeres.

Podemos decir que, en general, el feminismo de la igualdad se volcó principalmente en la primera tarea; mientras que el feminismo de la diferencia se concentró en la segunda. Sin embargo, y a pesar de ello, sería simplista reducir las agendas de estas dos interpretaciones feministas a una u otra de esas dos vías.

## 2. ¿Qué es una mujer? dilemas y paradojas

La primera oleada, cuyo inicio se suele situar en 1848, en la Convención americana de Seneca Falls, centró sus discursos y su lucha en la consecución de los derechos de las mujeres. Pero ¿qué derechos? En la idea de la época las mujeres lo expresaban pidiendo «los mismos derechos concedidos a los hombres»<sup>8</sup>. Con esta proclama básicamente las mujeres se referían al territorio legal que la tradición occidental, y especialmente la ilustrada y liberal, habían delimitado al elaborar derechos y privilegios de los individuos varones. Las mujeres se centraron en la conquista de tres pilares de ese territorio legal: el voto, el control sobre la propiedad y la persona, y la entrada a las profesiones y las jerarquías institucionales<sup>9</sup>.

Podemos decir que el concepto básico del feminismo, desde sus orígenes, es el de igualdad. En concreto el feminismo ha tenido como principio fundacional la idea de que hombres y mujeres cuentan con las mismas capacidades esenciales y que por tanto ello debe llevar a poder disfrutar de las mismas oportunidades. Es cierto que también el feminismo desde finales del siglo XIX, con la lucha organizada de manera colectiva por las mujeres para pedir el voto, acepta las diferencias entre hombres y mujeres en algunos ámbitos

---

8. En los documentos de Seneca Falls y otros de este periodo la expresión era «rights equal to those granted men».

9. Véase OFFEN, Karen. «Defining feminism: a comparative historical approach». En Gisela Bock y Susan James, eds., *Beyond Equality and Difference*. London, Routledge, 1992, pp. 79-88.

pero lucha porque esas diferencias sean reconocidas en igual valor a aquellas diferencias de los hombres. Por ello también la aceptación de diferencias se hace y se exige dentro de un marco conceptual que tiene a la igualdad como concepto rector. La tensión entre los diferentes feminismos se genera cuando hay que explicar en qué consisten esas diferencias y qué alcance tiene el marco de igualdad que vaya a servir de trasfondo para la interpretación feminista del mundo. Y este será de hecho uno de los temas prioritarios de la agenda de la segunda ola.

La proclama de «lo personal es político» y la politización entera del discurso de la igualdad y las diferencias entre mujeres y hombres ampliaron la agenda feminista llevándola a la necesidad de indagar aspectos tan básicos de la realidad social, política y cultural, que se habían tomado hasta entonces como simples verdades absolutas. Ello llevó a la cuestión posiblemente más básica de todas: ¿qué es una mujer?

En 1851 Sojourner Truth preguntó en un discurso en la Convención de Mujeres celebrada en Ohio: «Ain't I a Woman»<sup>10</sup>. Con este interrogante Truth preguntaba por qué si una mujer puede hacer lo mismo que un hombre no es considerada igual y no tiene los mismos derechos. Es decir, Truth interpreta, igual que otras feministas de la época, que es un marco de igualdad universal el que ha de estructurar las relaciones entre humanos, tanto hombres como mujeres, tanto blancas como negras; y eso es lo que está pidiendo, que se cumpla esa igualdad universal. Casi cien años después, en 1949, Simone de Beauvoir se pregunta en *El segundo sexo* qué es una mujer. En Beauvoir la pregunta no es un cuestionamiento al incumplimiento de la igualdad universal, sino que es un interrogante de por qué la mujer es construida como inferior, como dominada, como segundo sexo, como alteridad absoluta. Beauvoir va más allá de esa aparente estructura de igualdad que proclaman los derechos humanos y el discurso universal de la modernidad; ella va a escarbar con su libro la tierra que sostiene los pilares de la desigualdad entre hombres y mujeres. Y con ello va a cambiar radicalmente la manera como entendemos la

---

10. El discurso se hizo en la *Women's Convention*, en Akron, Ohio el 29 de Mayo de 1851, y ha sido reproducido en muchos libros, revistas y páginas web. Hay una controversia referente a cuál es la transcripción legítima o más adecuada de aquel discurso. La primera versión impresa fue la del editor Marius Robinson, en la cual no se encuentra la frase «Ain't I a woman». La segunda versión, que contiene cuatro veces tal frase, es la de Frances Dana Barker Gage que, aunque es la versión estándar que normalmente se cita, algunas interpretaciones dudan que sea enteramente original.

Una de las referencias en las que se puede ver esta última versión: TRUTH, Sojourner. «Ain't I a Woman». *Feminist Theory: A Reader*. 2nd Ed. Wendy Kolmar y Frances Bartowski (eds.). New York, McGraw-Hill, 2005, pp. 79.

pregunta de qué es una mujer. Si en Sojourner Truth esta pregunta implicaba asumir que una mujer es un ser humano como un hombre, es decir con los mismos derechos; en Simone de Beauvoir implica abrir la concepción de género y ver las maneras como nos hacemos lo que somos. En este sentido, en Beauvoir la pregunta qué es una mujer se resuelve con otra pregunta: ¿cómo se hace una mujer?

Desde esta nueva cuestión el feminismo se sitúa en las profundidades de la filosofía constructivista y en los discursos que empiezan a interrogar el conjunto de pilares epistemológicos que se habían creído naturales, verdaderos y universales<sup>11</sup>. Beauvoir va a ser un paso determinante en la deconstrucción feminista del discurso universalista de los derechos: no sólo el problema es que no se cumpla, sino que el sexismo de la sociedad determina que sólo el hombre sea lo universal, mientras que la mujer es lo particular. El hombre es el sujeto legitimado, la mujer es lo otro, la alteridad absoluta. La teórica Nancy Cott<sup>12</sup> entiende que este aspecto es el que marca la diferencia entre el feminismo moderno de la segunda ola y los feminismos anteriores. En el feminismo de la primera ola la mujer se entiende como una entidad universal; en el feminismo de la segunda ola explicar el sujeto conlleva necesariamente volver la mirada a la individualidad y a la diversidad. La conciencia de esta gran diversidad individual y también de comunidades y grupos identitarios hará necesario entender mejor las diferencias. Esta conciencia de diversidad llevó a plantear escenarios diferentes de lucha política del movimiento feminista; precisamente porque «lo personal es político» había que rastrear bien debajo del gran sistema de dominación que resultaba ser el patriarcado todas las diferencias en el hecho personal, y especialmente aquellas diferencias que el sistema convertía en desigualdades. Las décadas de apogeo de la segunda ola feminista fueron así un momento de diversificación de agendas y de explosión de reivindicaciones. Muchas de ellas se agruparon en dos interpretaciones, que son las conocidas como feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia.

El debate entre una interpretación y otra, aún siendo novedoso, tenía, como casi siempre, sus orígenes en algunas feministas anteriores. En este sentido, y como algunas voces han señalado, hay que responsabilizar al relato de la historia del feminismo el hecho de que hayan visibilizado unas historias o proclamas y no otras. Así, contar la periodización como se ha contado es en gran parte la responsable de que luego se haya producido esa concentración

---

11. Cf. para esta cuestión MOI, Toril. *What is a Woman? And Other Essays*. Oxford University Press, 2000.

12. COTT, Nancy F. *The Grounding of Modern Feminism*. New Haven, Yale University Press, 1987.

del debate del tema igualdad-diferencia en la segunda ola. En realidad podemos decir, como cada vez más testimonios históricos nos demuestran, que en el siglo XIX ya estaba sobre la mesa ese debate<sup>13</sup>. La diferencia es que en el siglo XX ese debate llegó a ocupar el centro mismo de la mesa. Hoy sigue estando sobre la mesa, pero la mesa está no sólo mucho más llena de debates y controversias, sino que alrededor hay muchas más comensales.

Como ejemplo de la controversia igualdad-diferencia conviene citar a la pensadora británica Mary Wollstonecraft, quien es considerada la autora del primer libro de teoría feminista, titulado *Vindicación de los derechos de la mujer* y publicado en Inglaterra en 1792. En este libro Wollstonecraft propuso precisamente, al calor de las flamas de la Revolución Francesa, extender los derechos de la ciudadanía a las mujeres. Ahora bien, esta autora, a diferencia de otras feministas de la época, reclamaba no una mera extensión de los derechos de los hombres a las mujeres, sino un reconocimiento de las diferencias de las mujeres y la inclusión de estas en la carta de derechos. Así, por ejemplo reivindicó que el trabajo de muchas mujeres como esposas/madres era un trabajo diferente, pero equivalente, al de los hombres fuera del hogar; y que por tanto los dos debían ser reconocidos como «trabajo productivo». La sociedad debía reconocer, afirmaba, el valor de ambos como parte de la ciudadanía, y por ello también las mujeres han de ser consideradas ciudadanas de pleno derecho<sup>14</sup>.

Carole Pateman<sup>15</sup>, autora feminista contemporánea, cree que la propuesta de Wollstonecraft nos lleva de pleno al dilema de la ciudadanía diferenciada y a la pregunta acerca de qué significa ser ciudadana en igualdad. Según el análisis de Pateman hay dos caminos por los que las mujeres han reclamado

---

13. Cada vez más aparecen estudios históricos sobre el feminismo que evidencian la existencia de muchas voces de mujeres de la época del siglo XIX que no se dejan atrapar en ese programa de «búsqueda de derechos individuales iguales a los hombres». Encontramos testimonios de mujeres, sobre todo fuera de la tradición angloamericana, que es la que ha servido principalmente para contar la historia del feminismo, que no hablaban en sus reivindicaciones en clave de «derechos», y también de algunas que si lo hacían usaron la fórmula de «derechos de las mujeres», y no «derechos iguales a los de los hombres». Véase para este tema los valiosos trabajos de Karen Offen: OFFEN, Karen. «Defining feminism: a comparative historical approach», en Gisela Bock y Susan James (eds.), *Beyond Equality and Difference*. London, Routledge, 1992, pp. 79-88; y OFFEN, Karen. «Feminism and sexual difference in historical perspective». En Deborah Rhode, (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*. New Haven, Conn., Yale University Press, 1990, pp. 13-20.

14. WOLLSTONECRAFT, Mary. *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid, Cátedra-Instituto de la Mujer, 1994 (traducción de Carmen Martínez Gimeno y edición de Isabel Burdiel).

15. PATEMAN, Carole. *The disorder of Women*. Cambridge, Polity Press, 1989.

y reclaman actualmente la ciudadanía y los derechos a ella asociados: a través de la lucha por la igualdad, la extensión de los derechos de los ciudadanos a las mujeres; y, a través de la lucha por la diferencia, derechos distintos a los de los hombres; puesto que las habilidades, capacidades, intereses y necesidades de las mujeres son diferentes. Pateman señaló, precisamente, cómo estas dos vías para reclamar la ciudadanía resultaban un auténtico dilema, al que acuñó con el nombre de «dilema de Wollstonecraft». Según este ambas vías de ciudadanía tienen consecuencias negativas para las mujeres: «El dilema es que los dos caminos hacia la ciudadanía que las mujeres han tomado son incompatibles dentro de los límites del estado patriarcal, y dentro de ese contexto resultan imposibles»<sup>16</sup>.

En el caso del dilema entre igualdad y diferencia que puso sobre la mesa Wollstonecraft, y que ahora Pateman interpreta, la cuestión, y el debate, es la diferencia entre los sexos. Es decir en qué medida hombres y mujeres han de tener reconocidas diferencias de sexo para que la igualdad sea plena. Este fue también en gran parte el debate que las feministas de la segunda ola tuvieron. Sin embargo, en el debate del siglo XX se introducen algunos elementos que provocarán en unas décadas una nueva deriva del feminismo, a la que luego volveremos. La idea central del dilema de Wollstonecraft era entender la igualdad de manera diferente a homogeneidad, y a la vez entender la diferencia entre hombres y mujeres como una diferencia que pudiera generar derecho; algo en rotunda contradicción con los pilares del estado liberal patriarcal, como nos dice Pateman.

Este dilema sin aparente solución dentro de ese estado liberal es el que formula también Joan Scott<sup>17</sup> como la paradoja del pensamiento feminista y que ella llama «problema de la diferencia». Lo que nos cuenta Scott está inspirado en lo que dijo en su momento Olimpia de Gouges en la época de la Revolución Francesa cuando se le preguntó qué podían ofrecer las mujeres: «sólo tenemos paradojas que ofrecer...». Scott analiza esa paradoja sustancial de la lucha feminista: reclamar la igualdad a partir de afirmar la diferencia. En el transcurso de su análisis, Scott pone en evidencia que la paradoja no tiene su origen en el feminismo, sino que es fundamental y constitutiva del pensamiento liberal universal, al conformar un individualismo abstracto que sólo se hace cuerpo en el hombre (varón). Esta es realmente la paradoja original que está a la base de las demandas igualitaristas del feminismo, y de otros

---

16. *Ibid.*, p.196.

17. SCOTT, Joan. *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge, Harvard University Press, 1996.

movimientos de lucha por la inclusión, al partir del esquema de pensamiento liberal.

Es precisamente este esquema el que podemos entender que ha obligado a plantear la igualdad y la diferencia en una suerte de dilema o paradoja irresolubles. Por ello mismo, porque nos enfrentamos con esa paradoja liberal del patriarcado (o paradoja patriarcal del liberalismo) los largos debates de las feministas de la segunda ola sobre igualdad y/o diferencia no han sido improductivos. Muy al contrario, han posibilitado problematizar todos los conceptos importantes para llegar a entender el hecho de la dominación de las mujeres, y nos han obligado a ver y establecer agendas múltiples de lucha política que nos permitiera avanzar en muy diversos frentes.

Toda la vasta producción teórica que el feminismo produjo en las décadas de los 60, 70 y 80 tiene su origen en la que parece esa irresoluble paradoja. Y ello ha permitido derribar muchas barreras, repensar muchos tópicos, e incluso reordenar el conocimiento<sup>18</sup>. Como nos cuenta Beverly Skeggs «las feministas reinscribieron el objeto y sujeto de la cultura, re-imaginaron la labor del poder y expusieron los mecanismos por los que se obtiene el conocimiento»<sup>19</sup>.

En definitiva, el feminismo y la investigación feminista que se desarrollaron a partir de los 70 tuvieron la fuerza y el impacto suficiente para hacer pensar el sujeto de otra manera, pudiendo empezar así a dismantlar el nudo principal que ataba la construcción entera del conocimiento patriarcal en un sujeto universal que no admitía diferencias. Tanto el feminismo de la igualdad como el feminismo de la diferencia luchaban precisamente por derrocar ese dilema que el sistema liberal propone al obligar a elegir entre la igualdad enmarcada en un modelo de sujeto universal recortado sobre el perfil del varón blanco occidental; y la libertad de reclamar una diferencia que precisamente el sistema establece que es la que te deja fuera, la que no cuenta, y la que te convierte en alteridad absoluta. Interpretar, como se ha interpretado, que los feminismos de la segunda ola se posicionan en una elección u otra de esos dos polos creo que es erróneo e injusto con la mayoría de las feministas de esa época. Esa visión dicotómica, en blanco y negro, de la segunda ola ha sido la visión que el mismo sistema liberal ha organizado desde las opciones que él mismo estructura. Encapsular las praxis y teorías feministas de las décadas de los 60, 70 y 80 en esas etiquetas es reducir la herencia del feminismo a

---

18. Véase REVERTER BAÑÓN, Sonia. «El ruido de la teoría feminista». *Cuadernos KÒRE*, n.1 (2009), pp. 53-68.

19. SKEGGS, Beverly. «The dirty history of feminism and sociology: or the war of conceptual attrition». *The Sociological Review*, 56:4 (2008), pp. 670-690. La cita es mi traducción del original en p. 628.

los caminos trazados por el mismo sistema patriarcal que se quiere derrocar. Estudiar atentamente los escritos de esas décadas<sup>20</sup>, como en gran parte de centros y seminarios de estudios de mujeres están haciendo hoy, nos lleva a recuperar la historia reciente del feminismo en clave no dicotómica.

### 3. Tercera ola: ¿qué quiere una mujer?

Lo que hemos aprendido del debate de los feminismos de la segunda ola nos llega a las feministas de final de siglo como una «herencia sin testamento», como nos dice la pensadora francesa François Collin<sup>21</sup>. Es decir, un legado abierto que interpela a quien lo quiera abordar para que tome la iniciativa no sólo de transmitir, sino de reinterpretar, de llevarlo adelante, de darle vida para que no sea solamente un pasado, sino un presente y un futuro que otras y otros recibirán de nuevo como herencia sin testamento. Es una herencia, por tanto, que no deja condiciones; porque el feminismo no es una institución ni un monumento, es un espíritu de lucha. Y de lucha ¿para qué?, podemos preguntar. Básicamente de lucha por repensar un mundo más justo, y ello, a su vez, significará llevar adelante una pluralidad de luchas. Así, las mujeres de hoy son herederas de un futuro posible para el cual no hay un modelo, son herederas de un trabajo de transformación comenzado por generaciones de mujeres que previeron y soñaron con ese futuro. En palabras de Collin:

Porque si, en expresión de Arendt, «la tradición se ha roto», esto es así paradigmáticamente para las mujeres, las cuales tienen hoy que «juzgar» y «decidir», al margen de todo modelo y de toda norma, en la medida en que su herencia no ha sido precedida por ningún «testamento», por emplear la expresión que ella misma toma de René Char<sup>22</sup>.

En esta herencia las nuevas generaciones han de reinterpretar básicamente aquella pregunta que tantas feministas se han planteado antes: ¿Qué es ser una mujer? El debate nos ha llevado en los noventa a pensar en profundidad la identidad, y con ello los conceptos de igualdad y diferencia; y hemos entendido que eso es también lo que se hizo en el debate de la segunda ola. Los conceptos de igualdad y diferencia se empiezan ya en los setenta a entender

20. Uno de los trabajos que realiza esta tarea y que recomiendo es el de Linda ZERILLI *El feminismo y el abismo de la libertad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, Traducido por Teresa Arijón (original en lengua inglesa de 2005).

21. COLLIN, François. «Una herencia sin testamento». En VV.AA. *Feminismos fin de siglo. Una herencia sin testamento*, especial Revista Fempress, Chile 1999. La expresión del título la ha tomado la autora de Hannah Arendt, quien a su vez la toma del poeta René Char.

22. COLLIN, François. *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Barcelona, Icaria, 2006, p. 112.

de manera diferente, conteniendo más matices y complicando por tanto, aunque también enriqueciendo, el debate que de alguna manera de Gouge con su paradoja o Wollstonecraft con su dilema iniciaron. No hay un salto temático entre lo que conocemos como segunda ola y lo que se denomina tercera ola; lo que hay es más experiencia y más conocimiento (y sabiduría) de lo que un sujeto es y de las circunstancias en las que puede ser. Hay una red más densa de conceptos y de experiencias; hay un legado más rico y más diverso, y un camino más sólido a la vez que abierto. Sabemos que no hay una única igualdad y no hay una única diferencia; y por tanto tampoco hay una única identidad. ¿Cómo está desarrollando el feminismo hoy, en el siglo XXI, esta herencia?

La deriva feminista en los noventa, la que se ha dado en llamar «tercera ola», está implicada en dos circunstancias que van a suponer probablemente los retos más importantes, no sólo para el feminismo, sino para cualquier movimiento de transformación social:

-la deconstrucción del sujeto y el replanteamiento de la identidad como algo inestable.

-la despolitización de la agenda feminista por causas de diversa índole (capitalismo narcisista, feminismo de estado, clientelismo de los movimientos sociales, irrupción masiva de las tecnologías de la información y la comunicación).

La teoría feminista reconoce que la misma conciencia que nos ha llevado a entender los intersticios de las relaciones de poder que se conforman en las estructuras del patriarcado nos ha llevado a la conciencia de la diferencia. Se hace así necesario entender que si bien las mujeres son subyugadas, no todas lo son de la misma manera ni bajo las mismas circunstancias. Razones de clase, raza, sexualidad, etnicidad, religión, ideología, profesión, etc., complican el panorama de las relaciones de poder y dominación. Y por ello cada vez se hace más difícil hablar de experiencia genérica de las mujeres. Y estos serán precisamente los aspectos que han abierto esa nueva etapa en el feminismo que llamamos «tercera ola».

El reconocimiento paulatino, dentro de los diferentes feminismos de la segunda ola, de la gran diversidad que representan las mujeres es la clave para poder interpretar la gran diversidad de feminismos que en los noventa aparecen y que van a reprochar al feminismo de la segunda ola (en general tanto al de la igualdad como al de la diferencia) el haber partido de la asunción acrítica de un sujeto mujer unificado. Sin embargo, creo que esta crítica es injustificada, en el sentido en que ese paso fue necesario para andar el camino feminista a la vez que desandar el del patriarcado. Fueron los debates sobre unas feministas y otras en la segunda ola, intentando explicar qué es y cómo

se hace una mujer, las que abrieron la posibilidad de entender que hay muchas y diversas maneras de responder a esa pregunta, y que nadie que no tome en cuenta la multiplicidad de variables puede dar por cerrada la pregunta.

Sería un error interpretar el final de la época del debate igualdad/diferencia en los términos en que se establecieron en los setenta como el final de feminismo, como en algunos ámbitos se interpretó en los noventa. Hacer eso significaría equivocar el feminismo y, por usar la metáfora de François Collin, comprenderlo como un testamento.

El concepto de género, el gran legado del feminismo de los setenta que arranca originalmente con la idea principal de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, implicó que la concepción de construcción del sujeto asociada a él rompiera con la posibilidad de un sujeto estable y de identidad fija. Podemos decir que este nuevo debate es el centro de la tercera ola del feminismo, cuyo reto importante es tratar de dilucidar cómo seguir hablando de feminismo como movimiento social sin un sujeto que conforme el objetivo de las luchas y agendas de tal movimiento. La falta de una respuesta adecuada que cierre este dilema ha llevado a lo largo de la década de los 90 a proclamar de una manera u otra el «fin del feminismo»<sup>23</sup> o el comienzo de la era «postfeminista». Sin embargo, no creo que estemos ni ante uno ni ante el otro. Las luchas feministas siguen en plena vigencia; y la comprensión hoy del fenómeno de la dominación de las mujeres es mucho mayor de lo que jamás fue, no sólo entre los grupos de mujeres que normalmente trabajan en agendas feministas, sino entre la gran masa de la población en las diferentes sociedades del planeta. Las estrategias de lucha hoy son más efectivas, precisamente por ser más variadas y adaptadas a la problemática real de dominación de las mujeres en situaciones concretas. Esta realidad vuelve absurda la posibilidad de hablar de fin del feminismo; pero también, por todo lo que queda para llegar a un mundo con igualdad y respeto a las diferencias, se vuelve ridículo hablar de postfeminismo. Quien haya equivocado la tercera ola feminista con uno o con otro creo que se encuentra lejos de comprender en profundidad los feminismos, de ayer, de hoy, y tal vez de mañana.

¿Cómo traducimos para la agenda feminista la desaparición de un sujeto unificado? Para algunas voces críticas, de fuera del feminismo, se traduce en la imposibilidad de continuar la lucha política, puesto que ya no hay un sujeto mujeres, como sujeto de proclama de una agenda unificada. La estrategia es entonces simplemente dejar actuar y evolucionar la completa igualdad

---

23. Uno de los títulos que mejor refleja esto es el libro de HOFF SOMMERS, Christina. *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*. Nueva York, Simon and Schuster, 1995.

legal entre todos los humanos; algo ya encaminado por la misma lógica del progreso histórico. Es decir, según esta postura no hay que hacer nada, pues la misma lógica del sistema liberal y de mercado hará que, para sus propios intereses, evolucione la completa igualdad. El feminismo simplemente ya no es necesario. Y eso, interpretan, es una buena noticia.

Para otras voces críticas, de dentro del feminismo, la falta de ese sujeto mujeres lleva con cierta melancolía a tener que proclamar el fin de la lucha colectiva que el feminismo supuso. La multiplicidad de las realidades y de las agendas parece necesitar de una variación tan grande de lo que algunas llaman «micro-políticas» que la etiqueta de «política feminista» deja de tener sentido para convertirse en un universal más, tan vacuo como han demostrado ser los demás universales.

Esta última crítica ha sido objeto de encendidos debates entre las mismas feministas que se han acusado unas a otras de la responsabilidad de la desaparición de la categoría «mujeres» y del peligro del feminismo de desaparecer con ella. Las teóricas de la tercera ola, herederas, como hemos visto de un largo y falso debate entre el feminismo de la igualdad y el de la diferencia solventaron el dilema de la diferencia eliminando el sujeto mujeres.

Esta parece ser la acusación de las teóricas de la segunda ola a las de la tercera. Sin embargo, justo es decir, que las teóricas de la segunda ola mantuvieron, en cierto sentido, un debate largo (aunque no creo que podamos calificarlo ni de estéril ni de vacuo conceptualmente hablando), sobre el concepto mujer, que supuso en parte una buena dosis del caldo de cultivo de la resolución posterior de «muerte del sujeto» para el feminismo. En ningún caso esto es una acusación a esos largos debates, cuyo centro neurálgico se conoce como el debate entre feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia, sino que más bien lo que argumento es que es justamente la misma riqueza conceptual del feminismo y su carácter crítico el que ha promovido debates, disensiones y paradojas (como el trabajo de Joan Scott denomina<sup>24</sup>) y la que ha provocado una deriva teórica de permanente crisis. Este aspecto creo que es crucial para entender la teoría feminista no como una doctrina adherida a un feminismo definido sólo como un movimiento social con una agenda concreta y limitada (y excluyente), sino como una filosofía conceptualmente competente, y sobre todo, abierta, crítica y alejada de cualquier ortodoxia.

Una de las pensadoras clave para entender la deriva teórica del feminismo en los noventa es la norteamericana Judith Butler, quien con su obra ha ayudado a la tarea de la teoría feminista de seguir el camino de descentrar

---

24. SCOTT, Joan. *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*. Op. cit.

el sujeto, poner en riesgo sus certidumbres epistemológicas y exponer sus fracturas. Sin embargo, ¿por qué esto ha de interpretarse, como a veces se ha hecho, como la desaparición de la agenda feminista? Como la misma Butler ha reconocido, en definitiva «sigue siendo necesario y positivo hablar de derechos universales o de participación política como algo que debe ser universalmente inclusivo»<sup>25</sup>. Por ello la autora reconoce que pese a las críticas a la Modernidad no podemos acabar de deshacernos de ella:

Lo importante es que todavía estamos en el proceso de articular cuáles deben ser las condiciones de emancipación cultural y de igualdad. Esto no es ni mucho menos lo mismo que decir que el proyecto de la Modernidad está inacabado, porque lo que estoy diciendo es que el proyecto de la Modernidad es inacabable y que no está claro, puesto que se desplaza; por eso es apropiado en varios contextos y por varias razones, que todavía podamos hablar de 'Modernidad' como tema<sup>26</sup>.

El feminismo ya no es la lucha por la situación de un grupo con una misma identidad, sino por desestabilizar las formas de subordinación. Su objetivo no es salvar una identidad (la de ser mujer), sino precisamente transgredir las estructuras de ordenación y adjudicación de identidades. En la nueva agenda feminista se hace necesaria la tarea de reordenar lo simbólico, pues es el andamio de las estructuras identitarias del patriarcado. El feminismo sigue siendo necesario, precisamente para enseñar a transgredir, para educar en la resistencia a la dominación. Y por ello mismo el feminismo es básicamente una lucha política posible y necesaria, una praxis transformativa. La tarea de una teoría feminista hoy es aclarar en qué condiciones esta praxis es posible.

En la época de crisis de la identidad y la completa inmersión en el construccinismo, no sólo del género sino también hoy del sexo, la pregunta que a las feministas interesa ya no es tanto qué es una mujer sino qué quiere una mujer (y una no por todas, sino por una misma). Responder a esto nos abre las puertas a la interrogación por las situaciones en que viven las mujeres hoy; y ello requerirá, no anular la agenda feminista por falta de un sujeto unificado; sino muy al contrario, ampliarla y diversificarla. Para la tercera ola del feminismo este es su reto más importante, y sabemos que no es fácil estando como estamos en un momento de crisis de lo político en manos de lo económico.

---

25. BUTLER, Judith. «La cuestión de la transformación social». En Judith Butler, Elisabeth Beck-Gernsheim y Lúdia Puigvert, *Mujeres y transformaciones sociales*. Barcelona, El Roure, 2001, p. 88.

26. *Ibid.*, pp. 88-89.

El pasado año 2009 los días 5, 6 y 7 de diciembre se realizaron en Granada las Jornadas Feministas Estatales, que celebraron sus 30 años de vida. Todos los medios de comunicación reflejaron en sus crónicas la diversidad de mujeres que se congregaron allí, más de cuatro mil, de todas las edades, todas las ideologías, todas las profesiones, todas las clases, todas las sexualidades... Algunas de las convocadas habían participado en las Primeras Jornadas, que se celebraron en 1979. Una de ellas es Empar Pineda, una conocida feminista, quien en los años setenta y ochenta se situó abiertamente a favor de un feminismo de la igualdad y contra un feminismo de la diferencia «carente de argumentos»<sup>27</sup>. En las Jornadas Feministas de diciembre de 2009 dijo, entre otras cosas, lo siguiente:

Hemos aprendido que la identidad de las mujeres es múltiple. No existe «la mujer», sino mujeres con intereses diversos, incluso contradictorios. Antes teníamos una especie de *feministómetro* para decidir quién era realmente feminista. Ahora con algunas mujeres puedes caminar tres kilómetros, con otras veinte y con otras cien, pero debemos ir juntas. Ese es el reto<sup>28</sup>.

El feminismo de la tercera ola recoge los frutos de la segunda ola, (y también de la primera), de las interpretaciones controvertidas, a veces, del feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia, y de los debates que se generaron a lo largo de tres décadas por mujeres que no sólo soñaron sino que se movieron y lucharon por un mundo más igualitario, pero también con más libertad para ejercer las diferencias, para poder proclamarse mujer sin que ello significase quedar atada a ningún modelo prototípico. El debate entre los diversos feminismos hoy está saliendo de la lógica dualista del patriarcado, que es la que forzó ese dilema de la diferencia que había atenazado a las mujeres a elegir entre igualdad y diferencia. Después de mucho empeño, y un hermoso legado feminista, hoy sabemos que una y otra no sólo son compatibles, sino que en diálogo pueden apartarnos de la lógica que domina la institucionalización de la igualdad como un asunto de simples derechos y leyes<sup>29</sup>. Hoy sabemos que podemos querer más y mejor<sup>30</sup>.

---

27. Empar Pineda tildaba al feminismo de la diferencia de conservador y de falta de visión política. Véase PINEDA, Empar. «El mito de la feminidad cabalga de nuevo», en *El viejo topo*, número extra 10 (1980), pp. 19-22.

28. Palabras de Empar Pineda recogidas en la crónica de Mónica Ceberio Belaza publicada en el periódico «El País», en su edición impresa del domingo 13 de diciembre de 2009.

29. Cf. ZERILLI, Linda, *El feminismo y el abismo de la libertad*, *Op.cit.*, pp. 231-238.

30. Para un libro sugerente en este sentido véase BOCHETTI, Alessandra. *Lo que quiere una mujer*, Madrid, Cátedra-Instituto de la Mujer, 1996.

### Referencias bibliográficas

- BOCHETTI, Alessandra. *Lo que quiere una mujer*, Madrid, Cátedra-Instituto de la Mujer, 1996.
- BUTLER, Judith. «La cuestión de la transformación social», en Judith Butler, Elisabeth Beck-Gernsheim y Lidia Puigvert, *Mujeres y transformaciones sociales*, Barcelona, El Roure, 2001.
- COLLIN, Françoise. «Una herencia sin testamento», en VV.AA. *Feminismos fin de siglo. Una herencia sin testamento*, especial *Revista Fempress*, Santiago de Chile, 1999.
- COLLIN, Françoise. *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Barcelona, Icaria, 2006 (edición de Marta Segarra).
- COTT, Nancy F. *The Grounding of Modern Feminism*. New Haven, Yale University Press, 1987.
- PINEDA, Empar. «El mito de la feminidad cabalga de nuevo», en *El viejo topo*, número extra 10 (1980), pp. 19-22
- HOFF SOMMERS, Christina. *Who Stole Feminism?: How Women Have Betrayed Women*, Nueva York, Simon and Schuster, 1995.
- MILLET, Kate. *Política sexual*. Madrid, Cátedra-Instituto de la Mujer. Colección Feminismos, 1995 (traducción de Ana María Bravo García, revisada por Carmen Martínez Gimeno, y edición de Amparo Moreno).
- MOI, Toril. *What is a Woman? And Other Essays*. Oxford University Press, 2000.
- OFFEN, Karen. «Defining feminism: a comparative historical approach», en Gisela Bock y Susan James (eds.), *Beyond Equality and Difference*, London, Routledge, 1992, pp. 79-88.
- OFFEN, Karen. «Feminism and sexual difference in historical perspective», en Deborah Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1990, pp. 13-20.
- Pateman, Carole. *The disorder of Women*. Cambridge, Polity Press, 1989.
- REVERTER BAÑÓN, Sonia. «El ruido de la teoría feminista». *Cuadernos KÒRE*, n.1 (2009), pp. 53-68.
- SCOTT, Joan. *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- SKEGGS, Beverly. «The dirty history of feminism and sociology: or the war of conceptual attrition». *The Sociological Review*, 56:4 (2008), pp. 670-690.
- TRUTH, Sojourner. «Ain't I a Woman». *Feminist Theory: A Reader*. 2nd Ed. Wendy Kolmar y Frances Bartowski (eds.), New York, McGraw-Hill, 2005, pp. 79.
- WOLLSTONECRAFT, Mary. *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid, Cátedra-Instituto de la Mujer, 1994 (traducción de Carmen Martínez Gimeno, y edición de Isabel Burdiel).
- ZERILLI, Linda. *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008 (traducción de Teresa Arijón).

# CRUZANDO LÍNEAS. TRAZANDO CONEXIONES

ELVIRA BURGOS DÍAZ  
Universidad de Zaragoza

Recibido: 28/02/2010  
Aceptado: 13/04/2010

## Resumen

Feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia pueden ser considerados marcos de intelección feminista. Ambos paradigmas siguen siendo pensados y ofrecen útiles producciones teóricas y prácticas. No son, sin embargo, los únicos caminos del feminismo contemporáneo. Emergen pensamientos y prácticas feministas que nos enseñan la potencia para el feminismo de un mirar con cuidado aquello que de cada teoría podamos aprovechar; aquello que nos pueda ayudar a continuar pensando y a seguir produciendo un saber y una acción feminista. Aquí argumentaremos a favor de feminismos que cruzan líneas, que trazan conexiones, que no buscan fundamentos sólidos, que cuestionan los fundamentalismos. Son feminismos cuya voluntad no es arrasar drásticamente con las categorías dadas sino que muestran su fuerza en la articulación profunda y compleja de unas con otras.

**Palabras clave:** igualdad, diferencia, libertad, sexo, género, deseo, heterosexualidad, lesbianismo, feminismo *queer*.

## Abstract

Egalitarian/Humanist feminism and sexual difference feminism can be seen/understood as frames of feminist theorizing/ways of understanding feminism. Both paradigms are still fruitful and productive. However, they don't exhaust the possibilities developed in contemporary feminism/ these two trends are not the only paths explored in contemporary feminism. Styles of thought and practices have emerged to show us/expose/recover the aspects of those theories that are still useful; whatever can help us to go on/ keep thinking and producing/developing a body of feminist theory and practice. In this essay we argue for those feminismos that cross borders, draw connections, and call into question all kinds of fundamentalisms. Their goal is

not to destroy the old categories and foundations, but to articulate and combine them in complex and unexpected relations.

**Keywords:** egalitarianism/equality, difference, freedom, sexuality, gender, desire, heterosexuality, lesbianism, queer feminism.

Aquello que sea el feminismo en una cultura dada requiere ser explicado. Decir que es pensamiento crítico y acción subversiva, en contra del sexismo, en defensa de ampliar afirmativamente las posibilidades de vida de las mujeres, es, sin duda, importante, mas no detiene la reflexión ante la pregunta por el feminismo. No es el feminismo un sistema teórico, tampoco un movimiento cerrado, compacto, unitario o inmóvil. Muchas y variadas son las perspectivas feministas que se han ido gestando y desarrollando en la cultura contemporánea, y tanto en un sentido teórico como en una dimensión práctica y política. Es sabido, suficientemente.

Ello no impide, no obstante, la formulación de marcos de intelección feminista que a modo de mapas sintéticos proporcionen un más fácil y rápido acceso a las tesis centrales y principales sostenidas por un conjunto de posiciones feministas. De ahí, sin agotar por supuesto la diversidad terminológica, las denominaciones de Feminismo de la igualdad y de Feminismo de la diferencia sexual, que, además, en nuestro contexto del Estado español son, quizá, todavía las más conocidas y usuales. Ambos paradigmas feministas continúan teniendo presencia, siguen siendo pensados y ofrecen útiles producciones teóricas y prácticas. Cierto. No son, sin embargo, los únicos caminos del feminismo contemporáneo; no agotan, ni mucho menos, la pluralidad del pensar y del hacer feminista.

Cabe reconocer el valor de estas líneas feministas, de la igualdad, de la diferencia sexual. Sus propuestas merecen seguir siendo consideradas, con atención, pues su vocación es la de transformar una sociedad que es todavía mayoritariamente patriarcal y masculinista. Afirmar esto no supone, por otro lado, que sea imprescindible y necesario aceptar en su totalidad un modelo feminista y rechazar el otro disciplinariamente. Florecen pensamientos y prácticas feministas que nos enseñan la potencia para el feminismo de un mirar con cuidado aquello que de cada teoría podamos aprovechar; aquello que nos pueda ayudar a continuar pensando y a seguir produciendo un saber y una acción feminista. Estos son feminismos que cruzan líneas, que trazan conexiones, que no buscan fundamentos sólidos, que cuestionan los fundamentalismos. Son feminismos cuya voluntad no es arrasar drásticamente con las categorías dadas sino que muestran su fuerza en la articulación profunda

y compleja de unas con otras. Ante la urgencia del trabajo feminista más que desechar instrumentos emergen feminismos que los multiplican, que los anudan en clave multicolor, visibilizando su crucial interdependencia.

Una lectura cuidadosa, como así la merece el pensamiento feminista, además de lo dicho y una vez subrayada la presencia y utilidad inicial de los paradigmas feministas de la igualdad y de la diferencia sexual, nos conduce también a incidir en la complejidad interna que revela cada uno de esos horizontes feministas. Y esta es otra senda para una argumentación favorable a esa investigación feminista que no queda estancada sobre el suelo de categorías aisladas, atomizadas, binarias y dicotómicas, de cuyos efectos restrictivos y opresivos ya sabemos demasiado largamente.

Bajo el término feminismo de la igualdad se ha visto acogido un conjunto de reflexiones feministas que, nos planteamos, presentan postulados y afirmaciones que exceden los límites de un esquema estrictamente igualitarista, aunque, por otra parte, sea asimismo posible e incluso conveniente discutir el propio concepto de esquema igualitarista.

Indiscutiblemente, Simone de Beauvoir ocupa un lugar ejemplar en el panorama feminista del siglo XX y todavía en nuestros días. En una primera y muy generalizada lectura, su obra *El segundo sexo* vendría a defender y a potenciar un feminismo de la igualdad. Subraya cómo la situación de opresión que las mujeres padecen en la cultura occidental no se sustenta en un hecho natural, o biológico, sino en el proceso de devenir mujer, orquestado e impuesto social, histórica y culturalmente.

Si acaso hay algo naturalmente dado es el sexo mientras que el género —dicho no tanto en el lenguaje propio de Beauvoir pero sí en el que su texto abre para la reflexión feminista—, lo que finalmente nos hace mujer u hombre, es un conjunto de apreciaciones de sentido instauradas histórica y culturalmente. Por lo tanto, lo anatómico, lo biológico, no es, en principio, lo determinante para la mujer o para el hombre. Es la interpretación cultural de esos rasgos físicos lo que establece los géneros, la separación de géneros y sus respectivos lugares en la sociedad. Los valores o disvalores adscritos a las mujeres no son pues naturales, no dependen directamente de su dotación física. De otro modo, el hecho de ser mujer no estaría necesitado de ningún movimiento del *llegar a ser*; ser mujer sería algo inmediato, directo, inmutable.

En la patriarcal cultura occidental, la mujer, interpreta lúcidamente Beauvoir, queda constreñida a ocupar el lugar de lo Otro, marginada en la opresiva posición de lo inesencial, de no sujeto, de objeto pasivo y sumiso, de cuerpo, solo cuerpo, atado y condenado a lo inmanente. Beauvoir denuncia hábilmente este entramado de injusticia donde entre mujer y hombre ni hay igualdad

ni reciprocidad: el hombre se concibe a sí como sujeto autónomo, independiente, libre en su hacer que configura su ser; la mujer, a través de esta viciada relación de asimetría dialéctica, se concibe como «vasalla», como objeto no autónomo, como ser dependiente de la conciencia libre del hombre.

El legado feminista de Beauvoir implica que esta situación de opresión deberá quebrarse mediante el reconocimiento de mujeres y hombres como sujetos libres, autónomos, independientes. Y así concluye su obra aludiendo a que hay diferencias naturales entre mujeres y hombres pero que por encima de ellas se ha de afirmar, «sin equívocos», la «fraternidad»<sup>1</sup> entre unas y otros.

Un discurso igualitarista, en el sentido expuesto, está contenido en la obra de Beauvoir y en esta dirección ha sido abundantemente interpretada desde posiciones del feminismo de la igualdad.

Sin embargo, *El segundo sexo* ha sido motivo también para reivindicar otra óptica feminista cuyo centro de atención deja de ser el postulado de la igualdad. En el trabajo «¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual»<sup>2</sup>, Sara Heinämaa discute la interpretación que encuentra en Beauvoir una teoría sobre el género, insistiendo en que en la obra beauvoiriana se desarrolla una descripción fenomenológica del complejo fenómeno de la diferencia sexual. De acuerdo con el análisis de Heinämaa, no solo no es lícito utilizar la distinción sexo-género para abordar el texto de Beauvoir sino que tampoco es adecuado el uso de la filosofía existencialista como clave de acceso. Desde el enfoque de Heinämaa resulta Beauvoir próxima, incluso, a la ética de la diferencia sexual de autoras como Luce Irigaray.

En todo caso, en *El segundo sexo* no está, para Heinämaa, a pesar de que reconoce la ambigüedad y dificultad del texto, la afirmación de que los procesos de socialización sean los determinantes del *llegar a ser mujer* por encima de los factores biológicos, como hormonas y cromosomas, y que en definitiva sean aquellos elementos socializadores la causa de la diferencia sexual. Las explicaciones causales del *llegar a ser mujer*, de tipo sociológico, y también las biológicas, psicoanalíticas y las basadas en el materialismo histórico, son, dice Heinämaa, rechazadas por Beauvoir para abrir paso a una exposición de la experiencia de ser mujer y de sus significados. El contexto de pensamiento adecuado, entonces, para entender la perspectiva de Beauvoir es, según Heinämaa, el de la fenomenología, en particular en la versión de Merleau-Ponty, donde se pone especial énfasis, diferenciándose de los dualismos cartesianos

---

1. DE BEAUVOIR, Simone. *El segundo sexo*. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1987, segundo volumen, p. 518.

2. HAINÁMAA, Sara. «¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual». *Mora*, n.º 4 (1998), pp. 27-44.

y sartreanos, en pensar al sujeto de la experiencia no como conciencia aislada del mundo sino como cuerpo viviente que habita en relación con otros cuerpos.

Destacable del análisis de Heinämaa es, en todo caso y aunque no sea esta su meta, la puesta en evidencia de la dificultad, ambigüedad y contradicción de la narración de Beauvoir así como de la diversidad de interpretaciones, irreconciliables muchas de ellas, a que ha dado lugar. Dos paradigmas feministas divergentes han retomado *El segundo sexo* buscando ahí las huellas de sus propios postulados.

Partiendo en principio de Beauvoir, Monique Wittig nos encamina hacia un análisis feminista diferenciado. Ambas, Beauvoir y Wittig, coinciden en el rechazo de la noción esencialista de la feminidad. Así se constata, entre otras, en la obra de Wittig, cuya referencia a Beauvoir no deja lugar a dudas: «No se nace mujer»<sup>3</sup>. Más allá de Beauvoir, no obstante, Wittig cuestiona no solo la naturalidad del género sino también del sexo mismo. El sexo es una unidad ficticia, para Wittig. Sexo y género, las dos nociones, son resultado de elaboraciones socioculturales y lingüísticas.

Ni se nace mujer ni hay que llegar a serlo, según argumenta Wittig. Las mujeres no constituyen un «grupo natural»; están socialmente integradas en un grupo de carácter artificial que la cultura establece para someter tanto las mentes como los cuerpos de las mujeres. De este modo, Wittig persiste en denunciar el determinismo biológico porque a pesar de la obra de Beauvoir sigue perviviendo, y aun dentro del feminismo, la interpretación biologicista de la opresión de las mujeres.

La subordinación de las mujeres es un hecho social y para Wittig lo es también la división misma de lo humano en mujeres y hombres. Las críticas a la naturalización del sexo y a la imposición de la dualidad de sexos, son rasgos del feminismo de Wittig que no se hallan en Beauvoir. Tampoco encontramos en Beauvoir el valor determinante que otorga Wittig a la sexualidad. En la definición cultural de mujer encuentra Wittig una referencia fundamental a la sexualidad. Fuente de opresión es la sexualidad heterosexual que dicta la cultura encubriéndola bajo la categoría de naturaleza. Wittig relaciona directamente el pensamiento de la existencia de dos sexos y dos géneros con la imposición de la heterosexualidad. La afirmación de que hay dos sexos dados por naturaleza y de que la relación heterosexual es la legítima y natural es la que el texto «No se nace mujer» pone claramente en cuestión.

---

3. WITTIG, Monique. «No se nace mujer». En M. Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid, Editorial Egales, 2006, pp. 31-43.

Este cuestionar el privilegio de la heterosexualidad es asimismo central en su texto «El pensamiento heterosexual»<sup>4</sup>. Es la normativa heterosexual, la cultura heterocentrada la que construye un diseño completo, de efectos opresivos, de toda actividad social e individual. La diferencia de los sexos forma parte de esta lógica de la heterosexualidad obligatoria, que va más allá del modo concreto de la práctica o relación sexual. De ahí que Wittig reclame el no llegar a ser mujer, el rechazo del término mujer, que para ella es una contundente marca de opresión que determina que esos individuos, denominados mujeres, se piensen a sí mismos y desarrollen sus vidas en relaciones de dependencia y de subordinación con respecto a los llamados hombres.

La figura de la lesbiana es la que Wittig propone como anuncio de la ruptura del contrato heterosexual; como camino posible para acceder a una vida en libertad. Wittig considera que de hecho, y no solo en un posible futuro, las lesbianas con sus prácticas están ya resquebrajando el orden heterosexual. Son un *peligro* para la pervivencia de la ley dominante. Sin duda, ese es el motivo por el que las lesbianas, nos cuenta Wittig, son tachadas «de no ser «verdaderas» mujeres»<sup>5</sup>, lo que indica que ser mujer no es una cuestión meramente natural, que para ser considerada como una mujer se exige asumir y representar con claridad un orden de valores culturales, el propio del «pensamiento heterosexual», aquel que establece la verdad o la mentira, el que se otorga la autoridad para decidir quién es y quién no es una *verdadera* mujer.

Esta es la conclusión de «El pensamiento heterosexual»:

¿Qué es la mujer? Pánico, zafarrancho general de la defensa activa. Franca-mente es un problema que no tienen las lesbianas, por un cambio de perspectiva, y sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres porque «la-mujer» no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres<sup>6</sup>.

El de Wittig es un feminismo que no solo no se sostiene en la categoría mujer como sujeto del feminismo sino que proclama el rechazo de la categoría misma, en cuanto marca de sexo y en cuanto marca de género, en ambos sentidos.

La estrategia social propia de la cultura heterosexual consiste en dotar de importancia y de valor a unas partes del cuerpo desestimando otras. En los

---

4. WITTIG, Monique. «El pensamiento heterosexual». En M. Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. *Op. cit.*, pp. 45-57.

5. WITTIG, Monique. «No se nace mujer». En M. Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. *Op. cit.*, p. 35.

6. WITTIG, Monique. «El pensamiento heterosexual». En M. Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. *Op. cit.*, p. 57.

órganos de la reproducción parece residir el destino completo del individuo. De ahí la fuerza de la pregunta sobre si el bebé es niña o niño. Dualidad de sexos-géneros e imposición de la heterosexualidad son dictados sociales duramente cuestionados por el feminismo de Wittig, también, y con intensidad, en sus obras literarias. Contra la cultura heterosexual centrada en la genitalidad, el texto *El cuerpo lesbiano*<sup>7</sup> nos aventura por el camino de una sexualidad no heterocentrada, no genitalizada; una sexualidad que erotiza el cuerpo en toda su extensión y pluralidad. Esta sexualidad es energía liberadora de las opresiones entrelazadas del sexismo y del heterosexismo. También en su obra *Las guerrilleras*<sup>8</sup>, la narración de Wittig pone en palabras una práctica feminista en libertad.

Un feminismo humanista, por una parte, se encuentra en la propuesta de Wittig. La lesbiana es su figura para designar un modo de ser y de vivir lo humano más allá o más acá del orden heterosexual que impone la dualidad de sexos y de géneros y que naturaliza también la relación asimétrica entre esas categorías, mujeres y hombres, artificialmente construidas.

Lo que dibuja Wittig es un camino feminista que ella cree capaz de trascender los sexos y los géneros dando acceso a la concepción de un sujeto humano unitario, igualitario, ni marcado por el sexo ni por el género; un sujeto humano que habría que pensar, en consecuencia, como previo e independiente, en alguna medida, a todo contexto social y cultural; un sujeto cuya libertad sería asimismo una dotación, en principio, presocial, y en este sentido no extraña el vínculo de Wittig con Beauvoir, ni que las dos pensadoras puedan verse acogidas por el feminismo de la igualdad.

Dada su crítica a la dualidad sexual y a la diferencia sexual, el feminismo de Wittig, por otra parte, se contrapone con claridad al feminismo de la diferencia sexual. Aunque Wittig reflexiona en sus textos, también y especialmente en los literarios, sobre cómo el género gramatical actúa para dar significado lingüístico a las personas y aunque afirma, en consecuencia, el poder del lenguaje para subordinar a las mujeres creando efectos de realidad, construyendo sus cuerpos, al tiempo que considera que el lenguaje puede trabajar además en un sentido inverso, en una dirección feminista; esta su atención al lenguaje no sigue la senda del feminismo de la diferencia sexual.

En el texto «La marca del género»<sup>9</sup>, Wittig se propone destruir el género en el lenguaje o al menos modificarlo intensamente en su uso. Es en sus

---

7. WITTIG, Monique. *El cuerpo lesbiano*. Valencia, Pre-Textos, 1977.

8. WITTIG, Monique. *Las guerrilleras*. Barcelona, Seix Barral, 1971.

9. WITTIG, Monique. «La marca del género». En M. Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. *Op. cit.*, pp. 103-116.

obras literarias donde su peculiar empleo del lenguaje da cauce a su manifiesta intención de transformación lingüística. Las palabras, para Wittig, y no solo aquellas afectadas directamente por las marcas de género gramatical, sino todas las palabras, incluso las más alejadas de esas marcas de género, están comprometidas con el género, en sus formas, en sus significados. De lo que se trata, por consiguiente, es de provocar una alteración estructural en el lenguaje.

No se trata en Wittig de trabajar en favor de la feminización del mundo ni de defender la existencia y el valor feminista liberador de una supuesta escritura, literatura femenina, como así lo hicieran Hélène Cixous o Luce Irigaray, autoras centrales del pensamiento francés de la diferencia sexual. Apostar por una escritura femenina sería para Wittig defender justo aquello contra lo que su pensamiento y su texto se dirige, esto es, la existencia de una humanidad diferenciada social y políticamente en sexos dicotómicos y marcada en el lenguaje por el género gramatical. La expresión «escritura femenina» permanece atrapada en el universo cultural masculino dominante.

La lengua permite, según Wittig, que la escritura pueda ser un espacio de libertad, pero se trata de una escritura en la que la convención de los sexos no sea determinante, donde se dé la posibilidad de construir la idea de un neutro vencedor de la diferencia sexual. Para aquellas defensoras de la diferencia sexual, es la lengua materna, la voz de la madre, la que debe ser buscada y rememorada como vía de encuentro con la feminidad y como camino para dar presencia a un simbólico femenino. Wittig, por el contrario, alude en el texto que escribe en colaboración con Sande Zeig, *Borrador para un diccionario de las amantes*<sup>10</sup>, a que la «madre», entendiendo que ese término remite a la función biológica femenina, es la deformadora de la «lengua original», porque esa lengua perdida que las autoras fabulan como vehículo expresivo del ser unitario unido en lazo amoroso, ser recreado en la figura de las amantes amazonas, es lengua de unidad, de lo humano, y no la lengua del cuerpo y de la diferencia femenina. «Mujer», «mujeres», es una de esas palabras que por ser visibilizadora del género Wittig explícitamente rechaza.

En coherencia, ni la maternidad es un valor resaltado por Wittig ni admite las reivindicaciones de la superioridad biológica de las mujeres. Reclamar una superioridad biológica y la naturalidad de la maternidad es asentar la división sexual; es dotar del valor de lo natural a la opresión de las mujeres; es imposibilitar el impulso hacia la transformación social.

---

10. WITTIG, Monique y Sande Zeig. *Borrador para un diccionario de las amantes*. Barcelona, Editorial Lumen, 1981.

Bajo el feminismo de la diferencia sexual, está suficientemente mostrado, no se reconoce la propia Wittig. Con respecto a su vinculación al feminismo igualitario la cuestión es mucho más compleja. Tesis hay en su pensamiento que asumen postulados humanistas, como quedó dicho. Mas la centralidad que otorga a la sexualidad, su puesta en cuestión de la norma heterosexual entendiendo que esta norma es causa determinante de la opresión de las mujeres, su conceptualización del sexo, y de la dualidad de los sexos, como artificio construido e indistinguible, en consecuencia, de la acción de opresión que vehicula; esas consideraciones, en su articulación, distancian a Wittig del paradigma igualitarista.

La reivindicación de un feminismo lesbiano anida en Wittig. Nos aporta un «análisis lesbiano de la opresión de las mujeres»<sup>11</sup>, una dimensión que el feminismo, en muchos casos, desatiende. Cuando incorpora la perspectiva de la teoría lesbiana, el feminismo extiende y amplía su potencialidad crítica<sup>12</sup>. El feminismo ha de dejar de ser una reflexión heterocentrada y desde luego debe abandonar todo rasgo heterosexista, y para esta crucial tarea, inexcusable, las aportaciones de pensadoras como Wittig son inestimables. Sexo, género y sexualidad, son categorías culturales en las que se tejen nuestros cuerpos, nuestras emociones y pensamientos, nuestras vidas.

En una línea feminista sobre la que Wittig no pudo pronunciarse directamente dado que comenzó a emerger con posterioridad al tiempo de su obra, es en nuestros días recuperada como autora de lectura clave. La teoría *queer*, o, mejor, el feminismo *queer*—donde se piensan en interrelación sexo, género y sexualidad, cuanto menos—, incorpora como una de sus fuentes la desnaturalización del sexo de Wittig y su crítica a la heterosexualidad obligatoria, a la institución de la heterosexualidad.

Feminismo lesbiano y feminismo *queer* son, sin duda, modos de la reflexión feminista que evidencian la insuficiencia para el feminismo de la terminología igualdad y diferencia.

---

11. WITTIG, Monique. «No se nace mujer». En M. Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. *Op. cit.*, p. 33.

12. Véase, SUÁREZ BRIONES, Beatriz. «De cómo la teoría lesbiana modificó a la teoría feminista (y viceversa)». En M. Bengoechea y M. Morales (editoras), *(Trans)formaciones de las sexualidades y el género*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá. Servicio de Publicaciones, 2001, pp. 55-67. Véase también, SUÁREZ BRIONES, Beatriz. *Sexualidades: teorías literarias feministas*, Alcalá de Henares, Excelentísimo Ayuntamiento de Alcalá de Henares. Concejalía de la Mujer. Centro Asesor de la Mujer, 2002. Sobre feminismo lesbiano, véase además el texto de la misma autora «Desleal a la civilización: la teoría (literaria) feminista lesbiana». En X. M. Buxán (ed.), *Conciencia de un singular deseo*. Barcelona, Laertes, 1997, pp. 257-279.

Influyente feminista lesbiana fue asimismo Adrienne Rich. Su conocido texto «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana», tampoco es posible encuadrarlo, sin violentarlo, ni en el feminismo de la igualdad ni en el de la diferencia sexual. Este escrito plantea desde el principio la necesidad para el feminismo de llevar a cabo una revisión profunda y crítica de la heterosexualidad, cuestión que es central para el feminismo lesbiano, y para el feminismo *queer*, y no así para los feminismos igualitarios y de la diferencia sexual. Escribe Rich en referencia a su texto: «No lo escribí para ensanchar divisiones, sino para animar a las feministas heterosexuales a analizar la heterosexualidad como institución política que arrebató el poder a las mujeres –y a cambiarla»<sup>13</sup>.

Y esta incitación de Rich a una crítica a la heterosexualidad, tanto desde los márgenes como desde su interior; a una decidida actitud de resistencia a los mecanismos de opresión, continúa estando plenamente vigente en nuestros días. Exigencia feminista que es imprescindible recordar una y otra vez, porque ya sea consciente o inconscientemente se olvida con frecuencia que la heterosexualidad no es, en principio y en contra de lo dicho por Simone de Beauvoir<sup>14</sup>, una práctica sexual elegida en libertad sino una institución social *obligada* que afecta a las mujeres directamente al ser transmisora, reproductora, del sexismo. Las mujeres y feministas heterosexuales no deberían obviar que también ellas han de cuestionar la ley de la heterosexualidad puesto que sus vidas se desarrollan dentro de su carácter constrictivo. Rich afirma con contundencia que la institución de la heterosexualidad tiene que ver con la dominación masculina.

Clave para el feminismo es así rebatir la idea de que la heterosexualidad es innata en las mujeres que la habitan, y de igual modo la idea que a esta acompaña habitualmente: que la sexualidad es una cuestión privada que ni afecta de modo fundamental a la subjetividad ni a la vida pública y colectiva. Dicho de otro modo, el feminismo hace bien en reflexionar sobre la sexualidad

---

13. RICH, Adrienne. «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana». En A. Rich, *Sangre, pan y poesía*. Barcelona, Icaria, 2001, p. 41. El texto fue escrito inicialmente en 1978 y se publicó en 1980. En la nota 2, p. 43, Rich menciona que «La primera formulación que yo conozco de la heterosexualidad como institución apareció en la revista feminista lesbiana *The Furies*, fundada en 1971».

14. Para Simone de Beauvoir no hay una diferencia radical entre heterosexualidad y lesbianismo. Esto escribe, en relación a la sexualidad, en *El segundo sexo*. *Op. cit.*, segundo volumen, p. 164: «En verdad, ningún factor es nunca determinante; siempre se trata de una elección efectuada en la entraña de un conjunto complejo, que descansa sobre una libre decisión; ningún destino sexual gobierna la vida del individuo, cuyo erotismo, por el contrario, traduce su actitud global con respecto a la existencia».

puesto que hablar de sexualidad es hablar de placeres y deseos íntimos pero también hablar de normas, leyes y sanciones sociales. La sexualidad, en tal caso, no está ni mucho menos al margen de la práctica, individual y colectiva, del sexismo.

Género y sexualidad se entrelazan mutuamente. Con acierto nos interroga Rich sobre el porqué se considera necesario dar una explicación del lesbianismo mientras que no sucede igual con el deseo heterosexual. Permanece la creencia, que insistentemente debe ser desmantelada, de que lo natural, por razones biológicas, es la inclinación heterosexual del deseo. Imponer y mantener este supuesto no deja de ser un camino para garantizar el poder masculino, para garantizar a los hombres el acceso físico, emocional, económico a las mujeres. La cultura fuerza a las mujeres hacia la heterosexualidad. Por tanto, el feminismo no solo no debe tratar el lesbianismo como tema particular, contribuyendo así a la marginación e invisibilidad del amor entre mujeres; el feminismo tiene que plantearse revisar en profundidad la norma heterosexual.

El análisis de Rich extiende su fuerza, si cabe, cuando insiste en dirigir su llamada de atención crítica también hacia las feministas posicionadas en la heterosexualidad. Puede parecer lógico que mujeres a la vez lesbianas y feministas argumenten en contra de la institución de la heterosexualidad. Sus motivos son vitales, se aduce comúnmente. Mas asimismo afecta esta institución a las vidas de las mujeres heterosexuales, aunque, y lamentablemente, esta idea no sea fácilmente admitida. Rich quiere evidenciar, con lucidez y con acierto, cómo esta crítica, si bien es compleja y ardua para las mujeres heterosexuales, a ellas también les pertenece en tanto que los beneficios de tal crítica se extienden al conjunto de las mujeres:

Reconocer que, para las mujeres, la heterosexualidad puede no ser una «preferencia» en absoluto sino algo que ha tenido que ser impuesto, gestionado, organizado, propagado y mantenido a la fuerza, es un paso inmenso a dar si te consideras heterosexual «de forma innata» y libre (...) Para dar el paso de cuestionar la heterosexualidad como «preferencia» u «opción» para las mujeres –y llevar a cabo el trabajo intelectual y emocional subsiguiente– se requiere una clase especial de coraje en las feministas identificadas con la heterosexualidad, pero creo que las recompensas serán grandes: una liberación del pensamiento, el explorar nuevos caminos, el venirse abajo de otro gran silencio, una nueva claridad en las relaciones personales<sup>15</sup>.

Ser feminista es ya un acto de valentía. Más todavía si nuestra acción feminista se adentra en la problematización de la heterosexualidad. Un desgarró interno

---

15. RICH, Adrienne. «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana». *Op. cit.*, pp. 65-66.

es un sentir posible cuando desde el lugar de la vivencia heterosexual nos atrevemos con honestidad a someter a una incisiva revisión el orden cultural de la heterosexualidad. Este *coraje* del que habla Rich es, así lo considero con ella, prometedor.

Junto al concepto de *heterosexualidad obligatoria*, Rich aportó al feminismo el concepto de *continuum lesbiano*. Con *existencia lesbiana* se refiere a la «presencia histórica de las lesbianas»<sup>16</sup>. *Continuum lesbiano* encierra un conjunto mayor de significados que Rich quiere subrayar. Se trata de diferentes y diversas experiencias de mujeres identificadas con mujeres, intervenga o no el deseo sexual en este proceso de identificación, se reconozcan o no las mujeres como lesbianas. Vínculos y sentimientos de amistad compartida; energía, más o menos erotizada, que fluye de una mujer a otra; apoyos y cuidados mutuos; poder y autoridad que circula entre mujeres; sensibilidad femenina y hacia lo femenino; ejemplos son estos de lo queda albergado, sin agotar su significado, en el concepto de *continuum lesbiano* que funciona como instrumento de resistencia múltiple a la tiranía masculina y que incluye, aunque no necesariamente, el rechazo explícito de la heterosexualidad. El feminismo lesbiano de Rich expresa con el término *continuum lesbiano* la potencia que la identificación entre mujeres representa para la tarea de la liberación.

*Continuum lesbiano* es un nombre para denominar y para reivindicar «una historia de resistencia femenina que no se ha entendido nunca completamente como tal porque ha estado fragmentada, mal nombrada, borrada»<sup>17</sup>. Mostrar la fuerza de la identificación entre mujeres es el propósito de Rich. Alejado queda ello del mensaje igualitarista de Beauvoir que defiende la alianza entre mujeres y hombres. El valor que concede a la sororidad<sup>18</sup> la acerca a ciertas posiciones del feminismo de la diferencia sexual; no, sin embargo, su lucha contra la heterosexualidad obligatoria, la centralidad que en su pensamiento tiene la sexualidad.

Sobre ello es esclarecedor recurrir al texto de la feminista de la diferencia sexual Rosi Braidotti. En su obra *Sujetos nómades*, afirma que la fuerza de lo femenino reivindicada por el feminismo de la diferencia sexual de Irigaray es comparable a la que sostiene la obra de Adrienne Rich<sup>19</sup>. Mas, si proseguimos la lectura de este escrito de Braidotti, hallamos un pasaje que nos muestra

---

16. *Ibid.*, p. 66.

17. *Ibid.*, p. 80.

18. *Ibid.*, p. 69.

19. BRAIDOTTI, ROSI. *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 157.

con claridad una dimensión de la apuesta feminista de Irigaray que no es en absoluto compartida por Rich:

El texto de Irigaray se concentra en la política de la heterosexualidad radical; la autora sostiene que el misterio de la alteridad, de la relación con el otro y, especialmente, con el Otro que es el Ser Divino, se resume en el otro que es sexualmente diferente de uno, es decir, para cada sexo, el otro sexo (...) Y si bien las feministas se horrorizan ante lo que a primera vista parece un manifiesto a favor de las parejas heterosexuales monógamas, Irigaray se ha mostrado por completo inflexible, particularmente en su obra sobre las diosas mujeres y la experiencia femenina de lo divino, al afirmar que la política de la heterosexualidad radical como el tema subyacente del pensamiento de la diferencia sexual es un paso necesario a fin de asegurar el surgimiento de la subjetividad femenina y de un sistema imaginario y simbólico que se adapte morfológicamente a la realidad corporal femenina<sup>20</sup>.

Feminista de brillante discurso, que asimismo, como Wittig, como Rich, somete a un severo examen la institución de la heterosexualidad, es Gayle Rubin. Su pensamiento también excede el marco dual de feminismo igualitario-feminismo de la diferencia. En su conocido escrito, de 1975, «El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo»<sup>21</sup>, Rubin aporta a la teoría feminista la fórmula sistema de sexo/género con la que somete hábilmente a discusión las nociones naturalizadas de sexo, sexualidad, y, por tanto, la propia categoría *mujer*. La pregunta sobre el motivo por el cual la diferencia sexual supone una desigualdad social, Rubin la orientó hacia el análisis de las situaciones históricas y sociales concretas que se articulan en un contexto particular dado. El problema reside, a su juicio en el modo en que cada sociedad organiza las diferencias entre mujeres y hombres, en la determinación social del sexo, del género y de la sexualidad.

Las mujeres, las minorías sexuales y ciertos aspectos de la personalidad humana se encuentran en situación de opresión debido a esa dimensión de la vida social que Rubin conceptualizó como sistema de sexo/género y que describió así: «Como definición preliminar, un «sistema de sexo/género» es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas»<sup>22</sup>. Y, además, afirmó:

20. *Ibid.*, p. 161. Braidotti se refiere aquí a la obra de Irigaray *The Ethics of Sexual Difference*.

21. RUBIN, Gayle. «El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo».

En M. Lamas (compiladora), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-PUEG, 2000, pp. 35-96.

22. *Ibid.*, p. 37.

También toda sociedad tiene un sistema, de sexo-género –un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanas son conformadas por la intervención humana y social y satisfechas en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de las convenciones<sup>23</sup>.

Que haya algunas diferencias biológicas no lo niega Rubin pero su discurso pone el acento en que eso que denominamos sexo, lo supuestamente biológico del cuerpo, no se nos da de modo directo y neutro, como si fuera una ley inapelable y de obligado cumplimiento, sino mediatizado, contaminado culturalmente a través del género. El sexo se nos ofrece en una compleja articulación, sexo-género, que implica también a la sexualidad, y que conlleva que las desigualdades opresivas entre mujeres y hombres sean productos culturales y no desde luego necesidades naturales; tampoco se trata de universales culturales:

La división del trabajo por sexos, por lo tanto, puede ser vista como un «tabú»: un tabú contra la igualdad de hombres y mujeres, un tabú que divide los sexos en dos categorías mutuamente exclusivas, un tabú que exagera las diferencias biológicas y así *crea* el género. La división del trabajo puede ser vista también como un tabú contra los arreglos sexuales distintos de los que contengan por lo menos un hombre y una mujer, imponiendo así el matrimonio heterosexual<sup>24</sup>.

Pensados en relación son el género, el sexo y la sexualidad, y en el interior del espacio de lo social y cultural donde ya no cabe seguir proclamando ni la *pura* naturalidad del sexo ni de la sexualidad. Sexo y sexualidad quedan desplazados por Rubin de lo meramente biológico hacia el lugar de lo sociocultural. Sexismo y heterosexismo, además, se alimentan mutuamente, trabajan en conjunto. Son modos de la actividad humana que en cuanto tal pueden ser cambiados mediante la lucha política. Y su texto se propone justamente eso: proporcionar un análisis que pueda ser usado como instrumento para la transformación social.

La causa de la opresión de las mujeres no es biológica ni se puede reducir al tráfico de mercancías, al modo de producción (como habían subrayado las tesis marxistas); reside en el tráfico de mujeres, en el sistema sexo/género que está implicado en la organización del parentesco. Por lo tanto, la opresión tiene una causa social, y ello es lo que quiere indicar Rubin con el concepto de «tráfico de mujeres», que muestra el control de la sexualidad femenina, su domesticación como producto de cambio, a través del intercambio de mujeres

---

23. *Ibid.*, p. 44.

24. *Ibid.*, p. 58.

por parte de los hombres del grupo. De acuerdo con el estudio de Rubin, el acento del sometimiento de las mujeres, y de las «minorías sexuales», recae en la organización de la sexualidad como práctica heterosexual forzada que conlleva la imposibilidad de la autonomía para las mujeres y un rechazo del lesbianismo así como de otras prácticas sexuales alternativas. Sobre el lesbianismo en particular apunta la posibilidad de ser una válida y «sana»<sup>25</sup> estrategia de resistencia a la opresión.

El proyecto feminista de Rubin anuncia explícitamente la urgencia de llevar a cabo una revolución de la heterosexualidad normativa, lo que implica una revolución del parentesco, que supondría a la vez un cuestionamiento severo de los géneros normativos. El tabú del incesto en particular, que no solo excluye la relación sexual con los miembros de la propia familia sino que también exige el rechazo previo de la homosexualidad, organiza, defiende Rubin, las identidades de género. Y, en consecuencia, las identidades de género muestran huellas de los sistemas de parentesco que están al servicio de la heterosexualidad obligatoria. El género que se elabora a partir del parentesco supone asumir la identificación con un sexo y, asimismo, asumir que tu deseo sexual se tiene que dirigir hacia el otro sexo. En suma, el género implica dos aspectos: feminidad y masculinidad, por un lado, heterosexualidad, por el otro. Las identidades de género, las sexualidades, y las organizaciones de parentesco ahí implicadas, son productos históricos que a través del tiempo se han sedimentado adquiriendo el aspecto de naturales. Estas tesis de Rubin abren la posibilidad de ir más allá de las identidades de género establecidas mediante la intervención en los sistemas del parentesco.

La teoría *queer* reivindica a Rubin, por ello, como una de sus fuentes de influencia, porque, además, también Rubin cuestiona la categorización cerrada de mujeres y hombres como identidades naturales, fijas y radicalmente lejanas la una de la otra. Aunque, para mayor complejidad, tampoco podemos desconsiderar cómo el texto de Rubin asume en ciertos pasajes la defensa de un planteamiento igualitarista: «El sueño que me parece más atractivo es el de una sociedad andrógina y sin género (aunque no sin sexo), en que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quién hace el amor»<sup>26</sup>. Con anterioridad a la imposición de este

---

25. *Ibíd.*, p. 83. Aquí Rubin, en nota 15, escribe: «Una psicóloga clínica, Charlotte Wolf (1971), ha llevado la teoría psicoanalítica de la feminidad a sus últimas consecuencias y ha propuesto que el lesbianismo es una respuesta sana a la socialización de las mujeres (...). La lesbiana indiscutiblemente ha estado y está en la vanguardia de la lucha por la igualdad de los sexos y por la liberación psíquica de las mujeres».

26. *Ibíd.*, p. 85.

mecanismo cultural de sexo/género que transforma los sexos biológicos en géneros diferentes y jerarquizados, Rubin postula la existencia de individuos que encierran la totalidad de las posibilidades sexuales humanas. Dicho de otro modo, Rubin plantea que derrocada la heterosexualidad, se desvanecería el género.

En su texto posterior «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad»<sup>27</sup>, Rubin dirigió sus esfuerzos hacia el análisis de las sexualidades con un enfoque distinto a su anterior atención al género. También este otro escrito, no obstante, es leído y citado positivamente por los estudios orientados hacia la teoría *queer*. En «Reflexionando sobre el sexo», Rubin analiza los sistemas concretos de poder que configuran las sexualidades, no solo las heterosexuales normativas sino que también afectan al lesbianismo y demás prácticas no convencionales, como el fetichismo, sadomasoquismo, travestismo, transexualidad o sexo en público. Investiga, y denuncia con fuerza, los mecanismos por los que unas sexualidades son consideradas normales, legítimas, buenas, saludables y otras como anormales, antinaturales, malas, pecaminosas. Separa aquí la sexualidad del género de modo que revisa la opresión ejercida sobre las sexualidades a partir de otros elementos, como la raza, la clase social, la regulación sexual. Rubin subraya aquí la necesidad de realizar una teoría autónoma sobre la sexualidad con la meta de llegar a dismantelar las opresivas jerarquías sexuales dominantes en la cultura occidental.

El contexto teórico que en sentido amplio denominamos feminismo de la diferencia sexual, por otra parte, tampoco encierra en su seno a pensadoras que coincidan nítidamente en todas sus apreciaciones feministas. Además, análisis concretos de algunas feministas de la diferencia sexual son reconocidos en su importancia feminista por autoras ajenas tanto al marco de la diferencia sexual como al de la igualdad. Porque en efecto, el feminismo *se dice* de múltiples maneras. Ágil y potente discurso crítico es el feminismo, que no se deja someter a estrechas y dualistas categorías.

Feminista postestructuralista, feminista *queer*, Judith Butler se pronuncia así:

Pero quiero advertir contra este tipo de lucha oposicional estricta. ¿Por qué algunas veces actuamos como si debiéramos renunciar totalmente a un planteamiento si este contiene algunas afirmaciones con las que no estamos de

---

27. RUBIN, Gayle. «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad». En C. S. Vance (comp.), *Placer y peligro*. Madrid, Talasa, 1989, pp. 113-190.

acuerdo?, ¿qué modelo de pureza y violencia gobierna nuestro pensamiento en este caso?<sup>28</sup>.

Con respecto a Luce Irigaray, aplicando su propia dinámica de reflexión – abierta, antifundamentalista, atenta a la escucha–, afirma: «Creo que en su primera etapa elaboró una estrategia de lectura muy importante basada en la idea de mimesis (...). Y también pienso que incluso lingüísticamente había en sus primeros textos una capacidad de lectura que era muy crítica, hasta cierto punto deconstructiva»<sup>29</sup>. Es, sin duda, con Rosi Braidotti con quien dialoga de un modo más fructífero. En este sentido comenta Butler: «En cuanto a Braidotti, creo que las dos estamos de acuerdo en que hay una crítica muy importante del sujeto y de la identidad que surge de un uso postestructuralista»<sup>30</sup>. La productividad de la conversación entre ellas no arranca de la ausencia de divergencias entre sus ópticas de pensamiento sino que más bien viene incentivada precisamente por sus diferencias feministas. Butler es un ejemplo maestro de cómo es posible pensar por un camino antidogmático, estableciendo lazos y conexiones teóricas y prácticas:

Me parece que Braidotti y yo no estamos de acuerdo en nuestro modo de entender la categoría «mujeres». También creo que tenemos diferentes puntos de vista sobre la tecnología. Ella critica el uso de la tecnología como instrumento falocrático. Yo pienso que la tecnología está más abierta a diferentes usos y reutilizaciones. Desde mi punto de vista, su idea de solidaridad es en gran medida solidaridad entre mujeres, y cruzando las líneas entre lesbiana y heterosexual. De manera que, según Braidotti, la categoría «mujeres» nos uniría de un modo más fundamental, digamos, que nuestras preferencias sexuales. Por otra parte, estoy segura de que Braidotti y yo acudiríamos a las mismas manifestaciones, de que compartimos muchas opiniones políticas y de que apoyamos el trabajo de los/as estudiantes y las luchas institucionales de la otra. (...) Mi «línea compartida» no está tan firmemente trazada. Supongo que esto es también parte de mi idea de solidaridad, una solidaridad que atraviesa las diferencias. Y en la medida en que Braidotti sigue afirmando su solidaridad conmigo, quizá ella tenga una idea similar. Las dos hemos descrito nuestra relación como un «antagonismo cariñoso»<sup>31</sup>.

La potente problematización de las categorías de sexo, de género, de sexualidad que efectúa la obra de Butler, ha sido alimento en variadas producciones intelectuales. De algunas de ellas se ha ofrecido referencia más arriba.

28. BUTLER, Judith. «Entrevista con Judith Butler (por María Prado Ballarín y Elvira Burgos Díaz)». En E. Burgos Díaz, *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid, Antonio Machado Libros, 2008, p. 405.

29. *Ibid.*, pp. 405-406.

30. *Ibid.*, p. 400.

31. *Ibid.*, pp. 400-401.

Beauvoir inspira su consideración de la identidad de género como proceso siempre abierto e inacabado; Wittig le muestra una acerada crítica de la naturalidad del sexo, y de la dualidad sexual, así como del carácter opresivo del *pensamiento heterosexual*; Rubin le acerca a una reflexión donde el género está íntimamente conectado con los sistemas de parentesco. Si el feminismo es una apuesta a favor de la vida, capaz de ampliar las posibilidades de vida en libertad, y un ejercicio comprometido con la subversión de las normas dualistas, excluyentes y violentas, no se aprecia qué fundamento podría tener la desconsideración sistemática de análisis feministas procedentes de perspectivas feministas distintas a la que configura la opción propia. Y tampoco se justificaría enarbolar un solo concepto como camino y como meta del feminismo, como aliento de la lucha; ya sea este concepto el de igualdad, el de justicia, el de diferencia, el de libertad:

Creo que la igualdad como ideal tiene una importancia considerable. (...) Se podría decir que las mujeres deberían ser iguales a los hombres, pero si esa proposición se convierte en la base de una política feminista, entonces no sólo hemos estabilizado la categoría «mujeres», sino que también hemos eliminado la posibilidad de un cuestionamiento crítico de esa categoría como parte de la política feminista. ¿Por qué la reivindicación de igualdad debería requerir que las feministas dejen de reflexionar acerca de la formación del sujeto, acerca de quién llega a ser una mujer y quién no, acerca del diferencial de poder que determina la constitución del género? Si parte de lo que el término feminismo significa es que las mujeres deberían ser libres para vivir vidas generizadas en modos que pueden muy bien impugnar la categoría «mujer», entonces no podemos conformarnos con las propuestas de un estricto igualitarismo. Necesitamos igualdad tanto como necesitamos libertad. Y si es esencial para el feminismo que las mujeres cuestionen las condiciones bajo las cuales tiene lugar el proceso de llegar a ser una mujer, entonces parece que las propuestas de la igualdad no pueden agotar los objetivos políticos del feminismo. Creo que necesitamos tener una constelación de términos normativos. La igualdad sería uno de ellos. La justicia, creo, es el segundo. Y pienso que no siempre es exactamente lo mismo que la igualdad. Finalmente, también la libertad es una categoría extremadamente importante<sup>32</sup>.

Se hace fuerte, este feminismo de Butler, en la tarea de la crítica y de la autocrítica. No persigue la búsqueda de espacios puros, no contaminados por el poder. El contexto social y cultural, que nos precede, que está ahí cuando venimos al mundo, es, justamente, el que nos posibilita la irrupción procesual, performativa, como sujetos inteligibles y reconocibles. El mecanismo performativo de producción de subjetividad instauro identidades en cierto

---

32. *Ibid.*, pp. 399-400.

modo siempre, constitutivamente, aunque en diferentes grados, inestables e incoherentes, en absoluto cerradas y permanentes desde el principio y hasta el final de nuestras vidas.

El rostro positivo de esta inestabilidad e incoherencia es que desde ahí se abre el espacio para la alteración, para la innovación transformadora de las constricciones que anidan en las normas de género y sexualidad. Las estrategias de resistencia son múltiples, móviles, dinámicas; suceden consciente y también inadvertidamente en ocasiones; y sus puntos de arranques son tanto individuales como colectivos. Ahora que, al no presuponerse un lugar completamente exterior al ámbito normativo, el trabajo de crítica y subversión se ha de organizar en el interior del marco del espacio social y cultural. Criticar las normas opresivas implica no solo la crítica de las instituciones y de los mecanismos sociales que sostienen y hacen circular las normas; implica, al mismo tiempo, una autocrítica en la que el sujeto se ve a sí mismo conmovido por dentro, porque aquello que parece ser solo externo, configura aquello que entendemos como lo interior y más personal; al mismo tiempo, la revuelta interior es una llamada al cambio del orden de lo social, a la modificación de las concepciones sociales del género y de la sexualidad: la separación entre exterior e interior queda trastocada, desplazada, invalidada. Ciertamente que ni el fracaso ni el éxito de nuestras acciones transgresoras están garantizados de antemano. Se trata de asumir un riesgo; pero en situación de riesgo de entrada ya estamos porque el riesgo es una dimensión de la vida misma.

Aunque el suyo es un feminismo que reivindica la interconexión entre feminismo y movimientos *queer*, entre la lucha contra el sexismo y la lucha contra el heterosexismo; un feminismo que se articula también oyendo las voces del activismo transgénero, transexual e intersexual; ello no le impide reconocer de un modo explícito que además se entiende a sí misma como una feminista en sentido *clásico*: «Todavía me considero una feminista clásica, porque lo cierto es que la mujer sigue sufriendo mucho más comparativamente, sobre todo si hablamos de temas de pobreza, analfabetismo y atención médica, de modo que ni siquiera a ese nivel básico ha finalizado la tarea del feminismo tradicional»<sup>33</sup>.

El feminismo de Butler no recurre a un sujeto previo del feminismo, a un sujeto fundacional que se postule como único punto de partida legítimo para la acción feminista. El sujeto del feminismo se va haciendo en las acciones feministas mismas, redefiniéndose constantemente. Su feminismo es una

---

33. BUTLER, Judith. «De literatura, mitos y estrellas. Entrevista con Judith Butler» (entrevista realizada por Patricia Soley-Beltran). *Minerva. Publicación cuatrimestral del Círculo de Bellas Artes*, IV Época, 13 (2010), p. 45.

incitación potente a sumar estrategias de acción antes que una prescripción de un camino único para el feminismo. Dicho está: Butler afirma el valor feminista de establecer lazos y conexiones entre teorías y movimientos, y asimismo se proclama feminista en sentido clásico.

Las denominaciones que el feminismo se ha ido otorgando en el devenir de su historia, se ha constatado, no pueden reducirse a solo dos marcos de intelección: igualdad o diferencia; y tampoco se debe dejar de subrayar cómo las obras feministas mismas, algunas al menos, exceden en sus formulaciones la pertenencia a una única categoría feminista. Reconociendo la vigencia y el claro interés de las problemáticas que continúan investigando las feministas autodenominadas de la igualdad o de la diferencia, no obstante, no se debe ni ignorar ni despreciar en su globalidad otras perspectivas de la reflexión feminista. Feminismo lesbiano, feminismo postestructuralista, feminismo *queer*: la importancia de sus análisis, si bien de modo breve y parcial, se ha pretendido mostrar en estas líneas. Y otras nuevas terminologías<sup>34</sup> emergen en nuestros días y podrán emerger en el futuro para el feminismo, porque el feminismo es una teoría y un movimiento vivo, en devenir.

### Referencias bibliográficas

- BRAIDOTTI, Rosi. *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires, Paidós, 2000.
- BURGOS DÍAZ, Elvira. *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid, Antonio Machado Libros, 2008.

---

34. Elsa Dorlin en su texto *Sexo, género y sexualidades. Introducción a la teoría feminista*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2009, habla de «praxis transfeministas» (p. 122). Se trata del feminismo que trabaja atendiendo la problemática transgénero; de un feminismo que se alimenta de los discursos y movimientos trans. Y en este contexto, Dorlin cita a Judith Butler. En el ámbito del Estado español, recientemente hemos podido observar cómo esta puesta en relación del feminismo con las políticas trans está teniendo una audiencia cada vez más importante, que merece ser tenida en cuenta también porque es un espacio conflictivo de debate que incentiva y enriquece la reflexión feminista. Me refiero en concreto a las Jornadas «Treinta años después. Aquí y ahora. Jornadas feministas estatales», organizadas en Granada por Asamblea de Mujeres de Granada «Mariana Pineda», Federación de Organizaciones Feministas del Estado Español, y que tuvieron lugar en diciembre de 2009. Con ocasión de estas Jornadas, se está difundiendo ampliamente, particularmente en la red y en el seno de diferentes colectivos feministas y LGTB, un *Manifiesto para la insurrección transfeminista*. Tendrá y tiene este manifiesto afirmaciones muy discutibles y que no tenemos por qué compartir, pero, en todo caso, es un signo de que el movimiento trans no puede ni debe permanecer al margen del feminismo.

- BUTLER, Judith. «De literatura, mitos y estrellas. Entrevista con Judith Butler» (entrevista realizada por Patricia Soley-Beltran). *Minerva. Publicación cuatrimestral del Círculo de Bellas Artes*, IV Época, 13 (2010), pp. 43-46.
- DE BEAUVOIR, Simone. *El segundo sexo*. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1987.
- DORLIN, Elsa. *Sexo, género y sexualidades. Introducción a la teoría feminista*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.
- HAINÁMAA, Sara. «¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual». *Mora*, n.º 4 (1998), pp. 27-44.
- RICH, Adrienne. «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana». En A. Rich, *Sangre, pan y poesía*. Barcelona, Icaria, 200, pp. 41-86.
- RUBIN, Gayle. «El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo». En M. Lamas (compiladora), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-PUEG, 2000, pp. 35-96.
- RUBIN, Gayle. «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad». En C. S. Vance (comp.), *Placer y peligro*. Madrid, Talasa, 1989, pp. 113-190.
- SUÁREZ BRIONES, Beatriz. «De cómo la teoría lesbiana modificó a la teoría feminista (y viceversa)». En M. Bengoechea y M. Morales (editoras), *(Trans)formaciones de las sexualidades y el género*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá. Servicio de Publicaciones, 2001, pp. 55-67.
- SUÁREZ BRIONES, Beatriz. «Desleal a la civilización: la teoría (literaria) feminista lesbiana». En X. M. Buxán (ed.), *Conciencia de un singular deseo*. Barcelona, Laertes, 1997, pp. 257-279.
- SUÁREZ BRIONES, Beatriz. *Sexualidades: teorías literarias feministas*, Alcalá de Henares, Excelentísimo Ayuntamiento de Alcalá de Henares. Concejalía de la Mujer. Centro Asesor de la Mujer, 2002.
- WITTIG, Monique y Sande Zeig. *Borrador para un diccionario de las amantes*. Barcelona, Editorial Lumen, 1981.
- WITTIG, Monique. *El cuerpo lesbiano*. Valencia, Pre-Textos, 1977.
- WITTIG, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid, Editorial Egales. 2006.
- WITTIG, Monique. *Las guerrilleras*. Barcelona, Seix Barral, 1971.

## DOS DOGMAS DEL FEMINISMO

CARMEN GONZÁLEZ MARÍN  
Grupo Korè. Estudios de Género/UC3M

Recibido: 24/02/2010  
Aceptado: 12/03/2010

### Resumen

En este trabajo me propongo analizar dos de las creencias que, dogmáticamente, determinan nuestras visiones del mundo desde perspectivas feministas. El primer dogma es que la mujer es *la otra* del varón, es decir, que la alteridad es responsable de la subordinación femenina. El segundo dogma afirma que la alteridad exige superarla o vindicarla. Consideradas las únicas maneras de resolver el problema de las mujeres, esta pareja de alternativas conducen a un callejón sin salida, que explicaría el giro post-feminista.

**Palabras clave:** alteridad, identidad, postfeminismo, Agacinski

### Abstract

In this paper, I will analyze two dogmatic feminist presuppositions. First, that women are the paradigmatic *other*, which means, that *otherness* is responsible for the exclusion or subordination of women. Second, that we are obliged to overcome or vindicate otherness. Taken as the only way out, these two possibilities lead to an impasse, that would explain the post-feminist turn.

**Keywords:** otherness, identity, postfeminism, Agacinski



## 1. El post-feminismo como fatiga

Desde que en los 90 el término «postfeminismo» se puso de moda y comenzó a ser extensivamente utilizado, especialmente en los *media*, pudiera pensarse, se plantea un problema nuevo para los feminismos, o, incluso, en el peor de los casos, se diría que hace su aparición en escena un serio competidor. Es cierto que no hay gran acuerdo respecto al sentido del término mismo, y sobre todo acerca de su valor, pero también es cierto que se ha convertido en un término al menos funcional, lo suficientemente funcional como para obligarnos a tomarlo en consideración y preguntarnos acerca de ese sentido y ese valor que no están claros. Sea el postfeminismo una suerte de regresión a una forma de pre-feminismo, o sea una superación de los feminismos, el hecho es que obviamente señala en una dirección poco discutible de entrada, si queremos pensar honestamente: *pasamos página respecto a lo que denominamos genéricamente «feminismo»*.

Si hacemos un breve recorrido a través de los usos del término «post-feminista», como el que realiza por ejemplo Sarah Gamble en su trabajo «Postfeminism»<sup>1</sup>, si nos preocupamos de sus ejemplificaciones en libros bien conocidos, seguramente resultará muy tentador quedarse con la traducción de postfeminismo como regresión<sup>2</sup>. Por otra parte, si acudimos a otras autoras, como por ejemplo Sylviane Agacinsky, cuyo *Políticas de Sexos* se concibe como un texto postfeminista también, no es tan claro desde luego que la noción de regresión, o la voluntad, explícita o simplemente reprimida de regresión, estén implícitas en su trabajo y en sus propuestas de un universalismo con sujeto doble. Pero, en cualquier caso, lo cierto es que una vez aprendido el término y usado aquí y allá, pasamos página de algún modo.

Probablemente, no haya motivos suficientes para pasar página, ni mucho menos para justificar esa actitud, pero si hay quizá ciertas razones que

---

1. GAMBLE, Sarah (ed.). *Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*. New York, Routledge, 2006.

2. Pensamos en el caso de Nigella Lawson, como lo recoge el artículo de Joanne Hollows «Feeling Like a Domestic Goddess. Postfeminism and Cooking», *European Journal of Cultural Studies*, vol 6(2) (2005), pp. 179-202.

potencialmente explican ese aparente rechazo que percibimos en ocasiones ante la pervivencia de los feminismos. Estas razones podrían condensarse en una percepción sesgada de los feminismos, y una cierta respuesta emocional confusa ante los mismos o sus consecuencias. Pero igualmente hay ciertas creencias que son propiamente feministas, de algún modo, y que también quizá podrían o merecerían ser revisadas. Esa percepción sesgada a que me refería se aprecia en la versión de los feminismos como algo caducado, por exitoso o por fracasado. La respuesta emocional confusa es meramente el efecto de una percepción errada del éxito de los feminismos, que habrían dado lugar a lo que se puede denominar, sin ánimo de hacer propaganda a un infausto texto de no hace mucho, un *revanchismo de género*. Naturalmente una y otra cosa se enmarañan lo suficiente como para hacer de los feminismos un objeto relativamente detestable, desde el punto de vista tanto de quienes se consideran suficientemente bien inscritas en la vida común y digna, como de quienes se consideran de algún modo damnificadas, agredidas por ciertas políticas feministas, o simplemente por la experiencia de una fatal pérdida en la calidad de vida gracias a los *avances feministas*. El término «revanchismo» ciertamente es odioso, pero puede rescatar parte de las resistencias o de las expresiones de resistencia tan al uso (sorprendente) entre jóvenes mujeres, del tipo del vulgarizado «el feminismo es lo contrario del machismo», *naïveté* que más de mil veces escuchada es el mejor exponente de esa resistencia

En cierto modo, los feminismos han envejecido y no solo desde el punto de vista social, como movimientos potencialmente revolucionarios con ansias de totalidad, sino conceptualmente. Parece que todo cuanto nos ha quedado, aparte naturalmente de las sustanciales modificaciones en las vidas de muchas mujeres, y en la vida *tout court*, es un acartonado modo de entender la historia de las mujeres, y sus presentes y aspiraciones. Trivialmente, que algo ha terminado comienza a manifestarse cuando se encuentra una denominación para otra cosa que contiene su nombre tras el prefijo *post*. Como no se ha convertido ciertamente en extraño oír hablar de post-feminismo, en buen juicio, se podría pensar que realmente aquél, el feminismo, está más próximo a la arqueología que a la vida, incluso a la que pomposamente podría denominarse la vida del espíritu. Sin necesidad de dejarse llevar por algo como la añoranza, no es difícil constatar que entre muchas mujeres jóvenes la propia denominación «feminista» parece chirriar, presumiblemente no por los mismos motivos que chirriaba entre algunas mujeres adultas hace decenios. Es interesante preguntarse, desde luego, qué está pasando, cuál es la recepción real del feminismo, al menos del feminismo académico, como para que las hijas de madres potencialmente feministas ya no deseen ser reconocidas bajo

esa rúbrica – aparentemente sin renunciar a las exigencias de las feministas más clásicas.

## 2. Dogmas

Remedando el título del famoso trabajo de W. V. O. Quine<sup>3</sup>, en «Dos dogmas del feminismo» me propongo analizar dos de las creencias que, indiscutidas, es decir dogmáticamente, determinan nuestras visiones del mundo desde perspectivas feministas, y no solo feministas incidentalmente. El primer dogma afirma que si las mujeres han sido subordinadas, excluidas o confinadas es porque son *la otra* del varón, es decir, que es la percepción errónea de la alteridad, o su mera existencia *construida*, lo que hace de las mujeres potencialmente subordinables. El segundo dogma afirma que solo hay dos procedimientos para resolver la situación en que nos coloca la alteridad, bien o mal interpretada: superarla o vindicarla – superar o reinscribir el problema de la alteridad. Se da por hecho, pues, que la exclusión y la subordinación de las mujeres tienen su fundamento en la interpretación de aquéllas como *lo otro* del varón, y a continuación se asienta el supuesto de que romper con las políticas de exclusión y de subordinación de las mujeres exige necesariamente decidirse por una de las dos alternativas bien conocidas: o bien borrar las diferencias que originan el estado indeseable al que se ven abocadas las mujeres, o bien convertir nuestra interpretación de las mujeres y, en consecuencia, las «políticas de sexos», en específicamente sensibles a esas diferencias que definen a la mujer como lo «otro» del varón. Los dos dogmas a que me refiero tienen que ver con los dos tipos dominantes de feminismo tal como académicamente al menos –y también popularmente quizá– los percibimos hoy. No sorprende seguramente tras esto que cualquier otro modo de enfrentarse al caso o a los casos de las mujeres terminen por denominarse postfeminismo.

Los dos modos dominantes del feminismo, que tradicionalmente hemos denominado igualitarista y diferencialista, respectivamente, parecen haber mostrado su ineficacia como teorías completas y como propuestas suficientes para alcanzar el propósito aparentemente buscado, esto es la emancipación total de las mujeres. Es cierto que la expresión «emancipación de las mujeres» admitiría múltiples lecturas, y ésa es la razón de la ineficacia de cualquier potencial teoría o batería de propuestas que se nos ocurriera hacer en cualquier caso. Desde cierto punto de vista, emancipar a las mujeres queda traducido más fácilmente desde una perspectiva igualitarista, puesto que contábamos

---

3. QUINE, Willard Van Orman. «Dos dogmas del empirismo». En QUINE, Willard Van Orman, *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona, Orbis, 1984, pp. 49-82.

con un modelo de sujeto emancipado. El varón blanco de cierta solvencia económica y cierto nivel de poder se podría considerar el tipo de sujeto libre y autónomo, y por ello emancipado por antonomasia. De modo que aproximarse lo más posible a ese modelo podría muy bien constituirse en el objetivo de todo proceso emancipatorio. El primero de los modelos dogmáticos del feminismo se genera, pues, a partir de esta percepción de un modelo de sujeto. Sin embargo, eso no significa lo que, ingenuamente, se podría traducir como *toda mujer emancipada es un varón*, sino precisamente algo que esta por debajo de esa vulgaridad: *toda mujer debe ser emancipada siguiendo un único patrón*. Pero la necesidad de emancipación no era solamente una creencia y una obstinación de las igualitaristas, sino de los feminismos de la diferencia igualmente: La única discrepancia es que, en este segundo caso, se trata precisamente tanto de huir del modelo varonil, como del modelo femenino impuesto por el patriarcado, que falsea la realidad de las mujeres. Se trata pues de una creencia indiscutida cuya principal característica es su carácter unilateral que afecta a todo modelo de feminismo, aunque no se manifieste en políticas semejantes en todos los casos. La falta de univocidad no modifica en realidad el propósito último. Es precisamente ese carácter dogmático lo que genera contraejemplos a las tesis feministas y desde luego, me temo, ese tipo de extraña resistencia que percibimos de manera sorprendente entre ciertas mujeres, y especialmente entre ciertas mujeres jóvenes.

La noción de emancipación, sin embargo, puede ser en algún sentido problemática. Desde un punto de vista que podría considerarse conservador, es fácil sostener que la emancipación igualitaria exige renunciaciones. Y, por otra parte, la liberación del impacto que la falsa imagen que arroja el patriarcado sobre las mujeres, desde el punto de vista de quienes postulan la vindicación de la diferencia, también exige otro tipo de renuncia; esta vez parece necesario renunciar a la posibilidad misma de alejarse «de la naturaleza». Se diría que mantener el dogma a toda costa exige, pues, ser ciega a las diferencias reales entre situaciones de mujeres, y a las propias exigencias, y especialmente, algo muy relevante y tantas veces resaltado por ciertas no feministas, olvidarse de la posibilidad de *elección de formas de vida*. Pero no es extraño que el argumento de la elección se plantee como el dilema entre *ser realmente una mujer emancipada*, o *seguir la propia voluntad o interés o lo que pide el corazón*. Desde este punto de vista, la voluntad férrea de salir de los goznes de la vida tradicional se podría percibir por parte de ciertas mujeres incluso como manifestación de un exceso, de una suerte de *hybris* difícil de tolerar por su propio carácter intolerante. Para muchas otras mujeres, en cambio, el exceso radica en la exacerbación de lo femenino y de sus consecuencias, entre otras,

la victimización, que podría percibirse como consecuencia de la vindicación de la diferencia. Lo cierto, a pesar de todo, es que dejarse llevar por el cansancio o el exceso de optimismo respecto a la situación de las mujeres también supone un riesgo importante. Por ello sigue siendo necesario pensar, y actuar en consecuencia.

### 3. Alteridad y deficiencia

Pasemos el primero de los dogmas. La primera cuestión que llama la atención es que, a pesar de que al parecer creemos efectivamente que la alteridad femenina es la responsable de la lectura de la diferencia específica como deficiencia, es precisamente esa lectura, realizada oblicuamente, la que nos ayuda a deconstruir la propia noción de alteridad. Es cierto que la imagen misógina de las mujeres hace de ellas un ser caracterizado por un conjunto de propiedades específicas que las hacen ser lo que son, pero esas propiedades, como es sabido, suelen ser la cara negativa de las buenas propiedades de los varones; o sencillamente descubrimos que las propiedades positivas adscritas a los varones brillan por su ausencia en las mujeres. En una sencilla serie de las oposiciones tan gratas a la filosofía, el varón está del lado de la virtud, de la razón, de la acción, mientras que la mujer queda señalada por sus carencias. O al menos esto se sigue de muchas de las ideas sobre las mujeres que han prevalecido en nuestra tradición. Sin embargo, en realidad, quizá las cosas son de otro modo: Cuando se dan las mismas propiedades en varones y mujeres aquéllas adquieren otro valor distinto en uno u otro caso. Muchos ejemplos ilustran este movimiento (es decir contribuyen a crear la impresión de que las mujeres *carecen de algo que, en realidad poseen, al convertirlo en negativo, cuando era positivo en los varones*). Veamos uno muy clásico: en *Corbacho*, texto misógino sin fisuras, el Arcipreste de Talavera nos pone ante los ojos una interesante ilustración de ese movimiento. Su capítulo XVII lleva por título «Cómo los letrados pierden el saber por amar», y en él pasa revista a varios casos notables en los cuales la relación con las mujeres ha hecho perder sus virtudes, incluidas las intelectuales. Antes de entrar en materia, el escritor advierte de algo llamativo (citaré literalmente, porque es sabroso): «Antes te digo que los que más científicos son, después que en tal uso se envolviesen – en el amor y la lujuria – menos se saben desenvolver de ello que los simples ignorantes...» Y luego: «¿Quien oyó decir que Aristóteles, uno de los letrados del mundo e sabido, sostener ponerse freno en la boca e silla en el cuerpo, cinchado como bestia, e ella, la su coamante, de suso cabalgando, dándole con unas correas en las ancas? ¿Quién no debe renegar de amor sabiendo que loco amor fizo de un tan gran sabio sobre cuantos fueron sabios, fazer del bestia enfrenada,

andando a cuatro pies como bestia, una simple mujer?»<sup>4</sup> El docto letrado no era otro que Aristóteles, cuya vodevilesca historia con la esposa de Alejandro tanto ha dado de sí en la iconografía.

Un ciudadano es en Aristóteles un hombre en cuya vida activa se incrementa y resplandece la virtud. Como es sabido, Aristóteles elabora un ejemplar argumento en su *Política* para justificar la exclusión de las mujeres de la polis, y por tanto del tipo de vida que caracteriza a un ciudadano virtuoso<sup>5</sup>. La fundamentación del argumento, problemático por lo demás, es la jerarquía que la naturaleza manifiesta entre los seres vivos y particularmente entre varones y mujeres. ¿Significa esto que la mujer jamás podría ostentar alguna forma de jerarquía sobre al varón? Los relatos desde el *Lai de Aristóteles* al Corbacho, las estatuillas, o los grabados, nos presentan una misma escena que contradice tal presuposición cómicamente. Contemplamos a un varón a cuatro patas, y sobre él cabalga una dama que lo tiene embridado y látigo en mano, exhibe la actitud propia de quien domina en una relación sadomasoquista. Lo interesante, y fuera de todo ánimo erudito, es que la imagen de este Aristóteles es un varón en una actitud indecorosa. Pero lo indecoroso de la actitud no es probablemente sino el ofrecer el aspecto de *ser dominado* por una mujer. Si es indecorosa la imagen es específicamente porque el varón se dejó dominar «por una simple mujer.» Lo que hace el loco amor desordenado y peligroso para *todos* –subrayo el género masculino– es que contamina, contagia de lo negativo de la mujer. Así el varón se convierte, en nuestro vocabulario, en mujeriego –contaminado– mientras que no existe un nombre para la mujer de prolija vida sexual que denote una simétrica contaminación por el varón, sino que su denominación es en este caso intrínsecamente femenina, y sirve, de paso, para explicar la lacra moral del mujeriego.

En el marco de la teoría aristotélica de la jerarquía entre los sexos, se explica el sarcasmo de la imagen que no obstante desempeña como vemos en la «lectura» del caso por parte del Arcipreste de Talavera un papel ejemplificador, no como muestra de la maldad del varón sino de la de la mujer que a todo alcanza, si no se guardan las distancias debidas, si aquél no se protege convenientemente. No es aventurado afirmar que el propio Aristóteles se

4. MARTÍNEZ DE TOLEDO, Alfonso. *Arcipreste de Talavera o Corbacho*. Madrid, Castalia, 1970, pp. 76 y 77.

5. Vid. mi «Parole et justice», en CHRISTENSEN, Birgit (ed). *Wissen, MAcht, Geschlecht / Knowledge, Power, Gender: Philosophie Und Die Zukunft Der «Condition Féminine» / Philosophy and the Future of the «Condition Féminine»*. Zurich, Chronos, 2002; o «La ansiedad de la diferencia» en GONZÁLEZ MARÍN, Carmen y HUGUET SANTOS, Montserrat. *Género y espacio público. Nueve ensayos*. Madrid, Dykinson, 2008.

habría sentido embarazado, y no sólo por la publicidad de sus vicios privados, o de su debilidad, sino más bien porque la posibilidad misma de tal debilidad pone en tela de juicio la solidez de sus argumentos, y de lo que han justificado en nuestra tradición, la subordinación de las mujeres debida a su deficiencia. Lo que el Aristóteles sometido por la joven nos enseña es que la naturaleza que crea la jerarquía también la *deconstruye*; que, en resumidas cuentas, no es la deficiencia natural de las mujeres lo que las hace diferentes y subordinables, sino que *es precisamente la posibilidad misma de su superioridad lo que se esconde tras la maniobra de su exclusión*. Y no deja de ser interesante que la superioridad de las mujeres se localice en una imagen sexual –es una nueva ironía, porque, de nuevo en términos de un argumento «aristotélico», es la especialización de las mujeres como objeto sexual y reproductor lo que las convierte en instrumentos del varón y por ello, mediante un sencillo silogismo, en inferiores a él– puesto que el instrumento es como una parte de quien lo utiliza y la parte es inferior al todo, el instrumento es inferior al (todo) que lo utiliza.

Podríamos aventurarnos a realizar grandes saltos en la historia con resultados sorprendentemente semejantes. Cuando la mujer representa el sexo es para mal, pero cuando la sexualidad pasa a significar algo positivo porque sustenta la acción, o, en términos existencialistas, es sustrato de la trascendencia, entonces las mujeres son deficientes sexualmente. Freud es el mejor maestro para enseñarnos cómo la sexualidad femenina consiste en la ausencia de la misma, y cómo esto se constituye en términos normativos. Sus conferencias «La feminidad» y «Sobre la sexualidad femenina»<sup>6</sup>, como es sabido, reinscriben la sexualidad femenina en el espacio normativo de la renuncia. Pero lo curioso e interesante es el camino que se ve obligado a recorrer Freud para justificar la exclusión de las mujeres de la sexualidad, cuando inicialmente había afirmado un cierto exceso de libido en las niñas, que comienzan por ser «bisexuales», es decir poseedoras de una suerte de duplicación genital, para acabar por carecer del único órgano apto para expresar y realizar la libido. Ese camino pasa por el olvido deliberado de la forma de sexualidad *adecuada*, y la conversión de su afirmación en vergüenza.

Quizá la moraleja de estos dos ejemplos tan distantes y distintos no sea otra que la ineficacia de la apelación a la alteridad como soporte fundamental de la subordinación o la exclusión o el confinamiento. En realidad, políticamente, no es que la mujer sea *la otra*, sino justamente lo contrario lo que la

---

6. FREUD, Sigmund. «Sobre la sexualidad femenina» (1931). En FREUD, Sigmund, *Obras Completas*, vol. 21. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1982. Y FREUD, Sigmund. «La feminidad» (1932). En *Op. cit.*, vol. 22.

hace acreedora de la saña de la misoginia. Y, metafísicamente, no es que sea *otra* lo que configura su imagen como deficiente, sino que ambos, varón y mujer, son en realidad de la misma naturaleza. De lo contrario sería difícil establecer un criterio del carácter *alterado* de la una con respecto del otro<sup>7</sup>.

¿Será, acaso, que la noción de alteridad no se utiliza correctamente? Por más que expresiones como la freudiana «el continente oscuro» parezcan remitir al *secreto* de la *otra*, no hay tal secreto, sino una impúdica ficción. Las mujeres no son *la otra*, son *lo mismo* pero deficiente, alterado, disminuido. Por esa razón se justifica la subordinación. Lo que sucede es que se dan estrategias de construcción del otro (estrategias ficcionales), para evitar el reconocimiento de la radical alteridad de todo y todos, respecto de todo y todos – y respecto de uno mismo seguramente. Así, se puede llegar a construir *otros*, agrupados en conjuntos definidos por una propiedad o conjunto de propiedades, que pueden sostener una etiqueta, de modo que favorezcan al mismo tiempo una comprensión del nosotros o del yo no problemática. Si tomamos la que no es yo como *otro* relevante, estamos probablemente admitiendo que no está bajo nuestro control. Sin embargo, el modo en que interpretamos al otro es justamente el contrario: el otro es el resultado de una estrategia de control (el sexo o la raza son buenos ejemplos en esta línea). *La alteridad es un procedimiento de control*.

El *otro* es secreto –Jacques Derrida escribió «Autrui est secret, parce qu'il est autre»–, el otro es opaco, es *absolutamente no yo*. Si reconociéramos realmente la alteridad, no necesitaríamos desde luego de ninguna acción constructiva, porque lo *otro*, el *otro*, la *otra* vienen dados. Si tuviéramos que tratar de elaborar un conato de explicación de la extraña forma de asimilar la alteridad, cuando en el fondo creemos que es el efecto de una construcción interesada, deberíamos tratar de pensar en el modo en que nos vemos a nosotros mismos. Dado que nosotros nos auto-exigimos una transparencia que se corresponda con la auto-percepción privilegiada de la 1ª persona (al menos en la tradición pre-sicoanalítica, o incluso post-analítica, si y solo si dejamos que el ojo que mira nuestro yo sea el del psicoanalista, que es el *suplemento* de nuestro propio ojo interno, o el ojo de dios en bata blanca), al parecer, exigimos las mismas facilidades en la percepción de otro, de modo que si tal facilidad no se da de suyo, el objeto percibido se convierte en inalcanzable y peligroso sin duda. ¿Quién quería convivir con lo inaccesible, sobre todo si *lo inaccesible* son todos excepto uno mismo? Quizá este conato de explicación exigiría algo más

---

7. Véase AGACINSKI, Sylviane. *Metafísica de los sexos*. Madrid, Akal, 2007.

de trabajo, pero sin duda, aun como esbozo, permite al menos intuir algunas de las razones de la extraña construcción del *otro* y de la *otra*.

No cabe duda de que tendría un enorme interés metafísico realizar una investigación acerca de las razones del creciente interés por las identidades, como la otra cara de la alteridad – no a la inversa, me temo. Parece obvio que la alteridad debe ser pensada como el correspondiente de la identidad, y a raíz del pensamiento de la identidad. Pero algo en el proceso o el tipo de proceso de construcción de la alteridad hace pensar que la fiebre identitaria, o la *inflación* de las identidades, solo se produce tras la construcción de la noción de alteridad<sup>8</sup>. Precisamente porque aquella es construida parece que se hace necesario aportar este aspecto antimetafísico, en este caso en sentido positivo, a la noción de identidad – por ello se habla de ello en plural, con soltura. En el caso de la identidad hay una ansiedad de control –yo me construyo, y me controlo–, y, al mismo tiempo, una añoranza de la pérdida metafísica seguramente – las tesis en torno a la identidad narrativa van probablemente en esta dirección. Pero ésta es otra historia, una historia nada antimetafísica, de hecho, aunque parezca lo contrario. ¿Qué mejor modo de sostener la autopercepción privilegiada que afirmar que yo soy una figura narrativa, de mi propio relato naturalmente? De modo que, en resumidas cuentas, se diría que la alteridad se descubre como una construcción antimetafísica –por ello, algo no necesariamente predefinido–, y que es ese descubrimiento el punto de arranque de la identidad como construcción antimetafísica (un yo metafísico hace o construye al otro, pero no lo ignora, cree que el otro es dado o simula que el otro es dado.) En general, hemos entendido que el otro era el resultado de la construcción y ello, contamina nuestra propia versión del yo como antimetafísica. Si es ficticia la manera en que se interpreta la alteridad, paralelamente lo será la identidad. Algo que deberíamos tener en cuenta, seguramente a la hora de proseguir el trillado camino de las filosofías y políticas identitarias.

#### 4. Sujetos y etiquetas: cómo acabar de una vez por todas con la identidad

Las batallas del feminismo de todo tipo se han jugado o se juegan todavía en la arena de la oposición identidad/alteridad. *O la mujer es otra y sin embargo no se comprende, o bien es otra como resultado de la construcción más o menos malevolente del patriarcado*. Algo se pierde sin embargo en las dos posiciones. Acabamos de ver que la determinación de la mujer como *otra*, *lo otro* del varón, exige algo más que la percepción de la diferencia. Pero sobre todo que es

---

8. En realidad, la visión nietzscheana de la estrategia en que construimos la noción del *bueno*, en la *Genealogía de la moral*, nos enseña ese movimiento.

precisamente esa alteridad lo que se reprime en esencia, con vistas a mantener a raya la potencial disparidad y rebelión ante la jerarquía. La maniobra que hace de la mujer *otra* es complicada, y sólo tentativamente la describiríamos como un camino doble de ida y vuelta, que consiste en convertir las propiedades que pudiera compartir con el varón en negativas, y, de ese modo, hacer de la mujer un sujeto marcado como deficiente, pero sin olvidar que el carácter negativo de las citadas propiedades se debía *a que eran aplicadas a la mujer*.

La alteridad no es una categoría cuya inmediatez o carácter indiscutible nos permita asumir, sin más, la necesidad de establecer la doble estrategia que el feminismo ha dado por sentado era necesaria: o bien luchar por la igualdad, es decir por la borradura de aquello que sostienen la visión de las mujeres como lo *otro* del varón, o bien sostener lo específico de esa alteridad, como aquello constitutivo de lo femenino, y, por ello, lo que ha de ser salvado y reivindicado. En ambos casos, el feminismo no ha podido salir de las fronteras de una u otra forma de esencialismo, y acaso por ello la gran revolución social protagonizada por las mujeres no ha terminado todavía, y presenta flancos desprotegidos políticamente, y conceptualmente paradójicos.

Es sensata y acertada la crítica tradicional al feminismo de la igualdad: efectivamente se atiene a la creencia en la existencia de un solo tipo de sujeto valioso y por ello se queda paradójicamente en una proclama patriarcal. Y la otra manera de plantear el feminismo tradicionalmente, la diferencialista, tampoco deja de caer en la trampa de otro modo de esencialismo: si la igualdad supone que no es pensable sino un tipo de sujeto, la diferencia establece dos tipos de sujetos igualmente inamovibles. El camino es de la postulación de la deficiencia al restablecimiento de la misma en forma de diferencia, pero el carácter problemático de la identidad de las mujeres y de las estrategias necesarias para lograr formas de vida mejores y más justas se mantiene inalterable.

Sin necesidad de prolijos análisis, podemos asumir que en cualquiera de los dos casos el referente es o soterradamente único (y en este caso el feminismo es una manera de crear barreras de protección a la manera de la *Ciudad de las damas*), o, por el contrario, se están postulando dos modos de ser sujeto que conservan sin embargo, contra todo lo deseable, una marca normativa, y a duras penas hemos avanzado sobre la tensión entre los planteamientos de *República* Libro V y *Política* Libro I. Las paradojas a que me refería más arriba se deben precisamente al mantenimiento del referente único, al tiempo que se ha asumido universalmente la autonomía femenina, que hace que el sujeto neutro con el que soñaban las feministas se vea teñido de excesos de feminidad. Pero a la vez la reivindicación de esa feminidad se plantee desde

la autonomía modelada sobre un sujeto neutro – o acaso varonil. La segunda posibilidad nos hace pensar en el carácter separatista, y por ello irreal, que puede ostentar el diferencialismo. En resumidas cuentas, parece como si el feminismo se hubiera preguntado demasiadas veces si hombre y mujeres son iguales o diferentes hasta llegar a creer que igualdad y diferencia *nombran* dos tipos de seres humanos<sup>9</sup>. Y que lo que determina a las mujeres es su carácter de *otro* de los varones, y que la alteridad es precisamente aquello que hay que deconstruir, o reconstruir en su caso, desde el activismo.

El segundo dogma nos obliga, pues, a plantearnos la alternativa entre dos formulas del feminismo tradicionales – no es necesario recalcar que es preciso plantearse si no son los dos dogmas, y no solo los medios de comunicación, los responsables de la cesión de terreno por parte de los feminismos. Pero en realidad, ¿cuál es el problema? Veamos la cuestión inscrita en las dos fórmulas al uso. Si la solución al problema que plantea la alteridad es superarla, tal como pretende el feminismo de corte igualitarista, ¿qué estamos diciendo? Normalmente estaríamos diciendo que la alteridad es el resultado de una construcción –lo cual es de algún modo correcto– y que por ese motivo es superable. Hay solamente que romper con el objeto o constructo cultural. Roto el constructo cultural, descubrimos que ¿somos iguales? Pero aquí nace otro nuevo problema, a saber: si somos iguales, ¿qué puede justificar el viejo argumento de la elección (de formas de vida)?

La capacidad de elección entre formas de vida activas y no activas, o productivas y no productivas, es sin duda el gran bache en el igualitarismo. La tensión que parece imponer el igualitarismo es pues la que se da entre los objetivos deseados y la renuncia implícita o no a la *feminidad* o a alguna de sus manifestaciones – o sea, incorporación frente a renuncia. Si optamos, por el contrario, por la vindicación de una alteridad esencial observaremos que la tensión que se plantea ya no es entre la incorporación y la renuncia, sino entre la realidad esencial y la percepción viciada (la alteridad es una ficción porque es, de nuevo, una construcción interesada, que oculta *la verdadera forma de ser otra*). De modo que la tarea consiste en destruir la falsificada feminidad perniciosa para las mujeres – no basada en su experiencia y su auto-percepción. No se trata de incorporarse a nada, sino por el contrario de salir definitivamente de la horma de la feminidad patriarcal, y ser *verdaderamente femeninas*. El potencial revolucionario de este modo de pensar es mayor, sin duda, que el que presentaba el feminismo de la igualdad. Pero la cuestión

---

9. Es aproximadamente lo que sostiene Monique Wittig con gran finura en «El pensamiento heterosexual». Véase WITTIG, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid, Egales, 2006.

que acude inmediatamente a la mente es ¿Nos conformamos con un mundo de mujeres, o deseamos los «privilegios» del varón? – ¿un trato igualitarista? Una y otra forma de entender la salida de la alteridad reposan en una falacia – que se asienta en el primer dogma: «las mujeres son otras como constructo o como naturaleza». Dejar de ser esa construcción ficticia exige olvidarse del género como constructo cultural; y *dejarse ser naturalmente la otra que se es* exige, por su parte, no jugar el juego dominante – des-adaptarse, en suma. En el fondo, en los dos modelos está en disputa algo semejante, sólo que se estima de modos diferentes: *el trato condicionado por la ontología*. Las tensiones no resueltas podrían explicar el post-feminismo como cansancio.

El feminismo igualitarista nos enseña que no podemos lograr una emancipación femenina en una estructura patriarcal, pero no ataca propiamente a la estructura misma, sino al modo en que nos afecta, es decir, al género. Sin embargo, como es bastante obvio, por ejemplo en Simone de Beauvoir, la liberación del género no supone la liberación de la biología, que sigue siendo un handicap para las mujeres, o una trampa para sus objetivos emancipadores. Y ésta es la razón por la que ciertas pensadoras, como Monique Wittig descubren muy pronto que el problema no es interno, no tenemos el enemigo dentro como afirmaba de Beauvoir, sino que el enemigo está precisamente en la estructura patriarcal misma – el pensamiento heterosexual<sup>10</sup>. Pero, por su parte, la diferencia asumida con toda su carga destructora del cliché patriarcal y del universo varonil condena a las mujeres a *no ser nada*, o a *inventar un universo paralelo*, lo cual parece retrotraerlas al momento pre-feminista, o a un compromiso revolucionario, que quizá se plantea objetivos imposibles.

Está fuera de duda, estimo, el valor y la eficacia de los dos modelos en ciertos aspectos de la vida de las sociedades, y de la vida de las mujeres en particular. Pero seguramente también estará fuera de duda su agotamiento conceptual. Si en el caso del feminismo igualitarista se puede poner en tela de juicio el optimismo acerca del sistema al que las mujeres deben integrarse, en el diferencialista cabe pensar en el fracaso de la colectivización de las mujeres. *Parole de femme*<sup>11</sup> presupone quizá ingenuamente que todas las mujeres se habían de reconocer en *la femme* – algo viejo y lastrado de esencialismos poco amistosos. Fuera del problema genérico que tal cosa plantea, (¿Dónde están los sujetos colectivos?), el hecho es que el modo en que se define a la mujer puede conducir a rechazos tan fuertes como el de ciertos aspectos biológicos por parte del feminismo igualitarista. Por no mencionar lo que se

10. Sin duda, «No se nace mujer», o «La categoría del sexo», así como «El pensamiento heterosexual» son textos capitales.

11. LECLERC, Annie. *Palabra de mujer*. Buenos Aires, Megápolis, 1977.

podría tomar como excesos de la diferencia, tal como los denunciaba Badinter en *Fausse Route*<sup>12</sup>, por ejemplo. De modo que, en realidad, parecería que uno y otro modo de expresar o de traducir el segundo dogma nos conduce a un callejón sin salida, al menos conceptualmente. No es así extraño que algunos provocadores adviertan de la necesidad de salir de los goznes de la discusión, y que lo hagan no solo a instancias del imperativo de la fatiga, sino esencialmente como un procedimiento de escapar a lo que ya parece clausurado, cuando algunos de los problemas de las mujeres no se han resuelto y se manifiestan en formas intolerables, incluso la violencia física y el asesinato.

### 5. Una post-feminista metafísica

Sin dejar de autodenominarse postfeminista, Sylviane Agacinski concibe su reflexión no como una manera de evadirse o de renegar de los feminismos, sino como la necesaria evolución de los mismos. Con la acusación de abstracción y separatismo respectivamente, para los igualitarismos y los diferencialismos, Agacinski se sitúa fuera de esa tensión y trata de ajustar un programa político universalista y paritario a una *necesidad* – subrayo, en todos los sentidos del término «necesidad»– metafísico-biológica. Su descubrimiento de la relevancia política del doble origen y al tiempo su valor filosófico.

En *Políticas de Sexos*<sup>13</sup>, señala como diagnóstico del estado del feminismo un cierto agotamiento y en cierta manera la pervivencia de viejos esquemas que dificultan las transformaciones sociales y *conceptuales* que son aún necesarias, como si tanto las versiones misóginas como las feministas se hubieran efectivamente construido sobre un mismo supuesto metafísico. Si bien la postulación del mismo, por su parte puede resultar relativamente complejo, parece también plausible. Señala Agacinski la necesidad de reconsiderar el doble origen biológico-metafísico, y el error de reproducir por parte del feminismo esa «nostalgia del uno» que ha caracterizado la mayoría de las visiones misóginas también. Efectivamente, podríamos interpretar la imagen femenina como ser deficiente en términos binarios 1/0. A las mujeres corresponde la carencia de las características reseñadas como valiosas (sexualidad, ciudadanía, razón, etc.) Por otra parte, esta versión nos muestra la aversión a la posibilidad de interpretar en mundo como un mundo de dos, dual, y la necesidad de mantenerse en la valoración de lo uno, lo idéntico. En lo que respecta al feminismo, la misma nostalgia del uno es notoria en el caso de la vindicación de la igualdad, al menos en los textos clásicos. Agacinski repasa específicamente la

---

12. BADINTER, Elisabeth. *Por mal camino*. Madrid, Alianza, 2004.

13. AGACINSKI, Sylviane. *Políticas de sexos*. Madrid, Taurus, 1998.

«biblia» del feminismo, *El segundo sexo*, que ciertamente no deja mucho lugar a dudas, pero tampoco las deja seguramente la *Vindicación de los derechos de la mujer* o los textos de Harriet Taylor Mill. La historia de la filosofía, y nuestra tradición cultural en pleno, acompañan en esta creencia y la soportan con creces. Desde el poema de Parménides a la postulación de un dios uno, y de la reducción de la multiplicidad de las sensaciones a la unidad de la percepción, la ontología, la epistemología, la política o la teología han manifestado el deseo de la unidad que prevalece casi inalterable.

Si Agacinski percibe la negación del dos frente a la valorización del uno es precisamente porque la vindicación del uno niega la alteridad real. Sin embargo, a mi juicio, Agacinski se queda con una posición biologista, que estipula como lo universal necesario un doble origen que va más allá de lo biológico, al tiempo que parece obligarla en algunos momentos a recaer políticamente en ciertas formas de conservadurismo. En cierto sentido, se trata de reivindicar el género femenino de nuevo, sin aceptarlo como degradación cultural de la masculinidad. Perder el miedo, o la vergüenza del género no significa, en su contexto, caer en formulas patriarcales tradicionales, ni olvidar la necesidad de la justicia paritaria. La fórmula «universalismo con sujeto mixto» que resume bien su posición política no es, desde luego, postfeminista en el sentido trivial antes reseñado. Sin embargo, a mi modo de ver cae de nuevo en una suerte de trampa que deberíamos comenzar a desmontar u olvidar. Dicha trampa consiste en asumir que el sujeto en el universalismo, el sujeto de derechos o el sujeto en general *debe* considerarse con sus atributos. O, en otras palabras, que el trato concedido al sujeto *es dependiente de sus atributos*. Es verdad que así son las cosas, pero también lo es que se trata de romper con ese modo de hacer, y presuponer que hemos de tener presente la dualidad del sujeto para ser apropiadamente universalista es caer en la trampa de nuevo, una vez más.

Hay, por otra parte, una segunda trampa añadida: el reconocimiento de la dualidad, y su otra cara política, la mixtitud es el reconocimiento de clasificar, de un modo supuestamente realista y no sesgado, a mujeres y varones. Pero en esta clasificación naturalista quedan fuera ciertas formas de sexualidad ajenas a la concepción biologista-metafísica del doble origen. En resumidas cuentas, el postfeminismo de Agacinski es un intento de casar las dos modalidades caducadas del feminismo, de guardar lo más valioso y pertinente de cada una de ellas: *el universalismo y la diferencia* como exigencia de reconocimiento. Se trata de recordar que somos necesariamente diferentes y exigimos necesariamente un trato paritario.

Sin embargo, probablemente el hecho de no poner en tela de juicio el propio universalismo delata o bien que se reprime la verdadera entidad de la ligadura entre aquél y un tipo de sujeto articular, o que ya se ha producido una ruptura o una deconstrucción de esa ligadura. El universalismo debe ser ciego a las diferencias. El reconocimiento de la dualidad biológico-metafísica supone la exigencia del reconocimiento de ciertos intereses particulares en cierto tipo de sujeto – intereses que no se podrían neutralizar, probablemente, una vez reconocidas las peculiaridades específicas del sujeto en cuestión. Y es esa exigencia la que pone a su vez en tela de juicio el modelo universalista. El universalismo es un modo de mirar que no debe percibir lo que nos separa o lo que nos diferencia, de modo que parece incompatible con la atención a lo particular. De hecho, el modo en que se articula esa tensión, o se conjugan esos dos extremos en los universalismos clásicos, por ejemplo en el paulino, es accediendo a asimilar un mundo dualista, entre cuyos dos niveles diferentes no se produce intersección alguna – en la vida mortal somos diferentes, en el mundo celestial o ante Dios somos todos iguales<sup>14</sup>. ¿Es eso lo que queremos? Y en segundo lugar esa sensibilidad hacia lo particular, ¿solo tiene dos posibles objetos, predefinidos por el doble origen?

## 6. Coda: la ansiedad clasificatoria

Si hay algo que caracteriza tanto al feminismo de la igualdad como al de la diferencia es su ansiedad clasificatoria se diría. En el primer caso, hay un grupo y un residuo deficiente – que se reinscribe como *otro*. En el segundo caso, hay dos grupos claramente diferenciados sin intersección entre ambos. Desbaratar la clasificación en el primer modelo no supone terminar con la vocación de clasificar, sino meramente integrar el residuo o excedente en el grupo dominante. Paralelamente, en el segundo caso no existe voluntad de modificar la clasificación sino su evaluación, la manera en que se experimenta, tal vez.

Clasificar es un procedimiento de control muy sencillo – y de control biopolítico, desde luego. La respuesta a la rigidez clasificatoria ha sido la prevalente vocación de vindicación de lo inclasificable, naturalmente. Contra la rigidez, sobreabundancia de identidades sexuales, de preferencias, de peculiaridades que se suman para desclasificar y en el fondo para reclasificar, de nuevo, individuos en nuevas categorías. O, en la euforia anti-re-clasificatoria, asumir simplemente la carga biopolítica de cualquier forma o fórmula de vida o de respuesta o de resistencia, y como parece ser el caso que presenta

---

14. BOYARIN, Daniel. «Paul and the Genealogy of Gender», *Representations*, 41 (Winter 1993), 1-33.

*Testo yonqui* de Beatriz Preciado<sup>15</sup> tratar de hacerse inclasificable, mediante la profusión de potenciales clasificaciones más o menos abortadas<sup>16</sup>. Los procesos que van de la acción colectiva al individualismo y vuelta del revés son curiosos. Si llevamos a cabo un intento de narración que dé cuenta de la evolución de los feminismos y de los denominados postfeminismos, o de lo que sencillamente denominaríamos los intentos de emancipación, veríamos que en este último extremo resulta difícil hurtarse al afán de control, autocontrol y control del otro. Es obvio que precisamos de definiciones, para asegurarnos tales controles, y esas definiciones, en suma, acabarán por desvirtuar el propio afán individualizador identitario. Igual o diferente, yo-nosotros o el otro, ésa es la cuestión. Y esa era la cuestión de los feminismos al uso en sus dos vertientes tradicionales. Si no hemos logrado cerrar el problema con su ayuda, probablemente tampoco lo logremos con las políticas identitarias que reinan hoy y recaen en el mismo callejón sin salida. Si somos iguales, ¿qué identidad hemos de buscar/mostrar?; si lo relevante es la diferencia identitaria ¿qué igualitarismo es posible? ¿Acaso no hemos entendido realmente, profundamente, el mensaje igualitarista? Igual es igual en responsabilidades –naturalmente salvando el escollo que describe Beauvoir en la vida de las mujeres: su elección vital tiene (¿todavía?) algo de trágica: o se es mujer tradicional o se es mujer emancipada, pero hay que renunciar a algo en cualquiera de los dos casos. Esta igualdad de responsabilidades es imposible sin la aceptación y participación de los otros. Es obvio, y hay muestras de ello abundantes, que no se puede de ningún modo *intervenir(se)* a-críticamente el mundo de las mujeres, como si solo ellas tuvieran que modificar sus vidas.

De los feminismos igualitaristas y diferencialistas hemos aprendido algo desde luego: a saber, que no se ha dejado a las mujeres formar parte de lo común ni tampoco ser lo que realmente son. Pero parece que hemos renunciado a la vez al exceso de abstracción y a la estetización biológico-moral. Sin embargo, parte de la confusión reinante en torno a los feminismos, y a las actitudes razonables, tanto por parte de la sociedad como de las mujeres se deben a una percepción incompleta y acrítica de algunos de los éxitos y propósitos de los feminismos, y, muy particularmente, de la noción de elección. La política de la elección propone una suerte de privilegio femenino. Las mujeres pueden elegir formar parte de la vida común o seguir siendo mujeres tradicionales. Cualquier abogado de la política de la elección afirmará ante nuestras críticas que esa elección no es exclusivamente femenina, desde luego. Sin embargo

---

15. PRECIADO, Beatriz. *TestoYonqui*. Madrid, Espasa Calpe, 2008.

16. GONZÁLEZ MARÍN Carmen. «Lo personal es (bio)político», *Revista de Libros* (en prensa).

hay algo de extraño en la no poco extendida pretensión de mantener formas de vida– wittgesteinianamente tradicionales – y actitudes que responden a una concepción del empoderamiento incompatible con tales formas de vida. Naturalmente, es un éxito de los feminismos futuros que tal cosa pueda llegar a producirse. Pero es al mismo tiempo un fracaso de cada una de sus versiones y convendría aclararlo en todas ellas.

En realidad todos y todas somos iguales en cierto respecto y diferentes en otro. El problema de las mujeres, o de la agenda del feminismo, no es sin embargo un problema ontológico o metafísico, sino político, y políticamente es irrelevante si somos iguales o diferentes, o en qué nos asemejamos o diferimos. *Lo único relevante es ser sujetos de los mismos derechos sin exigir transformaciones sustanciales para serlo.* A pesar de que acabo de mencionar la irrelevancia política de nuestra identidad sustancial para ser sujetos de derechos, ello no significa filosóficamente o metafísicamente incluso que sea irrelevante. Muy al contrario, es necesario llevar a cabo un proceso continuo de revisión profunda de nuestro lenguaje, específicamente de nuestro lenguaje político, para que no se reproduzcan los viejos vicios que repercuten, efectivamente, en la aplicación de los predicados correctos a los sujetos –varones y mujeres– y por ello en la acción política. El igualitarismo, que probablemente es la única forma posible de acción política, es efectivamente eso, político, y no ontológico, y eso es tanto como decir que implica obligaciones y reciprocidades.

Si la desclasificación contribuye a ese igualitarismo, y probablemente lo haga, bienvenida sea; pero sin caer en la trampa del postfeminismo que es el empoderamiento ficticio, privado, y sin compromiso público. El postfeminismo abre una trampilla muy peligrosa aunque atractiva: parece permitirnos escapar del tedio del callejón sin salida de la discusión igualdad-diferencia: acogerse a un modo de empoderamiento privado y olvidarse paralelamente del compromiso público que exige como *conditio sine qua non* la igualdad y la justicia.

### Referencias bibliográficas

- AGACINSKI, Sylviane. *Metafísica de los sexos*. Madrid, Akal, 2007.
- AGACINSKI, Sylviane. *Políticas de sexos*. Madrid, Taurus, 1998.
- BADINTER, Elisabeth. *Por mal camino*. Madrid, Alianza, 2004.
- BOYARIN, Daniel. «Paul and the Genealogy of Gender», *Representations*, 41 (Winter 1993), 1-33.
- FREUD, Sigmund. «La feminidad» (1932) en FREUD, Sigmund, *Obras Completas*, vol. 22, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1982.

- FREUD, Sigmund. «Sobre la sexualidad femenina» (1931). En FREUD, Sigmund, *Op. cit.*, vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1982.
- GAMBLE, Sarah (ed.). *Routledge Companion to Feminism and Postfeminis*. New York, Routledge, 2006.
- GONZÁLEZ MARÍN, Carmen. «Lo personal es (bio)político», *Revista de Libros* (en prensa)
- GONZÁLEZ MARÍN, Carmen. «La ansiedad de la diferencia». En GONZÁLEZ MARÍN, Carmen y HUGUET SANTOS, Montserrat, *Género y espacio público. Nueve ensayos*. Madrid, Dykinson, 2008.
- GONZÁLEZ MARÍN, Carmen. «Parole et justice». En CHRISTENSEN, Birgit (ed), *Wissen, MAcht, Geschlecht / Knowledge, Power, Gender. Philosophie Und Die Zukunft Der «Condition Féminine» / Philosophy and the Future of the «Condition Féminine»*. Zurich, Chronos, 2002.
- HOLLOWS, Joanne. «Feeling Like a Domestic Goddess. Postfeminism and Cooking». *European Journal of Cultural Studies*, vol 6(2) (2005), pp. 179-202.
- LECLERC, Annie. *Palabra de mujer*. Buenos Aires, Megápolis, 1977.
- MARTÍNEZ DE TOLEDO, Alfonso. *Arcipreste de Talavera o Corbacho*. Madrid, Castilla, 1970.
- PRECIADO, Beatriz. *TestoYonqui*. Madrid, Espasa Calpe, 2008.
- QUINE, Willard Van Orman. «Dos dogmas del empirismo». En QUINE, Willard Van Orman, *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona, Orbis, 1984, pp. 49-82.
- WITTIG, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid, Egales, 2006.

# IGUALDAD, DIFERENCIA: GENEALOGÍAS FEMINISTAS

ARÁNZAZU HDEZ. PIÑERO  
Universidad de Zaragoza

Recibido: 01/03/2010  
Aceptado: 08/03/2010

## Resumen

¿A qué o a quién desean igualarse las mujeres?, se interroga la pensadora de la diferencia sexual Luce Irigaray. ¿Por qué no a sí mismas?, sugiere. Orientada por estas preguntas irigarianas, esbozaré una genealogía del pensamiento y la práctica de la diferencia sexual a través, fundamentalmente aunque no sólo, de la obra de la propia Irigaray y de la Librería de Mujeres de Milán. A lo largo de este recorrido, consideraré la práctica política de la diferencia sexual como una práctica de libertad y sugeriré que la libertad femenina, su sentido y sus posibilidades, constituye uno de los nudos de conflicto del feminismo contemporáneo. Para finalizar, apostaré por la potencial fecundidad de los conflictos en el feminismo.

**Palabras clave:** diferencia sexual, igualdad, mediación sexuada, libertad femenina y política.

## Abstract

«Whom or what do women want to be equal to?» asks herself Luce Irigaray, the thinker of the sexual difference. «Why not to themselves?» she proposes. Oriented by these irigaraian questions, I am going to present a genealogy of the thought and practice of the sexual difference through the works of Irigaray and the Women's Bookshop of Milan. I am going to describe the political practice of the sexual difference as a practice of freedom and will suggest that feminine freedom, its meaning and its possibilities constitute one of the cores of the conflict in contemporary feminism. I will end my paper supporting the potential fecundity of the conflicts in feminism.

**Keywords:** sexual difference, equality, sexuated mediation, feminine freedom and politics.



Preguntada por las implicaciones políticas de su planteamiento filosófico, la pensadora de la diferencia sexual Luce Irigaray señala:

El primer interrogante a plantear es, entonces: ¿cómo pueden las mujeres analizar su explotación, inscribir sus reivindicaciones, en un orden prescrito por lo masculino? *¿Es posible una política de las mujeres en tal orden?* ¿Qué transformaciones exigiría en el funcionamiento político mismo?<sup>1</sup>

Consciente de la complejidad de la problemática, la autora apunta: «Pero estas cuestiones son complejas», ya que «no se trata, evidentemente, de que las mujeres renuncien a la igualdad de los derechos sociales». Así pues, «¿cómo articular la doble «reivindicación»: de igualdad y de diferencia?»<sup>2</sup>

El feminismo de la diferencia sexual ha tratado de responder a este interrogante a partir de una profunda crítica a la noción de igualdad, indagando en el significado de esta noción y en sus presupuestos filosófico-políticos: es decir, no sólo considerando las dificultades de realización de la igualdad sino, sobre todo, reflexionando en torno al principio mismo de igualdad, al modelo que éste presupone y que, por lo tanto, no cuestiona, a saber, un modelo masculino-falocéntrico que se presenta como neutro y universal. De aquí que la crítica a la idea de igualdad haya sido elaborada por las feministas de la diferencia sexual en términos de crítica a la asimilación u homologación de las mujeres a un modelo masculino, prestando especial atención al sutil y persistente desplazamiento entre igualdad e identidad<sup>3</sup>. Irigaray ha planteado el nudo de la discusión del siguiente modo:

---

1. IRIGARAY, Luce. «Poder del discurso, subordinación de lo femenino». En *Ese sexo que no es uno*. Madrid, Saltés, 1982, p. 77.

2. *Ibid.*, pp. 77-78.

3. Entre finales de la década de los ochenta y principios de los noventa, un modo de abordar el debate igualdad-diferencia fue el de señalar la falsa oposición entre ambos términos: igualdad no se opone a diferencia, sino a desigualdad, y diferencia a identidad. Cf., a modo de ejemplo: AMORÓS, Celia. «Igualdad e identidad». En A. Valcárcel (comp.), *El concepto de igualdad*. Madrid, Pablo Iglesias, 1994, pp. 29-48. No obstante, a mi juicio, tal precisión no agota la discusión, sino que la resitúa, pues, permanecen abiertas dos cuestiones: cómo pensar el término de comparación que implica el concepto de igualdad y cómo articular la relación identidad-diferencia. En ambos casos, está en juego la cuestión de las mediaciones. En este sentido, cf.: MURARO, Luisa. «Oltre l'uguaglianza».

Reclamar la igualdad, como mujeres, me parece la expresión equivocada de un objetivo real. Reclamar la igualdad implica un término de comparación. ¿A qué o a quién desean igualarse las mujeres? ¿A los hombres? ¿A un salario? ¿A un puesto público? ¿A qué modelo? ¿Por qué no a sí mismas?<sup>4</sup>

En lo que sigue, orientada por estas preguntas irigarianas, esbozaré una genealogía del pensamiento y la práctica de la diferencia sexual a través, fundamentalmente aunque no sólo, de la obra de la propia Irigaray y de la Librería de Mujeres de Milán. Tres objetivos animan mi exposición: en primer lugar, mostrar el sentido filosófico y político de la crítica al modelo en el que se inscribe la noción de igualdad. En segundo lugar, abordar la propuesta política de articular mediaciones sexuadas como forma de vinculación y elaboración femenina de mundo. Y, por último, dar cuenta de la riqueza y diversidad del feminismo de la diferencia sexual. A lo largo de este recorrido, consideraré la práctica política de la diferencia sexual como una práctica de libertad y sugeriré que la libertad femenina, su sentido y sus posibilidades, constituye uno de los nudos de conflicto del feminismo contemporáneo. Para finalizar, apostaré por la potencial fecundidad de los conflictos en el feminismo.

## 1. ¿A qué o a quién desean igualarse las mujeres?

En *Ese sexo que no es uno* Irigaray afirma:

*...lo femenino no tiene lugar (...) más que en el interior de modelos y de leyes promulgados por sujetos masculinos. Lo que implica que no existen realmente dos sexos, sino un sólo. Una sola práctica y representación de lo sexual. Con su historia, sus necesidades, sus reversos, sus faltas, su/sus negativos... cuyo soporte es el sexo femenino*<sup>5</sup>.

De este modo da cuenta de la estructura teórica de la indiferencia sexual. La indiferencia sexual ha operado, siguiendo a la autora, como presupuesto de toda representación del sujeto y de todo orden sociosimbólico. Según la lógica de la indiferencia sexual, sólo existe un sexo, el masculino, que es *el* modelo, mientras que el sexo femenino se encuentra siempre determinado en función del modelo masculino. «Lo “femenino” –sostiene Irigaray– es descrito siempre como defecto, atrofia, reverso del único sexo que monopoliza el valor: el sexo masculino»<sup>6</sup>. Lo femenino está definido por y juega un papel especular. Esto es lo que la filósofa ha denominado «especula(riza)ción de lo femenino»:

En Diótima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*. Nápoles, Liguori, 1995, pp. 105-132.

4. IRIGARAY, Luce. «Iguales o diferentes». En *Yo, tú, nosotras*. Madrid, Cátedra, 1992, p. 9.

5. IRIGARAY, Luce. «Così fan tutti». En *Ese sexo...* *Op.cit.*, p. 85.

6. IRIGARAY, Luce. «Poder del discurso...» En *Ese sexo...* *Op.cit.*, p. 68.

la mujer y lo femenino sirven de espejo para que el sujeto (masculino) pueda disponer de su autorrepresentación. La especula(riza)ción de lo femenino funciona, pues, como la condición de posibilidad del sujeto masculino<sup>7</sup>; a tal punto que la expresión «sujeto masculino» resultaría una redundancia.

La lógica de la indiferencia sexual articula el orden social y simbólico: los hombres establecen entre sí un vínculo sociosimbólico a través del intercambio de mujeres. O dicho de otro modo, los hombres pactan entre sí el acceso a las mujeres, que aparecen como monedas y mercancías en el intercambio masculino. «Los hombres comercian con ellas, pero sin intercambiar con ellas»<sup>8</sup>. Es la circulación de las mujeres entre los hombres lo que funda el orden social, cultural, sexual y político; el «orden a secas»<sup>9</sup>. A este vínculo homosocial, Irigaray lo denomina hom(m)osexual. La autora hace un juego de palabras con *homo* y *homme*, «igual» y «hombre», donde la duplicación de la «m» en «hom(m)osexualidad» convierte esta *homosexualidad* en sexualidad masculina (*homosexualité* y *hommesexualité*), una suerte de *hombresexualidad*, en tanto que sexualidad de lo mismo: la representación del hombre y su deseo. Así, analiza el estatuto de las mujeres como mercancías en un orden prescrito por la homosocialidad, o, en términos irigarianos, hom(m)osexualidad.

El uso, el consumo y la circulación de los cuerpos de las mujeres constituyen la «condición de posibilidad de la socialidad y de la cultura», no obstante, «permanecen como una «infraestructura» desconocida de su elaboración». Gran parte del magnífico trabajo de Irigaray consiste en desvelar el funcionamiento de este mecanismo, en mostrar cómo «la materia sexuada mujer»<sup>10</sup> opera como la «infraestructura» oculta de toda sociedad patriarcal. En este marco, las únicas relaciones posibles entre mujeres son o bien de rivalidad o bien de identificación con el modelo masculino, en el caso del lesbianismo. De rivalidad, habida cuenta de que el valor de las mujeres depende exclusivamente de aquel que le conceden los hombres en las relaciones que establecen entre ellos. O de identificación con el hombre, en el caso del lesbianismo, ya que el deseo se halla prescrito por lo masculino. Como insiste Irigaray, «no se trata jamás de la mujer en estos enunciados»<sup>11</sup>, sino de su construcción falogocéntrica en términos de carencia y especularidad. Así, en este or-

7. Cf. IRIGARAY, Luce. *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltés, 1978 (orig. 1974).

8. IRIGARAY, Luce. «El mercado de las mujeres». En *Ese sexo...* *Op.cit.*, p. 163. La autora elabora este análisis en discusión con la tesis del intercambio de mujeres de Lévi-Strauss.

9. *Ibid.*, p. 161.

10. *Ibid.*, p. 161.

11. IRIGARAY, Luce. «Poder del discurso...». En *Ese sexo...* *Op.cit.*, p. 68.

den, el deseo femenino y el deseo lesbiano aparecen como irrepresentados e irrepresentables<sup>12</sup>.

Al presuponer que el deseo responde a su construcción falogocéntrica, esto es, al deseo masculino, al que Irigaray se refiere como «deseo de lo mismo», el deseo de las mujeres queda regulado por esta prescripción, es decir, las mujeres desearían lo mismo que desean los hombres. En este sentido, observa la autora, «el interés que las mujeres pueden tener por la sociedad corresponde solamente, por cierto, al deseo de tener poderes iguales a los que obtiene el sexo masculino»<sup>13</sup>. Esto nos sitúa ante dos cuestiones, estrechamente relacionadas: por un lado, la de interrogarnos por la configuración del deseo, y las subjetividades que tal configuración constituye, o, en otras palabras, preguntarnos por el deseo de las mujeres en términos diversos al de su constitución falogocéntrica. La filósofa articula esta posibilidad a lo largo de su trabajo: la conformación de una subjetividad femenina autónoma a partir de la heterogeneidad del deseo femenino. La pensadora invita a las mujeres a explorar su alteridad sin someterla a la jerarquía instaurada por el falogocentrismo, donde lo femenino se define por negación, como lo no-masculino. En la lógica de la indiferencia, la diferencia sexual es concebida en términos jerárquicos, por lo que supone siempre desigualdad. En cambio, Irigaray propone pensar lo femenino y la diferencia sexual sin jerarquía, lo que requiere un pensamiento nuevo: el pensamiento de la diferencia sexual. Propuesta que podría resumirse en su idea de ser otras sin ser segundas: ser reconocidas realmente como otras, irreductibles al sujeto masculino<sup>14</sup>.

Y, por otro lado, la de dar cuenta de una gran paradoja: demandar, como mujeres, la inclusión en un orden cuya condición de posibilidad es la exclusión-apropiación del cuerpo de las mujeres. Ésta es la razón por la que Irigaray se pregunta, como señalaba al principio, por las transformaciones que exigiría el funcionamiento político para que fuese posible una política de las mujeres. Y el motivo por el que apuesta por un movimiento de las mu-

12. De aquí la afirmación irigariana de que «no existirá, por tanto, homosexualidad femenina, sino una única hommo-sexualidad por medio de la cual (...) se solicitará de ella [la mujer] que enarbole para el hombre el deseo de lo mismo». IRIGARAY, Luce. *Speculum...* *Op.cit.*, p. 114. He abordado ampliamente esta cuestión en: HDEZ. PIÑERO, Aránzazu. *Amar la fluidez. Teoría feminista y subjetividad lesbiana*. Zaragoza, Eclipsados, 2009, pp. 19-83.

13. IRIGARAY, Luce. «Poder del discurso...». En *Ese sexo...* *Op.cit.*, p. 68.

14. En discusión con la comprensión de la alteridad en Simone de Beauvoir. Cf. IRIGARAY, Luce. «La questione dell'altro». En *La democrazia comincia a due*. Turín, Bollati Boringhieri, 1994, pp. 109-124.

eres que cuestione las formas y la naturaleza de la vida política<sup>15</sup>. La autora formula su potente interrogante como sigue:

... sin la explotación de las mujeres, ¿qué sería del orden social? ¿Qué modificaciones sufriría éste si las mujeres salieran de su condición de mercancías (...) y tomaran parte en la elaboración y funcionamiento de los intercambios? Pero no reproduciendo, imitando, los modelos «falocráticos» que constituyen hoy en día la ley, sino socializando de otra manera la relación con la naturaleza, con la materia, con el cuerpo, con el lenguaje, con el deseo<sup>16</sup>.

Esto es justamente lo que ha ocurrido y ocurre, lo que el feminismo ha posibilitado: la pérdida de credibilidad del patriarcado, de sus formas sociosimbólicas y la apertura femenina de nuevas formas. La fuerza de esta ruptura, como bien ha señalado Irigaray, entre otras, procede de la quiebra con respecto al orden dado que ha supuesto la emergencia de los grupos de mujeres y las formas políticas que el separatismo femenino ha puesto en juego. La fuerza de lo que Irigaray ha denominado el «entre-mujeres»<sup>17</sup>, el establecimiento de relaciones significativas entre mujeres para dar un sentido nuevo al mundo así como a su existencia en el mundo. Recientemente, en un hermoso artículo, la filósofa belga Françoise Collin ha descrito esta ruptura como el paso «del intercambio de mujeres al intercambio entre mujeres»<sup>18</sup>.

Una vez desvelado el vínculo homosocial como fundante de todo orden (patriarcal), la apuesta irigarayana para disolver las mediaciones masculinas y hacer emerger la diferencia sexual se articula, inicialmente, en torno a la bella imagen de las «genealogías femeninas»<sup>19</sup>. La metáfora genealógica evoca y motiva la posibilidad de que cada mujer se inscriba en una filiación femenina, reconociendo a las mujeres que vinieron al mundo antes que ella y a las que han llegado después. Las feministas italianas de la diferencia sexual, en particular, la Librería de Mujeres de Milán y, posteriormente, la comunidad filosó-

15. Cf., por ejemplo, IRIGARAY, Luce. «Poder del discurso...» y «Preguntas». En *Ese sexo...* *Op.cit.*, pp. 77-78 y pp. 153-156.

16. IRIGARAY, Luce. «El mercado...». En *Ese sexo...* *Op.cit.*, p. 178.

17. Cf., por ejemplo, IRIGARAY, Luce. «Preguntas». En *Ese sexo...* *Op.cit.*, pp. 151-153.

18. Cf. COLLIN, Françoise. «De l'échange des femmes à l'échange entre femmes». *per amore del mondo*, primavera 2008, <[http://www.diotimafilosofe.it/riv\\_online.php](http://www.diotimafilosofe.it/riv_online.php)>, consultado el 19-01-2009. Una muestra de la fecundidad de esta ruptura y de las posibilidades abiertas lo constituye, a mi juicio, el recorrido de la política de la diferencia sexual en Italia: cf. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid, horas y HORAS, 2004; y *La cultura patas arriba. Selección de la Revista Sottosopra 1973-1996*. Madrid, horas y HORAS, 2006.

19. Cf. IRIGARAY, Luce. «El cuerpo a cuerpo con la madre». En *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*. Barcelona, La Sal, 1985, pp. 5-17.

fica femenina Diótima, han trabajado creativamente inspiradas en esta noción irigariana, indagando en la necesidad de establecer mediaciones femeninas.

## 2. ¿Por qué no a sí mismas?

¿A qué o quién desean igualarse las mujeres?, se pregunta Irigaray. ¿Por qué no a sí mismas?, sugiere. ¿Cómo podemos entender este «sí mismas»? ¿la subjetividad a la que el «sí mismas» alude? Para tratar de responder a este interrogante, abordaré la reflexión acerca de las mediaciones femeninas elaborada por la Librería de Mujeres de Milán en su ya clásico *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, texto de escritura colectiva que narra las experiencias políticas de diversos grupos de mujeres de Milán, principalmente, entre 1966 y 1986.

Dado que las mediaciones sociales y simbólicas existentes respondían a una construcción falocéntrica del mundo, la posibilidad de inscribir social y simbólicamente la diferencia sexual requería la elaboración de mediaciones femeninas. La práctica política de las feministas italianas de la diferencia sexual se articula en torno a la propuesta de «sexuar las relaciones sociales»:

Sexualizar las relaciones sociales quiere decir quitarles su aparente neutralidad y mostrar que en las maneras socialmente corrientes de relacionarse con sus semejantes, una mujer no se encontraba íntegramente ni con su placer ni con sus capacidades. Porque las motivaciones para implicarse en el juego social, como también sus reglas y sus ganancias, están todas, directa o indirectamente, dirigidas a la masculinidad, están hechas para suscitarla o para gratificarla. Es difícil involucrarse en una situación en la que el propio placer es siempre una incógnita<sup>20</sup>.

Para crear condiciones en las que el deseo y el placer femeninos encontrasen lugar social era preciso otorgar autoridad a los medios inventados por el movimiento de mujeres y reconocer a las mujeres como fuente de autoridad y legitimidad sociosimbólica. Es decir, la apuesta consiste en mostrar la necesidad de dar representación social y simbólica a las relaciones libres entre mujeres y generar estas mediaciones como práctica política<sup>21</sup>. La política de la diferencia sexual se presenta, pues, como una práctica de libertad.

20. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. «Más mujeres que hombres. *Sottosopra verde* (enero, 1983)». En *La cultura...* *Op.cit.*, p. 115.

21. Para un análisis de la noción de práctica en el pensamiento italiano de la diferencia sexual y en el feminismo angloestadounidense: cf. ZAMBONI, Chiara. «Una contesa filosofica e politica sul senso delle pratiche». *per amore del mondo*, otoño 2006, <[http://www.diotimafilosofe.it/riv\\_online.php](http://www.diotimafilosofe.it/riv_online.php)>, consultado el 25-05-2007.

Ahora bien, la elaboración de mediaciones femeninas, la constitución de «un mundo común de las mujeres»<sup>22</sup>, en la bella formulación de Adrienne Rich, no implica la asunción de una suerte de identidad homogénea de las mujeres, ya dada o susceptible de ser definida, sino, por el contrario, demanda la puesta en juego de la disparidad entre mujeres, sacando «a la luz deseos y necesidades subjetivas enraizadas en historias individuales diversas»<sup>23</sup>, contando con «las múltiples experiencias, posibilidades y diversidad»<sup>24</sup> que se dan entre las mujeres. Es lo que las mujeres de la Librería de Milán han llamado la práctica de la disparidad, que late en el corazón de la práctica de las relaciones entre mujeres o *affidamento*, relación en la que una mujer confía en otra u otras a la hora de establecer sus vínculos con el mundo<sup>25</sup>. De este modo, las feministas italianas de la diferencia sexual abordan un problema doble, también indicado por Irigaray: por un lado, la indiferenciación entre hombres y mujeres y, por otro, la indiferenciación entre mujeres.

La indiferencia entre hombres y mujeres (la indiferencia sexual a la que se refería Irigaray) sitúa a las mujeres en un mundo constituido por un pacto

---

22. Expresión retomada por las mujeres de la Librería de Milán: cf. «Más mujeres...». En *La cultura...* *Op. cit.*, p. 119. Rich planteaba la reflexión siguiente: «Las mujeres, a la vez, han tenido y no han tenido un mundo común. El solo hecho de compartir la opresión no constituye un mundo común». Cf. RICH, Adrienne. «Condiciones de trabajo: el mundo común de las mujeres (1976)». En *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Barcelona, Icaria, 1983, pp. 240-253. Con respecto a la noción de «lo común», Françoise Collin ha distinguido, muy oportunamente, lo común y lo homogéneo: lo común no implica homogeneidad, sino, por el contrario, pluralidad de perspectivas. Lo que señala a partir de su lectura de la noción arendtiana de mundo común; noción que otras pensadoras de la diferencia sexual, como Diana Sartori, pondrán también en juego. Cf.: COLLIN, Françoise. «De l'échange...» *Op.cit.*

23. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *No creas...* *Op. cit.*, p. 90.

24. *Ibid.*, p. 120.

25. En este abordaje de las diferencias entre mujeres, la disparidad no se reduce al registro de la desigualdad que, por otra parte, las autoras no niegan. En el ámbito feminista angloestadounidense este debate se ha planteado fundamentalmente en términos de desigualdad. Desde principios de la década de los noventa, se discute en torno a cómo podrían distinguirse las diferencias producidas por la desigualdad de aquellas que serían objeto de reconocimiento. A modo de ejemplo, cf: FRASER, Nancy. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*. Santafé de Bogotá, Universidad de los Andes, 1997; y YOUNG, Iris. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Cátedra, 2000. Para una comparación del debate italiano con el angloestadounidense: cf. ZERILLI, Linda. *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires, FCE, 2008, pp. 213-224. Para una lectura desde la diferencia sexual en discusión con las teorías de género: BRAIDOTTI, Rosi. *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires, Paidós, 2000, pp. 165-205. Comparto, en gran medida, el planteamiento de Braidotti, para quien las diferencias entre mujeres son constitutivas de la noción de diferencia sexual, y no exteriores ni opuestas a la misma.

masculino en el que las mujeres son objetos del pacto y las aboca a una difícil paradoja: ser, al mismo tiempo, objetos y sujetos del pacto social; o mejor, querer ser sujetos en una situación cuya condición de posibilidad radica en haberlas convertido en objetos (como he señalado, siguiendo a Irigaray, en el epígrafe anterior)<sup>26</sup>. En estas circunstancias, las mujeres aparecen como idénticas entre sí, sin posibilidad de singularizarse en tanto que tales; puesto que, como ha observado Irigaray, aparecen como el «otro de lo Mismo» o, como ha indicado Celia Amorós, desde otra perspectiva y con otros propósitos, como «idénticas», el espacio de las mujeres se ha configurado como el «espacio de las idénticas»<sup>27</sup>. De manera que la doble indiferenciación a la que aludía se halla íntimamente relacionada. Y éste es un nudo que las feministas italianas de la diferencia sexual deshacen magistralmente: la indiferenciación entre mujeres resulta de la indiferenciación entre hombres y mujeres, entendiendo por indiferenciación la neutralización o la cancelación de la diferencia sexual. En este sentido afirman:

En vano buscaremos en las reflexiones masculinas seculares sobre la relación entre individuo y colectividad una respuesta al problema, que se le plantea a toda mujer, de compaginar su voluntad de distinción personal con la demanda que le transmiten sus semejantes pidiéndole que no se separe del común de las mujeres. El orden simbólico-social, pensado por los hombres como universal, no da respuesta a este problema, ni justa ni injusta, ni aceptable ni mejorable. Lo que pasa entre mujeres, vida, palabras, sentimientos, sexualidad, amor, saber, todo quedaba abandonado a su aire y únicamente se regulaba cuando interfería con la manera en que se han regulado las relaciones de los hombres entre sí.

En este punto ciego del pensamiento político está la prueba de que el pacto social fue concebido teniendo presente la experiencia masculina<sup>28</sup>.

¿Cómo abordar, entonces, la singularidad de las mujeres? Las feministas de la Librería de Mujeres de Milán invitan a las mujeres a «romper por la mitad el pacto social y medirse con el mundo sobre la base de su diferencia»<sup>29</sup>.

La pregunta, no obstante, es insistente, e, incluso, insidiosa. Insistente, en la medida en que, tal y como observan con perspicacia las autoras, el deseo de singularidad de cada mujer se encuentra ante la demanda de comunidad del resto de las mujeres (la petición de que «no se separe del común de las mujeres»). E insidiosa, habida cuenta de que, históricamente, la política feminista

26. Desde otra perspectiva, si bien manteniendo esta tesis central: cf. PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*. Barcelona, Anthropos, 1995.

27. Cf. Amorós, Celia. «Igualdad...» *Op.cit.*, pp. 29-48.

28. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *No creas...* *Op.cit.*, pp. 209-210.

29. *Ibid.*, p. 223.

se ha articulado a partir de constituir a las mujeres en tanto que «identidad» política. Pero, ¿en qué términos se ha constituido esta identidad política? Resumidamente, podríamos decir que en términos de una opresión común. Las mujeres de la Librería de Milán reflexionan largamente acerca de estas figuraciones de la identidad femenina. Y considero que la práctica de la disparidad y la libertad femenina son sus potentes respuestas a esta cuestión, que, desde mi punto de vista, atraviesa el debate en torno a la igualdad y la diferencia tal y como se ha dado, al menos, en los últimos treinta años.

Si consideramos que la categoría «mujeres» tiene sentido única y exclusivamente en términos de la opresión sufrida, entonces la identidad puesta en juego es una identidad reactiva y, en consecuencia, se comprende el deseo de abandonar y/o eliminar esta categoría (p.e., Monique Wittig o Gayle Rubin)<sup>30</sup>. Pero, ¿podríamos pensarla de otro modo? Las feministas italianas de la diferencia sexual nos invitan a ello al proponerse y proponernos pensar la práctica política feminista en términos de libertad. Recientemente, la autora estadounidense Linda Zerilli ha hecho una sugerente lectura en este sentido<sup>31</sup>.

Las mujeres de la Librería de Milán no reducen la cuestión de la libertad a la liberación de la opresión, sino que su preocupación central es la libertad entendida como capacidad de fundar nuevas formas de asociación política, que no pueden pensarse independientemente de la diferencia sexual. Donde ésta no ha de ser destruida ni trascendida, sino, resimbolizada, transformándola «de causa social de no-libertad en principio de nuestra libertad»<sup>32</sup>.

Siguiendo a Zerilli, pensar la libertad no únicamente en términos de liberación de la opresión nos permite abordar y deshacer lo que la filósofa estadounidense Wendy Brown ha denominado la «paradoja de la libertad», según la cual el sujeto es instado a reiterar las mismas normas sociales que lo constituyen como sujeto/sujetado. Sin esta reiteración el sujeto no tendría sensación de su propia realidad y carecería de existencia social. En palabras de la autora:

...al surgir como una protesta contra la marginación y la subordinación, la identidad politizada se vincula a su propia exclusión tanto porque su existencia misma como identidad se basa en esta exclusión como porque la formación de la identidad en el lugar de la exclusión, como exclusión, aumenta o «altera la dirección del sufrimiento» que entraña la subordinación o la marginación al encontrar para él un lugar de culpa. Pero al hacerlo instala su dolor

30. Cf. WITTIG, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid, EGALES, 2006; y RUBIN, Gayle. «Tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo». En M. Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México, PUEG/Ángel Porrúa, 1996.

31. Cf. ZERILLI, Linda. *Op.cit.*, pp. 187-238.

32. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *No creas... Op.cit.*, p. 185.

en la historia irredenta que subyace al fundamento mismo de su reclamo político en su exigencia de reconocimiento como identidad<sup>33</sup>.

Así, las «mujeres» se constituirían como una identidad herida, a partir de lo que Brown llama «vínculos heridos», es decir, «vínculos con la no libertad», con las heridas históricas que han constituido la identidad femenina<sup>34</sup>. Y es en este sentido en el que podemos interpretar la afirmación de las mujeres de la Librería de Milán de que «mientras una mujer pida reparaciones, obtenga lo que obtenga, nunca conocerá la libertad»<sup>35</sup>. Al proponer transformar la diferencia sexual de «causa social de no-libertad en principio de nuestra libertad»<sup>36</sup>, las italianas tratan de deshacer esta paradoja mediante «los rasgos creativos y disruptivos de la libertad política y la práctica cotidiana de la construcción-de-mundo»<sup>37</sup>.

¿De qué libertad hablamos? De una libertad que procede de «la atribución de autoridad y valor a otra mujer en las relaciones con el mundo»<sup>38</sup>, lo que posibilita una «estructura simbólica de mediación»<sup>39</sup>, es decir, una mediación sexuada en femenino capaz de poner a las mujeres en relación consigo mismas («para darse autoridad y valor a una misma, a la propia experiencia, a los propios deseos»<sup>40</sup>), con las otras y con el mundo. O, en otras palabras, «el simple reconocimiento en la relación entre mujeres es el acto sobre el cual se fundamenta en la práctica la libertad femenina»<sup>41</sup>. Simple y, al mismo tiempo, difícil, porque, como señalan las mujeres de la Librería de Milán, no había lugar para las relaciones libres entre mujeres en las representaciones sociales, ya desveladas como masculinas y presentadas como neutras. A este respecto, subrayan las autoras, no se trataba tanto de que no existiesen experiencias de libertad por parte de las mujeres, sino que estas experiencias de libertad no conseguían traducirse en ganancias ni para sí mismas ni para el resto de las

33. BROWN, Wendy. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 73-74; citada en ZERILLI, Linda. *Op.cit.*, p. 201. En el contexto angloestadounidense, se da, desde mediados de la década de los ochenta, un interesante debate acerca de si la demanda de reconocimiento se ha de formular necesariamente en términos de política de la identidad. He abordado parte de esta discusión en: HDEZ. PIÑERO, Aránzazu. *Op.cit.*, pp. 87-114.

34. BROWN, Wendy. *Op.cit.*, p. xii; citada en ZERILLI, Linda. *Op.cit.*, p. 200.

35. Modifico la traducción: LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *No creas...* *Op.cit.*, pp. 196-197. Cf. *Non credere di avere dei diritti*. Turín, Rosenberg & Sellier, 1987, p. 156.

36. *Ibid.*, p. 185.

37. ZERILLI, Linda. *Op.cit.*, p. 198.

38. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *No creas...* *Op.cit.*, p. 168.

39. *Ibid.*, p. 163.

40. *Ibid.*, p. 168.

41. *Ibid.*, p. 199.

mujeres, debido a la falta de representación simbólica, o, mejor, a la ausencia de una representación simbólica adecuada. De aquí su apuesta por «trabajar políticamente sobre lo simbólico»<sup>42</sup>. Así, «dando nombre y forma social a lo que, sin nombre y sin forma, sucedía entre mujeres»<sup>43</sup>, dotan de significación social y simbólica a lo que aparecía, inicialmente, como «el punto ciego del pensamiento político»<sup>44</sup>. Este trabajo político sobre lo simbólico hace posible dar un sentido distinto al orden dado, subvirtiéndolo, reordenándolo y, de esta manera, transformándolo. «La subversión –sostienen– atañe al modo en que las cosas se combinan entre sí, esto es, a su sentido. Hay combinaciones nuevas que quitan sentido a la realidad dada y de este modo la cambian, *deteriorándola*»; ya que al «pensar y aplicar las nuevas combinaciones»<sup>45</sup>, la realidad dada deja de aparecer como la única dotada de sentido y valor.

Así tiene lugar la libertad femenina, «en la nueva combinación de relaciones libres entre mujeres, a través de palabras y de gestos de la vida cotidiana»<sup>46</sup>. En esta práctica política son las mismas mujeres las que garantizan la libertad femenina, pues, afirman las autoras, «la libertad es el único medio para alcanzar la libertad»<sup>47</sup>.

La libertad no es pensada, por tanto, como una meta remota, ni tampoco se reduce a la libertad negativa ni a los derechos individuales garantizados por la ley; sino que es concebida como una potencia que genera libertad y mundo al mismo tiempo. La libertad es entendida, entonces, como «algo» que se crea en la práctica cotidiana a través de su ejercicio, en el reconocimiento y agradecimiento de una mujer hacia las otras mujeres como fundantes de su vinculación con el mundo<sup>48</sup>. La libertad, este «algo», no se tiene como se tiene una posesión, no se tiene, en definitiva; sino que surge en y de la relación. Es, pues, una libertad relacional. Como ha dicho Diana Sartori, quien forma parte de la comunidad filosófica femenina Diótima, se trata de «una libertad *con*»: «una libertad que existe en relación. O, mejor, es una práctica de libertad

---

42. *Ibid.*, p. 157. Cf. MURARO, Luisa. *El orden simbólico de la madre*. Madrid, horas y HORAS, 1994.

43. *Ibid.*, p. 227.

44. *Ibid.*, p. 210.

45. *Ibid.*, p. 182.

46. *Ibid.*, p. 183.

47. *Ibid.*, p. 228. Cf. también, *ibid.*, p. 221.

48. *Ibid.*, p. 214. Para la idea de la libertad como creación: cf. MURARO, Luisa. «Feminismo y política de las mujeres». *Duoda*, 28 (2005), pp. 39-47.

entendida como práctica de relación»<sup>49</sup>. Las mujeres de la Librería de Milán concluyen:

La libertad femenina, en suma, no se obtiene con la admisión en la sociedad masculina ni como resultado de una reivindicación frente a ella, sino a través del contrato elemental en virtud del cual una mujer intercambia con otras semejantes a ella el reconocimiento de la propia existencia contra la aceptación significada de la común pertenencia al sexo femenino<sup>50</sup>.

De manera que la significación libre de la propia existencia en la relación de *affidamento* permite diluir «la aceptación significada de la común pertenencia al sexo femenino», es decir, los significados dados a la diferencia sexual, y hace emerger la diferencia sexual como signifiante y como «fuente inagotable de significados siempre nuevos»<sup>51</sup>. Así entendida, la diferencia sexual no depende de contenidos específicos, sean éstos valores éticos o cualquiera otros, no especifica contenido alguno, sino que hace signifiante la diferencia sexual en tanto «diferencia irreductible»<sup>52</sup>, que queda abierta al libre juego de la significación.

Llegadas a este punto, quisiera retomar la pregunta irigariana con la que comenzaba este epígrafe: «¿a qué o a quién desean igualarse las mujeres? (...) ¿Por qué no a sí mismas?» Y mi interrogación acerca del significado de este «sí mismas», ya que considero que es ahora, tras el recorrido hecho junto con las italianas, que podemos comprender mejor el sentido de la subjetividad a la que este «sí mismas» refiere. El «sí mismas» no surge como expresión de una identidad ya dada o susceptible de ser definida, sino que se conforma en relación abierta con las otras y el mundo, donde la transformación del mundo acaece a partir de la transformación de sí, de la relación que establece cada una con él a través de las otras, y también de los otros. Así, sostendría con Diana Sartori:

...no se trata de prohibir toda forma de afirmación para evitar caer en el «qué», en una identidad (porque esto es, en cierto modo, inevitable), sino de mantener abierta la apertura originaria del «quién» y de su calidad relacional constitutiva como centro de la acción política, pensando la identidad

49. SARTORI, Diana. «Libertad «con». La orientación de las relaciones». *Duoda*, 26 (2004), p. 105.

50. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *No creas... Op.cit.*, p. 216.

51. *Ibid.*, p. 192.

52. *Ibid.*, p. 189. Cf. *Ibid.*, pp. 189-192. Con respecto a la comprensión de la diferencia sexual, cabe señalar una distancia importante entre el feminismo de la diferencia sexual y el feminismo de la diferencia angloestadounidense, como ha hecho notar, entre otras, la filósofa británica Alison Stone. Cf. STONE, Alison. *An Introduction to Feminist Philosophy*. Cambridge, Polity Press, 2007, pp. 112-139.

no como una reificación que se da por supuesta y que tenemos que expresar, sino como un azar simbólico, donde ponemos a la vez en juego nuestro sentido y el sentido del mundo<sup>53</sup>.

Pues, como muy bien observa Rosi Braidotti y he intentado mostrar, lo que está en juego «no es lo femenino, tal como se ha codificado en el código falocéntrico del imaginario patriarcal, sino lo femenino como proyecto, como movimiento de desestabilización de la identidad y, por lo tanto, como movimiento de devenir»<sup>54</sup>.

### 3. ¿Y los derechos?

Pero aún cabría preguntarse: ¿y los derechos? Si, como sostienen las mujeres de la Librería de Milán, «tener interlocutoras magistrales es más importante que tener derechos reconocidos»<sup>55</sup>, ¿qué implicaciones tiene esta afirmación con respecto a los derechos?

Es cierto que las mujeres de la Librería de Milán tienden a considerar que la vía de los derechos es una vía perdedora en la medida en que entrapa a las mujeres en, al menos, dos sentidos: por un lado, al seguir concediendo autoridad a las instituciones masculinas y no generar fuentes femeninas de autoridad; y, por otro, al no crear condiciones que eviten el fácil deslizamiento de la igualdad a la asimilación u homologación. Ahora bien, una lectura más atenta nos permitiría aproximarnos a la discusión que se ha dado y se continúa dando en torno al papel de los derechos y la ley entre diversas autoras de la diferencia sexual. Y, tal vez, de este modo replantear el debate. Por ejemplo, tal y como sugiere Tamar Pitch, preguntándonos si los derechos son simplemente insuficientes o si, más bien, constituyen un obstáculo para la libertad femenina<sup>56</sup>. O, como indica, desde otra perspectiva, Linda Zerilli interrogándonos

53. SARTORI, Diana. «Nessuno è l'autore della propria storia». En Diótima, *La sapienza di partire da sé*. Nápoles, Liguori, 1996, p. 46. Esta formulación surge de la lectura creativa que la autora ha venido elaborando del pensamiento de Hannah Arendt, poniendo en juego las nociones de acción, libertad, mundo y política con la diferencia sexual. También cabe señalar la filiación arendtiana de Linda Zerilli, de gran importancia a la hora de comprender el sentido de la libertad tal y como lo he planteado a lo largo del presente artículo. Cf. ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 2005; y ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós, 1997.

54. BRAIDOTTI, Rosi. *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona, Gedisa, 2009, p. 253.

55. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *No creas... Op.cit.*, p. 22.

56. Cf. PITCH, Tamar. «La libertà femminile può pasarse per i dirritti». En A. Buttarelli y F. Giardini (comp.), *Il pensiero dell'esperienza*. Milán, Baldini Castoldi Dalai, 2008, p. 277. El título resume su respuesta. Para consideraciones en sentido opuesto: cf. dossier «La democracia igualitaria y la violencia contra las mujeres». *Duoda*, 37 (2009).

por la forma en que los rasgos creativos y disruptivos de la libertad política y la construcción-de-mundo podrían relacionarse con la demanda o el ejercicio de la igualdad de derechos<sup>57</sup>.

Como advertía Irigaray, y no se les escapa a las feministas italianas de la diferencia sexual, estas cuestiones son complejas, pues, según la autora, «no se trata, evidentemente, de que las mujeres renuncien a la igualdad de los derechos sociales»<sup>58</sup>. No obstante, como he tratado de señalar, la noción y el horizonte de la igualdad han de ser radicalmente repensados. Y estimo que es en este sentido en el que Irigaray no ha dudado en afirmar que «las mujeres reivindican sus derechos para hacer advenir su diferencia»<sup>59</sup>. La propuesta irigarayana de inscribir la diferencia sexual en la cultura y la sociedad pasa también por su inscripción en la ley. De aquí que, desde finales de la década de los ochenta, la filósofa trabaje para articular derechos sexuados como una forma de establecer «condiciones de posibilidad (...) de una cultura de dos sujetos no sometidos uno al otro»<sup>60</sup>.

Algunas de las mujeres que forman parte de la Librería de Milán, e integrantes del grupo de mujeres juristas de Milán, recogieron y repensaron la propuesta irigarayana en la misma época<sup>61</sup>. Apostando por un derecho sexuado en femenino, advertían de la vacuidad de la multiplicación de leyes y derechos «a favor» de las mujeres y se inclinaban por explorar las posibilidades de resignificación de la práctica procesal como «un instrumento de producción de nuevas normas de derecho»<sup>62</sup>. Puesto que consideran que en el proceso se modifica la norma jurídica que media los intereses en conflicto, siendo ésta una práctica donde se pueden hacer jugar las relaciones entre mujeres (en primer lugar, entre la abogada y la cliente), si se toma como *prius* la libertad femenina.

En cambio, Irigaray ha optado claramente por la necesidad de formular nuevos derechos, derechos sexuados, que se inscriban en la ley, considerándola una mediación necesaria para la articulación social y simbólica del sujeto femenino. Dado que las mujeres han sido objetos y no sujetos de la ley,

---

57. Cf. ZERILLI, Linda. *Op.cit.*, pp. 198-199.

58. IRIGARAY, Luce. «Poder del discurso...» En *Ese sexo...* *Op.cit.*, pp. 77-78.

59. IRIGARAY, Luce. «Preguntas». En *Ese sexo...* *Op.cit.*, p. 156.

60. IRIGARAY, Luce. «De *Speculum* a *Entre Oriente y Occidente*. Luce Irigaray, 25 años de filosofía feminista de la diferencia. Entrevista». *Triple Jornada, La Jornada*, 2 de agosto de 1999. En [www.jornada.unam.mx/1999/08/02/irigaray.htm](http://www.jornada.unam.mx/1999/08/02/irigaray.htm), consultado el 15-04-2007.

61. CAMPARI, Mariagrazia y CIGARINI, Lia. «Fuente y principios de un nuevo derecho (1987)». En «Un hilo de felicidad. *Sottosopra oro* (enero, 1989)». En LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *La cultura...* *Op.cit.*, pp. 173-182.

62. *Ibid.*, p. 178.

han carecido de derechos subjetivos. Por lo que «es urgente e indispensable restituir a hombres y mujeres iguales derechos subjetivos», donde «iguales quiere decir diferentes, aunque de igual valor» y «subjetivos implica derechos equivalentes en los sistemas de intercambio»<sup>63</sup>. A través del concurso de la ley (aunque no sólo), la autora estima que será posible constituir «un «genérico femenino»», para que las mujeres no continúen siendo una+una+una «en ese género humano, de hecho masculino»<sup>64</sup>. Esta propuesta resulta polémica tanto para las feministas de la igualdad como para las de la diferencia sexual<sup>65</sup>. Para las primeras, porque no comparten la necesidad de articular derechos positivos para las mujeres, sino que tratan de obtener derechos iguales, cabría decir idénticos, a los de los hombres. Para las segundas, porque perciben la ley como un instrumento de sumisión al Estado.

En un bello artículo, Silvia Niccolai<sup>66</sup>, en la línea del feminismo italiano de la diferencia sexual, explora la relación entre la práctica procesal, o doctrina de la experiencia jurídica, y la propuesta de las juristas milanesas mencionadas de la práctica procesal como práctica de las relaciones entre mujeres. Argumenta la autora que la política de lo simbólico, tal y como es expuesta por la Librería de Mujeres de Milán, ha dispuesto sus figuras mediante la oposición entre el derecho como ley, sin autorización simbólica femenina, y el derecho como práctica procesal, ligada a una controversia y a una demanda de justicia, que da palabra a la diferencia femenina. De su rico texto, me gustaría recoger aquí el punto de contacto que Silvia Niccolai establece entre estas dos formas de entender el derecho al indagar la manera en que la controversia mueve y genera el derecho.

En la controversia, siguiendo a Niccolai, adquieren protagonismo la interpretación y el juicio, es decir, quien interpreta y juzga lo particular. La importancia de la interpretación y el juicio basados en lo particular me permite relacionar el análisis de Niccolai con el de Zerilli, aunque sus estudios se sitúan en perspectivas diferentes y sus objetivos difieren. La lectura que hace Zerilli de *No creas tener derechos* la conduce a «pensar la igualdad como un problema de juicio político antes que de «lógica argumentativa»»<sup>67</sup>. Juicio, en el sentido arendtiano, es decir, aquello que requiere pensar lo particular en ausencia de

---

63. IRIGARAY, Luce. «Sexos y géneros lingüísticos». En *Yo, tú...* *Op.cit.*, p. 65.

64. IRIGARAY, Luce. «El otro: mujer». En *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*. Barcelona, Icaria, 1994, pp. 101 y 100.

65. Cf. IRIGARAY, Luce. «La questione dell'altro». En *La democrazia...* *Op.cit.*, pp. 116-119.

66. NICCOLAI, Silvia. «Controversia, disciplina dell'esperienza». En A. Buttarelli y F. Giardini (comp.), *op.cit.*, pp. 265-274.

67. ZERILLI, Linda. *Op.cit.*, p. 220.

lo universal<sup>68</sup>. En razón de lo cual sostiene que «lo que los derechos piden (...) no es aceptación ciega ni rechazo sino más bien juicio político»<sup>69</sup>, porque «los derechos no son cosas sino relaciones»<sup>70</sup>.

Con este breve recorrido por algunos de los planteamientos que diversas autoras han realizado desde o próximas al pensamiento de la diferencia sexual, trato, simplemente, de dar cuenta de la riqueza de la discusión, lo que quizás podría abrir nuevas perspectivas o poner en juego elementos de debate.

Considero que las autoras con las cuales he intentado pensar a lo largo de este artículo nos invitan a reflexionar con radicalidad sobre cuáles sean las mediaciones a poner en juego para dar existencia social y simbólica a las mujeres. Estimo que las preguntas que plantean acerca de la eficacia de la ley, la centralidad del derecho y la «tensión ineliminable», en palabras de Zerilli, entre la representación política que los derechos aseguran y la libertad son preguntas vivas y chispeantes. Vivas y chispeantes porque son auténticas preguntas, es decir, aquéllas para las que no tenemos respuestas o a las que no podemos responder *a priori*, sino que solicitan de nosotras pensamiento. Entre otras cuestiones de profundo calado, las pensadoras de la diferencia sexual insisten, y con razón, en mostrar «los límites de un principio de igualdad que no forma parte de una práctica de libertad»<sup>71</sup> y en señalar que la igualdad jamás podrá satisfacer la libertad<sup>72</sup>. Así, el significado y las posibilidades de la libertad femenina se presentan, desde mi punto de vista, como uno de los nudos de conflicto del feminismo contemporáneo.

#### 4. Apostar por los conflictos, apostar por la creatividad

Para finalizar, quisiera abordar, sucintamente, una de las preguntas que el comité de la revista planteaba en la petición de contribuciones para este número: la pertinencia de mantener o, por el contrario, superar la distinción

68. Cf. *Ibid.*, pp. 219 y ss. Para la interpretación de Zerilli de este concepto: cf. *Ibid.*, pp. 239-309. Para la noción de juicio en Hannah Arendt: ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona, Paidós, 2003 y *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós, 2002.

69. *Ibid.*, p. 238.

70. *Ibid.*, p. 235.

71. *Ibid.*, p. 237.

72. Cf. *Ibid.*, p. 235, nota 52. La presencia contemporánea de la libertad en el feminismo me conduce a considerarlo como uno de los nudos de conflicto. Zerilli así lo apunta, apostando por un «feminismo centrado en la libertad». En este sentido interpreto, por ejemplo, la obra de Judith Butler: cf. BURGOS, Elvira. *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid, Antonio Machado, 2008. O la reciente lectura de Kristeva de la herencia beauvoiriana: cf. KRISTEVA, Julia. «Beauvoir aux risques de la liberté». <http://www.kristeva.fr/Beauvoir.html>, consultado el 26-02-2010.

entre feminismo de la igualdad y de la diferencia. Considero necesario revisar estas macrocategorías con el propósito de no convertirlas en tristes etiquetas ni en burdas caricaturas ni, menos aún, en armas arrojadas; puesto que en el «interior» de ambas corrientes habita una gran diversidad que corre el riesgo de ser terriblemente reducida o simplificada por el uso aporreado de tales categorías omniabarcantes. Si bien éstas no son las únicas corrientes del feminismo (pienso, por ejemplo, en la emergencia, desde la década de los noventa, del feminismo *queer*), ambas han articulado y continúan articulando buena parte de la discusión. Por esta razón, encuentro en la pregunta mencionada una ocasión para repensar tales categorías con el objeto no de clausurarlas, sino de reabrir las y ponerlas constantemente en juego junto con nuestra lectura (la de cada una) de una realidad cambiante. Esto no significa, sin embargo, ignorar los conflictos entre nuestras distintas lecturas, sino, más bien, apostar por ellos: apostar por la riqueza y la creatividad que los conflictos pueden poner en movimiento.

Me preocupa que el deseo de superación de la distinción (contenido, de alguna manera, en la pregunta) exprese o indique un deseo de superación de los conflictos, un intento de saltar por encima de ellos en lugar de atravesarlos, de abordarlos; en suma, de ponerlos en juego. Como bien ha señalado la filósofa italiana Luisa Muraro, entre otras, «los conflictos no son las guerras»<sup>73</sup> ni tampoco la dialéctica, que, a mi juicio, es la lógica de la guerra llevada a la lógica del discurso. Los conflictos demandan de nosotras apertura y creatividad.

A mi modo de ver, los conflictos en el feminismo han constituido la vida misma del feminismo, al menos, desde su resurgimiento contemporáneo a finales de la década de los sesenta. Y considero que continúan siendo su horizonte. Tal y como Diana Sartori ha afirmado «reconocer el feminismo como esfera pública, como espacio político, como mundo significa mirar con realismo a las diferencias y a los conflictos que lo animan y lo sostienen»<sup>74</sup>. La dificultad reside en que se conviertan en barreras que impidan el intercambio y la apuesta consiste en considerarlos una oportunidad en vez de un lastre. Creo, sinceramente, que los conflictos forman parte de la vida del feminismo. Son, justamente, un signo de vitalidad, de apertura al presente y promesa de futuro.

---

73. MURARO, Luisa. «Feminismo...» *Op.cit.*, p. 46. Acerca de los conflictos actuales en el feminismo: cf. los *dossiers* «Il taglio del conflitto. Dove passa la linea dei conflitti nel femminismo?», *per amore del mondo*, otoño 2006 y «Un certain regard», *per amore del mondo*, primavera 2008. *Op.cit.*

74. SARTORI, Diana. «Il taglio del conflitto...» *Op.cit.*

### Referencias bibliográficas

- COLLIN, Françoise. «De l'échange des femmes à l'échange entre femmes». *per amore del mondo*, primavera 2008, <[http://www.diotimafilosofe.it/riv\\_online.php](http://www.diotimafilosofe.it/riv_online.php)>, consultado el 19-01-2009.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona, Gedisa, 2009 (orig. 2006).
- BUTTARELLI, Annarosa y GIARDINI, Federica (comp.). *Il pensiero dell'esperienza*. Milán, Baldini Castoldi Dalai, 2008.
- DIÓTIMA. *La sapienza di partire da sé*. Nápoles, Liguori, 1996.
- IRIGARAY, Luce. *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltés, 1978 (orig. 1974).
- *Ese sexo que no es uno*. Madrid, Saltés, 1982 (orig. 1977).
- *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*. Barcelona, La Sal, 1985 (orig. 1981).
- *Yo, tú, nosotras*. Madrid, Cátedra, 1992 (orig. 1990)
- *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*. Barcelona, Icaria, 1994 (orig. 1992).
- *La democrazia comincia a due*. Turín, Bollati Boringhieri, 1994.
- «De *Speculum* a *Entre Oriente y Occidente*. Luce Irigaray, 25 años de filosofía feminista de la diferencia. Entrevista». *Triple Jornada, La Jornada*, 2 de agosto de 1999. En <[www.jornada.unam.mx/1999/08/02/irigaray.htm](http://www.jornada.unam.mx/1999/08/02/irigaray.htm)>, consultado el 15-04-2007.
- LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid, horas y HORAS, 2004 (orig. 1987).
- *La cultura patas arriba. Selección de la Revista Sottosopra 1973-1996*. Madrid, horas y HORAS, 2006.
- MURARO, Luisa. «Feminismo y política de las mujeres». *Duoda*, 28 (2005), pp. 39-47.
- RICH, Adrienne. *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Barcelona, Icaria, 1983 (orig. 1979)
- SARTORI, Diana. «Libertad «con». La orientación de las relaciones». *Duoda*, 26 (2004), pp. 105-115.
- «Il taglio del conflitto. Dove passa la linea dei conflitti nel femminismo?» *per amore del mondo*, otoño 2006, <[http://www.diotimafilosofe.it/riv\\_online.php](http://www.diotimafilosofe.it/riv_online.php)>, consultado el 25-05-2007.
- VALCÁRCEL, Amelia (comp.). *El concepto de igualdad*. Madrid, Pablo Iglesias, 1994.
- ZERILLI, Linda. *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires, FCE, 2008 (orig. 2005).

# ¿ADÓNDE CONDUCE LA EXALTACIÓN DE LO FEMENINO? LOGROS Y LÍMITES POLÍTICOS DEL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA SEXUAL ITALIANO

ANNALISA MIRIZIO  
Universidad de Barcelona

Recibido: 04/01/2010

Aceptado: 08/03/2010

## Resumen

El artículo realiza un análisis crítico del pensamiento de la diferencia sexual italiano intentando averiguar en qué medida su propuesta político-teórica puede realmente configurarse, tal como anuncia, como discurso alternativo al feminismo de la igualdad, a saber, como discurso capaz de abarcar y dar voz al sujeto mujer y su deseo. En particular, por un lado, se analiza cómo de la alianza conceptual entre las denuncias de Luce Irigaray y el pensamiento político de Carla Lonzi ha surgido, en Italia, aquel conjunto de teoría y praxis que se ha llamado «política del deseo» y, por otro lado, se sigue el rastro del intenso debate teórico-político, originado por esta misma política, acerca del peligro de dogmatismo en el cual puede caer el discurso feminista si no acepta conservar y valorar sus propias contradicciones, fracasos e incluso sus propios silencios.

**Palabras clave:** teoría feminista, feminismo de la igualdad y de la diferencia sexual, política del deseo.

## Abstract

This article offers a critical analysis of the Italian feminist theory of sexual difference, and explores to which extent its political and theoretical proposal can be considered, as it claims, as an alternative discourse to the paradigm of equality, that is, a discourse able to embrace and give voice to female subject and her desire. In particular, this paper first investigates how, in Italy, the combination of theory and practice called «politics of desire» derived from a conceptual alliance between Luce Irigaray's denunciations

and Carla Lonzi's political thought. Then, it follows the intense theoretical and political debate that this politics of desire generated inside Italian feminism concerning the risk of dogmatism for a feminist discourse which does not accept to keep and value its own contradictions, failures and even its own silences.

**Keywords:** feminist theory, equality and sexual difference feminism, politics of desire.

## 1. La diferencia sexual como «diferencia humana originaria»

El pensamiento de la diferencia sexual italiano surge a partir de una alianza conceptual entre el giro especulativo realizado por Luce Irigaray<sup>1</sup> y las reivindicaciones separatistas de una corriente del feminismo italiano, cuya voz más destacada es la teórica Carla Lonzi, que sitúa la liberación de las mujeres en la afirmación de la propia diferencia y no en su superación. La filósofa Luisa Muraro, en un intento de reflejar esta doble deuda, o doble «matriz», del pensamiento de la diferencia sexual, afirma que éste fue «anticipado genialmente por Carla Lonzi» y «desarrollado teóricamente por Luce Irigaray»<sup>2</sup>.

La labor deconstruccionista de Irigaray viene, en efecto, a acentuar una fractura ya presente en el feminismo italiano, desde los años sesenta, entre una corriente de pensamiento –ligada al *Mld* (Movimento di liberazione delle donne) y a la *Udi* (Unione donne italiane)– que aboga por una reformulación del ordenamiento jurídico y constitucional a favor de la igualdad, y otra –ligada al grupo *DEMAU*<sup>3</sup> y al grupo *Rivolta femminile* (al cual pertenece C. Lonzi)– que, influida por las tesis de los grupos franceses (en particular por el colectivo *Psychanalyse et politique*)<sup>4</sup> y por la experiencia de los grupos de autoconciencia norteamericanos, postula la necesidad de crear una identidad propia que contemple a la mujer como sujeto pensante y autónomo, fuente de reflexiones no sólo sobre sí misma, sino también sobre la historia y la sociedad en general.

La crítica a la filosofía occidental, la denuncia de la impotencia del discurso falocéntrico frente a la complejidad del deseo femenino, el concepto de «revolución simbólica» que las mujeres operan situándose como sujetos,

---

1. IRIGARAY, Luce. *Speculum, de l'autre femme*. París, Minuit, 1974. *Ce sexe qui n'en est pas un*. París, Minuit, 1977. *L'Étique de la différence sexuelle*. París, Minuit, 1985.

2. MURARO, Luisa. «Aprirsi un varco nel mondo». *Famiglia oggi*, 6/7 (1998), p. 5. Ahora en [http://www.sanpaolo.org/fa\\_oggi00/0698f\\_o/0698p27.htm](http://www.sanpaolo.org/fa_oggi00/0698f_o/0698p27.htm), consultado el 31 de octubre de 2009.

3. Abreviación de «demistificazione dell'autoritarismo patriarcale» [demistificación del autoritarismo patriarcal].

4. Cfr. CAVANA, María Luisa. «Diferencia», en Celia Amorós (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Estella, Verbo Divino, 1995, pp. 85-118, cit. p. 103.

están ya enunciados en el texto más representativo de la filosofía de C. Lonzi, *Escupamos sobre Hegel* de 1974<sup>5</sup>. Sin embargo será sólo a partir de los años ochenta, después de la adquisición de las teorías de L. Irigaray, que se atribuirá a su obra aquel carácter «profético» del cual habla L. Muraro y que se encuentra, por ejemplo, en su idea de que «[l]a mujer, tal y como es, es un individuo completo: la transformación –escribe Lonzi– no debe producirse en ella, sino en cómo ella se ve dentro del universo»<sup>6</sup>. En 1987, las autoras de *No creas tener derechos*<sup>7</sup> –texto que relata el nacimiento y la consolidación del pensamiento de la diferencia sexual italiano– reconocen que en aquel fragmento del texto de Lonzi existe ya el «esquema teórico» que caracterizará, desde sus comienzos, el nuevo feminismo<sup>8</sup>; un esquema que, atando «cuerpo y mente de mujer», vincula la libre expresión del deseo femenino a un triple movimiento, «toma de conciencia, deseo de ser libre y voluntad de existir»<sup>9</sup>.

Pese a que, como subraya L. Muraro, la práctica de la autoconciencia había ya conllevado la salida de aquella «alienación típicamente femenina» de «pensarse ya pensada» y «desear el deseo de otros»<sup>10</sup>, al movimiento de las mujeres le faltaba todavía un marco teórico que le permitiese reconocer el componente «ontológico» del deseo femenino descrito por la autora de *Escupamos sobre Hegel*. A finales de los años setenta, las mujeres del colectivo milanés *Libreria delle donne di Milano* y las mujeres del centro cultural *Virginia Woolf* de Roma (que constituyen el núcleo fuerte de esta corriente del feminismo italiano) se concentran, sobre todo, en una labor de reflexión y análisis sobre la relación entre las mujeres y la cultura y, poniendo al cuerpo femenino como referente, intentan recuperar las huellas de la presencia de las mujeres en la historia, siguiendo, en esto, un proceso paralelo al feminismo norteamer-

5. LONZI, Carla. *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Milán, Scritti di Rivolta Femminile, 1974 (trad. cast. *Escupamos sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981).

6. LONZI, Carla. *Sputiamo su...* Op. cit., p. 41.

7. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere di avere dei diritti*. Turín, Rosenberg-Sellier, 1987 (trad. cast. *No creas tener derechos: la generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid, Horas y Horas, 1991).

8. Tras el inicial rechazo de la palabra «feminismo», el movimiento de las mujeres decidió recuperar para sí este término a pesar de su aspecto problemático como explica Luisa Muraro, en una entrevista concedida a Ida Dominijanni, en DOMINIJANNI, Ida. «Partita a tre. Ida Dominijanni intervista a Luisa Muraro», *Alias*, suplemento a *Il Manifesto*, 31 de diciembre de 1999, p. 3.

9. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere...* Op.cit., p. 31, cursiva en el original.

10. MURARO, Luisa. «Come la teoria e la pratica dei gruppi di autocoscienza ha cambiato le relazioni tra i sessi», *L'Unità*, 9 de febrero de 2000.

ricano que dio vida, en estos años y con las mismas finalidades, a los primeros departamentos de Women's Studies.

No obstante, a la recuperación del patrimonio intelectual y afectivo de las mujeres que la crítica a la neutralidad de la cultura había conllevado, a las mejoras registradas en el ámbito social y profesional gracias al feminismo de la igualdad, se oponía una sensación de sufrimiento o fracaso («*lo scacco*» o sea «el jaque») que, como apuntará, en 1983, el *Sottosopra verde* «Più donne che uomini» [«Más mujeres que hombres»]<sup>11</sup>, ya no se podía leer como enfermedad particular ni como residuo de la opresión, sino que se debía leer como prueba evidente de que hay una parte del deseo femenino que no encuentra expresión en la propuesta de igualdad entre los sexos y que, reducida al silencio, reaparece en forma de malestar. Era necesario un cambio de paradigma que permitiera a la subjetividad femenina abandonar definitivamente la contraposición con lo masculino y contemplar la posibilidad de producir un nuevo pensamiento y un nuevo lenguaje.

A agudizar esta necesidad y a alejar toda tentación de medirse con el pensamiento masculino contribuían las preguntas que Virginia Woolf planteaba en *Tres Guineas*, observando «el desfile de los hombres con educación»: «¿Deseamos unirnos al desfile o no? [...] Y, sobre todo, ¿a dónde nos conduce ese desfile de hombres con educación?»<sup>12</sup>. Estas palabras, que –dirá Bocchetti– relatan cómo «una mujer observa, descifra el mundo de los hombres y se declara extraña a él»<sup>13</sup>, evocaban a tal punto las principales perplejidades del pensamiento de las mujeres que el texto de Woolf será rebautizado como el «primer escrito» del pensamiento de la diferencia sexual y su presencia acompañará, en exergo, casi todas las publicaciones de este grupo<sup>14</sup>.

La diferencia sexual –que Virginia Woolf ponía de relieve cuando afirmaba: «Es evidente que [hombres y mujeres] pensamos de manera diferente, si hemos nacido diferentes»<sup>15</sup>, y que L. Irigaray situaba en el eje de la reflexión feminista criticando la asimilación de lo femenino a las estructuras conceptuales constituidas– parecía proporcionar este auspiciado cambio de perspectiva teórica. A partir de la publicación del *Sottosopra verde* (en 1983), la diferencia

11. LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO. *Sottosopra verde* «Più donne che uomini», enero, Milán, 1983.

12. WOOLF, Virginia. *Three Guineas*. Londres, The Hogarth Press, (1938) 1986, p. 88 (trad. cast. *Tres guineas*. Barcelona, Lumen).

13. BOCCHETTI, Alessandra. *Cosa vuole una donna*. Milán, La Tartaruga, 1995, p. 22 (trad. cast. *Lo que quiere una mujer*. Madrid, Cátedra, 1996).

14. Véase, por ejemplo, MURARO, Luisa. *L'ordine simbolico della madre*. Milán, La Tartaruga, 1991, y DIOTIMA: *Approfittare dell'assenza*. Nápoles, Liguori, 2002.

15. WOOLF, Virginia. Op. cit., p. 12.

sexual se ratifica, en el pensamiento feminista italiano, como «diferencia humana originaria», o sea, como diferencia que no se puede englobar en un significado único, sino que, aceptada junto a la corporeidad, debe «hacerse significante», es decir, «fuente inagotable de significados siempre nuevos»<sup>16</sup>.

La asunción del pensamiento de la diferencia sexual, propuesto por los textos teóricos de Irigaray, con su reformulación «en femenino» de la teoría psicoanalítica, permitía, además, la asimilación a la práctica de las mujeres de una serie de conceptos provenientes del saber freudiano y lacaniano, sin que, por ello, se tuviera que reconocer ninguna deuda conceptual con el saber masculino. Entre los elementos psicoanalíticos recuperados por el pensamiento de la diferencia sexual se encuentran, entre otros, la necesidad de simbólico, que aquí se convierte en necesidad de simbólico femenino, la importancia de la figura materna, que de figura «mortífera» (la expresión es de L. Cigarini<sup>17</sup>) se convierte en fuente de libertad femenina, y la «indefinibilidad» del deseo femenino, que será recuperada como signo de la «grandeza» de las mujeres.

Este nuevo enfoque acentuó las ya ásperas críticas al feminismo reivindicativo que fue acusado de ser un movimiento víctimista<sup>18</sup>, de no querer respetar la diversidad de la experiencia de las mujeres, prefiriendo insertarlas en una sociedad de tradición masculina, y de negarse a admitir que en una sociedad en la cual lo femenino «carece de todo valor social», a las mujeres no les queda más opción que «masculinizarse» o «refugiarse en el viejo rol femenino»<sup>19</sup>. En este mundo nacido con la exclusión de la mujer, sostenían las responsables de la nueva propuesta, la diferencia sexual «marca el cuerpo sin hacerse signo, palabra, razón, de tal modo que el cuerpo mismo se convierte para la mujer en su trampa o en parte de ésta»<sup>20</sup>. Al contrario, gracias a la asunción de la diferencia sexual como diferencia originaria e irreductible, el cuerpo de las mujeres podía encontrar, por fin, una significación simbólica positiva y el deseo femenino podía adquirir voz en toda su complejidad, en toda su «inmensidad».

16. Cfr. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere... Op. cit.*, p. 152.

17. CIGARINI, Lia. *La politica del desiderio*. introducción de Ida Dominijanni, Luisa Muraro y Liliana Rampello (eds.), Parma, Nuove Pratiche, 1995, p. 51 (trad. cast. *La politica del deseo*. Barcelona, Icaria, 1996).

18. «La política de las reivindicaciones, por más que sean justas, por más que sean sentidas, es una política subordinada y de la subordinación» (LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere... Op. cit.*, p. 19).

19. Cfr. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere...Op. cit.*, pp. 26-27.

20. *Ibid.* p. 27.

## 2. El orden simbólico femenino

El rechazo de los presupuestos políticos del feminismo de la igualdad que, presentando al deseo femenino como víctima de una opresión, anula la posición de la mujer como sujeto capaz de querer y juzgar, conllevó la necesidad de trasladarse al plano simbólico, único plano en el cual, según el nuevo enfoque teórico, podía efectivamente producirse una irrevocable liberación del deseo femenino. Ya en 1982, un año antes de la salida del *Sottosopra verde*, Alessandra Bocchetti del centro *Virginia Woolf* de Roma –en una intervención titulada provocadoramente «La indecente diferencia»<sup>21</sup>– advertía de que la «indecencia» de las mujeres debía consistir justamente en querer hablar de «aquello de lo que no se habla, aquello de lo que es bueno no hablar», de aquello que Bocchetti llama «los descartes», o sea todo lo que el pensamiento patriarcal «descarta» para solucionar sus contradicciones<sup>22</sup>.

Entre estos descartes se encontraría, según Bocchetti, el deseo y el goce de las mujeres que constituían, según la autora, un nudo inevitable para el pensamiento de las mujeres puesto que representan «esa porción de la vida de las mujeres que el *poder-saber* no conoce, no sabe, pero que al mismo tiempo permite a ese poder-saber perpetuarse»<sup>23</sup>. Por ello, Bocchetti sugería leer «el silencio femenino» sobre el deseo «no como signo de su pobre lenguaje», ni «como signo de incapacidad», sino, al contrario, «como signo de la pobreza del lenguaje» y «como signo de imposibilidad y *resistencia*»<sup>24</sup>.

Para reparar esta ausencia en el orden patriarcal, el pensamiento de la diferencia sexual optó por dirigir su labor teórica hacia la construcción de un «orden simbólico femenino». Detrás del malestar psicológico, escriben las mujeres de la *Libreria delle donne di Milano*, «hay una cuestión de naturaleza simbólica»<sup>25</sup>, es decir, la necesidad de un nuevo orden simbólico capaz de dar sentido a la propia vida<sup>26</sup>. Para las mujeres no habría, pues, posibilidad de

21. BOCCHETTI, Alessandra. *Cosa vuole...Op. cit.*, pp. 23-39.

22. «El descarte [...] es lo que la razón no sabe y no quiere saber», escribe Bocchetti (BOCCHETTI, Alessandra. *Cosa vuole...Op. cit.*, p. 23).

23. BOCCHETTI, Alessandra. *Cosa vuole...Op. cit.*, p. 26, cursiva en el original.

24. BOCCHETTI, Alessandra. *Cosa vuole...Op. cit.*, cursiva en el original.

25. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere... Op. cit.*, p. 114.

26. Cabe aquí puntualizar que el término «orden simbólico», que recorre todo el pensamiento de la diferencia sexual italiano, ha sido presentado por sus autoras, sino como una nueva acuñación, sí como una re-apropiación «en femenino» de aquel término tan propio del psicoanálisis lacaniano. Se trataría, en efecto, de una interpretación de lo simbólico que debe mucho a su significado originario sin, según su autoras, llegar a coincidir con él. En su introducción a la traducción castellana del libro de Alessandra Bocchetti, *Lo que quiere una mujer*, en un esfuerzo por recoger las numerosas referencias a este concepto diseminadas en la producción teórica del grupo italiano, Maite

vivir el propio deseo sin un orden simbólico femenino que garantizara ontológicamente su afirmación.

La creación de un «simbólico femenino» implicaba, por un lado, forjar un «lenguaje sexuado femenino» y, por el otro, inscribir en este nuevo orden «las posibilidades de grandeza social de las mujeres»<sup>27</sup>, ausentes en el orden simbólico patriarcal. La «contradictoria ambigüedad» del saber de las mujeres se debía, en efecto, a esta obligación a usar palabras de otros, incluso para comunicar los «nuevos conocimientos» logrados por el pensamiento femenino<sup>28</sup>. En esto residía «la debilidad» de la política de las mujeres que, por ende, «oscilaba entre un darse razones con las razones de los otros, una política del victimismo y de las reivindicaciones, y un intento de hablar a partir de una misma», con el resultado de que, a menudo, las mujeres se confinaban en «una indeseada y poco satisfactoria moderación»<sup>29</sup>.

### 3. De las genealogías femeninas a la madre simbólica

Empieza así una búsqueda de formas lingüísticas especiales capaces de poner en palabras, de «significar lo que la cultura humana ignora de la diferencia de ser mujer», «una estructura simbólica de mediación», un «lenguaje», que pueda significar lo indecible de la diferencia sexual»<sup>30</sup>, que culminará con el hallazgo –favorecido, una vez más, por la obra de Luce Irigaray (en 1980)<sup>31</sup>– del término «genealogía femenina»: aquellos acontecimientos que «se suelen definir como feminismo» adquieren ahora el nombre de «genealogía» de mujeres. Las mentes femeninas, explican las autoras de *No creas tener derechos*, necesitan «colocarse» en el mundo y por ello buscan «puntos de referencia» que las ayuden a salir de aquel «estado de confusión» que viven por el hecho

---

Laurrari escribe: “El «orden simbólico patriarcal” o el “orden simbólico dado” es el que determina los límites dentro de los cuales es posible percibir y pensar, determina lo visible y lo pensable. Aunque no pueda identificarse con la lengua que hablamos, el orden simbólico se encuentra incorporado a ella, porque está formado por todos los significados que una cultura establece para decir lo que es el mundo, para aprehenderlo, para desarrollarlo” (BOCCHETTI, Alessandra. *Lo que quiere...* Op. cit., p. 14).

27. Cfr. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere...* Op. cit., pp. 160-161.

28. Adriana Cavarero subraya, a este propósito, cómo lo femenino ha permanecido en la sombra y en silencio justamente a causa de esta imposibilidad de constituirse como sujeto de un discurso propio y autónomo (CAVARERO, Adriana. «Per una teoria della differenza sessuale». En *Il pensiero della differenza sessuale*. Diotima, Milán, La Tartaruga, 1987, pp. 43-79, cit. p. 52).

29. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere* Op. cit., pp. 127-128.

30. *Ibid.*, pp. 128-133.

31. IRIGARAY, Luce. *Amante Marine. Friedrich Nietzsche*. París, Grasset, 1980.

de estar inscritas, a la fuerza, en genealogías masculinas<sup>32</sup>. Al contrario, «ser inscritas en una generación de mujeres» significa para ellas llegar a un mundo de mujeres «legitimadas por su referencia a su origen femenino»<sup>33</sup>. Como explica Luisa Muraro a este propósito, existía «la necesidad de volver a los orígenes siguiendo una genealogía femenina, así como de encontrar la fuente de la propia fuerza original»<sup>34</sup>.

Las nuevas figuras femeninas fueron halladas «re-atravesando, descomponiendo, analizando y superando» los discursos recibidos, pero desde la diferencia sexual, desde el conocimiento de las mujeres de sí mismas y para sí mismas. Estas «grandes figuras femeninas» del pasado habrían evitado a las mujeres dejarse reducir a la figura de la mujer oprimida, figura representativa de todo un sexo, ser ficticio que elimina a las mujeres reales.

La primera de ellas, explican las autoras del nuevo pensamiento, será llamada «madre simbólica» para indicar que para una mujer esta fuente está «encarnada concretamente por aquellas mujeres que dan razón a su deseo y lo respaldan frente al mundo»<sup>35</sup>. Todo ello justificado con el argumento de que si el feminismo quería ser una «política de liberación», debía «dar fundamento a la libertad femenina»<sup>36</sup>.

De este cambio conceptual (visibilizar la libertad femenina en lugar de la opresión) surge así denominada «revolución simbólica» de las mujeres. Una revolución que, según sus autoras —a diferencia de las revoluciones sociales que destruyen lo antiguo para afincar lo nuevo—, consiste simplemente en «pensar la diferencia». La subversión, se lee en *No creas tener derechos*, «atañe al modo en que las cosas se combinan entre sí, esto es, a su sentido»; se trata de «pensar en nuevas combinaciones» contrarias a las que la realidad dada «presenta como las únicas dotadas de sentido y de valor»<sup>37</sup>. Esta «modificación simbólica» conlleva, en efecto, una distinta relación con la realidad; es fundamental para su realización «privilegiar la representación de la libertad femenina frente a las críticas y a las acusaciones contra la sociedad, por muy fundadas que éstas sean». No se trata de una «exigencia psicológica», insisten sus autoras, sino de una «exigencia simbólica»<sup>38</sup>.

32. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere...* Op. cit., p. 10.

33. Ibid., p. 9.

34. MURARO, Luisa. «El concepto de genealogía femenina», trad. cast. de Mina Brescia y Mariana Barberá Durón, en [http://www.mamametal.com/creatividadfeminista/articulos/genealogia\\_1.htm](http://www.mamametal.com/creatividadfeminista/articulos/genealogia_1.htm), consultado el 5 de octubre de 2009, cit. p. 2.

35. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere...* Op. cit., p. 126.

36. Ibid., p. 19.

37. Ibid., p. 144.

38. Ibid., p. 124.

#### 4. El final del patriarcado y la política del deseo

Otra de las cuestiones planteadas por el *Sottosopra verde* era la necesidad de introducir en lo simbólico femenino la «autoestima», base imprescindible para la afirmación del deseo de las mujeres, cuyo mayor problema es, según afirma el pensamiento de la diferencia sexual, conjugar este saber de la dualidad sexuada con «grandes proyectos humanos»<sup>39</sup>. Era necesario poner fin al «régimen de la automoderación» de las mujeres, como se redefinió, en la escritura de *No creas tener derechos*, lo que en el *Sottosopra verde* se había llamado «lo scacco» [jaque].

Las autoras del *Sottosopra verde* habían deducido que aquella sensación de inadecuación, de parálisis se debía a que había una parte del deseo femenino que todavía permanecía inexpresado. Esta parte silenciada, lejos de ser «indefinible», ahora puede llevar el nombre de «voglia di vincere» [deseo de triunfar]<sup>40</sup>. «El jaque» surgiría, en las mujeres, cuando la necesidad de aprobación social prevalece sobre la aspiración a manifestar plenamente este deseo.

Este «deseo de triunfo que busca satisfacción», las mujeres lo llevarían «indudablemente» dentro: «[n]adie lo pone en duda –escribirán las autoras de *No creas tener derechos*–, pero es algo que carece de legitimación y que, por tanto, no puede mostrarse abiertamente»<sup>41</sup>. Así que, en los lugares de trabajo, o en los lugares sociales, este deseo se traduciría en «automoderación». En vez de la deseada y plena expresión del propio deseo de triunfar, las mujeres optarían por una implosión de sus fuerzas en menoscabo de su bienestar. Se trata, por ende, de hacer visible y legítimo este «deseo femenino que busca satisfacción en la participación en el gobierno y en el conocimiento del mundo»<sup>42</sup>.

Se podría decir que si Irigaray, siguiendo a Lacan, había situado el deseo femenino fuera del alcance del discurso falocéntrico, las mujeres del pensamiento de la diferencia sexual italiano consiguen, quizás gracias a su «lenguaje sexuado en femenino», dar nombre a este deseo. Sin embargo, ¿en qué se diferencia este deseo de triunfar, en cuanto a su nombre y contenido, del deseo más propio de la masculinidad normativa? Adelantándose a las críticas de otras feministas que, como se puede suponer, no tardaron en hacerse escuchar, ya las autoras de *Sottosopra verde* habían puntualizado que «en

39. *Ibid.*, p. 19, cursiva nuestra.

40. Nos remitimos, para la traducción de este término y de los otros pasajes del libro, a las elecciones de María Cinta Montagut Sancho.

41. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere... Op. cit.*, p. 126.

42. *Ibid.*, p. 126.

esta sociedad, moldeada por el deseo masculino y por el ser con cuerpo de hombre», el deseo de ganar de las mujeres, «cuando no se deja intimidar», «se convierte automáticamente en aspiración viril», «deseo de virilidad», que sería «la única forma de un deseo ganador»<sup>43</sup>.

A quienes ponían de relieve cómo «el deseo de ganar» era en realidad «ajeno» a la gran mayoría de las mujeres y propio de una reducida minoría seducida por el mundo masculino, las mismas autoras contestaban, algunos años más tarde, que, sin duda, la dificultad mayor reside, justamente, en esta vacilación en reconocer la enormidad del deseo femenino y en contemplarla como parte legítima de la experiencia de las mujeres, como si fuera algo «repugnante para la auténtica naturaleza femenina»<sup>44</sup>.

Este deseo enorme que, como dirá Muraro, «es en el fondo sin objeto y esto hace que no tenga fondo»<sup>45</sup>, este deseo que «no quiere algo» sino «todo» —como enseña el modelo individualista occidental masculino— se convierte, así, en la materia prima de las teorías del pensamiento de la diferencia sexual italiano y conlleva, con su imposible domesticación, «el final del patriarcado».

En efecto, si Carla Lonzi había situado el valor de la acción política de las mujeres en la crítica al poder —«La actuación de la mujer no implica una participación en el poder masculino, sino cuestionar el concepto de poder»<sup>46</sup>— Lia Cigarini, aun coincidiendo con ésta en que la igualdad no es suficiente para liberar toda la complejidad del deseo femenino, sí reivindica «poder» para las mujeres<sup>47</sup>. Es, según sugiere el texto de Cigarini *La política del deseo*, gracias a este descubrimiento —y la consiguiente inscripción del deseo femenino fuera de las coordenadas trazadas por el patriarcado— que las mujeres han podido realizar en las últimas dos décadas aquella «revolución simbólica» que ha afectado todos los ámbitos del saber, ha transformado su relación con los hombres y les ha permitido «ocupar su lugar en el mundo».

También el triunfalista *Sottosopra rosso* (1996) vincula el «indiscutible» final del patriarcado a una «iluminadora» toma de conciencia. Sus autoras han descubierto que la supervivencia del patriarcado «sólo» dependía de «su capacidad de significar algo para la mente femenina» y ahora que, con la polí-

43. LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO. *Sottosopra verde... Op. cit.*, p. 3.

44. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere... Op. cit.*, p. 137.

45. MURARO, Luisa. «Come la teoria...» *Op. Cit.*

46. LONZI, Carla. *Sputiamo su... Op. cit.*, p. 16.

47. No se trata ciertamente de «el poder» ni del «saber-poder» de los hombres, más bien de «poder», «horizonte de infinito y libertad», como indica una bella fórmula de Antonella Anedda (ANEDDA, Antonella. «Potere», *Sofia. Materiali di filosofia e cultura di donne*, 4 (enero-junio), pp. 53-56, 1998, cit. p. 53.

tica del deseo, el patriarcado ha «perdido esa capacidad» se dan cuenta de que «sin ella, no podía durar»<sup>48</sup>.

No es este el único momento en el cual las mujeres fieles al pensamiento de la diferencia sexual subrayan cómo la supervivencia del patriarcado dependería en parte del «consentimiento tácito» de las mujeres. Ya en 1982, Alessandra Bocchetti sostenía la necesidad de investigar «no cómo las mujeres han sido oprimidas», sino «por qué no se han rebelado»<sup>49</sup>. Y en otro texto, publicado algunos años después (en 1999), la misma autora reafirmaba su postura apartándose, esta vez, tanto de la perspectiva igualitaria, que quiere a todas las mujeres víctimas del patriarcado, como de la exaltación de las virtudes políticas femeninas que recorría las páginas del *Sottosopra rosso*: «No creo en la inocencia femenina en la historia. [...] Nuestro consentimiento ha sido tácito, en algunas ocasiones ha sido arrancado, pero ha sido siempre necesario. No hay libertad sin asunción de responsabilidad y sin historia»<sup>50</sup>.

La posición expuesta por A. Bocchetti era y es, sin duda, una posición minoritaria dentro del pensamiento de la diferencia sexual italiano. Incluso su libro más vinculado a la política del deseo, *Lo que quiere una mujer* (1995), aunque reafirme que la reivindicación es una postura de debilidad, aunque insista en la importancia de interrogar el propio deseo para dar vida a un sujeto nuevo, aunque ratifique la necesidad de un simbólico femenino (coincidiendo así con el enfoque dominante en el pensamiento de la diferencia sexual), es un libro que acaba planteando una propuesta que difícilmente podía ser asimilada por su grupo: «alcanzar el perfecto silencio sobre el ser mujer»<sup>51</sup>.

En el ensayo, de 1994, que cierra la recopilación, a la pregunta «¿Qué pone obstáculos al libre actuar de una mujer?» Bocchetti contesta: «[h]oy lo que precisamente pone obstáculos es lo que comúnmente llamamos la ‘política de las mujeres’»; y, precisa, «[n]o estoy hablando de las políticas femeninas de los partidos o de la política feminista [...] Hablo también de la política de mujeres a la que pertenezco»<sup>52</sup>.

En realidad la propuesta de Bocchetti puede ser leída, también, como una exacerbación del discurso de la diferencia y de aquella exaltación de lo femenino que constituía su bastión emblemático. Entre las razones que la autora aduce para explicar la radicalidad de su conclusión hay, por ejemplo, el hecho

48. LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO. *Sottosopra rosso*, enero, Milán, 1996, p. 1.

49. BOCCHETTI, Alessandra. *Cosa vuole...* *Op. cit.*, p. 30.

50. BOCCHETTI, Alessandra. «Devenir estado, hacerse estado». En *Feminismos fin de siglo. Una herencia sin testamento*. Fempress Especial, 1999.

51. BOCCHETTI, Alessandra. *Cosa vuole...* *Op. cit.*, p. 272.

52. *Ibid.* p. 272.

de que «hoy toda política que tiene por objeto a las mujeres, incluso la mejor, termina por tener un sentido estrecho. Demasiado estrecho como para expresar la libertad de una mujer»<sup>53</sup>. Así que el «perfecto silencio» sobre el ser mujer sería, para Bocchetti, «no un retroceso» sino «un paso adelante», una nueva «conquista» del pensamiento feminista<sup>54</sup>.

No es fácil saber si la ausencia de Bocchetti de las últimas publicaciones del grupo se debe a una puesta en práctica de esta invitación al silencio; sin embargo, es evidente que su propuesta ha tenido escasa o nula acogida entre las demás mujeres de esta corriente que, en los años sucesivos, no han modificado, en absoluto, su febril ritmo de escritura. Lejos de este auspiciado silencio, el pensamiento de la diferencia sexual italiano y la comunidad filosófica de *Diotima* (fundada en la Universidad de Verona, en 1984, para trabajar sobre las ideas expuestas en el *Sottosopra verde*) han dado vida a una serie de publicaciones<sup>55</sup> dirigidas no sólo a comunicar los logros teóricos del pensamiento de la diferencia sexual, sino también a reforzar sus cimientos, a cerrar sus fisuras, se diría, incluso, a consolidar la imagen «pública» de este «nuevo feminismo» que, tal vez, empujado por aquel deseo de triunfar que él mismo había colocado en el eje de sus reflexiones, parece querer entrar en la «Historia» del pensamiento occidental.

## 5. El silencio de lo no-político y un viejo sueño de simetría

Este deseo de reescritura «épica» del pensamiento de la diferencia sexual, particularmente evidente en *No creas tener derechos* y la larga introducción de Ida Dominijanni que presenta *La política del deseo* de Lia Cigarini, ha sido duramente criticado por otras protagonistas del feminismo italiano.

En un artículo titulado «Il modello di ogni felicità» [«El modelo de toda felicidad»]<sup>56</sup> Lea Melandri lee el primero de los dos textos –redactado cuatro años después de la salida del *Sottosopra verde* (o sea, cuando ya este feminismo había conquistado una amplia aprobación)– y pone de relieve como, lejos de describir «los hechos y las ideas» de una década de feminismo en Italia

53. *Ibid.* p. 272.

54. *Ibid.* p. 272.

55. Véanse por ejemplo DIOTIMA. *Il pensiero della differenza sessuale*. Milán, La Tartaruga, 1987. DIOTIMA. *Mettere al mondo il mondo*. Milán, La Tartaruga, 1990. DIOTIMA. *Il cielo stellato dentro di noi*. Milán, La Tartaruga, 1992. DIOTIMA. *Oltre l'uguaglianza* Nápoles, Liguori, 1995. DIOTIMA. *La sapienza del partire da sé*. Nápoles, Liguori, 1996. DIOTIMA. *Approfittare dell'assenza*. Nápoles, Liguori, 2002.

56. MELANDRI, Lea. «Il modello di ogni felicità». En *Le passioni del corpo*. Turín, Bollati Boringhieri, 2001, pp. 132-148.

(1976-1986), *No creas tener derechos* parece más bien «el manifiesto de un nuevo orden de sentido, de ‘sentido verdadero’ con el que *se deben* leer los *acontecimientos contradictorios* de aquellos años»<sup>57</sup>. La feminista italiana denuncia, asimismo, que el texto posee el tono imponente de un «acto de nacimiento» o de una «ceremonia de iniciación»<sup>58</sup>. Y poco importa si, con el viraje teórico que se ha llamado «política del deseo», desaparece la crítica a todas las formas materiales y simbólicas del poder y de la autoridad social del hombre. Al contrario, señala L. Melandri, a partir de este momento, estas formas se ven reintegradas en la práctica de las mujeres, «para permitir ‘usarlas’ en beneficio propio»<sup>59</sup>. Lo importante parece ser ofrecer a las mujeres «un *corpus* racional», un «lugar-tiempo para situarse simbólicamente» sin preocuparse «si la tierra prometida posee la ‘topología’ de los lugares abstractos y mentales de la peor tradición masculina»<sup>60</sup>. Asimismo, Melandri advierte contra el peligro de que la madre simbólica<sup>61</sup> pudiera representar un duplicado femenino de la autoridad de origen masculino (cuya figura más representativa es, en efecto, la de Dios Padre), atribuible quizás a aquel mismo «*vieux rêve de symétrie*» que Irigaray había denunciado en el pensamiento freudiano.

A tales advertencias las autoras de *No creas tener derechos*, contestan, simplemente, que se trata de críticas «sin fundamento»<sup>62</sup>, ratificando, así, la misma firmeza conceptual con la cual habían rechazado las perplejidades hacia la «práctica de la disparidad» y el «*affidamento*»<sup>63</sup>, una forma de relación entre mujeres que privilegia, respecto a la dimensión horizontal de la relación entre pares, la dimensión vertical de la relación con una mujer investida de «autoridad»<sup>64</sup>. Y a quien ponía de relieve que la misma palabra, «*affidamento*»,

57. *Ibid.*, p. 145, cursiva nuestra.

58. *Ibid.*, p. 145.

59. *Ibid.*, p. 145.

60. *Ibid.*, p. 146.

61. No es el caso de detenerse sobre los infinitos malentendidos provocados por esta figura que, como afirma la misma L. Cigarini, –a pesar de pertenecer obviamente al orden simbólico– ha sido identificada, demasiado a menudo, con una mujer «de carne y hueso», creando en los círculos feministas estructuras jerárquicas y totalitarias poco productivas (cfr. CIGARINI, Lia. *Op. cit.*, p.141).

62. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere...* *Op. cit.*, pp. 132-139.

63. Como señala una nota de María Cinta Montagut, traductora de *No creas tener derechos*, el término «*affidamento*» no tiene equivalentes en la lengua castellana; así que, para poder respetar el significado que éste posee en la lengua italiana y para reflejar el sentido que le dan las autoras del texto (combinando en él conceptos como confiar, apoyarse, dejarse aconsejar, dejarse dirigir), es más adecuado dejarlo en la lengua original (cfr. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *No creas tener...* *Op. cit.*, p. 5).

64. El «*affidamento*» se ve completado por otra práctica, el así llamado «pago de la deuda», que consiste en reconocer explícitamente la fuente de autoridad simbólica gracias a la

indica en derecho «la relación social entre un adulto y un niño» (la «custodia»), las mujeres de la *Libreria delle donne di Milano* contestaban que «retroceder de este modo ante una palabra de por sí bella, sólo por el uso que otros hacen de ella, es un síntoma de impotencia ante lo ya pensado por otros»<sup>65</sup>.

También el uso de la palabra «autoridad» despertó críticas que acusaban al pensamiento de la diferencia sexual italiano de sostener las jerarquías sociales dadas, y también en este caso, las mujeres de la *Libreria delle donne di Milano*, contestaron señalando que esta «acusación, ridícula en sí, nacia [...] de la dificultad de atribuir autoridad, de reconocer una superioridad, sin asociarla al dominio, a la sanción del poder, a la forma de la jerarquía», en otras palabras, una dificultad de «atribuir autoridad» sin transferir a las mujeres el esquema del poder masculino<sup>66</sup>.

A partir de 1991, con la publicación del texto de Luisa Muraro *El orden simbólico de la madre*, este reconocimiento de «grandeza» y de «autoridad» se dirigirá también a la madre real, la madre biológica, que de «madre que sacia y devora» (la expresión es de Elvio Fachinelli<sup>67</sup>) se convierte, en la escritura de Muraro, en el origen al cual vincularse para pertenecer a un lugar significativo, hablar la propia lengua (la «lengua materna»), posicionarse como sujetos<sup>68</sup>.

Esta ecuación –que Muraro establece entre «madre simbólica» y «madre biológica»– ha recibido también numerosas críticas. Entre otras, la de Teresa de Lauretis, según la cual la «preocupante» transformación de la «deuda simbólica» en «gratitud obligada hacia quien nos ha dado la vida» parece olvidar

---

cual ha sido posible la realización del propio deseo (por ejemplo, una mujer en particular, una escritora, o una corriente de pensamiento). Sin embargo, esta práctica, como señala Cigarini, «se ha convertido, en muchos casos, en un reconocimiento verbal» y ha despertado incluso críticas internas, como las de A. Bocchetti que la consideraba «una jaculatoria irritante» (cfr. CIGARINI, Lia. *Op. cit.*, p. 166).

65. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere... Op. cit.*, p. 13.

66. *Ibid.*, p. 163.

67. Cfr. CIGARINI, Lia. *Op. cit.*, p. 52.

68. Cfr. MURARO, Luisa. *L'ordine simbolico.... Op. cit.*, p. 9. Muraro retoma y amplifica, así, un concepto ya presente en las últimas páginas de *No creas tener derechos*, donde se afirma que «sin reconocimiento hacia la madre, la pertenencia al género femenino es una fatalidad que pesa y condiciona, una desgracia»; por ello, el pago de la deuda simbólica con ella «no es libre, sino liberador» (LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere... Op. cit.*, p. 170). Además, puntualiza Muraro, la operación simbólica de «rendir cuentas» a la madre, que empieza con decir «no me he traído yo al mundo ni he aprendido a hablar por mí misma», no sólo permite la recuperación de la relación madre-hija, que en el orden patriarcal falta, sino que implica también una restitución a la madre del puesto que la cultura patriarcal le ha usurpado transfiriendo «los atributos de su potencia» a la producción cultural (cfr. MURARO, Luisa. *L'ordine simbolico.... Op. cit.*, p.101).

que la libertad, si existe, no deriva de la lengua aprendida de la madre, sino más bien de la posibilidad de ser, a la vez, «sujeto social y sujeto de deseo»<sup>69</sup>.

Teresa de Lauretis tampoco escatima críticas al texto de Ida Dominijanni que precede *La política del deseo* de Lia Cigarini y afirma que, más que una introducción, dicho texto es un «ensayo», una «relectura» razonada, «necesariamente parcial y propiamente subjetiva» de los escritos de Cigarini. En efecto, denuncia la autora, Dominijanni no se limita a registrar la trayectoria del pensamiento de Cigarini, sino que, como indica el título de su introducción, «Il desiderio di política» [«El deseo de política»], le «da la vuelta»<sup>70</sup>. Así que, la «objeción de la mujer muda» –el obstinado silencio del deseo femenino frente a los discursos de la política y del psicoanálisis– que en el texto homónimo de Cigarini (en *Sottosopra rosa* de 1976) apuntaba hacia la necesidad de reconocer «la negatividad a la hora de teorizar la subjetividad (*también política*) femenina»<sup>71</sup> se convierte, en la introducción de Dominijanni, en una figura de «absoluta positividad», que confirma el carácter victorioso del deseo femenino defendido en la restante producción del colectivo milanés<sup>72</sup>.

Teresa de Lauretis señala que «desde 1976 a 1996, en la topografía política de los dos *Sottosopra* [...] se ha producido un cambio de perspectiva, una inversión de valores», en la cual el deseo se ha vuelto, una vez más, «neutro», «asexual»<sup>73</sup>, como parece indicar el *Sottosopra rosso* cuando afirma que «el deseo, en sí, es potencia anárquica, anterior a toda historia y toda pertenencia, incluso la de género»<sup>74</sup>. Este cambio de perspectiva ha conllevado también, según de Lauretis, la exclusión de toda la negatividad del deseo que, al contrario, había sido «tomada en consideración», «analizada» o por lo menos «tematizada» en los textos «originarios» del pensamiento feminista italiano, aquellos textos que derivaban directamente de la práctica de la autoconciencia. El deseo «extraño», «no-político» y no politizable de la mujer muda del *Sottosopra rosa* (1976) se ha convertido, en el *Sottosopra rosso* (1996),

69. DE LAURETIS, Teresa. *Sui generis. Scritti di teoria femminista*. Milán, Feltrinelli, 1996, p. 182.

70. DE LAURETIS, Teresa. *Soggetti eccentrici*. Milán, Feltrinelli, 1999, p. 75.

71. Cfr. «La obiezione della donna muta». En LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO. *Sottosopra rosa*, diciembre, Milán, 1976, p. 13 (el texto se encuentra ahora también en CIGARINI, Lia. *Op. cit.*, pp. 57-61).

72. Cfr. DE LAURETIS, Teresa. *Soggetti...Op. cit.*, p. 75.

73. *Ibid.*, p. 77.

74. LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO. *Sottosopra rosso...Op. cit.*, p. 3, cursiva nuestra.

en «deseo femenino activo», «victorioso», en un actuar «para conquistar el mundo»<sup>75</sup>.

A las protagonistas de este deseo triunfante, este deseo femenino activo, como puntualiza de Lauretis, se opone «la patología del deseo femenino impedido de palabra» (la expresión se encuentra en el *Sottosopra rosso*) cuyas figuras pertenecen todavía a lo que la autora llama justamente «la patología clásica, pre-freudiana de la sexualidad»: «la histérica, la melancólica, la deprimida». En particular, se lee en *Sottosopra rosso*, la mujer deprimida habría «reemplazado» hoy en día a la figura de la histérica de ayer<sup>76</sup>. No obstante, critica T. de Lauretis, en primer lugar, «la deprimida de hoy no es la histérica de ayer» y, en segundo lugar, añade la autora, de ella, la mujer deprimida, las autoras del *Sottosopra rosso* «no hablan»<sup>77</sup>. En este nuevo orden de valores de lo femenino victorioso, «la deprimida» del *Sottosopra rosso* –a diferencia de la «mujer muda» del *Sottosopra rosa*– «no pone objeciones, no aporta nada a la política de las mujeres; es una figura de perdedora y basta»<sup>78</sup>. Así que, concluye T. de Lauretis, frente a ella, las defensoras de la potencia femenina reaccionan con un simple «mira y pasa», porque sólo ignorándola se consigue «apostar por el final de patriarcado»<sup>79</sup>.

## 6. ¿Adónde conduce la exaltación de lo femenino?

Ya en 1993 la filósofa feminista Françoise Collin se preguntaba si el fin de una política de exaltación de lo femenino no sería el de crear «un panteón de mujeres ilustres, adosado al panteón de los hombres ilustres»<sup>80</sup>, o sea la reconstrucción de una historia de las mujeres que, siguiendo el bien conocido criterio de distinción entre «las muertas de la fosa común y las del mausoleo», acaba por introducir, en la labor feminista, la lógica del triunfo y del monumento que no deja de ser tal «aunque se decline en femenino». En contra de esta política, F. Collin sostenía que «rehabilitar y celebrar lo que, con razón o sin ella, se ha llamado ‘lo femenino’, para oponerlo y designarlo como resistencia a ‘lo masculino’ fálico del actuar y dominar» no sólo acaba por

75. Cfr. DE LAURETIS, Teresa. *Soggetti...Op. cit.*, p. 75 y LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO. *Sottosopra rosso...Op. cit.*, pp. 4-5.

76. *Ibid.*, p. 3.

77. DE LAURETIS, Teresa. *Soggetti...Op. cit.*, p. 76.

78. *Ibid.*, pp. 76-77.

79. *Ibid.*, p. 77.

80. COLLIN, Françoise. «Histoire et mémoire ou la marque et la trace». En *Recherches Féministes*, vol. 6, 1(1993), «Temps et mémoire des femmes», Quebec, 1993, pp. 13-23 (trad. cast. de Carmen Revilla, «Historia y memoria o la marca y la huella», en Fina Birulés (comp.), *El género de la memoria*. Pamiela, Pamplona, 1995, pp. 155-171).

fijar a hombres y mujeres «en especificidades heterogéneas» fundadas en una «inscripción corporal irreductible», sino que –advertir la autora, coincidiendo con T. de Lauretis– este feminismo, que «positiviza» hasta el extremo lo femenino ante los maleficios de lo masculino, encierra «una forma de triunfalismo que es otra forma de ocultación de lo negativo»<sup>81</sup>.

Como para T. de Lauretis, también para F. Collin el pensamiento de la diferencia sexual parece ser incapaz de asumir en sus teorizaciones el «para nada», la «pura pérdida», «lo que no se acumula ni se contabiliza en modo alguno», todo lo que no toma «forma de acto o de acción», que queda desdenosamente «desatendido» como si «la pérdida» fuera sólo «lo contrario de una ganancia», «como si sólo mereciese el nombre de mujer, y de ser humano, la que gana, actúa, produce, transforma»<sup>82</sup>. Sin embargo, critica Collin, esta perspectiva triunfalista en la que se han situado las feministas de la diferencia prorroga «lo mismo que han denunciado en la ‘falocracia’, es decir, la valoración de lo que ‘produce’, de lo que ‘puede’, de lo que tiene poder y de lo que transforma» y olvida que «en lo humano no todo es político y que el actuar, como el hacer, no es totalidad de la experiencia»<sup>83</sup>. Mientras que, rebate la autora, si el feminismo ambiciona ser «un espacio de pensamiento que se haga cargo de la totalidad de la experiencia» no puede y no debe limitarse a «ser una teoría y una acción puramente políticas», sino que debe «dejar sitio, en su trabajo de capitalización, a aquello que no se capitaliza», a lo «indominable»<sup>84</sup>.

Lejos de incluir en sus teorizaciones las advertencias de F. Collin, el pensamiento de la diferencia sexual, ha preferido adoptar, según Silvia Tubert, «algunos de los tópicos que en la tradición literaria y filosófica definían peyorativamente a las mujeres» y asignarle «una valoración positiva»<sup>85</sup>. Gracias a este «cambio de valoración» de las «características supuestamente femeninas», se ha establecido, según afirma Silvia Tubert, una «supuesta identidad originaria» femenina, una «feminidad esencial» que «no hace otra cosa que tomar el relevo del ‘eterno femenino’ construido por los poetas para dar cuenta de las fuentes de su inspiración»<sup>86</sup>. S. Tubert señala, de acuerdo con F. Collin y T. de Lauretis, que este «supuesto sujeto femenino» organizado

---

81. *Ibid.*, pp. 167-168.

82. *Ibid.*, pp. 164-170.

83. *Ibid.*, pp. 169-170.

84. *Ibid.*, pp. 169-170.

85. TUBERT, Silvia. *Deseo y representación, Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista*. Madrid, Síntesis, 2001, p. 120.

86. *Ibid.*, p. 209.

en concordancia con su sexo anatómico, esta «esencia femenina previa a la operación del orden simbólico», no es más que una «ilusión»<sup>87</sup>. Y aunque sea cierto que, como puntualiza S. Tubert, este tipo de discurso puede responder a una estrategia política,

... es difícil aceptar que pueda ofrecer un programa de largo alcance para el movimiento feminista mientras sólo valore los atributos 'positivos' que se han desarrollado bajo el régimen de opresión de las mujeres<sup>88</sup>.

Celebrando con énfasis los «atributos» femeninos, se «corre el riesgo de solidificar lo que —a juicio de la autora— es el baluarte más importante de la subordinación sexista: la creencia en una feminidad propia de la 'verdadera' mujer»<sup>89</sup>. El feminismo de la diferencia caería, entonces, según S. Tubert, en el error de promover una feminidad supuestamente «normal» mientras que el valor político de la feminidad residiría justamente en su capacidad de «asumir una variedad de símbolos y modelos, es decir, hacerse representar por diversos significantes»<sup>90</sup>.

Paradójicamente, el feminismo de la diferencia parece encallarse en el mismo obstáculo conceptual que las mujeres de la *Libreria delle donne di Milano* habían denunciado en el pensamiento del feminismo «reivindicativo», acusado de llevar a las mujeres a «encerrarse en la defensa de su especificidad»<sup>91</sup>. Tal vez sin quererlo, el feminismo de la diferencia sexual italiano ha dado vida a un sujeto femenino que, por oposición a los presupuestos «castrantes» de la teoría psicoanalítica, ambiciona ser un sujeto sin fisuras, cuyo inconsciente ha adquirido las imágenes y las fantasías de un matriarcado feliz que ha sido negado por la civilización androcéntrica. Sin embargo, como señala T. de Lauretis, esta insistencia sobre la vertiente simbólica, en detrimento de la imaginaria, ha acabado por hacer caer el feminismo de la diferencia «en el exceso especular de producir un sujeto femenino solamente simbólico, compacto, indiviso, que por ello, se presenta como la contrapartida del sujeto cartesiano, neutro, masculino de la tradición filosófica anterior al siglo XX»<sup>92</sup>.

Este carácter dogmático ha marcado también la relación que el pensamiento de la diferencia sexual italiana mantiene con la producción teórica de

87. *Ibid.*, p. 129.

88. *Ibid.*, p. 121.

89. *Ibid.*, p. 121.

90. *Ibid.*, p. 121.

91. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere... Op. cit.*, p. 119.

92. DE LAURETIS, Teresa. «Immaginario materno e sessualità», texto presentado al congreso «Teorie del femminismo made in USA», organizado por el Centro de documentación de las mujeres de Bolonia (26-28 de noviembre de 1992), citado en CIGARINI, Lia. *Op. cit.*, p. 18.

Luce Irigaray y Carla Lonzi. En efecto, mientras que en el caso de la primera, la admiración y el reconocimiento de «autoridad» se manifiestan, a menudo, de forma explícita<sup>93</sup>, en el caso de Carla Lonzi, la asimilación de su pensamiento antidogmático se produce de forma mucho más fragmentaria: algún pasaje, alguna frase que, gracias a la eficacia de la prosa de la autora, bien se prestan a convertirse en eslogan del nuevo feminismo.

Tal vez el elemento inasimilable del pensamiento de C. Lonzi reside, justamente, en su explícita voluntad política de no sustituir a un pensamiento y cultura de matriz patriarcal un pensamiento femenino igualmente cerrado, compacto y homogéneo, sino, al contrario, abrir el campo a un «universo sin respuestas»<sup>94</sup>. C. Lonzi situaba, de hecho, la fuente de la liberación de las mujeres en el acto de hacer *tabula rasa* dentro de sí y rehusar los peligros que albergan las falsas garantías que toda cultura ofrece porque, explicaba, «las certezas adquiridas esconden un veneno paralizador»<sup>95</sup>. Así que si, por un lado, Lonzi prevenía contra los efectos mortíferos de la cultura dominante responsable de que las mujeres se vuelvan «víctimas inconscientes pero voluntarias»<sup>96</sup> de la dominación masculina, por otro lado, como recuerda Luisa Boccia, tanto ella como todo el grupo de *Rivolta Femminile* mantendrán siempre un actitud «ambivalente» frente a la codificación del saber incluso cuando éste se presenta como «teoría feminista»<sup>97</sup>. El diario que Carla Lonzi escribe ininterrumpidamente de 1972 a 1977 y que publica bajo el título *Taci, anzi parla. Diario di una femminista* (en 1978), lejos de ser un intento de dar voz a una identidad femenina, es sobre todo, como destaca Debora Spadaccini, una manera de «descubrir y significar» la diferencia femenina como «capacidad de estar en el vacío de identidades», sean ellas las ofrecidas por la cultura masculina, sean las que surgen de la identidad feminista, «sin pero renunciar a este nombre»<sup>98</sup>. La escritura autobiográfica de C. Lonzi, sobre todo la que se remonta a después de 1973 (año en que vuelve a pensar críticamente la primera fase del recorrido teórico de *Rivolta Femminile*), aluden a menudo a esta

93. En *Il pensiero della differenza sessuale* se indica el proyecto común de asumir el pensamiento filosófico de Luce Irigaray como referencia de autoridad (cfr. DIOTIMA. *Il pensiero... Op. cit.*, p. 182).

94. LONZI, Carla. *Sputiamo su Hegel...Op. cit.*, p. 13.

95. LONZI, Carla. *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*. Milán, Scritti di Rivolta Femminile, 1978, p. 104.

96. LONZI, Carla. *Sputiamo su Hegel...Op. cit.*, p. 6.

97. BOCCIA, Maria Luisa. *Lio in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*. Milán, La Tartaruga, 1990, p. 106.

98. SPADACCINI, Debora. «Carla Lonzi». En Annarosa Buttarelli, Luisa Muraro y Liliana Rampello (eds.), *Duemilaeuna: donne che cambiano l'Italia*. Milán, Pratiche Editrice, 2000, pp. 227-230, cit. p. 228.

necesidad de liberarse no sólo de una identidad más convencional y social, sino también de la identidad que puede surgir de un camino «feminista» que quiera atrapar el ser mujer en un conjunto de verdades fijas e inmutables<sup>99</sup>.

Es evidente la imposibilidad de conciliar esta preocupación de Lonzi con un pensamiento que intenta hacer corresponder a sujetos definidos (los hombres y las mujeres) modalidades ontológicas estables y que, según afirma Eugenia Roccella, parece empujar a las mujeres hacia aquella «cultura del narcisismo» que triunfó en la política de la segunda mitad del siglo XX.

## 7. Conclusiones

Las críticas emitidas al pensamiento de la diferencia sexual italiano y en particular a la política del deseo por T. de Lauretis, S. Tubert, F. Collin o L. Meandri, entre otras, parecen coincidir en la denuncia de un pensamiento «convergente» que, ignorando la actualidad, se propone como vínculo entre un pasado glorioso de las mujeres y un futuro sin vacilaciones, sin impedimentos a la afirmación del propio deseo.

Esta corriente del feminismo posee, sin duda, el mérito de haber abandonado el lenguaje de la debilidad, de la victimización, sin embargo, como se ha intentado poner de relieve, la libertad incondicionada, la diferencia sin contaminaciones, el re-nacimiento sin pasado<sup>100</sup>, que constituyen los soportes teóricos de la «política de las mujeres», han acabado por alejar este pensamiento de las vidas reales, mientras su rigidez ideológica, ha logrado, paradójicamente, hacer visibles las dificultades que el feminismo, entendido como discurso político, encuentra cuando se enfrenta a los componentes pulsionales de la subjetividad y a todo lo que está inevitablemente vinculado a lo imaginario.

Así que la lección más fructuosa del pensamiento de la diferencia sexual italiano no se halla, a nuestro parecer, en los que han sido sus indiscutibles logros, sino más bien en sus límites y, en particular, en el debate que sus discursos sin fisuras han suscitado y que apuntan a la necesidad de que el feminismo siga siendo, sobre todo, una interrogación crítico-reflexiva, un diálogo con los reversos oscuros y problemáticos del sujeto mujer, rehuendo la tentación narcisista de rivalizar en plenitud autocontemplativa con el discurso androcéntrico.

---

99. CORSI, Rita. «Da oggetto pensato a pensiero pensante: l'interlocuzione di Carla Lonzi con la psicoanalisi». En «Politica. L'amante incompresa». *DWF.*, abril-septiembre, 2-3 (34-35), 1997, pp. 76-91, cit. p. 77.

100. MEANDRI, Lea: Op. cit., p. 11.

### Referencias bibliográficas

- ANEDDA, Antonella. «Potere». *Sofia. Materiali di filosofia e cultura di donne*, n. 4, enero-junio, 1998, pp. 53-56.
- BOCCIA, Maria Luisa. *Lio in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*. Milán, La Tartaruga, 1990.
- BOCCHETTI, Alessandra. *Cosa vuole una donna*. Milán, La Tartaruga, 1995 (trad. cast. *Lo que quiere una mujer*. Madrid, Cátedra, 1996).
- «Devenir estado, hacerse estado». En *Feminismos fin de siglo. Una herencia sin testamento*. Fempress Especial, 1999.
- CAVANA, María Luisa. «Diferencia». En Celia Amorós (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*. Estella, Verbo Divino, 1995, pp. 85-118.
- CAVARERO, Adriana. «Per una teoria della differenza sessuale». En DIOTIMA. *Il pensiero della differenza sessuale*, Milán, La Tartaruga, 1987, pp. 43-79.
- CIGARINI, Lia. *La politica del desiderio*. Introducción de Ida Dominijanni, Luisa Muraro y Liliana Rampello (eds.). Parma, Nuove Pratiche, 1995 (trad. cast. *La politica del deseo*. Barcelona, Icaria, 1996).
- COLLIN, Françoise. «Histoire et mémoire ou la marque et la trace». En *Recherches Féministes*, vol. 6, n. 1 («Temps et mémoire des femmes»), Quebec, 1993, pp. 13-23 (trad. cast. de Carmen Revilla, «Historia y memoria o la marca y la huella». En Fina Birulés (comp.), *El género de la memoria*. Pamiela, Pamplona, 1995, pp. 155-171).
- CORSI, Rita. «Da oggetto pensato a pensiero pensante: l'interlocuzione di Carla Lonzi con la psicoanalisi». En, «Politica. Lamante incompresa». DWF abril-septiembre, 2-3 (34-35), 1997, pp. 76-91.
- DE LAURETIS, Teresa. *Sui generis. Scritti di teoria femminista*. Milán, Feltrinelli, 1996.
- *Soggetti eccentrici*. Milán, Feltrinelli, 1999.
- *Diferencias*. Madrid, Horas y Horas, 2000.
- DIOTIMA. *Il pensiero della differenza sessuale*. Milán, La Tartaruga, 1987.
- *Mettere al mondo il mondo*. Milán, La Tartaruga, 1990.
- *Il cielo stellato dentro di noi*. Milán, La Tartaruga, 1992.
- *Oltre l'uguaglianza*. Nápoles, Liguori, 1995.
- *La sapienza del partire da sé*. Nápoles, Liguori, 1996.
- *Approfittare dell'assenza*. Nápoles, Liguori, 2002.
- DOMINIJANNI, Ida. «Il desiderio di politica». Introducción a CIGARINI, Lia. *La politica del desiderio*. Parma, Nuove Pratiche, 1995, pp. 7-46.
- «Partita a tre. Ida Dominijanni entrevista a Luisa Muraro». En *Alias*, suplemento a *Il Manifesto*, 31 de diciembre de 1999, 1999. Ahora en <http://members.xoom.virgilio.it/nuovofile/partitaatre.htm>, consultado el 26 de agosto de 2009.

- IRIGARAY, Luce. *Speculum, de l'autre femme*. París, Minuit, 1974.
- *Ce sexe qui n'en est pas un*. París, Minuit, 1977.
- *Amante Marine. Friedrich Nietzsche*. París, Grasset, 1980.
- *L'étiqúe de la différence sexuelle*. París, Minuit, 1985.
- LARRAURI, Maite. «La diferencia como estilo», prólogo a Alessandra Bocchetti, *Lo que quiere una mujer*. Madrid, Cátedra, 1996.
- LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO. *Sottosopra rosa*, «Alcuni documenti sulla pratica politica», diciembre, Milán, 1976.
- *Sottosopra verde*, «Più donne che uomini», enero, Milán, 1983.
- *Sottosopra rosso*, «È accaduto non per caso», enero, Milán, 1996.
- LÍBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *Non credere di avere dei diritti*. Turín, Rosenberg-Sellier, 1987 (trad. cast. de María Cinta Montagut Sancho, *No creas tener derechos: la generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid, Horas y Horas, 1991).
- LONZI, Carla. *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*. Milán, Scritti di Rivolta Femminile, 1974 (trad. cast. de Francesc Parcerisas, *Escupamos sobre Hegel*. Barcelona, Anagrama, 1981).
- *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*. Milán, Scritti di Rivolta Femminile, 1978.
- MELANDRI, Lea. *Le passioni del corpo*. Turín, Bollati Boringhieri, 2001.
- MURARO, Luisa. *L'ordine simbolico della madre*. Milán, La Tartaruga, 1991.
- «Aprirsi un varco nel mondo», en *Famiglia oggi*, n. 6/7, 1998. Ahora en [http://www.sanpaolo.org/fa\\_oggi00/0698f\\_o/0698p27.htm](http://www.sanpaolo.org/fa_oggi00/0698f_o/0698p27.htm), consultado el 31 de octubre de 2009.
- «Come la teoria e la pratica dei gruppi di autocoscienza ha cambiato le relazioni tra i sessi». En *L'Unità*, 9 de febrero de 2000.
- «El concepto de genealogía femenina», 2003 (trad. de Mina Brescia y Mariana Barberá Durón, en <[http://www.mamametal.com/creatividadfeminista/articulos/genealogia\\_1.htm](http://www.mamametal.com/creatividadfeminista/articulos/genealogia_1.htm)>, consultado el 5 de octubre de 2009).
- ROCCELLA, Eugenia. *Dopo il femminismo*. Roma, Ideatrice Edizione, 2001.
- SPADACCINI, Debora. «Carla Lonzi». En Annarosa Buttarelli, Luisa Muraro y Lilianna Rampello (eds.), *Duemilaeuna: donne che cambiano l'Italia*. Milán, Pratiche Editrice, 2000, pp. 227-230.
- TUBERT, Silvia. *Deseo y representación, Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista*. Madrid, Síntesis, 2001.
- WOOLF, Virginia. *Three Guineas*. Londres, The Hogarth Press, (1938) (trad. cast. *Tres guineas*, Barcelona, Lumen, 1986).



# ¿EN LOS UMBRALES DEL GÉNERO? BEAUVOIR, BUTLER Y EL FEMINISMO ILUSTRADO<sup>1</sup>

LETICIA SABSAY

Universitat de València – Universidad de Buenos Aires

Recibido: 09/01/2010

Aceptado: 20/04/2010

## Resumen

En este trabajo me propongo analizar ciertas derivas de la categoría de género, nodal al proyecto feminista ilustrado, con el fin de señalar algunos de los actuales desafíos que se le plantean. Para ello, me centraré en la lectura que Judith Butler hace de Simone de Beauvoir, referente indiscutible de esta corriente, para pasar luego a la crítica que se le ha hecho a la perspectiva de la performatividad genérica, entendiendo que la cuestión de «cómo se deviene mujer» perfila el meollo de esta polémica. En este contexto, me detendré en el debate en torno del constructivismo radical que parecería tener origen en el postestructuralismo, intentando revisar el carácter también constructivista que podría observar la noción de género derivada de las apreciaciones de Beauvoir, atendiendo a la tensión que esta tradición plantea frente a la de diferencia sexual.

**Palabras clave:** género, diferencia sexual, constructivismo, performatividad, Cuerpo.

## Abstract

The aim of this paper is to analyze certain aspects of the category of gender, which is central to the enlightened feminist project, in order to show some of the challenges to which this project is currently confronted. For doing so, I will take Judith Butler's reading of Simone de Beauvoir –an indisputable referent for such feminist frame– and the contesting arguments made against the performativity of gender by this tradition. My contention is that the question around «how to become a woman» continues to

---

1. Una primera versión de este artículo fue expuesta a modo de ponencia con el título «¿En los umbrales del género? Beauvoir, Butler y las derivas de la lectura», en el Seminario «Simone De Beauvoir: un siglo de feminismo», Institut Universitari d'Estudis de la Dona, Universitat de Valencia, Valencia, 28 de mayo de 2009.

be at the center of this debate. Therefore, in light of the tension between Beauvoir's equality tradition and the problem of sexual difference, I will focus on the debate concerning post-structuralist radical constructivist views and their relation to Beauvoir's own constructivism.

**Keywords:** gender, sexual difference, constructivism, Performativity, Body.

La dicotomía entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia señala una formación espacio-temporal concreta entre las múltiples historias feministas, proporcionándonos un particular esquema interpretativo mediante el cual «leer» una cierta relación entre los diferentes saberes, prácticas y debates que han venido delineando el campo del feminismo. Si bien esta clasificación a través de la cual se han homogeneizado y polarizado estas dos corrientes no ha sido ni es la única que, desde luego, ha servido a la organización de la historiografía feminista –de hecho, dada su trayectoria biográfico-intelectual y su contexto, muchas de las autoras que sirven de referentes a estas corrientes no reconocerían con tanta claridad esta terminante clasificación–, su relevancia historiográfica es, sin embargo, indiscutible. Ciertamente, en ella podemos reconocer la tensión fundamental entre dos constructos nodales a la tradición feminista: la travesía del feminismo perfilada dentro de este marco nos permite recorrer las distintas conceptualizaciones del género, siempre en tensión con la perspectiva feminista basada en la noción de diferencia sexual, hasta la crisis que el postestructuralismo supondría para el par diferencia/igualdad.

En efecto, las derivas de la categoría de género se encuentran en el centro de estos debates y, de hecho, el género ha sido la categoría distintiva en torno de la cual se configura el proyecto feminista por la igualdad. En este contexto, entonces, mi interés en este trabajo será el de analizar los actuales problemas que se le plantean a esta categoría. Prestando especial atención a su problemático vínculo con la noción de diferencia. Para ello, me centraré en la lectura que Judith Butler hace de Simone de Beauvoir, referente indiscutible de esta corriente, y en las críticas que desde el feminismo ilustrado se le han hecho a la perspectiva de la performatividad genérica, ya que entiendo que la cuestión de «cómo se deviene mujer» perfila el meollo de esta polémica.

## 1. El 'devenir mujer' y la desigualdad genérica

De Simone de Beauvoir a Judith Butler: en este sintagma podría resumirse, de algún modo, la travesía desde el feminismo a la teoría queer; o si se quiere, la historia reciente del feminismo a secas. Si entendemos que esta reciente

historia ha estado signada por la categoría de género, ciertamente, como en una especie de temporalidad contaminada, difusa, en una primera imagen parecería como si de algún modo Beauvoir se situara en la antesala del género, antes de la categoría pero a la vez ya en ella, mientras que Butler, atravesada por esta categoría, desde las mismas entrañas del género pareciera estar saliéndose de él todo el tiempo, intentando ir por delante de ella.

En efecto, podría postularse que en el tránsito desde la pregunta por cómo se llega a devenir «mujer» en el caso de Beauvoir hasta la pregunta por cómo se llega a ser a través del género, o por decirlo de otro modo, cómo se deviene sujeto y por tanto sujeto generizado, en el caso de Butler, se aloja la historia de la categoría de género, desde su prometedor surgimiento hasta la actual crisis del género en tanto categoría crítica.

Esta categoría aún por nacer, y que Beauvoir no utilizaría todavía, encontró en aquella obra seminal, *El segundo Sexo*, sus fundamentos. Como sabemos, «aquel llegar a ser» de la mujer, que ponía de manifiesto que la biología no era un destino, dio lugar a la comprensión de que del sexo femenino al «ser mujer» había una gran distancia, y que esta distancia era la de la praxis humana: si, de acuerdo con Beauvoir, hemos de conceder que en la naturaleza podríamos llegar a encontrar algo así como «hembras», es indudable que en cualquier caso «ser mujeres» se plantea a partir de su mirada como un fenómeno propio de la humanidad, *entendida la humanidad como una realidad histórica*. Escribía Beauvoir en aquel momento:

*La humanidad no es una especie animal: es una realidad histórica...* De esta forma, no se puede considerar a la mujer como un organismo sexuado: entre las circunstancias biológicas, sólo tienen importancia las que adoptan un valor concreto en la acción; la conciencia que tiene la mujer de ella misma no está definida únicamente por su sexualidad<sup>2</sup>.

De este modo, se abría el lugar para el nacimiento del género como un concepto que intentaba señalar precisamente este carácter social, histórico, de la diferencia sexual. Ahora bien, pensando en esta impronta, resulta que, en realidad, a partir de aquí se plantean, entre tantas otras, al menos dos lecturas posibles: en primer lugar, aquella que centrará su preocupación en el objetivo de la igualdad; en segundo término, aquella que pondrá el acento en la historicidad propia de la generización.

La primera lectura, en la vertiente de la tradición ilustrada, retomará el carácter socialmente configurado de las relaciones entre los sexos, poniendo de relieve la necesidad indisputable de cualquier proyecto feminista de luchar

---

2. BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 2005 [1949], p. 115.

contra la desigualdad genérica. Lo que desde esta visión no será natural, y por tanto, lo que no se podrá justificar a través de ningún argumento esencialista, es que la diferencia sexual se convierta en desigualdad genérica, o puesto en otros términos, que la desigualdad genérica pueda encontrar alguna justificación en el hecho «biológico» de la diferencia de sexos. De este modo, lo que en esta lectura se retoma del planteamiento de Beauvoir es fundamentalmente el acento en el carácter histórico del hecho de que las mujeres, o todavía en ese momento «la mujer», se configuren como la Alteridad, la Otra. Como plantea Beauvoir:

Negarse a ser Alteridad, rechazar la complicidad con el hombre sería para ellas renunciar a todas las ventajas que les puede procurar la alianza con la casta superior... además del riesgo económico evita el riesgo metafísico de una libertad que debe inventar sus propios fines sin ayuda... De esta forma la mujer no se reivindica como sujeto, porque carece de los medios concretos para hacerlo...<sup>3</sup>

Esto es lo que se retoma dentro de esta lectura: el hecho de que el devenir genérico de las mujeres suponga para éstas quedar en una situación de subordinación. Y dado que para Beauvoir, signada por la impronta existencialista, la posibilidad de devenir sujeto estará dada por la capacidad de trascender la inmanencia de la propia situación, en términos más beauvoirianos, lo que se cuestionará es el hecho de que las mujeres estén condenadas a la inmanencia de su fisicalidad o, en todo caso, a una trascendencia que de todos modos será engañosa, pues la auto-afirmación de las mujeres como sujetos humanos y por tanto libres se verá, bajo estas condiciones, expuesta al castigo o restringida por unas condiciones de opresión que en realidad limitan su libertad.

En síntesis, en esta primer lectura lo que se pone de relieve no es tanto el problema de la generización en sí, sino más bien el de la desigualdad que ésta implica. A partir de aquí, se insistirá en el carácter arbitrario e injusto de la desigualdad social que implica devenir mujer, pero no se cuestionará el carácter también social y por tanto arbitrario de ese hecho social que implica ya el devenir mujer en sí mismo. En otras palabras, el género entendido como una categoría que designa la desigualdad social entre los sexos, parecería dejar a un lado la pregunta por cómo se configuran estos últimos. Siguiendo a Butler, diríamos que es justamente esta lectura de Beauvoir la que da lugar a una concepción del género como la «interpretación cultural del sexo», la cual, en efecto, deriva al género de una diferencia sexual que permanece sin ser cuestionada.

---

3. *Ibíd.*, p. 55.

Esta es una de las críticas más importantes que Butler realiza a esta concepción culturalista del género en el libro que abriera una de las polémicas más salientes dentro del feminismo contemporáneo, *El género en disputa*. Allí, la autora señala que si se entiende al género como una categoría estrictamente socio-cultural, o bien éste se independiza absolutamente del sexo, con lo cual el sexo deja de tener relevancia alguna para considerar quién es una mujer, o bien se deriva directamente del sexo, y queda adosado a él<sup>4</sup>. Si se presupone la alineación sexo-género, resulta que la diferencia sexual persiste en el centro del género como su substrato –mudo, oculto, y aun repudiado–, y que, paradójicamente, es esta tajante división entre sexo biológico y género cultural, la que los mantiene unidos, habilitando consecuentemente a la pervivencia de su concepción binaria. Desde la concepción de Butler, por el contrario, esta partición binaria, así como la división entre naturaleza y cultura que está a la base de la misma, es ya una operación socio-cultural<sup>5</sup>.

Mi impresión es que es precisamente porque el género puede concebirse binariamente gracias al implícito no cuestionamiento de la diferencia sexual, que cierto feminismo vio entonces, amenazados su tarea política y su sentido, cuando desde la epistemología feminista antiesencialista y postestructuralista se emprendió la crítica a este binarismo, tanto genérico como sexual. Es a partir de aquí que puede comprenderse la fantasía de que la puesta en crisis del binarismo del género ponía en peligro a la misma categoría de género en sí. ¿Puede el género concebirse por fuera de su estructuración binaria? ¿Qué implica pensar al género como un eje a través del que se materializa el poder posicionando a los individuos diferencialmente de acuerdo a su identificación genérica –o más bien, identificando a los individuos como genéricamente diferenciados–, sin presuponer que esta generización habrá de culminar necesariamente en dos opciones? Decir, por ejemplo, que es la misma normativa heterocentrada del género, o el género en tanto normativa, el que establece las restrictivas opciones «mujer»/«varón», o criticar además la presunción de que estas identificaciones excluyentes –mujer/varón– corresponderán necesariamente a cierto tipo de cuerpos en un caso y otro, ¿implica acaso disolver el género?

4. Desarrollo esta cuestión en *Los dilemas del antiesencialismo en la teoría feminista contemporánea: una reflexión en torno a Judith Butler*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses/Diputación de Almería, 2007.

5. En este sentido, cabe remarcar que por el mismo motivo, Butler cuestionará radicalmente las nociones tanto naturalista como psicoanalítica de la diferencia sexual en tanto distinción simbólica, como una instancia distinta de las operaciones del poder social.

## 2. La crítica a la normativa binaria del género

Comencé este ensayo planteando que entre Beauvoir y Butler se podía leer una cierta historia de esta categoría... *Deshacer el género*, *Undoing Gender*, ésta es la última obra que Butler publicara específicamente sobre el género. Esta compilación de artículos realizada en el 2004 lleva un título por demás sugerente. ¿Se trata allí efectivamente de «deshacer al género»? Las resonancias del vocablo «deshacer» nos llevan en el castellano a la idea de disolver, aniquilar, cancelar. *Deshacer el género* evocaría desde este punto de vista de la traducción, en efecto: el fin del género. Pero en inglés, el término «*undo*» evoca además de la cancelación, otros horizontes de sentido: el de descubrir, develar, el de aflojar –como cuando aflojamos un nudo–; y también el de cambiar, modificar, o el de alterar, desestructurar, desarmar (como cuando decimos de una emoción que nos embarga profundamente, que nos hace «sentir desarmadas»).

En este sentido, me parece que más que apuntar al fin del género, esta idea de «*undoing gender*» señala la necesidad de cuestionar sus normas, y en este contexto su binariedad: desarmar la normativa del género no implicaría, en esta clave, terminar con el género, sino más bien cuestionar su carácter normativo, exponerlo en su ser excluyente, comprender que el proceso de generización es en sí mismo violento y supone una cantidad de restricciones, prohibiciones y sanciones en función de unos ideales o normas cuyo horizonte parecería seguir estando definido por la diferencia sexual.

Esta última interpretación es la que nos lleva a plantear la segunda lectura que podía hacerse de Beauvoir a la que se hacía referencia al comienzo: en este segundo caso se insistirá en el germen que puede encontrarse en Simone de Beauvoir para una deconstrucción radical del género. Esta es, efectivamente, la idea que encontramos en Butler. La pregunta que se plantea esta autora al comienzo de «Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault»<sup>6</sup> es precisamente qué implicancias tiene esta idea de que «no se nace mujer, se llega a serlo» y, para desarrollar su argumento, Butler analiza las diferentes aristas que reviste la concepción del género o de la generización (o el devenir mujer) bien como *proyecto* o como *aprendizaje obligado* en relación con el cuerpo sexuado.

De acuerdo con su planteo, si el género es concebido como un proyecto, el género se convierte en algo escindido de lo corporal. Abriendo la posibilidad

---

6. BUTLER, Judith. «Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault». En S. Benhabib y D. Cornell (eds.), *Teoría feminista/Teoría crítica*. Valencia, Alfons el Magnànim, 1989, pp. 193-211.

de un espacio de trascendencia y por tanto de libertad, se nos daría como una elección en función de una situación, y se convertiría en la vía para acceder a la libertad como trascendencia del cuerpo. Como aprendizaje obligado, el género sería comprendido, en cambio, como condicionamiento social que obliga compulsivamente a los individuos a generizarse de cierto modo. En este último caso, el género no sería sino un conjunto de normas culturales que nos preceden y que marcan los parámetros a través de los cuales aprendemos a vivir nuestro cuerpo. La paradoja que plantea Butler en aquel artículo es la siguiente:

[El] género se convierte en el locus corpóreo de significados culturales tanto recibidos como innovados. Y en este contexto la «elección» pasa a significar un proceso corpóreo de interpretación dentro de una red de normas culturales profundamente establecidas.

Cuando se concibe el cuerpo como un locus cultural de significados de género, deja de estar claro qué aspectos de este cuerpo son naturales o cuáles carecen de impronta cultural. Desde luego, ¿cómo vamos a encontrar el cuerpo que preexiste a su interpretación cultural? Si el género es la corporeización de la elección, y la enculturación de lo corpóreo, ¿qué le queda entonces a la naturaleza, y en qué se ha convertido el sexo?<sup>7</sup>

Volveré a las especulaciones de Butler sobre esta tensión entre el proyecto –donde parece tener cierto peso un sujeto soberano y volitivo– y el condicionamiento social, pero antes quisiera insistir en el hecho de que en esta lectura de Butler es ya el género en sí mismo y no estrictamente la desigualdad genérica entre varones y mujeres, el que se pone en cuestión. Ahora bien, planteada así, la observación es engañosa puesto que no es «el género» a secas lo que en el texto de Butler se cuestiona en realidad, sino la concepción del género como un constructo cultural mediante el cual se interpretaría un sexo (independiente del género) que una ya «naturalmente» se supone que es.

Planteado de este modo, antes que restringir y desacreditar la categoría de género, lo que parecería plantear Butler es, al contrario, una aguda reformulación de la categoría: de hecho lo que se deja leer en esta cita y lo que, a mi entender, plantea Butler en sus primeras obras (sobre todo en *El género en disputa* y en *Cuerpos que importan*) es una aguda generización del sexo, lo que implica extender la categoría de género a un objeto teórico de crucial importancia para entender la lógica genérica, a saber el cuerpo sexuado.

Es aquí donde las críticas de Butler no sólo impugnan una concepción naturalizada del sexo, sino que se extienden al feminismo postestructuralista de la diferencia sexual. Desde su punto de vista la idea de que la «otredad»

---

7. *Ibid.*, p. 194.

radical de la mujer con respecto al falogocentrismo se base en una distinción simbólica anterior a todo orden cultural –ya sea en la versión hegeliana de Luce Irigaray, o en la oposición entre los órdenes simbólico y semiótico de Julia Kristeva–, trascendentaliza una realidad genérica propia de la matriz heterosexual que, puesto en términos lacanianos, reduce la economía sexual a sólo dos posiciones sexuadas posibles en base a la complementariedad y la exclusión. Contra la consideración de que las posiciones masculina –tener el falo– y femenina –ser el falo– son las únicas primarias, naturales y *originarias*, a partir de lo cual, todas las otras posiciones minoritarias sólo podrán gozar de una posición secundaria y derivada de aquellas, Butler impugna el carácter previo al orden de las significaciones culturales de la diferencia sexual.

Esta generización del sexo que fue muchas veces leída en clave de «culturalización» del cuerpo fue de hecho muy criticada y bastante mal recibida por los diversos feminismos. Si bien estas observaciones podían ser leídas como una radicalización de la teoría de género, mostrando cómo ya en la sexualización de los cuerpos operaba la opresión del género, en la medida en que Butler le arrebatava al cuerpo la propiedad inmutable y trascendental de su sexo, el feminismo vio tambalear la seguridad ontológica de que más allá de toda configuración cultural, la mujer, en tanto variante de la especie humana, simple y ostensiblemente es. Quizás sea debido a esta radical deconstrucción del género, que supone quitarle al género su base sexual en tanto que componente inmutable, lo que a su vez implicaba cuestionar su organización binaria, que la recepción de la teoría de la performatividad del género de Butler haya resultado tan polémica. Y tal vez, la polémica tenga su razón de ser. Sería obtuso al fin y al cabo desmerecer la propia historicidad del feminismo, sus dificultades y sus debates. Al fin de cuentas, quizás haya algo de cierto en que Butler ha deshecho al género, pero este enunciado sólo tiene sentido si concebimos la categoría de género como expresión de una diferencia sexual previa al orden socio-cultural y por tanto exenta de la matriz de las relaciones de poder.

De lo que se trata en el proyecto performativo, por el contrario, es de reconsiderar el género como una normativa. Este desplazamiento conceptual implica, desde luego, concebir el género no como la característica de un sujeto, sino como una práctica y una relación social, algo que, por otra parte, ya estaba presente de forma saliente en la clásica formulación de Joan W. Scott<sup>8</sup>. Esto supone decir otra cosa sobre el género, ya que en este caso, el género

---

8. SCOTT, Joan W. «El género, una categoría útil para el análisis histórico». En C. Stimpson, y M. Navarro (eds.), *Sexualidad, género y roles sexuales*. Buenos Aires, FCE, 1999.

no circunscribiría meramente el conjunto de normas que harían a los roles, expectativas, etc., sino a la norma que, como plantearía Butler, demarca los límites de inteligibilidad de lo que concebimos como sexualidad y humanidad. Una cosa es ver el género como un atributo de las personas, o como un conjunto de rasgos culturales de las personas, y otra muy distinta ver el género como un dispositivo normativo que funciona como una matriz de producción de subjetividad.

En este sentido, decir que el género es performativo o que el género se configura performativamente es tramposo, pues no hay un género que estuviese allí previo a su actualización performativa, y donde lo performativo se daría como un atributo o predicado del género. Al decir que el género es performativo, lo que estamos planteando es que estrictamente hablando el género no existe sino como la fijación de un proceso incesante de generización, entendida ésta como una matriz productora de subjetividad que, a la luz de *Deshacer el género*, entenderíamos como una matriz que, de acuerdo al eje diferenciador «género» (que, de todos modos, nunca aparece de forma pura y aislada), opera exclusiones mediante las que se configura la inteligibilidad de los sujetos y consecuentemente, distribuye diferencialmente el reconocimiento y la vulnerabilidad.

Si entendemos al género como una normativa, es decir como un dispositivo de producción de formaciones subjetivas, se hace claro que la crítica de las relaciones de poder que inscribe el género, un objetivo que hace a los ideales feministas, supondría para el feminismo comprometerse con la crítica de la generización misma, y consecuentemente, comprometerse entonces con la desarticulación de esta normativa no sólo en lo que las exclusiones y sanciones que ésta supone para las mujeres, sino para otros colectivos codificados hoy como «minorías sexuales». Esta es la línea que ha seguido el feminismo *queer*.

### 3. En torno del constructivismo pre y post-estructuralista

En paralelo, precisamente porque ésta implica problematizar el proceso de generización mismo, la redefinición performativa del género ha sido profusamente cuestionada. Ahora bien, de las muchas críticas que se le han dedicado, en este marco quiero llamar la atención sobre dos tendencias. Por un lado, se ha afirmado que la conceptualización de un sujeto performativo implicaba un «agente capaz de manipular o elegir su identidad de género». Sintomáticamente, en esta línea la interpretación de la performatividad genérica fue desestimada porque supuestamente reponía un sujeto libre y soberano de

voluntad y conciencia, capaz de moldear estratégica e instrumentalmente la posición de género a asumir.

Si el género ya no dependiese del cuerpo, se afirma en esta clave, éste quedaría librado a la voluntad o la elección. Si el género no es más que la actuación de sí mismo, y no hay nada anterior al género –ni psiquis, ni interioridad de la conciencia, ni sexo– que el género venga a expresar, entonces el género quedaría librado a la voluntad del actor social. Esta línea argumental es la que nos enseña, por ejemplo, Teresa López Pardina en el prólogo que hace a la edición en español de *El segundo sexo*<sup>9</sup>. Haciendo un riguroso y extenso recorrido de las interpretaciones que se han hecho de Beauvoir, López Pardina critica a Butler por cuanto al romper la binariedad del género, ésta estaría siendo infiel al planteamiento de Beauvoir. La autora afirma:

Si el género es construcción cultural y también elección, Butler se congratula de que una ya pueda elegir el género, puesto que no tiene por qué estar vinculado al sexo y además tampoco tiene por qué atenerse a una clasificación binaria –masculino o femenino–; podríamos «inventar» otros géneros... distinguírnos no por criterios binarios sino múltiples, con lo que conseguiríamos una proliferación de géneros, como señala M. Wittig<sup>10</sup>.

Con respecto a esta primera crítica –la de que la performatividad del género reeditaría un sujeto volitivo que podría *elegir* su identidad de género libremente–, quisiera señalar que cuando Butler se refiere a «la elección» en el texto que cita López Pardina, esta elección nos remite a la noción de proyecto que utiliza Simone de Beauvoir, en su impronta existencialista. Al respecto, mi entender es que más bien lo que apunta Butler es que justamente esta idea de «elección» limitaría el planteo de Beauvoir si con ella se repusiera al sujeto cartesiano universal, signado por el dualismo. Es a partir de aquí que Butler recupera la noción existencialista de situación y, más particularmente, la idea de que no hay tal separación entre conciencia y cuerpo a la que apunta la misma Beauvoir. Justamente, porque el cuerpo no puede separarse de su inscripción en la conciencia (y como veremos más adelante, también y particularmente en el inconsciente), es que su materialidad no puede escindirse de su significado cultural, y por tanto no podría plantearse un sujeto descorporeizado previo al género, que elegiría su posición genérica, sino más bien un sujeto corporal que deviene tal bajo la condición de su obligatoria inserción en el orden del género.

---

9. LÓPEZ PARDINA, Teresa. «Prólogo a la edición española» de *El segundo sexo*. En S. Beauvoir, *Op. Cit.*, pp. 7-34.

10. *Ibid.*, p. 27.

Es de cara a esta concepción claramente foucaultiana de la subjetivación que, en contraposición con esta primer crítica, también se ha cuestionado la perspectiva de la performatividad por no brindar un fundamento trascendental –o dicho de otro modo, un universal fundacional– para la acción política. Inversamente a la crítica que acabamos de ver, en este caso se impugnaría el determinismo de esta concepción de la subjetivación generizada, ya que, desde esta óptica, en la medida en que se concibe el sujeto del género como un efecto de poder, no habría nada en el sujeto que pudiese excederlo. Si la resistencia al poder es a la vez inmanente al poder, ¿cómo pensar la libertad?, éste es el reclamo que se le ha hecho al pensamiento de Foucault y, consecuentemente, al planteamiento butleriano se le ha criticado lo mismo también.

Si bien estas dos líneas de crítica se encuentran en franca contraposición, lo interesante del caso es que ambas comparten la desconfianza frente al supuesto constructivismo extremo de la teoría de la performatividad de Butler. En un caso poniendo el acento en el individuo, en el otro en la sociedad, ambas críticas presuponen que Butler es una constructivista radical, y desconfían de esta posición. Es cierto que, en efecto, la perspectiva de la performatividad es heredera de las teorías del discurso y aún de la filosofía del lenguaje y que si el género es una actuación, esta actuación tiene sentido en tanto se la entiende discursivamente. Pero sin embargo, si bien las teorías del discurso han tenido una fuerte impronta en su pensamiento, el constructivismo de Butler, si es que puede pensárselo como tal, no es el de un constructivismo sociológico feliz a partir del cual el sujeto alegremente sería capaz de ir introyectando positivamente las normas sociales.

Volveré a esto en un momento, pero antes me gustaría señalar que tal vez no haya momento más constructivista que el de Beauvoir misma. Veamos nuevamente la cita con la que comenzara este trabajo. Allí Beauvoir afirmaba que «no se puede considerar a la mujer como un organismo sexuado: entre las circunstancias biológicas, sólo tienen importancia las que adoptan un valor concreto en la acción»<sup>11</sup>. ¿Cómo leer este enunciado? Cuando Beauvoir comienza destruyendo los supuestos biológicos que harían a lo propio de lo femenino comienza precisamente desmontando la centralidad sexuada de la reproducción. Y muestra en ese primer capítulo, precisamente, que los datos de la biología no nos aportan ninguna información para dar con la respuesta a la pregunta del millón: ¿qué es una mujer?

Leída de este modo, en esta primera cita se deja intuir algo que Butler se encargará de radicalizar: esto es, que no hay acceso directo a un cuerpo mudo.

---

11. BEAUVOIR, Simone de. *Op. Cit.*, p. 115.

Ciertamente, es el cuerpo de Beauvoir el que se nos da ya como *el cuerpo vivido*, y por tanto ese lugar desde el que partimos y al que llegamos; nuestro cuerpo como nuestra situación, está sujeto, ya en Beauvoir, a la deriva del poder y del orden de la significación. Pero el hecho de que leamos a Beauvoir como una constructivista plena, no nos exime de revisar el constructivismo radical de Butler.

En este sentido, y volviendo al punto anterior, considero válido remarcar que el sujeto de Butler no es simplemente un sujeto sociológico que incorpora un mundo social con el cual luego habrá de negociar, sino que se trata de un sujeto que está signado por la dimensión de la fantasía y el imaginario, sin los cuales no se entienden el deseo ni la identificación; así como por la negatividad y la pérdida. ¿Cómo entender la constitución melancólica del género, si no? La impronta psicoanalítica es central al planteamiento de la subjetividad generizada de Butler y, creo, es precisamente este componente el que la aleja de los planteamientos constructivistas al uso.

En este sentido, cabe remarcar que la interpretación del psicoanálisis que hace Beauvoir, quien reconoce preferir en última instancia a Adler antes que a Freud, tiende a ver la aportación del psicoanálisis como una posible –aunque incompleta– comprensión del proceso mediante el cual el «bebé-animal-humano» se convertiría en una individualidad social exclusivamente como un proceso de socialización, esto es, como un proceso de incorporación de valores sociales, lo cual reforzaría su constructivismo. En esta lectura, en cierto modo Beauvoir tiende a sociologizar al psicoanálisis de tal modo que parecería reducirlo a una suerte de psicología social del yo. Mientras tanto, y a diferencia de esta suerte de sociologización constructivista de Beauvoir, verdaderamente radical para la época, en Butler encontramos una seria y profunda distinción entre lo social y lo psíquico.

Ahora bien, ¿cómo entender desde Butler esta dimensión psíquica? ¿Qué toma Butler del psicoanálisis y qué deja de lado? Este resto psíquico, caracterizado como lo inconsciente, que se da como el efecto de la entrada de ‘un todavía no sujeto’ en el orden de la subjetivación, no es un interior psíquico natural, sino uno que se conforma a partir de las prohibiciones que sanciona un orden social. De este modo, el trauma no recuperable –esa pérdida constitutiva– que vuelve al sujeto opaco y desconocido para sí mismo es el efecto de las normas culturales que a un mismo tiempo condicionan y habilitan la producción de una subjetividad. En efecto, como en Beauvoir, en Butler también la conformación del yo (y también de su inconsciente) forman parte de un proceso social. Pero a diferencia de Beauvoir, esto genera una dimensión

–la psíquica– cuya dinámica no puede homologarse a la lógica de la mera socialización, visualizada como un proceso de introyección o incorporación.

#### 4. Del cuerpo freudiano al cuerpo vivido. Últimas reflexiones a modo de conclusión

El cuerpo con sus deseos y sus identificaciones están en el centro de esta cuestión que Butler plantea en *Mecanismos psíquicos del poder*. Allí, la autora se pregunta cómo es posible concebir la resistencia al poder. Y se pregunta cómo es el cuerpo que concibe Foucault para poder comprenderlo como aquello que es el efecto del disciplinamiento, pero a la vez la fuente de la resistencia al mismo. Paralelamente, entonces, se pregunta cómo ha de ser concebido el inconciente, si éste es el resto que se resiste a la domesticación de las normas sociales. Su conclusión es que las restricciones constitutivas que hacen a la posibilidad de la subjetivación así como a su resistencia no provienen ni de los dictámenes de un cuerpo-cosa ni de una ley simbólica anterior a la cultura. Muy por el contrario, éstas no están por fuera de lo social ya que son las normas las que producen ese exceso, gracias al cual, de hecho, asumimos unas sexualidades (y unas identificaciones) que siempre nos exceden y que en el fondo desconocemos o, por lo menos, nunca conocemos del todo.

Sostiene Butler, siguiendo en esto a Freud, que «el ‘yo’ es la proyección de una superficie corpórea» –«El Yo es, ante todo, un ser corpóreo y no sólo un ser superficial, sino incluso la proyección de una superficie», sentencia la célebre formulación de Freud–. Esta caracterización que la autora toma del ensayo «El yo y el ello»<sup>12</sup> es de suma relevancia para comprender la distinción entre lo psíquico y lo social. Allí se pone de manifiesto que la dimensión psíquica se dará en, por, a través, de la instancia de la corporalidad. Líneas antes de escribir su famosa frase, el autor aclara: «El propio cuerpo, y sobre todo, la superficie del mismo, es un lugar del cual pueden partir simultáneamente, percepciones externas e internas»<sup>13</sup>. Es así que este cuerpo que es un cuerpo vivido es la misma imagen del aparato psíquico, que antes que una interioridad, funciona como una especie de membrana o filtro por el que pasan y en definitiva no pueden separarse el mundo externo del interno. Un poco antes, precisamente a los fines de criticar la tópica interior/inalcanzable exterior/evidente, que da lugar a la segunda tópica, Freud afirma:

---

12. FREUD, Sigmund. «El yo y el Ello». En S. Freud, *Obras Completas. Tomo III*. Madrid Biblioteca Nueva, 1973 [1923], pp. 2701-2728.

13. FREUD, Sigmund. *Op. Cit.*, p. 2718.

Todas las percepciones procedentes del exterior (percepciones sensoriales) y aquellas otras, procedentes del interior, a las que damos el nombre de sensaciones y sentimientos, son conscientes. Pero, ¿y aquellos procesos internos que podemos reunir, aunque sin gran exactitud, bajo el concepto de procesos mentales, y que se desarrollan en el interior del aparato, como desplazamientos de energía psíquica a lo largo del camino que conduce a la acción; llegan acaso a la superficie en la que nace la conciencia? ¿O es la conciencia la que llega hasta ellos? Es esta una de las dificultades que surgen cuando nos decidimos a utilizar la representación espacial, tópica, de la vida anímica. Ambas posibilidades son igualmente inconcebibles y habrán, por lo tanto, de dejar paso a una tercera<sup>14</sup>.

Si retomamos el carácter social de esta configuración, esta idea de que el yo es la proyección de una superficie corpórea implica también que las normas se alojan en el cuerpo, o aun más, que las normas, en tanto cauces de vida y en tanto espacios de negociación, son en el cuerpo mismo (así como el cuerpo de un modo u otro es en la norma). Al decir esto, lo que se señala entonces es que no hay una norma por un lado y por el otro un cuerpo que fuera a incorporarla: normatividad social y corporeización son un nudo –o un quiasmo, como lo plantearía, aunque en otra clave, Merleau-Ponty–<sup>15</sup>. Con respecto al cuerpo, y muy en esta línea, Beauvoir afirma:

Se dirá que, desde la perspectiva que adopto –la de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty–, si el cuerpo es una cosa, es una situación: es nuestra forma de aprehender el mundo y el esbozo de nuestros proyectos<sup>16</sup>.

Y más adelante, precisamente cuando señala la inmensa contribución del psicoanálisis, agrega:

[L] o que existe concretamente no es el cuerpo-objeto descrito por los científicos sino el cuerpo vivido por el sujeto<sup>17</sup>.

Al hilo de estas últimas citas de Beauvoir, quizás se podría pensar que tal vez haya mucho del cuerpo Beauvoiriano habitando en la letra de Butler. Al fin de

14. *Ibíd.*, p. 2716.

15. En línea con la crítica a su constructivismo, también se le ha cuestionado a Butler que convirtiendo todo registro de lo corporal en discurso, el cuerpo como materia, experiencia o vida, era dejado de lado en pos de la significación. Sin embargo, la obra de Butler da cuenta de una continuada reflexión sobre la corporalidad, desde la reformulación de la concepción naturalista del «sexo» y poniendo a discusión el binomio sexo/género, en sus primeros escritos, hasta la pregunta por «la vida del animal-humano», la cual la lleva a pensar en la vulnerabilidad y la desposesión como su condición de existencia en sus últimas obras. Sobre la cuestión de la corporalidad en Butler, véase Sabsay, Leticia. «Tras la firma de Judith Butler. Una introducción posible a los ecos de su escritura». *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana* 4:3 (2009), pp. 311-320.

16. BEAUVOIR, Simone de. *Op. Cit.*, p. 97.

17. *Ibíd.*, p. 101.

cuentas, de algún modo, es partiendo del cuerpo que el texto de Beauvoir nos habla de las formas de negociación de este género que devenimos. Y Butler, en definitiva, también ha dedicado gran parte de su obra a pensar en cómo se negocia (este binarismo de) la normativa genérica. En línea con Beauvoir, Butler también nos ha dicho que:

[E]l género es una forma contemporánea de organizar las normas culturales pasadas y futuras, una forma de situarse en y a través de esas normas, un estilo activo de vivir el propio cuerpo en el mundo<sup>18</sup>.

Si en Beauvoir de lo que se trata es de acceder a la trascendencia como sujeto-humano libre, lo que implicaría no tanto convertirse a lo masculino y terminar con las mujeres, como transformar a «la mujer», cuestionando su inmanencia, en Butler tampoco se tratará de trascender el género, pero sí de redistribuirlo.

Si en términos ético-políticos, estos dos proyectos implican desde el existencialismo de Beauvoir, buscar condiciones que sean lo menos limitantes posibles para la realización de la propia libertad de cada uno/a, y desde Butler distribuir lo más justamente posible las condiciones que hacen a la posibilidad de acceder a la vida-humana –en palabras de la autora: «maximizar el potencial de vidas vivibles»–, quizás resulte que este acto de arrojo que supone concebir al género de forma performativa sea mucho más fiel al proyecto de Beauvoir que lo que una podría esperar.

### Referencias bibliográficas

- BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 2005 [1949].
- BUTLER, Judith. «Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault». En S. Benhabib y D. Cornell (eds.). *Teoría feminista/Teoría crítica*. Valencia, Alfons el Magnànim, 1989, pp. 193-211.
- *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México, Paidós/PUEG, 2001 [1990].
- *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos del «sexo»*. Buenos Aires, Paidós SAICF, 2002 [1993].
- *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid, Cátedra, 2002 [1997].
- *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós, 2006 [2004].
- FREUD, Sigmund. «El yo y el ello». En S. Freud, *Obras Completas Tomo III*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973 [1923] pp. 2701-2728.
- LÓPEZ PARDINA, Teresa. «Prólogo a la edición española» de *El segundo sexo*. En S. Beauvoir, *Op. Cit.*, pp. 7-34.

18. BUTLER, Judith. *Op. Cit.*, p. 197.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. «EL quiasmo». En M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*. Barcelona, Seix-Barral, 1970 [1964], pp. 163-192.
- SABSAY, Leticia. *Los dilemas del antiesencialismo en la teoría feminista contemporánea: una reflexión en torno a Judith Butler*. Almería, Instituto de Estudios Almerienses/Diputación de Almería, 2007.
- «Tras la firma de Judith Butler. Una introducción posible a los ecos de su escritura». *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 4:3 (2009), pp. 311-320.
- SCOTT, Joan W. «El género, una categoría útil para el análisis histórico». En C. Stimpson, y M. Navarro (eds.), *Sexualidad, género y roles sexuales*. Buenos Aires, FCE, 1999.



# VARIACIONES FEMINISTAS EN TORNO A LA INMANENCIA Y LA TRASCENDENCIA. SIMONE DE BEAUVOIR, LUCE IRIGARAY Y LA «POLÍTICA DE LO SIMBÓLICO»

MERCEDES LÓPEZ JORGE  
Universidad de La Laguna

Recibido: 27/01/2010  
Aceptado: 01/04/2010

## Resumen

En este trabajo llevo a cabo un recorrido por la historia del feminismo de la mano de los conceptos «trascendencia» e «inmanencia» que nos permiten hacer tres escalas. La primera, Simone de Beauvoir y su exaltación de la trascendencia frente a la condena de la inmanencia. La segunda, Luce Irigaray, con su concepto de «trascendental sensible», que desde mi punto de vista desmonta la lógica de lo mismo mostrando que lo trascendental tiene su soporte material y sus condiciones de posibilidad en la inmanencia; la trascendencia es por tanto absolutamente deudora de la inmanencia. Y la tercera de las escalas la sitúo en el feminismo italiano de la diferencia sexual, en lo que ellas llaman «la política de lo simbólico», para la cual en la inmanencia hay trascendencia; la trascendencia real, la que puede hacer política, late y se dirime en lo inmanente.

**Palabras clave:** Inmanencia, trascendencia, cuerpo, diferencia sexual, política de lo simbólico, feminismo.

## Abstract

This paper conducted a tour of the history of feminism from the hand of the concepts «transcendence» and «immanence» that allow us to make three stops. The first, Simone de Beauvoir and her exaltation of transcendence facing the condemnation of immanence. The second, Luce Irigaray, with its concept of «sensible transcendental,» which from my point of view dismantles the «logic of the same» showing that the transcendental has its material support and its possibilities in immanence; transcendence

is therefore absolutely debtor of immanence. And the third of the scales I place in the Italian feminism of sexual difference, in what they call «Politics of the symbolic», for which there is transcendence in immanence; the real significance, which can make policy, late and settles in the immanent.

**Keywords:** Immanence, transcendence, body, sexual difference, politics of the symbolic, feminism.

En términos generales, la hermenéutica feminista ha supuesto antagónicas las ideas contenidas en los trabajos de Simone de Beauvoir y de Luce Irigaray: simplificando, podríamos decir que por ellas a la primera se la ha considerado la fundadora del que se ha dado a llamar «feminismo de la igualdad» y a la segunda, la madre del «feminismo de la diferencia». Entendiendo ambos feminismos como contrarios. Sin embargo, un análisis más profundo nos desvela que esta oposición es realmente obsoleta y genera graves malentendidos pues ha permitido malinterpretaciones tales como pensar que para Beauvoir la mujer *se hace*, mientras que para Irigaray la mujer *nace*. Por eso en este texto me propongo abordar la tensión crítica entre estas dos autoras de un modo diferente, esto es, sin contraponerlas ni enfrentarlas en posiciones irreconciliables. Además, pienso que hablar de/a través de confrontaciones presupone un modo patriarcal de discurrir, y que al feminismo le es más afín el diálogo, pues logra convertir los enfrentamientos en controversias.

De este modo, en esta apuesta por mirar la relación polémica entre nuestras dos autoras a través de las gafas violetas del feminismo, aparecieron los conceptos que recoge el título de la conferencia: inmanencia y trascendencia. Ellos nos permitirán hacer tres escalas en el pensamiento feminista, desvelando una continuidad en las preocupaciones desde mediados del siglo pasado hasta la actualidad y una variación en los modos de afrontarlas. La primera escala, que supone en realidad el punto de arranque, la sitúo en Simone de Beauvoir y su exaltación de la trascendencia frente a la condena de la inmanencia. La segunda, en Luce Irigaray, quien con su concepto de «trascendental sensible», desde mi punto de vista desmonta la lógica de lo mismo mostrando que lo trascendental tiene su soporte material y sus condiciones de posibilidad en la inmanencia; la trascendencia se nos muestra así como absolutamente deudora de la inmanencia. Y la tercera de las escalas la sitúo en el feminismo italiano de la diferencia sexual, en lo que ellas llaman «la política de lo simbólico», para quienes en la inmanencia hay trascendencia; la trascendencia real, la que puede hacer política, late y se dirime en lo inmanente.

## 1. Sobre la inmanencia y la trascendencia

Inmanencia y trascendencia son conceptos filosóficos clásicos que Simone de Beauvoir trajo a la reflexión feminista desde su interpretación desde el existencialismo, haciéndolos remitir a los clásicos dualismos: materia y forma, o cuerpo y espíritu. Asociando el cuerpo con la inmanencia y el espíritu con la trascendencia, se produce la denuncia feminista de que sólo se ha permitido a lo masculino el acceso al estatus de sujeto y de libertad. Para ilustrar esto considero interesante analizar la analogía platónica entre el cuerpo y el espíritu según la cual: «parir con el cuerpo criaturas es como parir con el alma Ideas». Sin embargo, tal y como ha mostrado Perelman: «la relación de las analogías, y de las metáforas a que dan lugar, difiere profundamente de la mera proporcionalidad matemática, pues en estos casos nunca es indiferente la naturaleza de los pares analogados»<sup>1</sup>. Por ello no nos sorprende que Platón por boca de Sócrates introduzca un elemento valorativo que rompe la simetría de la relación analógica: parir con el alma es más valioso que parir con el cuerpo. El elemento jerarquizante disuelve la paridad de los analogados, y alma/cuerpo, ideas/criaturas también se jerarquizan. En consecuencia, la tarea de Sócrates es más valiosa que la de su madre Fenerete<sup>2</sup>. De igual modo, el alma es más valiosa que el cuerpo, siendo la que representa lo específicamente humano, y resultando ser así el eje valorativo que atraviesa todo el dualismo metafísico de Occidente. Así que mientras que las mujeres sólo pueden concebir niños-cuerpo, carne, materia corruptible y perecedera, los varones, por su parte, pueden concebir ideas— inmatriciales, atemporales, eternas y absolutas.

Ahora bien, a partir de esta denuncia se puede luchar por diferentes vías: una, que se reconozca a las mujeres la capacidad para concebir ideas, como hace Simone de Beauvoir; otra, que se reconozca como valiosa la concepción de criaturas pues sin ella no podrían concebirse ideas, como hace Luce Irigaray; y otra, que se reconozca que las únicas ideas valiosas son las que se

1. PERELMAN, Chaïm. *Tratado de la argumentación*. Madrid, Gredos, 1989, pp. 569-626.

2. Dice Platón en *Teeteto*: «Los logros de la partera son inferiores a los míos. No es propio de las mujeres el dar a luz unas veces a criaturas reales y otras veces a meros fantasmas, de manera que resulta difícil distinguir los unos de los otros. Si llegara a suceder semejante cosa, la más elevada y noble tarea de la partera consistiría en distinguir lo real de lo irreal. ¿No es cierto?». Como explica Amalia González, se desprestigian los logros de la partera en la medida en que no generan «verdadera» realidad, vida convalidada por el logos —del que Sócrates de autoinstituye en portador— como función mayéutica habilitada para la legitimación discriminatoria del nacimiento y el acceso iniciático a la polis. La «verdadera realidad» la generan ellos, y la otra parece pasar al rango de las sombras que desfilan por las paredes de la caverna. GONZÁLEZ, Amalia. *La conceptualización de la femenino en la filosofía de Platón*. Madrid, Ediciones clásicas, 1999.

conciben conscientes de su dependencia de la condición de criaturas, nacidos o nacidas de mujer, como hace el movimiento italiano de la diferencia sexual<sup>3</sup>. Estas tres vías no sólo surgen de una preocupación común, no sólo surgen de una misma denuncia, sino que además las tres se apoyan en una doctrina de la sexualidad femenina. Como muestra Teresa López Pardina, es a partir de *El segundo sexo* que se unen el aspecto político y sexual de la lucha por la liberación de la mujer<sup>4</sup>.

## 2. Variación *trascendencia* versus *inmanencia*: Simone de Beauvoir

Simone de Beauvoir muestra que ningún individuo o colectividad se define como *Uno* sin enfrentarse directamente a un *Otro*. Todo sujeto «pretende afirmarse como lo esencial constituyendo al otro en lo inesencial, en objeto»<sup>5</sup>. Esto es lo que ha hecho el hombre con la mujer, el blanco con el negro y el nativo con el inmigrante. Hay, sin embargo, una diferencia fundamental: el negro y el inmigrante pueden afirmarse como sujetos al desear que el blanco o el nativo desaparezcan, mientras que la mujer «no puede desear que el hombre desaparezca»<sup>6</sup>. Resulta, pues, que la característica fundamental de la mujer es que cumple la función de «Otro en el seno de una totalidad cuyos términos son necesarios recíprocamente»<sup>7</sup>. Claro que dicha reciprocidad no supone una liberación de la mujer; igual que en la dialéctica del amo y del

3. La clave transformadora de este movimiento está, desde mi punto de vista, en el hecho de saberse hijas y no tanto en el de ser madres, pero sin embargo, dado su énfasis en «la madre simbólica», ha sido interpretado como un esfuerzo por recuperar los valores de la maternidad. Así, Celia Amorós, considera que el movimiento italiano de la diferencia sexual pretende, sin más, darle la vuelta a la jerarquía platónica. Así, cargada de ironía, dice: «Los logros de las parteras –vendrían a decir– y de las parturientas, son superiores a los de Sócrates: nosotras, a diferencia de vosotros que sólo sabéis producir parlamentos y judicaturas, sí que «traemos mundo al mundo» y obra verdaderamente civilizadora: cuanto hacemos emana de nuestra capacidad de dar vida y productos de vida; podéis quedaros para vosotros solos el poder legitimador del logos –que confundís con la política– y que, a nuestros ojos, los que ostentan la verdadera mirada, se convierten en un remedo de segunda, en un simulacro de nuestros logros». Y continúa diciendo: «¿Tendríamos así en clave femenina la transmutación de los valores que pedía Nietzsche, nada menos? “La mano que mece la cuna mueve al mundo”, decía un autor romántico cuyo nombre no recuerdo –sospecho que para disuadirnos de nuestra inoportuna pretensión de mover otras cosas–». AMORÓS Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 282.

4. LÓPEZ PARDINA, Teresa. *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 1998, p. 197.

5. DE BEAUVOIR, Simone (1949). *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 1998, p. 17.

6. *Ibid.*, p. 19.

7. *Ibid.*, p. 20.

esclavo: aunque también el amo y el esclavo estén unidos por una necesidad económica recíproca no por eso el esclavo es libre. Ante lo trágico de este análisis Simone de Beauvoir adopta una perspectiva moral existencialista, que consiste en afirmar que «todo individuo que desea justificar su existencia siente una constante necesidad de trascenderse»<sup>8</sup>. Cada vez que dicha trascendencia se convierte en inmanencia se produce una degradación de la existencia en «en sí», de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si es consentida por el sujeto y si le es infligida, toma la forma de una opresión.

El problema es que la mujer —que por ser «ser humano» es también una libertad autónoma— «se halla y se escoge en un mundo en el que los hombres le imponen que se reduzca a ser el Otro, (es decir, que) se pretende fijarla en objeto reduciéndola, de este modo, a la inmanencia puesto que su trascendencia será perpetuamente trascendida por otra conciencia esencial y soberana»<sup>9</sup>. La pregunta es, pues, «¿cómo puede realizarse un ser humano encerrado en la condición femenina?»<sup>10</sup>. Sea cual sea el camino, tal y como lo plantea Beauvoir, la apuesta supone sacrificar la felicidad en aras de la libertad. Este planteamiento tan ilustrado, del que se sigue nutriendo la teoría feminista<sup>11</sup>, hace que la propuesta del movimiento italiano de la política de lo simbólico, de pensar la trascendencia en la inmanencia suela tildarse de antifeminista, pues se interpreta que ese «hacer de necesidad virtud» que promulgan sacrifica la libertad en aras de una felicidad inauténtica.

Pero, ¿cómo determinar la autenticidad o inautenticidad de la felicidad sin apelar al esencialismo? Sigamos a Simone de Beauvoir a ver adónde nos lleva. La mujer puede intentar afirmarse como sujeto pero esto significaría «rechazar ser el Otro, rechazar la complicidad con el hombre, (lo que tendría como consecuencia) perder todas las ventajas que la alianza con la casta superior puede conferir». Si esto lo hiciesen todas las mujeres a la vez tendríamos

8. *Ibíd.*, p. 31.

9. *Ibíd.*, p. 31.

10. *Ibíd.*, p. 31.

11. Celia Amorós ha explicado que si el feminismo pretender deconstruir los ideales de la modernidad, está «cortando la mano que nos ha dado de comer». Considera que si bien estos ideales deben ser revisados, su cura está precisamente en el feminismo, entendido éste como «una articulación teórica política moderna que al reposar sobre un universalismo no excluyente puede resultar ser el mejor test de la Ilustración». Celia Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra, 1997. En palabras de Amelia Valcárcel, el feminismo es hijo de la ilustración, hijo no amado, pero igualmente hijo de la ilustración, por lo que todo intento de salir de ella debe ser interpretado como antifeminista. VALCÁRCEL, Amelia. «El feminismo». En RUBIO-CARRACEDO, José, ROSALES, José María y TOSCANO, Manuel. *Contrastes. Retos pendientes en ética y política*. Suplemento 5, 2000, pp. 113-135.

una revolución pero como sólo lo hacen unas pocas, éstas sufren lo que ella denomina «represalia social». Simone de Beauvoir se plantea por qué no lo hacen todas las mujeres si parece ser «pretensión —y pretensión ética— de todo individuo el afirmarse como sujeto» y concluye que junto a esta tendencia natural hallamos otra contraria cuyo núcleo es «la tentación de huir de su propia libertad constituyéndose de este modo en cosa<sup>12</sup>. Esta vía —nefasta por pasiva y alienante—, es el camino fácil de quien evita la angustia y la tensión de llevar una existencia auténtica»<sup>13</sup>.

Como explica Celia Amorós, la obra de Simone de Beauvoir puede ser asumida como una ampliación y una radicalización de la tradición ilustrada. Como una radicalización de esa tradición en la medida en que su existencialismo traslada la exhortación kantiana a la emancipación, del registro intelectual y epistemológico al ontológico-ético, transformándola en un sentido que vendrá a decir: ¡atrévete a asumirte a ti misma como libertad, a construir tu propio ser a través de tus opciones libres! Mediante esta radicalización se transpone al plano existencial, al nivel ético-ontológico, el ideal kantiano de la mayoría de edad propia de una mente ilustrada, liberada de tutelas heterónomas. Esta transposición tiene lugar en el existencialismo, en tanto que concibe al ser humano como proyecto que ha de hacerse ser eligiéndose a sí mismo a falta de tener su propio ser como dado<sup>14</sup>.

Desde el marco del existencialismo, entonces, lo femenino no puede ser una esencia sino una existencia, y sin embargo al entenderse como una existencia que puede asumirse libre resuena el concepto de «autenticidad» y parece reaparecer el fantasma del esencialismo o del universalismo. ¿Es la libertad una pregunta o una respuesta? Es decir, ¿supone la libertad una apertura de puertas o por el contrario constituye una y sólo una de las puertas? Simone de Beauvoir dice tomar su idea de la mujer como Otro de la relación amo-esclavo

12. Asimismo, la teoría de la ambigüedad le sirve a Beauvoir para dar cuenta del carácter contradictorio de los comportamientos de las mujeres y que son, casi en su totalidad, el efecto de una opresión fundamental, desarrollada desde la infancia a través de una educación artificiosa. Porque la educación que guía las trayectorias intelectual y física de las mujeres es, ante todo, un movimiento que corre a favor de su esclavitud, destinándose a socavar cualquier ápice de autodeterminación. Se trata, a fin de cuentas, del aprendizaje de la inmanencia, de ese modo de ser opuesto al de la trascendencia. Y es éste, y no aquél, lo que se cifra como el verdadero sentido de la humanidad en tanto consiste, existiendo, en libertad y autonomía.

13. DE BEAUVOIR, Simone (1949). *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 1998, p. 21.

14. AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 337.

descrita por Hegel<sup>15</sup>, consistente en que en la formación de autoconciencia hay un momento clave de reconocimiento por parte de otra autoconciencia, cuyo reconocimiento le permite acceder a su estatuto propiamente humano. El amo es el que llega a la trascendencia, a la libertad, al ser-para-sí; y el esclavo es el que queda reducido al cuerpo, a la conservación de la existencia, a la inmanencia, a la sumisión, al ser-en-sí. El esclavo se reconoce como conciencia solamente en la conciencia libre del amo, contemplándolo como su esencial, como su ideal. Sin embargo, la libertad de la que habla Beauvoir es una «libertad situada». De hecho, es el concepto de «situación» el que permite a Beauvoir dar cuenta de las dificultades añadidas con las que se encuentra una mujer para poder ser sujeto, libre, autónomo. Y esas dificultades para ella tienen que ver con la subsunción a la vida biológica, a la maternidad y a la reproducción, las cuales son concebidas como exclusivamente naturales, obviando la parte social, que, como veremos, sí que considera el pensamiento italiano de la diferencia sexual<sup>16</sup>. Por tanto, en la medida en que piensa que para que una mujer pueda lograr trascenderse debe arriesgar la vida biológica, desde su perspectiva la liberación de las mujeres, su constitución como sujetos, trascendentes, pasa por la negación del cuerpo, ámbito de la inmanencia. La maternidad es una alienación, una huida inauténtica que se ofrece a las mujeres y que evita que se realicen como trascendencia. Las mujeres sólo alcanzarán la plena humanidad cuando abandonen esa situación de opresión y adopten el camino de la trascendencia (del cuerpo), el camino de la emancipación seguido por los hombres<sup>17</sup>.

15. Sin embargo, Teresa López Pardina distingue tres referentes: el hegeliano, el existencialista y el de la antropología, de la categoría de Otra aplicada a las mujeres por Beauvoir. LÓPEZ PARDINA, Teresa. «El existencialismo de Simone de Beauvoir como marco de reivindicaciones feministas». En PULEO, Alicia H. (ed.). *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en ética y filosofía política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 277-280.

16. El hecho de que Simone de Beauvoir conceptualice el cuerpo como situación significa también que el cuerpo se convierte en un nexo peculiar de cultura y elección, y el «existir» el propio cuerpo se convierte en una forma personal de asumir y reinterpretar las normas de género recibidas.

17. Esta es la interpretación clásica que se ha hecho sobre el tratamiento beauvoiriano del cuerpo. Interpretación llevada a cabo también por Celia Amorós cuando dice que para Beauvoir «la cuestión es que las mujeres, como proyectos existenciales que son, no pueden ocupar esos cuerpos sino en la forma de “existirlos” –en el sentido preciso de vivirlos trascendiéndolos (...). Así pues, la alteridad se articula íntimamente con la inesencialidad y ambas con inmanencia». AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 349. Sin embargo, Elvira Burgos, convirtiendo en nuclear el concepto beauvoiriano de «situación», en el que es absolutamente central el cuerpo, defiende la idea de que

### 3. Variación *trascendental sensible* o *trascendencia* a través de la *inmanencia radical*: Luce Irigaray

Luce Irigaray considera que ese «camino de la emancipación seguido por los hombres» al que aspira Simone de Beauvoir para las mujeres, es un camino patriarcal, excluyente y dañino, que además no puede ser seguido por las mujeres porque en ello radica su condición de posibilidad. Es decir, que lo masculino ha podido alcanzar un peculiar modo de trascendencia porque se ha erigido sobre el ocultamiento de lo femenino, asociado a la inmanencia. La trascendencia pues, se dice para Irigaray al menos de dos maneras, según excluya o no a la inmanencia. Aspirar a la trascendencia masculina es desde su perspectiva un error pues supone, por un lado, negar el cuerpo, y por otro lado, más concretamente, negar nuestro cuerpo femenino. En este punto es donde se ha interpretado que para Irigaray la mujer *nace*, pues ella afirma que es nuestra sexualidad –siempre dual<sup>18</sup>–, nuestra capacidad para ser dos –a través de la maternidad-<sup>19</sup>, nuestra identidad relacional diferenciada –por el cual nos manejamos más con el esquema sujeto-sujeto que con

---

es Beauvoir quien comienza a considerar el cuerpo desde una perspectiva feminista, frente a la invisibilización que de él ha hecho la tradición occidental patriarcal. Ciertamente el cuerpo es importante en Beauvoir sin ir más lejos porque es «la situación» que explica la opresión de las mujeres. Pero Elvira Burgos va más allá afirmando que si Beauvoir habla del cuerpo de las mujeres y no del de los hombres es porque estaba pensando la «experiencia vivida» de las mujeres (enfaticando la idea beauvoiriana de que «la desincardinación masculina sólo es posible a condición de que las mujeres ocupen sus cuerpos en tanto que sus identidades esenciales y esclavizadoras»), y que su pretensión no consistía en que negáramos nuestro cuerpo sino en desmitificar los discursos que sobre él se han hecho desde el patriarcado. Esta perspectiva fue expuesta por Elvira Burgos en las *Jornadas en homenaje a Simone de Beauvoir*, La Laguna, 2009. En ellas además explicitó su deuda con la interpretación butleriana de Beauvoir presente en BUTLER Judith. «Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir». En *Mora. Revista del Instituto de Estudios Interdisciplinarios de Género*, vol. 4, agosto 1998.

18. Luce Irigaray se refiere a la sexualidad femenina como «ese sexo que no es uno», frente a la sexualidad masculina, regida por el uno, único sexo-valor. IRIGARAY, Luce (1977). *Ese sexo que no es uno*. Madrid. Saltés, 1982.

19. Luce Irigaray incluye en su libro *Yo, tú, nosotras: hacia una cultura de la diferencia*, (1990) (Madrid. Cátedra, 1992), una entrevista con una bióloga, Hélène Rouch, en la que da cuenta de la peculiaridad de la manera de relacionarse el cuerpo de la madre con su feto a través de la placenta. Se trata de una manera que respeta la singularidad y la diferencia del ser diferente a sí que alberga y cuida. Esta idea ha sido desarrollada sobre todo en la recepción italiana y catalana del pensamiento de Luce Irigaray, en concreto por María Milagros Rivera Garretas. RIVERA GARRETAS, María-Milagros y VARGAS MARTÍNEZ, Ana. *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*. Madrid, horas y HORAS, 2000.

el de sujeto-objeto<sup>20</sup>–; condiciones diferenciales que nos empujan hacia un modo de trascendencia otro. Ciertamente podría resultar sospechoso, ya que parece que Irigaray estuviera diciendo que nuestro cuerpo es «destino», que es nuestro cuerpo el que nos impide alcanzar la trascendencia. Sin embargo, Irigaray insiste en que lo que pretende decir es que eso que conocemos como trascendencia responde a la sexualidad masculina, al falogocentrismo, que supone una «somatofobia»<sup>21</sup>. Desde su perspectiva, al haber descubierto que lo material está siempre debajo, se debe lograr visibilizar lo femenino, pues sólo así las mujeres podrán acceder a una existencia simbólica, condición *sine qua non* para alcanzar una trascendencia propia, que no reprimirá el cuerpo ni negará la especificidad del cuerpo femenino.

A juicio de Irigaray, entonces, el recorrido beauvorianiano es deudor de la jerarquía platónica según la cual el cuerpo permanece en el ámbito del disvalor. Ella muestra, sobre todo en *Speculum*, cómo Platón, y con él toda la filosofía occidental, no sólo se ha apropiado de una función específica femenina (concebir/parir), sino que, en la misma maniobra, ha jerarquizado la función en beneficio de los varones; se trata por tanto de una apropiación que genera una inversión tal que oculta –según Irigaray– la fecundidad originaria de las mujeres<sup>22</sup>. Además, desde la perspectiva irigarayana, Platón mimetiza la capacidad procreadora materna utilizando siempre a la mujer como superficie reflectante, como sustrato de la producción de sus especula(riza)ciones. Así, Irigaray reinterpreta la caverna platónica como el útero materno, y en

20. En este punto es donde Irigaray hace radicar más fuertemente la diferencia sexual. De hecho ella habla de una «diferencia relacional», en el sentido de que niñas y niños viven de manera diferente el complejo de Edipo. Sobre esto han versado las llamadas «teorías objetales de la sexualidad».

21. JAGGAR, Alison. *Feminist Politics and Human Nature*. Sussex, The Harvester Press, 1983.

22. Contra esto, dice Celia Amorós: «El sentido de las metáforas iniciáticas de la política no era otro que el de la exclusión de las mujeres: no creo en absoluto que respondan a una supuesta envidia por parte de los varones de la capacidad de las mujeres de dar a luz». En este sentido continúa criticando al movimiento italiano de la diferencia sexual, que, como veremos, da una viabilidad práctica a esta denuncia irigarayana: «Curiosamente, el lenguaje anti-iniciático de las pensadoras de la diferencia sexual, que pretende resignificar la política e inscribirla en el mismo nivel de la vida natural que resultaba ser el de su renegación, se constituye en un discurso legitimador de la autoexclusión de las mujeres de esa política que conceden sin más que es de los hombres. Pues ellas hacen ya –la tentación estoica, como decía Sartre, es una posibilidad recurrente para los oprimidos– la «verdadera política». La que hay que hacer para estar a la altura del «fin del patriarcado». Pero no se trata de invertir, sino de redefinir una política no iniciática. Deshacer por inversión el camino de lo iniciático concede lo fundamental al imaginario de lo iniciático que habría que deconstruir». AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 284.

su análisis nos encontramos con que lo más originario, la pared última de la caverna-útero, aquel lugar del que todos (varones y mujeres) provenimos, en el relato platónico está oscurecido, y debe ser abandonado por ser el refugio de la ignorancia encadenada a la materia; las sombras y los ecos son productos de meras copias del mundo real y verdadero. Lo que en el orden del conocimiento aparece como segundo, según Platón es antológicamente el origen, lo primero, lo verdaderamente originario: el sol, lo externo a la caverna, lo que está arriba y afuera y que sólo unos pocos alcanzan, en fin, las Ideas, fundamento último de todo. La caverna representa el mundo interno o interior frente al mundo externo o exterior, el mundo inferior frente al superior, la sombra frente a la verdad, lo sensible frente a lo inteligible, el mal frente al bien, las mujeres frente a los hombres; oposiciones que suponen siempre una ascensión, una progresión vertical fálica, un seguir caminando cara al sol sin importar las sombras de detrás, pues sólo así se desvelará la verdadera realidad, la verdad.

Irigaray considera que el mito de la caverna es el paradigma del proceder de toda la metafísica occidental, es decir, que en Occidente, la filosofía, ámbito de la trascendencia, se ha erigido sobre el ocultamiento de lo material, sin percatarse de que es este ámbito, el de la inmanencia, el que constituye las bases de su existencia, su infraestructura, por hablar en términos marxistas. Por ello Irigaray detecta un cierto esencialismo, que ella denomina «el esquizo entre lo sensible y lo inteligible», incluso en las filosofías postmodernas y postestructuralistas, ya que todas ellas siguen presas del olvido de lo material, o lo que desde sus planteamientos es lo mismo: de la obliteración de lo femenino. La negación de las bases materiales o de la «facticidad corpórea» resulta ser, por tanto, el elemento constitutivo de la metafísica<sup>23</sup>. Esta violencia originaria es inherente a la autoridad del sujeto clásico en la medida en que

---

23. A través de su estrategia de la mimesis, Irigaray da cuenta, en *Ética de la diferencia sexual*, de cómo la filosofía entera se ha asentado sobre el ocultamiento de lo femenino-material. Así, muestra cómo Aristóteles reduce a la mujer a «materia», «recéptaculo», «recipiente» o a un hombre mutilado. Resulta particularmente irónico el capítulo dedicado a Plotino, en el que Irigaray sólo expone una serie de fragmentos de las Eneadas, pero no hace ningún comentario, simplemente se limita a poner puntos suspensivos, resultando más elocuente que la caracterización que hace Plotino de la materia como no ser condena a las mujeres al mutismo, las priva de palabra. De Descartes destaca que su sujeto racional y solipsista está construido a expensas del cuerpo de la mujer, para lo cual llega incluso a olvidar la existencia de su cuerpo. De Kant critica la cancelación de la materialidad y de la inmediatez para elaborar un sujeto trascendental. Y muestra como para Hegel lo femenino se presenta como la eterna ironía de la comunidad (de los hombres), a condición de que ella no pretenda ser o ser igual. IRIGARAY, Luce (1985). *Ética della differenza sessuale*. Milán Feltrinelli, 1985.

lo ancla en la conciencia, pero sucede que está sexualizada o marcada por el género; la carga de la encarnación es proyectada sobre el femenino materno e, inmediatamente, suprimida. Esta supresión, constitutiva del sujeto, funda el falogocentrismo, entendido como el imperio de lo Uno y la objetificación de lo Otro<sup>24</sup>.

Sin embargo, Irigaray desvela que el mismo sistema falogocéntrico señala la existencia de una zona excedente que no se somete a su lógica dicotómica porque es irrepresentable; constituye lo reprimido. Por ello Irigaray distingue entre una parte interna al sistema (la esfera de lo inteligible, sometida a la economía binaria, que controla sus significados) y otra externa al sistema (lo ininteligible, que escapa a la labor de significación y a la que los filósofos suelen dar nombres femeninos: materia, matriz, cosa, chora). Según Purificación Mayobre, esta zona excede los márgenes del armazón arquitectónico especulativo y no se deja comprender por la lógica interna del propio sistema porque está fuera de su dominio<sup>25</sup>. La chora de Platón, el noumeno de Kant, el continente oscuro de Freud... son irreductibles a la conformación del *logos*. Esos márgenes, ese femenino irrepresentable, resultan siempre amenazantes para la especula(riza)ción filosófica, son siempre su punto débil, por donde se puede caer abajo toda su construcción. La lógica patriarcal de lo mismo ha supuesto una jerarquización, un encubrimiento del verdadero origen y su sustitución por otro origen (el del plano inteligible) definido como el lugar de lo verdadero. La cultura falogocéntrica niega el espacio del auténtico origen, no lo nombra, le quita el *logos*, que queda consecuentemente definido como masculino y convierte a las mujeres en a-lógicas, el continente oscuro, lo no-nombrado, lo inefable. Irigaray reivindica, entonces, la alogicidad como lo positivamente otro (la mujer) que se escurre de la dialéctica y de la lógica de lo mismo<sup>26</sup>.

24. De ahí la insistencia de Irigaray en que esta «diferencia» es interna a la lógica de lo Mismo, y su determinación política a apartar a lo femenino de esta senda unidimensional para proceder a redefinirlo como lo otro de lo otro, es decir, como un no Uno constitutivo. BRAIDOTTI, Rosi (2002). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid, Akal, 2005, p. 80.

25. MAYOBRE, Purificación «Figuraciones alternativas da subxectividade femenina». En *Andaina. Revista Galega de Pensamento Feminista*, nº32, Santiago de Compostela, Verano 2002, pp. 30-34.

26. Por otro lado, dice Maria Luisa Femenías: «El proceso de desocultamiento que lleva a cabo Irigaray la obliga a un trabajo de des-velado, de descubrimiento, donde lo primero adquiere significado y primacía gracias a lo segundo. El concepto de *differance* derridiano se refiere a “diferir”, es decir, a “no ser idéntico a” y también a “dejar para más adelante” o posponer. Es decir, que lo primero es primero porque hay un segundo; en otras palabras, se pierde la prioridad del primero pues no sería tal sin el segundo que

Para ahondar en estas ideas sin perder de vista el hecho de que, el que Irigaray apueste por desvelar lo que de sensible hay en lo inteligible, lo que de irracional hay en lo racional, no significa que inste a las mujeres a permanecer en la inmanencia, me gustaría hacer referencia a unas palabras suyas del libro *Amo a ti*:

(...) valorizada por la sociedad en cuanto madre nutricia y ama de casa (...), la mujer es desposeída de la interiorización posible de su identidad femenina, que le es impuesta como una exterioridad. Y éste es uno de los motivos por los cuales ella misma, como la sociedad que la define, privilegia la relación madre-hijo. Las relaciones madre-hijo recuerdan a la mujer, a las mujeres, su falta de identidad subjetiva, y suscita afectos sin la organización cultural correspondiente. (...) Esta relación (madre-hijo), pues, es uno de los lugares donde es importante trabajar en el establecimiento de mediaciones, de relaciones entre sí y para sí por el lado de la mujer. En efecto, es necesario definir una cultura de lo femenino<sup>27</sup>.

De este modo, Luce Irigaray conviene con Simone de Beauvoir en que la mujer, al haber sido reducida a lo Otro queda encerrada en la inmanencia, o en palabras de Irigaray, es sobre la que recae el peso de mantener la base material del orden simbólico patriarcal. Sin embargo, así como para Beauvoir el Otro es concebido como «complementario» (evitando el riesgo de la lucha de consciencias), para Irigaray el Otro es concebido como «contrario», como negativo, reverso, revés, o especula(riza)ción del mismo. Así, dice Irigaray en *Speculum*:

La negación de una subjetividad a la mujer, ésta es sin duda la hipoteca que garantiza toda constitución irreductible de objeto: de representación, de discurso, de deseo. Imaginad que la mujer imagina y el objeto perderá en el acto su carácter (de idea) fijo/a. Más fija que el sujeto mismo, que sólo se mantiene en pie gracias a los efectos retroactivos de cierta objetividad. Cuando ya no existe tierra que pisar... ¿qué cimiento queda a la existencia del «sujeto»? ¿A partir de qué erigirse, sobre qué ejercer su poder?<sup>28</sup>.

La denuncia es pues exactamente la misma que la de Beauvoir: la imposibilidad del acceso de lo femenino a la trascendencia, la negación de una subjetividad a la mujer. E incluso el modo de expresarla es en principio similar, pues también Irigaray, como muestra la cita, parte de que todo sujeto –masculino– se sostiene sobre un objeto –femenino–: La mujer reducida a lo otro

---

así lo define. En sentido estricto, la primacía está por tanto puesta en el segundo, no en el primero». FEMENÍAS, María Luisa. *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires, Catálogos, 2000, p. 148.

27. IRIGARAY, Luce (1992). *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*. Barcelona, Icaria, 1994, p. 73.

28. IRIGARAY, Luce (1974). *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltes, 1978, p. 149.

es, por así decirlo, lo que le permite al sujeto masculino ser tal, «(...) haciendo entrar (a la mujer) en un juego de tropos y tropismos masculinos. Convertida a un discurso que niega la especificidad de su placer, inscribiéndola como vacío, revés, negativo o hasta censurado en su alegato en pro del falo. Hommosexualizada»<sup>29</sup>. Vemos por tanto que en las palabras de Luce Irigaray resuena el trasfondo de la originalidad de la idea beauvoriana de que «no se nace mujer, llega una a serlo». Tal y como muestra Celia Amorós no fue Simone de Beauvoir quien descubrió que la «figura» de lo femenino era una elaboración cultural; «si rastreamos en la Ilustración, Mary Wollstonecraft no había dicho otra cosa en su polémica contra el presunto carácter “natural” que Rousseau le atribuía a lo que no era sino la consecuencia de dispositivos artificiales de lo más sofisticado». La originalidad de Beauvoir radica en el estatuto que para ella tiene ese producto.

Desde sus presupuestos no puede ser algo así como un traje hecho que los seres humanos con sexo hembra se verían obligados a vestir sin más. Individualista metodológica en última instancia, y manejando como lo hace las categorías de intencionalidad y de proyecto, ha de considerar que ese traje hecho lo ha sido por alguien y para alguien. Lo han hecho los varones para las mujeres. Tanto los unos como las otras son proyectos en el sentido existencialista del término; ahora bien, ocurre que los varones han estado en condiciones de poder adoptar la posición de sujetos y de proyectar, por tanto, a las mujeres a su medida. A la medida de sus intereses económicos y de poder, sin duda, pero, sobre todo, a la medida de algo que Beauvoir considera más radical: a la medida, podríamos decir, de sus intereses ontológicos<sup>30</sup>.

Así pues, no queda ninguna duda de que la idea irigarayana de la especula(riza)ción de lo femenino por parte de lo masculino es heredera del análisis beauvoriano de la mujer como otro del hombre. Ahora bien, la divergencia entre ambas autoras aparece en la respuesta a la pregunta por cuál puede ser el interés ontológico del sujeto. Para Simone de Beauvoir, gracias a la mujer el hombre puede permitirse el lujo de asumirse como existencia y trascendencia sin tener que dar «un salto mortal sin red»<sup>31</sup>, y para Luce Irigaray, gracias a la

29. IRIGARAY, Luce (1974). *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltes, 1978, p. 157.

30. AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 343.

31. Así, dice Simone de Beauvoir: «(el varón-sujeto) aspira, contradictoriamente, a la vida y al reposo, a la existencia y al ser, (sabe bien que) la inquietud espiritual es el precio que paga por su evolución... pero sueña con la quietud en la inquietud, y con la plenitud opaca a la que sin embargo habitaría la consciencia. La mujer es justamente ese sueño encarnado; ella es la intermediaria deseada entre la Naturaleza extraña al hombre y el semejante que le es demasiado idéntico. Ella no le opone ni el silencio enemigo de la Naturaleza, ni la dura exigencia de un reconocimiento recíproco; a causa de un

mujer el hombre puede mantener su narcisismo y su orden simbólico, esto es, la unicidad del valor.

Por otro lado, también para ambas, un movimiento de la mujer-objeto lograría una salida hacia la libertad, hacia la subjetividad, hacia la trascendencia<sup>32</sup>. El asunto es cómo llevar a cabo ese movimiento hacia la trascendencia, desde dónde hacerlo. El análisis beauvoriano parecía no dejarnos más salida que desde la negación del cuerpo, o lo que desde esta perspectiva es lo mismo, desde la negación de la diferencia sexual, dado que ésta es entendida como diferencia biológica de la que se pretende derivar las desigualdades y es percibida por tanto como el origen de la exclusión y de la opresión de las mujeres. Ahora bien, hemos topado aquí con un solapamiento por el cual la crítica al androcentrismo coincidiría con la crítica al antropocentrismo, por lo que Celia Amorós afirma que «lo que habría que trascender es el lastre androcéntrico del concepto de trascendencia que maneja la autora de *El segundo sexo*, pero no el concepto de trascendencia mismo»<sup>33</sup>. Precisamente por ello, Irigaray piensa que es por la diferencia sexual por la que debe comenzar nuestra liberación de la condena a la inmanencia<sup>34</sup>. De este modo, psicoanalizando el orden patriarcal, sacando a la luz lo reprimido, Irigaray va a pretender proporcionarnos una salida en la que la corporalidad y la trascendencia no sean irreconciliables.

Irigaray se pregunta por qué concebir una idea es jerárquicamente más valioso que concebir una criatura, cuando ambas funciones han sido

---

privilegio único es una consciencia, y, sin embargo, parece posible poseerla en su carne. Gracias a ella hay un modo de escapar de la implacable dialéctica del amo y del esclavo, que se origina en la reciprocidad de las libertades». DE BEAUVOIR, Simone. *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 1998. Vol.1, p. 226.

32. «El “sujeto” masculino se vive en posesión del “objeto” femenino, y que (...) el deseo de su apropiación por un «sujeto» es también vértigo de su propia quiebra». IRIGARAY, Luce (1974). *Speculum, Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltes, 1978, p. 150.

33. AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 357. En cualquier caso, para Celia Amorós se trata de criticar que la crítica al androcentrismo coincida con la crítica al antropocentrismo, pues «(...) no es lo mismo rechazar el travestismo universalista de lo masculino que rechazar todo aquello que se presenta como universalista por entender que es masculino. La primera interpretación genera una atinada crítica al androcentrismo mientras que la segunda (que es donde sitúa la propuesta de Luce Irigaray), la impide». AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 358.

34. Así, dice: «Reclamar la igualdad es la expresión equivocada de un objetivo real. Igualdad implica comparación: ¿A quién nos igualamos? ¿Por qué no a nosotras mismas? La explotación está basada en la diferencia sexual y sólo por la diferencia sexual puede resolverse». IRIGARAY, Luce (1990). *Yo, tú, nosotras*. Madrid, Cátedra, 1992, p. 9.

conceptualizadas como excluyentes y exclusivas de uno y otro sexo, y concluye que es precisamente porque lo que se asimila al genérico masculino se ha tornado valioso: el alma es superior al cuerpo, porque el alma, como *locus* de la racionalidad, es el atributo propio del varón. Hay por tanto aquí una crítica profunda al sentido de la humanidad, al concepto de «ser humano» mostrando que lo que hasta ahora ha aparecido como universal representa en realidad a lo masculino al tiempo que excluye a lo femenino. Así, dice Teresa de Lauretis:

Lo que a Beauvoir le parecía el privilegio masculino del filósofo nos parece ahora como una relación diferencial respecto al poder social, mantenido y legitimado por aparatos ideológicos. Son estos los que construyen al sujeto, que entonces deja de ser sujeto trascendental para ser sujeto de relaciones materiales. Si el género es uno de esos aparatos, un aparato ideológico al que el cuerpo sexuado sirve de sustento material, entonces lo que (re)produce y regula mediante el género una específica diferencia de poder entre mujeres y hombres no es un dato biológico sino la institución social de la heterosexualidad<sup>35</sup>.

Si los conceptos de «ciudadanía» o de «subjetivación» han sido definidos por los varones, acceder a lo mismo desde lo Otro es tan sólo un modo de mimetización, con la consiguiente pérdida de la propia especificidad<sup>36</sup>. Aceptar esta

35. DE LAURETIS, Teresa. *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid, horas y HORAS, 2000, p. 126. Desde la perspectiva de Teresa de Lauretis, Luce Irigaray trasciende el paradigma fenomenológico-existencial beauvoriano acercándose a los presupuestos teóricos del estructuralismo a través de los cuales Gaile Rubin tematizó lo que se ha dado en llamar «el sistema sexo-género», lo cual la convierte en susceptible de la crítica butleriana por la cual no habría cuerpo como algo distinto del género, sino cuerpo generizado. Desde mi punto de vista Luce Irigaray es ambigua a este respecto pues a veces parece sostener que tras la «construcción cultural» en cierto modo hay un quien o unos quiénes y otras veces parece que el protagonismo lo tienen las estructuras sociales (económicas, simbólicas), impersonal e intencionalmente consideradas. La interpretación en uno u otro sentido es relevante pues en la línea estructuralista la posición del sexo correspondería «al mito epistemológico de lo dado», mientras que en la línea fenomenológica-existencial la concepción del género no contrapone para nada un cuerpo «natural» biológico a un género socio-culturalmente construido. Esta idea, aunque no en referencia a la obra de Luce Irigaray fue explicada por Butler en: BUTLER, Judith. «Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault». En BENHABIB Seyla y CORNELL, Drucilla, *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 193-211.

36. Desde la perspectiva de la diferencia sexual suele decirse que las luchas igualitaristas pretenden para las mujeres una mera extensión de los derechos ya pensados por los hombres. Sin embargo, Elvira Burgos nos ofrece una perspectiva interesante que no niega la crítica irigariana al falogocentrismo del concepto de humanidad y tampoco inhabilita las luchas por la igualdad de oportunidades. Ella considera que la igualdad es también transformadora de estructuras pues la inclusión de los excluidos ya

dialéctica supone asumir acríticamente las categorías mismas del pensamiento, que son patriarcales y mantienen a las mujeres en la inmanencia, porque responden a una masculinidad que reprime la femineidad. A juicio de Irigaray, una trascendencia que suponga condenar la inmanencia implica aceptar «estar detrás», «ser segunda», por eso considera que las demandas de igualdad no socavan las bases del patriarcado y corren el riesgo de ser apropiadas por él. Luce Irigaray está de acuerdo en que hay que luchar por la igualdad de salarios, de los derechos sociales, contra la discriminación, pero insiste en que la mera equiparación con los hombres no es suficiente. «Las mujeres simplemente “iguales” a los hombres serían “como ellos”, y por lo tanto, no serían “mujeres”. Una vez más la diferencia de los sexos quedaría anulada, desconocida, recubierta»<sup>37</sup>. Por eso Irigaray propone buscar más allá de los polos de la dialéctica tradicional, más allá de la igualdad, de la subjetividad y de la ciudadanía normativas; e indagar en una diferencia que sea realmente «otra de lo otro», y que no adolezca por tanto de falogocentrismo<sup>38</sup>. Irigaray lleva a cabo esta búsqueda de la mano de la filosofía postmoderna de Derrida, Levinas y Deleuze<sup>39</sup>; abogando por la alteridad, la afirmación del otro como otro, la diversidad, entendiendo que el otro no es una inversión de uno –seguiríamos si no de nuevo bajo el dominio de una lógica jerárquica–, sino que

---

desestabiliza: el concepto de «hombre» cambia desde que éste incluye a las mujeres. Estas ideas fueron expresadas por ella con motivo del debate generado en las «Jornadas Beauvoir. Perspectivas actuales de la teoría feminista» celebradas en La Laguna, 5 y 6 de marzo de 2009.

37. IRIGARAY, Luce (1977). *Ese sexo que no es uno*. Madrid. Saltés, 1982, p. 155.

38. A este respecto, dice María Luisa Femenías: «El feminismo de la diferencia sostiene que el denominado feminismo de la igualdad sólo entiende lo Otro beauvoiriano en términos de lo mismo, es decir, en la homologación al modelo normativo del varón. La única alternativa de la épica de la igualdad es homologarse, hacerse un varón formal, si bien materialmente se trata de un imposible. Es necesario, entonces, descubrir esa diferencia fundante, porque la filosofía, la ciencia y la religión, sólo la ocultan sin cesar». FEMENÍAS, María Luisa. *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires, Catálogos, 2000, p. 152.

39. Como dice Paco Vidarte: «La reivindicación de la “diferencia” se lleva a cabo a partir del análisis beauvoiriano de la mujer como “la Otra” y de la exigencia de una relación de igualdad respecto del hombre en una situación de mutuo reconocimiento. Desde la esfera de “lo Otro” despejada por De Beauvoir, el feminismo de la diferencia radicalizará su postura, reclamando este espacio como lugar privilegiado e incontaminado de masculinidad, desde donde llevar a cabo la construcción de una identidad propia. El espacio de “lo Otro” será convenientemente tamizado y repensado desde el “Otro” psicoanalítico de Jacques Lacan como lugar de lo simbólico, del falo interruptor de la relación imaginaria materno-filial, pero también desde el punto de vista de la deconstrucción derridiana y su noción de *différance*». VIDARTE, Paco. «Feminismos filosóficos y teorías de género/2. De Simone de Beauvoir al feminismo de la diferencia», en <http://www.eutsi.org/kea>.

se trata de hacer emerger al otro como un sujeto autónomo diferente, de reconocer al otro como capaz de salir del en-sí hacia el para-sí, pero no desde su ser «otro de lo mismo», sino desde su ser «otro de lo otro»<sup>40</sup>.

Lo otro es siempre una mala copia del modelo único, por eso Simone de Beauvoir buscaba la liberación del otro. Pero pretendiendo neutralizar la diferencia sexual reafirma la pretensión de la filosofía occidental de imponer un modelo único de subjetividad, favoreciendo un nuevo tipo de colonización, de evangelización, de sometimiento de los sexos, de las razas o de las generaciones a un modelo único de identidad humana, de cultura, de civilización, y anulando así la posibilidad de afirmar una subjetividad irreductible de la del hombre y de la misma dignidad.

Irigaray pretende deconstruir esa circularidad especular posicionándose fuera de la economía binaria para quebrantar su lógica; desestabilizar la representación monosexuada del sujeto para poder comenzar a ensayar una cultura de la diferencia sexual en la que el sujeto no sea desencarnado, ni neutro, ni trascendental, sino sexuado siempre en masculino o femenino. Así, el femenino podría empezar a hablar desde sí mismo. Por eso decimos que Irigaray apuesta por una trascendencia en la inmanencia radical. Y por eso no sería adecuado decir que para Irigaray la diferencia sexual responda al ámbito de la inmanencia, pues ésta no responde a la naturaleza ni a la cultura, sino que es su bisagra<sup>41</sup>.

Como muestra Rosi Braidotti, al proponer Irigaray una forma femenina de trascendencia a través de la «inmanencia radical», nuestra autora postula una definición del cuerpo no sólo como sustancia material, sino también como umbral de una idea generalizada del ser femenino, una nueva humanidad feminista. En otras palabras, el materialismo encarnado de la diferencia sexual es la afirmación de la importancia de una multiplicidad que puede producir sentido otorgando el reconocimiento simbólico al modo de ser de las mujeres. Lo «divino» de Irigaray apunta a la materialización de las condiciones

---

40. El reconocimiento de la alteridad como tal alteridad y no como copia de un modelo es un gesto altamente perturbador, pues nuestra tradición entera se ha desenvuelto a costa de la diferencia sexual. Por este motivo la diferencia sexual es, siguiendo a Heidegger, «la cuestión de nuestro tiempo». IRIGARAY, Luce (1985). *Etica della differenza sessuale*. Milán, Feltrinelli, 1985, p. 15. Una de las tareas de nuestra época consiste, a juicio de Irigaray, en acabar con la cultura basada en un sujeto único, solipsista, egocéntrico, e instaurar una cultura que atienda a las diferencias inscritas en las naturalezas y en las subjetividades, que atienda a la diferencia sexual.

41. «La diferencia sexual se sitúa en la confluencia entre naturaleza y cultura». IRIGARAY, Luce (1990). *Yo, tú, nosotras: hacia una cultura de la diferencia*. Madrid, Cátedra, 1992, p. 17.

necesarias *a priori* para alcanzar cambios en nuestras condiciones tanto simbólicas como materiales. Implica un ejercicio de repensar el espacio, el tiempo, la naturaleza, la tierra y propiamente lo divino. En este proyecto es crucial la cuestión del trascendental sensible, que sitúa al sujeto femenino encarnado en un espacio entre la trascendencia y la inmanencia<sup>42</sup>. De este modo, la deconstrucción de la lógica binaria pasa también por la deconstrucción de la polaridad inmanencia y trascendencia. Así, Irigaray, en su relectura de *El Banquete* de Platón, interpreta el discurso de Diotima que en él es referido por Sócrates de la siguiente manera: «Quizás Diotima dice siempre lo mismo (...) Esto es lo que propone observar: que la belleza misma se toma realmente como aquello en lo que la oposición inmanencia-trascendencia se funden»<sup>43</sup>.

La trascendencia verdadera habita en la diferencia sexual, e incluye la inmanencia; así, dice Irigaray:

En tanto que sentido o presentimiento entre mí y el otro es el recuerdo de la carne el lugar de acercamiento de la fidelidad ética a la incardinación. Destruirla significa el peligro de apagar el lado de la alteridad, tanto de Dios como de los otros y cerrar con ello toda posibilidad del acceso a la trascendencia<sup>44</sup>.

Colebrook lo expone nítidamente al señalar que, para Irigaray, «lo sensible es próximo. Ni presencia plena de la experiencia ni anterioridad radical de una condición trascendental, lo sensible viene dado como el cuerpo otro al que yo reconozco en calidad de otra forma de devenir, de un “universal concreto”»<sup>45</sup>. El lema sería: ningún materialismo corporal sin trascendencia, ningún sujeto femenino encarnado sin incorporeidad<sup>46</sup>.

Este tipo de incardinación, de materialidad, conecta al sujeto femenino con una serie de diferencias dentro de sí misma y, también, entre ella y los otros u otras. En una cultura en la que las diferencias se entienden como negativas, se corre el riesgo de lidiar con ellas dialéctica u opositivamente, es decir patriarcalmente. Para evitarlo, para pensar las diferencias como

42. BRAIDOTTI, Rosi (2002). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid, Akal, 2005, pp. 80-81.

43. IRIGARAY, Luce (1985). *Etica della differenza sessuale*. Milán Feltrinelli, 1985, p. 45.

44. Se trata pues de una divinidad sensible y trascendental frente al Dios trascendente. IRIGARAY, Luce (1985). *Etica della differenza sessuale*. Milán Feltrinelli, 1985, p. 253.

45. COLEBROOK, Claire. «Is sexual difference a problem? En BUCHANAN, Ian y COLEBROOK, Claire (eds.). *Deleuze and Feminist Theory*. Edimburgo, Edimburg University Press, 2000, p. 123.

46. BRAIDOTTI, Rosi (2002). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid, Akal, 2005, p. 81.

positivas<sup>47</sup> y además hacerlas ocasión de construir simbólico, Irigaray plantea la importancia de vincularse simbólicamente con otras mujeres, como mediadoras fundamentales entre una misma y el mundo. En esto consiste la idea de un «femenino universal como mediación», que radicalizará la política italiana de las mujeres al hablar de la necesidad de comunidades homosexuales femeninas permanentes. Luce Irigaray, en cambio considera que éstas son relevantes sólo estratégicamente, es decir, que en realidad es la heterosexualidad radical de Irigaray la que postula la necesidad de un núcleo homosexual femenino. Para recomponer el narcisismo primario de las mujeres, que ha sido gravemente herido y dañado por el sistema simbólico falocéntrico, se requiere un vínculo homosexual primario, por ello amor de otra mujer es una pieza clave del proceso de sentar los pilares de la prehistoria de un futuro posible<sup>48</sup>. La mujer otra –lo otro de lo Otro– es un lugar de reconocimiento del esfuerzo personal por devenir, en el sentido de perseguir un proceso de transformación, de cambio drástico, de metamorfosis profundas<sup>49</sup>. La mediación femenina no supone el prelude de una posición lésbica<sup>50</sup>: se limita a exponer, simplemente, la relevancia estructural del amor por el propio sexo, por el igual sexual, como un elemento vital de la propia autoestima. Es importante enfatizar, por lo tanto, la importancia del narcisismo primario como cierto umbral esencial de la sostenibilidad que permite al sujeto femenino emprender, primero, el proceso de autoafirmación y, después, el de transformación. Desde el punto de vista irigariano, antes de que alguien pueda deshacer, deconstruir, redefinir o desembarazarse de la subjetividad, tiene que ser un sujeto desde donde partir, porque, de otro modo, estaríamos proponiendo un camino a la autoaniquilación<sup>51</sup>. Lo que Irigaray sostiene es que este proceso de reconstrucción

47. Utilizo la distinción entre diferencia negativa y diferencia positiva, aprendida de Gabriel Bello. Ésta queda bien explicada en su libro: BELLO, Gabriel. *El valor de los otros*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

48. IRIGARAY, Luce (1985). *Etica della differenza sessuale*. Milán Feltrinelli, 1985.

49. Este narcisismo primario no debe confundirse con las manifestaciones narcisistas secundarias de las que las mujeres han sido pródigamente dotadas bajo el patriarcado. La vanidad, el amor por las apariencias, la doble carga del narcisismo y la paranoia son los signos de la objetificación femenina bajo el poder de lo Mismo.

50. Vid. a este respecto: HDEZ. PIÑERO, Aránzazu. «Acerca de las comunidades femeninas. El lesbianismo como metáfora en Luce Irigaray y Luisa Muraro», en: [http:// host. uniroma3. it /dipartimenti /filosofia/ laph/atti/ sessualita/pinero\\_def.doc](http://host.uniroma3.it/dipartimenti/filosofia/laph/atti/sessualita/pinero_def.doc)

51. De este modo, aunque el trabajo de Luce Irigaray haya sido considerado afín a la postmodernidad, nuestra autora conviene con Sheyla Benhabib en su denuncia de los peligros de la postmodernidad. BENHABIB, Sheyla (1994). «Feminismo y posmodernidad». En AMORÓS, Celia (coord.), *Historia de la teoría feminista*. Madrid, Comunidad de Madrid – DG Mujer e Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, 1994, pp. 241-256.

de los cimientos requiere necesariamente la presencia de otra mujer, porque todo el mundo nace de una mujer, y porque la huella que la madre imprime sobre nosotras y nosotros tiene una importancia imperecedera y fundamental. Así, mientras que bajo el falogocentrismo lo materno marca la carencia o la ausencia de reconocimiento simbólico, en lo «femenino virtual» propuesto por Irigaray puede transformarse en una señal potencializadora y afirmativa<sup>52</sup>.

#### 4. Variación *inmanencia trascendente*: la política de lo simbólico

Como hemos anunciado, el pensamiento italiano de la diferencia sexual es el que más ha profundizado en esa potencialidad de la relación entre mujeres, mostrando su importancia a través de conceptos como «mediación femenina», «*affidamento*» o «autoridad femenina». Partiendo del texto irigarayano de *El cuerpo a cuerpo con la madre*<sup>53</sup>, en el que Luce Irigaray señala que la cultura occidental está fundada sobre un matricidio originario, Luisa Muraro escribió *El orden simbólico de la madre*<sup>54</sup>, en el que denuncia que la filosofía nace del ocultamiento de la relación madre-hija. Este trabajo de 1991 se ha convertido en la obra de referencia para la llamada «política de las mujeres» o «política de lo simbólico», desde cuya perspectiva siguen elaborando conceptos y modos alternativos de hacer filosofía, pretendidamente más allá del orden patriarcal, desde la diferencia femenina.

La política de lo simbólico rescata la experiencia histórica de las mujeres, intentando hacer genealogía femenina a la vez que saca a la luz momentos de «libertad femenina» aún insertos en los roles genéricos tradicionales. De ahí su polémica sentencia de «hacer de necesidad virtud», a través de la cual definen el simbólico femenino como un «círculo virtuoso», frente a la tradicional consideración como un «círculo vicioso». Recordemos a este respecto la imagen beuvoriana de la ama de casa como Sísifo, condenada a hacer y rehacer la misma tarea sin sentido, en contraste con la revaloración italiana de estas tareas como «prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana» y creadoras de simbólico femenino<sup>55</sup>.

52. BRAIDOTTI, Rosi (2002). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid, Akal, 2005, p. 82.

53. IRIGARAY, Luce (1981). *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*. Barcelona, LaSal. Cuadernos inacabados, 1985.

54. MURARO, Luisa (1991). *El orden simbólico de la madre*. Madrid, Horas y HORAS, Cuadernos Inacabados, 1994.

55. RIVERA GARRETAS, María-Milagros y VARGAS MARTÍNEZ, Ana. *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*. Madrid, Horas y HORAS, 2000.

La «verdadera política» o «política elemental» se inserta así en el vínculo que genera la vida natural y que ellas recrean en clave contractual<sup>56</sup>; dicho de otro modo, establecen con la madre un contrato adhesivo, una alianza contractual por la que se instituiría libremente una refundación del lazo originario que vino impuesto por la situación de dependencia del periodo de la crianza y la primera socialización. Nuestras autoras consideran que es el vínculo originario con la madre el «que hace posible que un ser vivo venga al mundo y se quede, encontrándole un sentido al venir y al quedarse».

De este modo, consideran que en la relación preedípica entre madre e hija se puede encontrar el origen de un orden simbólico femenino capaz de situarse más que en contra, más allá del orden patriarcal. En este orden simbólico femenino, que ellas consideran que ha existido siempre<sup>57</sup>, es fundamental el concepto de «amor». El amor en la práctica política es, desde su perspectiva, el que logra que pueda darse una trascendencia verdadera. Retoman el lema de que la política comienza con nuestras pasiones, mostrando además como indisociables lo emocional de lo intelectual, el cuerpo del espíritu. Así, volviendo de nuevo a nuestros conceptos claves de trascendencia y de immanencia, podríamos decir que para la «Política de las mujeres» la trascendencia se da siempre en la relación con el otro, pero partiendo de la propia immanencia. Es decir, que desde de su perspectiva, el otro me atraviesa de tal manera que termino siendo yo misma otra, más auténtica en mi salir de mi immanencia, más auténtica a pesar de que suponga la aceptación de mi dependencia (de mis vínculos afectivos, de mi ser amante-amada, de mi ser hija de mi madre...) <sup>58</sup> pues, desde su leibniziana perspectiva, sólo aceptando la dependencia somos libres. Las dependencias y determinaciones son las condiciones de posibilidad

56. Tal y como ha sido puesto de manifiesto por Celia Amorós, aunque la política de las mujeres parezca mantenerse al margen de «la coherencia interna del paradigma de la modernidad», en algún sentido no se liberan del «imaginario contractual», como diría Carole Pateman, característico de este paradigma. Esto, a ojos de Celia Amorós o de Luisa Posada, no significa nada bueno, pues la llamada política de las mujeres rechaza la igualdad y mantiene justamente «lo menos ilustre de la Ilustración»: su apelación a lo esencial o nouménico en el campo de los sexos y su idea –hegeliana– de que el género humano no habría alcanzado la edad de la razón, por no comprender que la diferencia sexual es universal. AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 284.

57. Irigaray en cambio es ambigua a este respecto, pues si bien señala la importancia de pensar la relación preedípica entre madre e hija, siempre se refiere a la construcción o creación, y no al descubrimiento, del orden simbólico femenino. Así, Rosi Braidotti, al contrario que las italianas, considera que el orden simbólico femenino hay que inventarlo.

58. MURARO, Luisa. «La fragilidad de los orígenes». En MURARO, Luisa. *El dios de las mujeres*. Madrid, Horas y HORAS, 2006.

de la libertad, por ello decimos que para las italianas la trascendencia se halla en la inmanencia, en mi saberme sexuada en femenino o masculino.

Un concepto que puede ayudarnos a comprender esta visión es el de «complacencia», por el cual uno recibe placer en el darle placer al otro. En eso consiste la trascendencia: salgo de mí (de mi inmanencia) y a través de la relación con el otro me trasciendo. Ahora bien, las mujeres son educadas para ser felices complaciendo al otro varón. Esta supuesta complacencia es más bien una sumisión, subordinación a la trascendencia del otro (y nótese que digo trascendencia del hombre y no inmanencia porque su deseo se ha erigido siempre sobre nosotras, que hemos adoptado el papel de su inmanencia: el soporte material que han necesitado). Dado que en cambio las mujeres son educadas para enfrentarse, nunca para complacer a otra o con otra mujer, la problemática de la relación con el otro es mayor si el otro es la otra para una mujer. La «Política de las mujeres» apela a una dimensión trascendente de la complacencia que existe y ha existido siempre y cuando ha habido amor, pero que no puede darse si no es a través de la mediación de otra mujer. Consideran, por tanto, que la relación entre mujeres es imprescindible para alcanzar la trascendencia femenina, pues esa relación de *affidamento* entre mujeres, restituye de algún modo el vínculo originario con la madre, dador de sentido. Sostienen que «(...) la grandeza de la mujer se ha nutrido con frecuencia (¿o quizás siempre?) de pensamientos y energías que circulaban y circulan entre mujeres»<sup>59</sup>.

Basándose en los trabajos de Luce Irigaray, consideran que el hombre ha buscado el sentido de la vida en el más allá y contra la vida misma; mientras que para la mujer, vida y sentido de la vida se superponen continuamente; e inspirándose en Carla Lonzi y en el grupo DEMAU elaboran un esquema teórico que liga *toma de conciencia*, *deseo de ser libre* y *voluntad de existir*, cuerpo y mente de mujer, más allá de los límites de una condición recibida tanto de la naturaleza como de la sociedad. La cultura nace de la capacidad humana de trascenderse, pero dado que esta capacidad ha sido ejercida por el hombre a expensas de la mujer, en sentido material –división del trabajo– y en sentido simbólico –con una cultura de subordinación de lo femenino a lo masculino–, el mismo concepto de trascendencia lleva una marca masculina, por lo que proponen que ésta sea corregida marcándola con la diferencia sexual. Consideran que

---

59. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid, HORAS y horas, Cuadernos Inacabados, 2004, p. 20.

(...) a la cultura humana, como a la libertad de las mujeres, le falta el acto de trascendencia femenina, el excedente de existencia que podemos ganar superando simbólicamente los límites de la experiencia individual y de la naturalidad del vivir<sup>60</sup>.

Además afirman que la mujer lleva en sí la voluntad de rebasar estos límites «(...) para ser más fiel a sí misma: su auténtica y verdadera trascendencia»<sup>61</sup>. Luisa Muraro considera que partir de «saber amar a la madre» como primer principio supone una resignificación de la metafísica. Al situar la relación materna como relación originaria y, por tanto, como relación superior a cualquier cosa, ésta se convierte en ese *algo más*, que siempre está presente en todo lo que decimos e, incluso, en tanto que simplemente decimos. Y, en este sentido –y siguiendo de cerca la noción heiddegeriana de metafísica–, resulta que la diferencia sexual femenina se convierte en una instancia metafísica. Pero no en el sentido de la metafísica masculina, que se sitúa más allá, en los cielos o en la trascendencia, sino una nueva noción femenina de metafísica, que la entiende más acá, atada a la inmanencia: atada, en fin, a un orden inmanente *del aquí y el ahora*, a una continuidad de la vida, que Luisa Muraro define como «una estructura: la estructura del *continuum* materno que a través de mi madre, su madre, (...), me remite desde dentro a los principios de la vida»<sup>62</sup>. Por eso decimos que la «trascendencia femenina» a la que apelan no supone un *statu quo* respecto al patriarcado, no supone un encerrarnos a las mujeres en la inmanencia, sino más bien una «inmanencia trascendente».

## 5. Conclusiones

Como muestra la obra en la que se incluye este trabajo, Simone de Beauvoir parece estar en el origen, y muchas veces también en la desembocadura, de todos y cada uno de los planteamientos feministas posteriores a 1949, año de la publicación de *El segundo sexo*. Siguiendo a Hegel «el búho de Minerva sólo levanta su vuelo en el crepúsculo», así se explica que *El segundo sexo* fuera escrito en la «resaca» de la oleada sufragista y que además anticipara prospectivamente lo que sería el neofeminismo de los 70. Beauvoir inauguró un modo de pensamiento, un «modo de pensamiento» porque a partir de ese momento, si bien se ha podido estar con o contra Beauvoir, nunca se puede dejar de estar en Beauvoir. Luisa Posada acusa a Irigaray de recurrir al «viejo y patriarcal artilugio teórico de matar a la madre para proclamarse fundadora

60. *Ibid.*, p. 37.

61. *Ibid.*, p. 38.

62. MURARO, Luisa. *El orden simbólico de la madre*, traducción de Beatriz Albertini. Madrid, HORAS y horas, 1994, p. 54.

de una nueva genealogía». Del mismo modo, Celia Amorós acusa a las «políticas de lo simbólico» de seguir los modos genealógicos patriarcales en el empeño por establecer una genealogía «específicamente femenina»<sup>63</sup>. Ni la una ni las otras se reconocen herederas de Simone de Beauvoir. Pero el hecho de que rechacen las herencias culturales que ciertamente han constituido el bagaje genealógico del feminismo no significa que, por usar las palabras de Celia Amorós, ellas hayan surgido *qua* «hongos hobbesianos». Del mismo modo que podemos afirmar que la obra de Simone de Beauvoir es un efecto reflexivo, de gran resonancia antropológica y ética, del movimiento sufragista, aunque ella no autocomprendiera su obra como tal<sup>64</sup>; desde mi punto de vista y de acuerdo con Toril Moi<sup>65</sup>, lo reconociera Luce Irigaray o no, me resulta evidente que su concepto de «especula(riza)ción» de lo femenino es una lectura postestructuralista del análisis beauvoriano de la mujer como el otro del hombre, y lo reconozcan las políticas de lo simbólico o no, para mí, es del mismo modo evidente que para poder hablar del «otro de lo otro» era preciso primero el desvelamiento beauvoriano de la mujer como «otro de lo mismo». La una y las otras han sido vilipendiadas por no reconocerse herederas de Simone de Beauvoir, pero a mí me parece que la descalificación de sus pensamientos por este motivo es deudor del mismo esquema que impediría ese descrédito, pues tanto el apego como el rechazo lo único que muestran es precisamente la «maternidad» de la gran Simone de Beauvoir, con respecto a la cual se tienen conflictos edípicos de amor u odio.

A lo largo de este texto hemos realizado tres escalas: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y las italianas de «la política de las mujeres». Podríamos decir que el concepto de ambigüedad es el puente teórico que enlaza a nuestras autoras; todas ellas hacen del ser humano un ser ambiguo, lo cual implica negarle cualquier tipo de fijación conceptual, exaltando, a fin de cuentas, y al modo butleriano, el *hacer* frente al *ser*. Las tres posiciones que hemos abordado convienen, como hemos mostrado, en que «no se nace mujer, llega una

63. Las genealogías patriarcales, como lo ha puesto de manifiesto Guy Rosolato, se articulan sobre la base de un parricidio simbólico en los orígenes: hay que matar simbólicamente al padre –aceptar el efecto de castración para ser «como el padre», asumiendo así la ley que constituye la serie de los padres– para que haya *logos* del *genos* o genealogía. Cfr. AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 336.

64. Sobre la inserción de Simone de Beauvoir como «bisagra» entre el sufragismo y el neofeminismo de los '70, ver: AMORÓS, Celia. *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra, 1997, pp. 377-388.

65. MOI, Toril. «Reflexiones machistas: el espejo de Luce Irigaray». En *Teoría literaria feminista*. Madrid, Cátedra, 1988, pp. 136-158.

a serlo» y lo hacen acogiendo la noción de género en un doble sentido: como condición y situación objetivas –«lo que han hecho de nosotras»– y como identidad subjetiva –lo que nosotras hacemos, dentro de un margen de maniobra dado, de lo que han hecho de nosotras–. Así, por un lado reconocen que es la cultura patriarcal la que ha definido el ser femenino: no hay nada en nuestra naturaleza que justifique la adscripción genérica con la que nos ha investido el patriarcado; el «destino biológico» no es más que una prescripción patriarcal. Y, por otro lado, derivado precisamente de ese reconocimiento del carácter constructivista del género: en la medida en que el «ser mujer» depende de lo que *hagamos*, y no de lo que *seamos*, podemos *hacer* otras cosas para alcanzar un sentido libre de ser mujeres. Ahora bien, es en esto en lo que difieren nuestras autoras: en qué cosas debemos hacer para lograrlo. Jugando con el título de la obra de Luce Irigaray: *Yo, tú, nosotras*, diría que Simone de Beauvoir apostó por el «YO» puedo ser una mujer libre si me asumo libre, Irigaray apuesta por el «TÚ» puedes ser una mujer libre si te miras en mí, otra mujer, y las políticas de lo simbólico apuestan por el «NOSOTRAS» somos mujeres libres gracias a nuestra relación.

### Referencias bibliográficas

- AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005.
- AMORÓS, Celia. *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra, 1997.
- BELLO, Gabriel. *El valor de los otros*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- BENHABIB, Sheyla. «Feminismo y posmodernidad». En AMORÓS, Celia (coord.), *Historia de la teoría feminista*. Madrid, Comunidad de Madrid – DG Mujer e Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, 1994, pp. 241-256.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid, Akal, 2005.
- BUTLER, Judith. «Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir». En *Mora. Revista del Instituto de Estudios Interdisciplinarios de Género*, vol. 4, agosto 1998.
- BUTLER, Judith. «Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault». En BENHABIB Seyla y CORNELL, Drucilla, *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990. Pp. 193-211.
- COLEBROOK, Claire. «Is sexual difference a problem? En BUCHANAN, Ian y COLEBROOK, Claire (eds.). *Deleuze and Feminist Theory*. Edimburgo, Edimburg University Press, 2000, p.123.
- DE BEAUVOIR, Simone. *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 1998.

- DE LAURETIS, Teresa. *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid, horas y HORAS, 2000.
- FEMENÍAS, María Luisa. *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires, Catálogos, 2000.
- GONZÁLEZ, Amalia. *La conceptualización de la femenino en la filosofía de Platón*. Madrid, Ediciones clásicas, 1999.
- HDEZ. PIÑERO, Aránzazu. «Acerca de las comunidades femeninas. El lesbianismo como metáfora en Luce Irigaray y Luisa Muraro», en: [http:// host. uniroma3. it /dipartimenti /filosofia/ laph/atti/ sexualita/pinero\\_def.doc](http://host.uniroma3.it/dipartimenti/filosofia/laph/atti/sexualita/pinero_def.doc)
- IRIGARAY, Luce. *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*. Barcelona, Icaria, 1994.
- IRIGARAY, Luce. *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*. Barcelona, LaSal. Cuadernos inacabados, 1985.
- IRIGARAY, Luce. *Ese sexo que no es uno*. Madrid. Saltés, 1982.
- IRIGARAY, Luce. *Etica della differenza sessuale*. Milán Feltrinelli, 1985.
- IRIGARAY, Luce. *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltes, 1978.
- IRIGARAY, Luce. *Yo, tú, nosotras: hacia una cultura de la diferencia*. Madrid, Cátedra, 1992.
- JAGGAR, Alison. *Feminist Politics and Human Nature*. Sussex, The Harvester Press, 1983.
- LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid, HORAS y horas, Cuadernos Inacabados, 2004.
- LÓPEZ PARDINA, Teresa. «El existencialismo de Simone de Beauvoir como marco de reivindicaciones feministas». En PULEO, Alicia H. (ed.). *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en ética y filosofía política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 277-280.
- LÓPEZ PARDINA, Teresa. *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 1998.
- MAYOBRE, Purificación. «Figuracións alternativas da subxectividade femenina». En *Andaina. Revista Galega de Pensamento Feminista*, nº32, Santiago de Compostela, Verano 2002, pp. 30-34.
- MOI, Toril. «Reflexiones machistas: el espejo de Luce Irigaray». En *Teoría literaria feminista*. Madrid, Cátedra, 1988, pp.136-158.
- MURARO, Luisa (1991). *El orden simbólico de la madre*. Madrid, Horas y HORAS, Cuadernos Inacabados, 1994.
- MURARO, Luisa. «La fragilidad de los orígenes». En MURARO, Luisa. *El dios de las mujeres*. Madrid, Horas y HORAS, 2006.
- PERELMAN, Chaïm. *Tratado de la argumentación*. Madrid, Gredos, 1989.

- RIVERA GARRETAS, María-Milagros y VARGAS MARTÍNEZ, Ana. *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*. Madrid, Horas y HORAS, 2000.
- VALCÁRCEL, Amelia. «El feminismo». En RUBIO-CARRACEDO, José, ROSALES, José María y TOSCANO, Manuel. *Contrastes. Retos pendientes en ética y política*. Suplemento 5, 2000, pp. 113-135.
- VIDARTE, Paco. «Feminismos filosóficos y teorías de género/2. De Simone de Beauvoir al feminismo de la diferencia», en <http://www.eutsi.org/kea>.

# SIMONE DE BEAUVOIR EN ESPAÑA: SUS OBRAS TRADUCIDAS Y SU RECEPCIÓN EN LA PRENSA<sup>1</sup>

MARÍA ISABEL CORBÍ SÁEZ  
Universidad de Alicante

Recibido: 31/01/2010  
Aceptado: 12/03/2010

## Resumen

En los tiempos del contexto socio político y cultural tan restrictivo, la presencia de Simone de Beauvoir fue gradualmente incrementándose a medida que el régimen totalitario relajó las prohibiciones, para llegar a ser total a partir de la Transición a tenor de su acogida en el mundo editorial y periodístico. Pues, por un lado, primero por el ingente número de ediciones y reediciones de sus obras, así como, posteriormente, por la nueva traducción al castellano del *Segundo Sexo* en Cátedra (1999, 2005) y, por otro lado, por su valoración –eso sí, desigual en función de la ideología– de la prensa, nuestra autora es ya un clásico en nuestro Estado. Si bien es cierto que en determinados ámbitos del saber su consagración es irrefutable, en los Estudios Literarios, sin embargo, no ha tenido la misma suerte por pesarle todavía una desconsideración motivada por las acusaciones de misoginia y de ensalzamiento de los valores masculinos, desconsideraciones surgidas ya con la publicación del *Segundo Sexo* y retomadas posteriormente por cuenta del feminismo postmoderno francés. Ahora bien se auguran nuevos aires en la recepción de nuestra autora en este ámbito de estudio ya que la misma Julia Kristeva apunta a un (Re)descubrimiento de Simone de Beauvoir...

**Palabras clave:** Beauvoir, recepción, España, traducciones, prensa

---

1. Este estudio que presentamos en *Feminismo/s* es una pequeña parte de una investigación más amplia que aborda la recepción de Simone de Beauvoir en España. Presentamos de forma preliminar esta pequeña parte en el XIXth Simone de Beauvoir International Conference, «*Simone de Beauvoir, Now and Then*» en la Universidad de San José (California, EEUU) del 17 al 20 de junio 2009.

## Abstract

In the times of the restrictive socio political and cultural Franco context, our author's presence went progressively growing as the prohibitions were loosed, becoming a plain and visible presence during the Transition times if we take into account her reception in the Spanish edition world and in the Press. Considering, on one hand, first the high number of her works (re) editions as well as, afterward, the new Second Sex translation into Spanish (1999, 2005) and, on the other hand, the good and very good valuation (obviously unequal according to the ideology) of the Press, our author is now a classic in our country. It is true that in some Humanities fields her consecration is irrefutable since she is of compulsory mention, nevertheless in the Literary Studies she hasn't benefited of the same chance. Still enduring the accusations of misogyny and those of defending masculine values –some long time accusations since they go back to the publication of the Second Sex in France, and after taken on the behalf of the postmodern French feminism–, new times in the reception of Simone de Beauvoir can be predicted since Julia Kriteva claims for the (Re) discovering of Simone de Beauvoir...

**Keywords:** Beauvoir, reception, Spain, translations, press

## 1. Preliminares

Los/as conocedores/as de la obra de Simone de Beauvoir saben hasta qué punto la recepción de ésta en Francia ha sido controvertida. Pues la autora ya en *Final de cuentas*<sup>2</sup> relata no sólo la acogida de su ensayo sino también la de sus posteriores novelas. Como nuestros/as lectores/as comprobarán, es del todo comprensible que para una sociedad todavía tan ligada a valores conservadores<sup>3</sup> un libro que discurriera acerca del divorcio, de la prostitución, de la contracepción y aborto, que abordara el análisis de la situación de alienación de la mujer en su condición de *Otra* por la histórica construcción cultural de la feminidad y que planteara el camino hacia la liberalización de la mujer no podía esperar generalizadas aclamaciones. Si, efectivamente, con la concesión del premio Goncourt, Simone de Beauvoir logra consagrarse como brillante escritora y sigue con su narrativa al servicio de la mujer disfrutando de un público cada vez más amplio, con el advenimiento del feminismo postmoderno francés, nuestra autora empieza otra vez a sufrir de desconsideración y de infravaloración; una implacable desconsideración y una injusta infravaloración por parte de las feministas de la diferencia, a pesar incluso del intachable compromiso y del activismo de Beauvoir en el marco del MLF.

Pues bien, conociendo la acogida en Francia de Simone de Beauvoir, la idea de realizar un estudio acerca de la recepción de su obra en España remonta ya a hace algunos años, al ir observando poco a poco que ésta variaba dependiendo de los ámbitos del saber y de la época. Es así como constatamos que en el campo de la Filosofía, de la Antropología, de la Sociología, de los estudios de Política y de Feminismo, Simone de Beauvoir gozaba de un mejor reconocimiento, siendo su figura como pensadora de obligada mención. Sin embargo, en el ámbito de la Literatura, nos dimos cuenta progresivamente que

---

2. Cf. BEAUVOIR, S.. *Final de cuentas*. Barcelona, Edhasa, 1984.

3. Recordamos que Francia otorga el derecho al voto a las mujeres tan sólo en 1944. Ciertamente es que Francia ha sido considerada por su Revolución Francesa como la cuna de las libertades y de los Derechos del hombre así como el espacio de origen de las decisivas revueltas europeas a partir de mayo del 68. Ahora bien, cabe señalar que la sociedad francesa es una sociedad donde los valores burgueses han tenido y siguen teniendo un gran peso.

nuestra autora sufría muy a menudo de una triste e injusta desconsideración. Con la efeméride en el 2006 de su defunción, nuestra sorpresa fue todavía mayor porque en términos generales los recordatorios fueron escuetos y poco se dijo de su aportación como intelectual y de su compromiso feminista. Ahora bien, al observar la repercusión en España de la celebración del centenario en París IV con el coloquio dirigido por Julia Kristeva, fue cuando consideramos que era necesario realizar un amplio estudio, un estudio del que en este espacio presentamos tan sólo una pequeña parte. Si bien la prensa tanto escrita como audiovisual en nuestro país siguió mostrando esas opiniones muy a menudo encontradas, y una percepción desigual de una intelectual, escritora y feminista que a todas luces marcó la segunda mitad del siglo XX, pensamos que abordar el estudio de nuestra autora en tierras españolas podía arrojar datos de gran interés no sólo acerca de Simone de Beauvoir sino también acerca de nuestra propia sociedad.

Entendiendo que el hecho de que Julia Kristeva –una de las férreas defensoras del feminismo de la diferencia y, por tanto, adversaria radical del feminismo de la igualdad defendido por Beauvoir– dirigiera el coloquio de celebración del centenario del Castor<sup>4</sup> podía aportar nuevos aires en la recepción de nuestra autora tanto en su país como en el extranjero. Decidimos marcarnos un plazo medio para comprobar cómo dicho acontecimiento había repercutido<sup>5</sup>. 2012 sería nuestro horizonte en tanto que dejaríamos un tiempo para comprobar la repercusión en los proyectos editoriales, los efectos en los diferentes ámbitos de estudio y de investigación, así como en la sociedad civil.

## 2. Introducción

Abordar la acogida de un autor en un país, en una/s cultura/s y lengua/s diferente/s a tenor de los estudios de recepción abarca muchos aspectos que, evidentemente, superan el espacio de un artículo, por lo que aquí daremos

---

4. Denominación cariñosa acuñada en su tiempo de estudiante por Sartre para referirse a Simone de Beauvoir. Denominación, hoy en día, institucionalizada con la publicación de las cartas de Sartre con el título original de *Lettres au Castor*.

5. Señalamos, en este sentido, el volumen que recoge las actas del sonado congreso con un título muy sugerente *A la (re) découverte de Simone de Beauvoir* que podría tener por traducción *Hacia el (Re) descubrimiento de Simone de Beauvoir*. Calificamos de «sugere» porque nos invita a recordar que Julia Kristeva en realidad hace ya algún tiempo que reconoció el legado de Simone de Beauvoir y limó las distancias que durante largo tiempo mantuvo respecto del pensamiento feminista beauvoiriano. Informamos a nuestro/as lector/as de un interesante artículo de Julia Kristeva publicado por la Simone de Beauvoir Society. KRISTEVA, Julia. «Beauvoir présente». *Simone de Beauvoir Studies*, 20 (2003-2004), p. 13.

cuenta de nuestra investigación centrándonos tan sólo en las traducciones de la obra de nuestra autora y de su acogida en determinada prensa.

El análisis de la recepción de un autor no puede centrarse en una mera actividad de recensión y de enumeración sino que debe conllevar una consideración del/os sistema/s, de las normas y de los valores que rigen el/los contexto/s de acogida. Unos valores y unas normas que, evidentemente, varían con el tiempo. Por tanto, ni qué decir tiene que la situación socio política, económica y cultural del contexto de llegada o del país importador adquiere una importancia insoslayable en la medida en que actúa con toda certeza en la imagen creada de un autor, facilitando en menor o en mayor medida su importación al contexto cultural y a la lengua meta. Como nuestros/as lectores/as comprenderán, en el caso de España la consideración del contexto de acogida en la segunda mitad del siglo XX tiene que hacerse atendiendo a las peculiaridades y a los avatares que marcaron su historia desde la década de los 40 y a lo largo de toda la segunda mitad del siglo pasado.

Es por ello que analizar la recepción de la autora en nuestro país no podía plantearse sin la consideración de este primer periodo; los largos años de franquismo con la religión católica al servicio del Estado –pilar fundamental de la ideología totalitarista española– y la férrea censura encargada de mantener en orden una sociedad sometida a unos rígidos principios y valores católicos. Después se abriría una segunda etapa con el fallecimiento del general Franco y el camino emprendido hacia la democracia que culminaría con la votación de la constitución en 1978 y la recuperación, a partir de entonces, del reconocimiento de los derechos a los ciudadanos con la instauración de un sistema nuevamente democrático. Con toda evidencia un momento histórico tan apasionante como ferviente y prometedor. Un momento histórico que, si bien abrió una nueva era para todos/as los/as españoles/as, fue desde luego mucho más importante y decisivo para las mujeres, puesto que se les restituía de nuevo su condición de ciudadanas de pleno derecho, liberándolas de la larga tutela marital<sup>6</sup>.

---

6. Resulta comprensible que 1975 sea considerado como un hito histórico para la mujer española. Teniendo en cuenta que desde 1938 a 1975, a pesar de la notable relajación acontecida en la época del desarrollismo con la ley de derechos políticos, profesionales, y del trabajo de la Mujer, hasta la muerte del Generalísimo siguió pesando sobre ellas muchas privaciones de derechos fundamentales y la amenaza de una desmesurada e implacable penalización por delitos de adulterio, por uso de anticonceptivos o por practicar el aborto. El año de la defunción de Franco también es el año internacional de la Mujer y con él en muchos países se llevan a cabo numerosas acciones sociales en pro de la defensa de la igualdad de derechos. En España, este hecho tiene incidencia dado que el movimiento feminista constituido a partir del movimiento asociativo de mujeres

Una época esperanzadora puesto que gracias a las luchas y a las reivindicaciones pudo iniciarse el «todavía» camino hacia un trato igualitario tanto en la esfera de lo público como en la esfera de lo privado. Si bien el régimen democrático no se alcanzó hasta la votación de la Carta Magna, es bien sabido que la muerte del Generalísimo marca la salida a la luz pública de las luchas y reivindicaciones feministas hasta entonces mantenidas en la clandestinidad. Por ello nuestro análisis de la recepción de Simone de Beauvoir en nuestro país contempla cinco periodos teniendo en cuenta las efemérides importantes: el primero que abarca toda la dictadura hasta 1974; el segundo: de 1975 hasta 1985, el tercero: de 1986 –año del fallecimiento de nuestra autora– hasta 1998, el cuarto: de 1999 –año de la celebración del cincuentenario del *Segundo Sexo*– hasta 2007, y el quinto a partir: del 2008 –año de la celebración del centenario de su nacimiento en adelante–.

Al constatar la existencia de obras traducidas al catalán, incluso en la época de duras prohibiciones, nos planteamos que nuestro análisis debía no sólo abarcar las obras traducidas al castellano sino también al catalán<sup>7</sup> y ver qué papel podía haber desempeñado este interesante hecho. Asimismo como nuestro/as lector/as comprobarán más adelante hemos analizado rotativos que permitan abordar los contextos y las culturas de acogida tanto españolas como catalanas. Pues no hacerlo así, nos llevaría a un estudio sesgado dado que intuimos la influencia mutua de los diferentes contextos.

### 3. Simone de Beauvoir: conocida en España en los años cincuenta por la elite intelectual

En el primer periodo debemos considerar el claro alcance negativo en la prensa española por la publicación del artículo de Simone de Beauvoir en *Combat* en 1945<sup>8</sup>, en el que la escritora denunciaba el autoritarismo del régimen franquista y de la tortura a plena luz pública de la que ella había oído hablar durante su viaje a España<sup>9</sup>. Por otro lado, pocos años más tarde, si bien las duras críticas recibidas en Francia al publicar el *Segundo Sexo* no tuvieron

---

de los últimos años del franquismo sale a la calle en varias ciudades para reivindicar las libertades democráticas. Cf. AA. VV.: *Españolas en la transición. De excluidas a protagonistas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 275-277.

7. Hoy en día ya contamos con obras traducidas al gallego –el *Segundo Sexo*, entre otros– pero al principio de los años sesenta resulta de interés, tal como veremos más adelante, constatar la publicación de obras al catalán.

8. *La Vanguardia española*, 24.04.1975, p. 7.

9. Un viaje que ella narraría más tarde al principio de *La force des choses*, vol. I. BEAUVOIR, Simone. *La force des choses*. Paris, Gallimard, col. Folio, 1963, pp. 39-44. La traducción española tiene el título de *La fuera de las cosas*. Interesa destacar que en estas páginas

ninguna repercusión en la prensa española, no por ello podemos pensar que esto pasó inadvertido a las autoridades o fue desconocido por algunos grupos de intelectuales como veremos más adelante. El gobierno por aquel entonces sabía muy bien quiénes eran Beauvoir y Sartre puesto que ambos engrosaron durante décadas la lista de los escritores extranjeros proscritos tan sólo fuera por su reconocido anticlericalismo y su ideología socialista.

Con todos estos datos podría pensarse que la recepción de Simone de Beauvoir habría sido muy tardía y, sin embargo, la primera traducción de la laureada escritora con el premio Goncourt remonta a 1956 con *Todos los hombres son mortales* en Edhasa<sup>10</sup>. Una publicación que respondió a un proyecto editorial que, sin lugar a dudas, quiso aprovechar la repercusión internacional del premio Goncourt concedido dos años antes a la escritora y compañera del «filósofo existencialista» por *Los Mandarines*. Ahora bien, este sorprendente acontecimiento de la España franquista nos permite cuestionarnos acerca de la presencia y del conocimiento de nuestra autora en nuestro país a pesar de las prohibiciones. No sería demasiado osado pensar que si Edhasa lanza esta obra en el mercado es porque sabe que tiene asegurado un público lector por pequeño que sea, además del limitado<sup>11</sup> interés de difusión cultural que pudiera haber. La publicación de la primera traducción de Simone de Beauvoir en España en esta etapa nos parece reveladora puesto que, además, fue publicitada por *La vanguardia española* tal como veremos en la segunda parte de nuestro artículo.

Entender la recepción de nuestra autora en tiempos de dictadura nos obliga a retroceder en el tiempo y analizar la sociedad española al final de la década de los 40 y principios de los 50. Como bien es sabido, la España autárquica no tuvo más remedio que abrirse al exterior para poder salir de la dura crisis económica que había azotado al país desde los años de la postguerra. Con esto no sólo se permitió que empresas internacionales se instalaran en nuestras tierras o que el turismo extranjero acudiera a disfrutar del sol, también salieron

---

la autora describe la miseria que azota al país en los años de postguerra, la privación de libertades y el régimen de terror impuesto por el franquismo.

10. Resulta de gran interés constatar la publicación de *Todos los hombres son mortales* a mediados de los años 50. Sobre todo cuando recordamos cuan estricta fue la censura con autores que predicaban el anticlericalismo o defendían valores libertarios. Se entiende que Beauvoir y Sartre fuesen de los primeros escritores extranjeros en encabezar la lista de los prohibidos. Cf. a este respecto el interesante estudio sobre la censura en España de Manuel Abellán. ABELLAN, Manuel. *Censura y creación literaria en España (1939-1976)*. Madrid, Editorial Península, 1980.

11. Con la cursiva hacemos alusión no sólo a un público lector reducido sino también al control y a la limitación de la censura sobre toda actividad periodística y editorial.

muchos españoles fuera de nuestras fronteras en búsqueda de trabajo. Como se conoce hoy en día los permisos de salida fueron cada vez más fáciles y las idas y venidas de los intelectuales más frecuentes. Con todo ello puede entenderse que un mercado clandestino del libro se instaurase burlando así el poder político y la censura.

Queda claro que por los años 50 la España intelectual, en el peor de los casos está al tanto de la actualidad editorial extranjera y en el mejor de ellos está ya en posesión de las obras «peligrosas» por atentar contra el orden público y la moral cristiana y, no quepa la menor duda de que los libros franceses se llevaban la palma no sólo por la cercanía geográfica sino también por la conocida francofilia de la elite bien pesante<sup>12</sup>... Ciertamente es que, ante tal situación, los partidarios del poder totalitario y del rígido control de las mentes se ven en la obligación de relajar las constricciones impuestas por la tradición católica y, en lo referente al mercado del libro así como al editorial la censura no tiene más remedio que aflojar el rigor con el que había iniciado los primeros años de la dictadura. Si bien es cierto que hubo que esperar hasta la ley Fraga aprobada en 1966 para que dicha censura se viera oficialmente revocada, no podemos dejar de reconocer que en la práctica diaria allá por los años 50 sus usos ya se habían relajado. Pues, ésta era la única manera de mantener callados a muchos intelectuales que empezaban a inquietarse y a impacientarse por la privación de libertades y de la apabullante asfixia cultural a la que habían sido sometidos.

En el caso de nuestra autora es interesante destacar que su nombre ya se había asociado a las reivindicaciones sobre derechos de la mujer de la España de los años 50. Si bien la sociedad española en general y la mujer más concretamente<sup>13</sup> quedaron atrapadas en la dureza de un régimen ultraconservador,

---

12. Asimismo recordemos que el francés hasta finales de los sesenta fue la lengua extranjera mayormente elegida para los estudios tanto en el Bachillerato como en los Estudios Superiores.

13. Recordamos el flagrante retroceso que supusieron para las mujeres las leyes «fundamentales» (sic) promulgadas en los mismísimos inicios de la dictadura, unas leyes que marcarían el destino de las mujeres españolas para varias décadas. Pues además de pasar bajo completa tutela del hombre su cometido legalmente estipulado era el dedicarse a la crianza y a las tareas del hogar. Tal como lo recuerda Pilar Toboso «[...] el proceso legal que se había iniciado en la República tendente a reconocer los mismos derechos a hombres y a mujeres se detuvo [...] Con un planteamiento nacionalcatólico, autoritario, jerárquico y paternalista la dictadura franquista utilizó todos los resortes a su alcance para apartar a la mujer de los espacios públicos». TOBOSO, Pilar. «Las mujeres en la transición. Una perspectiva histórica: antecedentes y retos». En MARTÍNEZ TEN, Carmen, GUTIÉRREZ LÓPEZ, Purificación, GONZÁLEZ RUIZ, Pilar (eds). *El movimiento feminista en España en los años 70*. Madrid, Cátedra, colección Feminismos, 2009, p.74.

presas de los valores católicos, acalladas por el temor a las denuncias, no cabe duda de que intelectuales y activistas siguieron en la sombra con los esfuerzos y la lucha por los derechos de la mujer iniciados en la segunda república. El nombre de Simone de Beauvoir empieza a resonar en los círculos progresistas y liberales clandestinos y, por otro lado, a plena luz pública gracias a los esfuerzos de unas pocas intelectuales mujeres –privilegiadas por haber podido mantener su dedicación profesional– así como a la lucidez, y a la valentía de otras pocas cercanas al poder<sup>14</sup>.

La obra del *Segundo Sexo* comienza a ser comentada poco tiempo después de su publicación en Francia en 1949<sup>15</sup>. Tal como lo subraya Gloria Nielfo Cristobal<sup>16</sup>, y como hemos podido comprobar directamente acudiendo a la fuente, en la segunda edición de *La secreta guerra de los sexos* publicada en 1950, María Laffitte<sup>17</sup>, ya en el prólogo a su libro, señala y aplaude la idea de Simone de Beauvoir de considerar a la mujer en su condición de Otro. Por otro lado, la recensión al ensayo que realiza Mercedes Formica también sonaría mucho en algunos círculos. Una recensión que pasó contra todo pronóstico los filtros de la censura y que fue publicada en la *Revista de estudios políticos* con el título «Simone de Beauvoir: *Le Deuxième sexe*»<sup>18</sup>. Es de destacar que ambas intelectuales aluden al ensayo con referencias en francés y en el caso de la condesa de Campo Alange el prólogo cita directamente y a menudo fragmentos del texto original<sup>19</sup>. Con todo ello puede deducirse sin riesgo a

14. Queda claro que hubo mujeres que pudiendo conservar su dedicación profesional, convencidas de la obligación de defender los derechos humanos, contribuyeron a que las reivindicaciones básicas de las mujeres pudieran sonar –aunque tímidamente– en la esfera pública. Aludimos al importante papel desempeñado por Mercedes Formica en el Madrid de principios de los años 50. Cf. ROIG, Mercedes. *A través de la prensa. La mujer en la historia. Francia, Italia, España, s. XVIII-XX*. Madrid, Publicaciones del Ministerio de Asuntos Sociales, 1989, pp. 377-378.

15. Tal como podrá comprobarse ulteriormente la obra *El Segundo Sexo* saldría en librería primero en catalán en 1968 y después en castellano en 1972. Ahora bien, como demostramos este libro no era sólo conocido por unas cuantas intelectuales y, además, puede adelantarse, sin riesgo a equivocarnos, que este libro circulara por nuestro país en el mercado clandestino que comentábamos anteriormente.

16. NIELFO CRISTOBAL, Gloria. «La difusión en España de *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir». *Arenal*, 9 (2002), p. 155.

17. La obra presenta como autora a la «Condesa de Campo Alange». Podría pensarse (así lo pensamos) que el título nobiliario se utiliza como escudo contra el poder de la censura.

18. FORMICA, Mercedes. «Simone de Beauvoir: *Le Deuxième Sexe*» (Recensión). *Revista de Estudios Políticos*, 49 (1950), pp. 264-270.

19. LAFFITTE, María (Condesa de Campo Alange). *La secreta guerra de los sexos*. Madrid, Revista de Occidente, 1950, pp. 14-34.

equivocarnos que el libro, incluso en su versión francesa, ya estaba en manos de la elite intelectual.

Queda claro que en la España franquista caracterizada por la asfixia intelectual y la privación de derechos fundamentales hay una consciencia feminista que sigue su desarrollo y en la tímida reivindicación de los derechos jurídicos de las mujeres el nombre de nuestra autora queda asociado ya al ensayo que hizo correr tanta tinta en su país de origen como señalábamos en los preliminares de nuestro artículo. Además, en otro orden de cosas, cabe recordar que en los círculos católicos, muy a pesar de ellos, también hicieron sonar el nombre de la ensayista. Aunque criticándola ferozmente dieron a conocer su obra tal como lo recuerda Gloria Nieflo Cristobal<sup>20</sup>. Por tanto, debemos decir que en la década de los 50 y principios de los 60 la autora del controvertido y del temido *Segundo Sexo*, a pesar de la prohibición que pesaba sobre ella en nuestro país, era conocida, comentada y aplaudida por algunas mujeres y elites intelectuales así como en algunos círculos sociales.

### 3.1. *Sus obras traducidas en España antes de 1975*

Efectivamente, como anunciábamos anteriormente, puede observarse (cuadro 1)<sup>21</sup> que *Todos los hombres son mortales* es la primera obra de nuestra autora publicada en español en nuestro país por Edhasa en 1956, y después vendría en 1964 la publicación del *Dossier sobre Djamila Boupacha*<sup>22</sup> en Seix Barral. Por el carácter de esta publicación y la explícita denuncia de la tortura que en ella se lleva a cabo puede comprobarse hasta qué punto las cosas estaban cambiando en España a finales de los cincuenta y a principios de los sesenta. Pues, si hubo de esperar hasta la ley Fraga promulgada en 1966 para la erradicación de la censura y la plena libertad de publicación como comentábamos líneas arriba, no es menos cierto que ya en años anteriores publicar textos progresistas o de denuncia era cada vez más fácil y también en lengua catalana<sup>23</sup>. Así a partir de 1966 y de nuevo en Barcelona con la editorial cata-

20. NIELFO CRISTOBAL. «La difusión en España del *Segundo Sexo*...». *op.cit.*, p. 158.

21. Cf. al final de nuestro artículo.

22. Esta obra tiene un carácter francamente subversivo puesto que denuncia la opresión y la tortura llevada a cabo por las autoridades francesas en tierras argelinas sobre una joven disidente y la connivencia de ciertos jueces con el poder ante hechos que atentan flagrantemente contra los derechos humanos fundamentales. *Djamila Boupacha. Proceso a la tortura*, como indica su título, lleva a cabo la revisión del juicio interpuesto por la querrela planteada por la joven para denunciar los maltratos y los ultrajes que padeció durante su detención.

23. Merecerían un estudio particular las publicaciones en lengua catalana y la actividad editorial en el contexto catalán de estas décadas. Hemos podido comprobar que obras

lana Aymà S. A. es cuando por primera vez se publica en catalán una obra de Simone de Beauvoir. *Una mort molt dolça* vería el día, y en ese mismo año *Les belles imatges* (1966), *El pensament polític de la dreta* (1968), *Per una moral de l'ambigüetat* (1968). Y *El segon sexe* (1968) en Edicions 62 con un prólogo de María Aurelia Capmany<sup>24</sup>. Se sigue en Edhasa y en lengua española las obras: *El pensamiento político de la derecha* (1971), y *Las obras completas de Simone de Beauvoir* en Aguilar (1972).

Es difícil no constatar que, por entonces, el mercado editorial en Cataluña es muy activo y *atrevido*. Las obras de Simone de Beauvoir traducidas al catalán son una muestra de hasta qué punto dicha sociedad es deseosa de modernización y ansía el progreso social. En este sentido podemos señalar que el prólogo al *Segon Sexe* de María Aurelia Capmany –feminista en la clandestinidad– es el primer estudio extenso de la obra de Simone de Beauvoir realizado en nuestro Estado. Pues, partiendo de unos breves apuntes biográficos de nuestra autora, el prólogo se centra en un análisis de cada una de las obras publicadas hasta el momento para acabar comentando el alcance del ensayo y del estudio acerca del mito de la feminidad. Nos parece interesante y muy revelador el que María Aurelia Capmany apunte en dichas páginas al hecho de que el *Segon Sexe* «llega veinte años después de su publicación en Francia en una sociedad nueva con una juventud que ya dice las cosas por su nombre y que no se *rasga las vestiduras*, deseando que este libro sea útil al segundo sexo así como para el primero»<sup>25</sup>.

Queda claro que la publicación del controvertido ensayo marca el inicio de la recepción integral de la obra beauvoiriana. La editorial Aguilar, como adelantábamos antes, no tarda en sacar al mercado sus obras completas en castellano en 1972<sup>26</sup>. Si bien es cierto que estos libros pretenden alcanzar un público restringido y culto, no podemos dejar de constatar que la obra de

---

de escritoras como Colette fueron publicadas en lengua catalana a principios de la década de los 50. Como bien es sabido, esta autora vivió el París de la Belle Époque y representó a la mujer capaz de liberarse de las ataduras y constricciones sociales para emprender una vida acorde con sus deseos más profundos. La publicación de estas escritoras apuntan hacia el interés de un estudio socioliterario de Cataluña y del poder del mundo editorial capaz de burlar tempranamente la censura, una censura que Miguel Delibes definiría como «el aparato inquisitorial más coactivo, cerrado y maquiavélico». DELIBES; Miguel. *La censura de prensa en los años 40 y otros ensayos*. Madrid, Ámbito, 1985, p. 6.

24. CAPMANY, María Aurelia. «Prólogo». *El segon Sexe*. Barcelona, Edicions 62, pp. 5-18.

25. *Ibid.*, p. 18. Traducimos del catalán.

26. Debemos señalar que esta publicación aparece con el título de *obras Completas* y, sin embargo, no integra en los tres volúmenes ninguna de las memorias ya publicadas por aquel entonces.

Simone de Beauvoir al principio de los años 70 ya circula fácilmente y en su integridad en España.

### 3.2. *Sus obras traducidas en España de 1975 hasta 1985*

Además de la reedición de un tomo de sus obras completas por la editorial Aguilar en 1978<sup>27</sup>, en la conocida y cuidada edición dirigida a un público selecto, por esta época podemos observar a tenor de las editoriales y de las colecciones (cuadro 2) que la mayoría de los títulos lanzados de nuevo al mercado pretenden alcanzar un público lector más amplio. Son tiradas mucho más numerosas en colecciones de bolsillo o cuidadas pero a precios módicos. Respecto del periodo precedente vemos que hay un interés mayor por parte de las editoriales en publicar sus novelas y sus memorias en detrimento de sus ensayos. Cabe destacar que en el período de la Transición, las reivindicaciones acerca de los derechos jurídicos y civiles de las mujeres salen definitivamente a la calle y ocupan la escena pública. Los debates acerca de su emancipación y de la igualdad respecto de sus compañeros hombres están a la orden del día y el nombre de la filósofa, feminista y escritora suena más allá de los círculos progresistas. Ni qué decir tiene que mediados de la década de los años 70 constituye una época de gran movilización ciudadana para la mejora de la condición femenina y para la defensa de la realización de la mujer como sujeto autónomo. Los libros teóricos y los discursos de liberación mantenidos en escenarios públicos tienen como pensadora de referencia a Simone de Beauvoir y a su ensayo *El Segundo Sexo*. En este sentido debemos recordar que numerosos semanarios ofrecen espacios destacables al pensamiento y al activismo feministas de Simone de Beauvoir<sup>28</sup>.

Se constata que en esta etapa Simone de Beauvoir no es una figura desconocida en España, y las editoriales apuestan por una mayor divulgación de sus obras de ficción y de sus memorias, no siendo reeditados sus ensayos en colecciones para el gran público. Entendemos que las editoriales aprovechan el impacto de esta etapa de luchas y de reivindicaciones tanto dentro como fuera de España para una mayor divulgación de la narrativa beauvoiriana en su vertiente de ficción así como en la autobiográfica.

---

27. En la Biblioteca Nacional de España y en la base de datos del ISBN sólo hemos podido constatar la reedición del primer volumen de las obras completas publicadas en 1972.

28. Podemos citar, a título de ejemplo, el especial dedicado a Simone de Beauvoir en la revista *Triunfo*, 43 (1979), pp. 42-50.

### 3.3. *Sus obras traducidas en España de 1986 a 1998*

En este periodo puede observarse (cuadro 3) que se reeditan las obras consideradas como más importantes –por la obtención del premio– tales como el galardonado *Los mandarines* el mismo año de la defunción de la autora. Y aquellas obras que obtuvieron mayor aceptación a juzgar por el número de re/ediciones anteriores o por la cifra de ventas. Destacamos, por ejemplo, *Las bellas imágenes*, *La mujer rota*, *La invitada*, *Todos los hombres son mortales*, o en el género de las memorias *La fuerza de las cosas*, *La plenitud de la vida*, *Final de cuentas*. Se publica en este periodo la primera traducción al castellano del *Diario de Guerra* (Edhasa, 1990, 1996), de las *Cartas a Sartre* (Lumen, 1996). Y en lengua catalana, sin embargo, en esta etapa sólo ven de nuevo la luz *Les belles imatges* o *Una mort molt dolça*.

Dos aspectos deben retener nuestra atención en este periodo. Por un lado que las publicaciones de Simone de Beauvoir en catalán se han reducido notablemente. Para entender este hecho debemos recordar, en primer lugar, que la década de los 90 supone grandes cambios en el mundo de la edición y que muchas de las editoriales son absorbidas por multinacionales afincadas en Madrid con la consiguiente repercusión en el sector<sup>29</sup>. Evidentemente, considerando la nueva situación, el mercado editorial catalán apuesta en este periodo por dos clásicos de la obra beauvoiriana. Sin embargo, entendemos que las razones de esta inversión en la publicación de obras de Simone de Beauvoir no se limitan a criterios puramente empresariales y comerciales no sólo en Cataluña sino también en todo el Estado. Si bien el cambio es flagrante para el caso de las obras en lengua catalana en el caso de las obras en lengua castellana puede observarse también un ligero retroceso. Un retroceso que, a nuestro entender, puede explicarse por la repercusión negativa en la prensa, y sobre el que volveremos más adelante, de la publicación del *Diario de guerra* y de *Las cartas a Sartre*. Sin lugar a dudas, las confesiones de sus artimañas y el detalle de las manipulaciones infligidas a sus jóvenes amantes, compartidas además con el «papa del existencialismo», pesaron en la recepción de su obra en esta etapa. Si bien en el periodo anterior hemos podido constatar un ritmo anual de ediciones bastante sostenido, aquí vemos que de los años 1990 a 1996 hay una ralentización e incluso podemos observar que no se publica nada de nuestra autora los años 1992 y 1994 cuando, en el anterior periodo, observamos la publicación anual de varios títulos y en diferentes editoriales.

---

29. Podríamos mencionar, a título de ejemplo, Edhasa que desde sus inicios tuvo su sede central en Barcelona y a partir de los noventa cambia y se establece en Madrid.

### 3.4. *Sus obras traducidas en España de 1999 a 2007*

De este período puede destacarse (cuadro 4) la reedición de las obras consideradas como bestsellers tales como *Las bellas imágenes*, *La mujer rota*. Unas obras que a lo largo de los veinte últimos años han disfrutado de una excelente acogida por parte del público lector, tal como puede comprobarse con el alto número de reediciones y en distintas editoriales. Señalamos que no se reedita su premio Goncourt. Por el contrario aparecen nuevas traducciones en el mercado editorial como las *Cartas à Nelson Algren* (Lumen, 1999), *América día a día: diario de viaje* (Mondadori, 2000), en el género ensayo sale *¿Hay que quemar a Sade?* (Antonio Machado libros, 2000). Y sin embargo, el hecho que retiene mayormente nuestra atención es la publicación en 1999 de una nueva traducción al castellano del *Segundo Sexo* por Alicia Martorell en Cátedra, prologada por la filósofa, feminista y ensayista Teresa López Pardina y la ulterior reedición en 2005. Teniendo en cuenta el tipo de obras por las que apuesta la editorial Cátedra, el que se publicara *El segundo sexo* en ocasión del cincuentenario ya es una muestra contundente de que Simone de Beauvoir es considerada como un clásico en nuestro país. Si bien, a nuestro entender, la reedición en el 2005 en la colección *Feminismos*, de esta misma editorial, marca la consagración y el reconocimiento definitivos en distintos ámbitos del saber. Consideramos que el extenso y riguroso prólogo de Teresa López Pardina permite augurar nuevos aires en la recepción de nuestra autora en España, además de una mayor comprensión del contenido y del alcance del pensamiento de Simone de Beauvoir incluso en la actualidad. Después de hacer un recorrido por las críticas volcadas a lo largo de más de cincuenta años y de analizar los errores de partida motivadores de interpretaciones sesgadas<sup>30</sup> o erróneas por parte de diferentes escuelas y de pensadores/as, llega a

30. Cabe destacar cómo Teresa López Pardina remonta a las críticas de misoginia y de ensalzamiento de los valores masculinos que se le hicieron a nuestra autora desde la publicación de su ensayo. Pues tal como lo defiende el prólogo explicar el pensamiento feminista desde el marco existencialista estrictamente resulta erróneo puesto que Simone de Beauvoir aporta elementos propios y establece el concepto de situación, de sujeto, así como la distinción del ejercicio de la libertad condicionado por la situación. A partir de aquí las acusaciones de haber asignado a la mujer esa «mala fe» por su condición de *Otra* se desmontan según se apunta muy acertadamente. «[...] Nuestra autora plantea la paradoja de que la mujer, siendo un ser humano de pleno derecho, como el hombre, es considerada por la cultura y la sociedad como la *Otra*, como un ser diferente al varón y por ello, otro que él. ¿De dónde le viene a la mujer tal calificación? ¿Por qué no se da la reciprocidad en el uso de esta categoría? Éste es el concepto clave en torno al cual gira toda la obra: explicar por qué la mujer es la *Otra*». LOPEZ PARDINA, Teresa. «Prólogo». *El segundo Sexo*. Madrid, Cátedra, colección *Feminismos*, 2005, p. 13.

las posiciones enfrentadas del feminismo de la igualdad y del feminismo de la diferencia. Posiciones enfrentadas, como bien es sabido, en torno al carácter esencialista defendido por el segundo grupo y rechazado por el primero.

Un prólogo decisivo, a nuestro entender, porque su autora hace especial hincapié en el interés, incluso en la actualidad, del pensamiento feminista de Simone Beauvoir y en el alcance radical de su propuesta. Pues dice así:

[...] El de Beauvoir es un feminismo ilustrado, como señalaba al principio, y radical, es decir que propone soluciones finales, no intermedias. Los análisis de las sociedades de *El segundo sexo* están basados en las sociedades europeas occidentales, pero en la medida en que el patriarcado es universal no pueden ser muy ajenas a otras sociedades. En definitiva, lo que ponen en cuestión es el patriarcado y si la maternidad es un hándicap lo es en el contexto de la familia patriarcal, no en sí misma. Beauvoir repitió esto en la década de los ochenta. No estaba contra la maternidad, sólo advertía que era una carga para la mujer en su situación actual. La solución es transformar la situación, ir hacia un nuevo tipo de sociedad en la que los roles masculino y femenino, tal como lo conocemos ahora, experimenten un cambio radical.

Ésta no es una posición ni reformista ni posibilista. Es una posición radical. Propone un tipo de sujeto que, siendo trascendente, libre y creativo como el sujeto masculino de la sociedad patriarcal, pueda ejercer la maternidad sin que ello constituya una carga suplementaria como en la actualidad. Y conseguir esto supone cambiar el modo de vida de ambos sujetos, femenino y masculino<sup>31</sup>.

Sin lugar a dudas este perspicuo estudio introductorio que preside las publicaciones en Cátedra del ensayo «feminista más importante de toda la centuria»<sup>32</sup> es una muestra de hasta qué punto el pensamiento de Simone de Beauvoir ha sido valorado y consagrado en determinados ámbitos de saber tales como la Filosofía, la Sociología, Estudios de Política, Estudios Feministas y de Género. Ahora bien, nos gustaría augurarle el mismo destino en al ámbito de la Literatura. Pues, si bien es cierto, tal como se desprende de nuestro estudio líneas arriba, que su obra literaria traducida ha tenido una buena aceptación en el Estado español para el público lector en general, entendemos que en el campo de la investigación<sup>33</sup> su suerte no ha sido la misma. Tal como lo recuer-

31. *Ibid.*, p. 34.

32. *Ibid.*, p. 7.

33. Uno de los ámbitos que abarcamos en nuestro estudio de la recepción de Simone de Beauvoir en España es también su recepción en el ámbito de la Investigación. En este artículo este aspecto no podemos abordarlo. Lo mencionamos porque entendemos que «algo» está pasando desde hace unos pocos años, precisamente por toda la revisión de la obra de Simone de Beauvoir que se ha llevado a cabo desde hace algún tiempo en otros ámbitos de saber.

da Jacques Zéphir<sup>34</sup>, la escritura de Simone de Beauvoir no puede entenderse sin el discurso feminista que la entretene y, por ello, creemos que la atención que se le ha dedicado por la crítica literaria universitaria ha sido mediatizada muy a menudo por los clichés y acusaciones de misoginia y de ensalzamiento de valores masculinos que comentábamos anteriormente<sup>35</sup>. Con este prólogo al *Segundo Sexo* y la desmitificación de una supuesta negación y de la acusación de rechazo de la maternidad<sup>36</sup> por parte de Simone de Beauvoir creemos, y así lo esperamos, que los estudios literarios en España concederán a nuestra autora la misma suerte que en otros ámbitos del saber.

#### 4. Simone de Beauvoir en la prensa española

La recepción de Simone de Beauvoir en la prensa española merecería por sí sola un espacio. Sin lugar a dudas, el papel que desempeñan los rotativos en la imagen que se forja un país o una cultura de un autor es de primer orden y determina a menudo su acogida en tierras y lenguas extranjeras. Aquí, por razones evidentes de extensión, daremos cuenta de tan sólo unas pinceladas sacadas de nuestro vaciado de la prensa nacional, entendiendo que la recepción de la obra traducida de nuestra autora en España no podía considerarse sin la paralela aportación de los medios periodísticos. Para observar el lugar concedido a Simone de Beauvoir decidimos limitarnos a una muestra de tres diarios, dos de ellos existentes desde finales del XIX y principios del siglo XX y el tercero nacido en la época de la Transición. Para el caso de los dos primeros efectuamos el vaciado de sus páginas a partir de los años 1943 ya que Simone de Beauvoir publicó su primera novela *L'invitée* en Gallimard en este año y en el caso del tercero a partir de 1976 –el año de su inauguración–.

En el primer período de totalitarismo, los periódicos tan sólo podían inscribirse en la ideología del poder y el recorrido es comprensiblemente más rápido ya que las menciones a Simone de Beauvoir son rarísimas. En el ABC, por ejemplo, las entradas que tienen que ver con nuestra autora se limitan a 721 en el período 1943-2009 concentrándose sobre todo en los últimos

34. ZÉPHIR, Jacques. «Importance des écrits féministes de Simone de Beauvoir postérieurs au Deuxième Sexe». *Simone de Beauvoir Studies Review*, 2 (1984), p. 126.

35. Señalamos en este espacio nuestra obra, actualmente en prensa, *La narrativa de ficción de Simone de Beauvoir al servicio de la mujer*, donde, precisamente intentamos demostrar que los clichés y acusaciones de misoginia y de ensalzamientos de valores masculinos no tienen sentido si consideramos esta «literatura en situación».

36. Como bien es sabido las feministas de la diferencia, en la lucha por los derechos de las mujeres, reivindican una esencia y naturaleza de mujer, basándose en la capacidad reproductora de la mujer. Son muchas las obras y los discursos que han ensalzado la maternidad como arma de combate.

veinte años. En este caso la lectura es, asimismo, rápida porque los periodistas o columnistas hacen gala todos ellos de una toma de partido evidente recurriendo a los clásicos clichés infravalorativos, y mostrando una falta de equilibrio en la valoración crítica cuando no reflejan un desconocimiento de la obra beauvoiriana. Muy a menudo resulta entristecedor, para una sociedad moderna y consolidada en valores democráticos, que la crítica de la obra de una gran intelectual y feminista, como fue Simone de Beauvoir, siga a menudo recogiendo apelaciones tan manidas como despreciativas incluso en años recientes. No citaremos ninguna, nuestros/as lectores/as podrán recordarlas... No dejaremos de destacar, sin embargo, de nuestro recorrido por este rotativo el caso de la reseña realizada a *A la sombra de Lilith*<sup>37</sup>, donde el crítico, en sus alabanzas, menciona a Simone de Beauvoir al hilo de la descripción del contenido del libro galardonado por haber sido la primera en intentar explicar el origen y el alcance del mito de la feminidad hablando de nuestra autora en los siguientes términos:

Hasta que los planteamientos feministas de mujeres lúcidas como Simone de Beauvoir empezaran a cambiar la concepción imperante del hombre como género superior, muchas mujeres tuvieron que cultivar entre bambalinas una inteligencia y un talento que se les negaba en la esfera pública<sup>38</sup>.

El vaciado y análisis del segundo diario cobra mucho más interés y provecho desde el punto de vista de nuestra investigación. *La vanguardia española* (que sería más tarde *La vanguardia* a partir de 1978). Si bien, hoy en día este periódico, aún difundándose en todo el territorio estatal y teniendo un público lector más amplio se considera como prensa liberal catalana pareciendo quedar «limitado» a dicha autonomía, entendemos que es de interés analizar sus páginas en tanto que da cuenta de todos los periodos que nos interesan. Progresista y liberal antes de la dictadura, obligado a doblegarse a las restricciones e imposiciones ideológicas con el advenimiento del franquismo, progresivamente más abierto en el periodo de suavización del régimen que comentábamos líneas arriba y más proclive, por tanto, a dedicarle espacios notables a la vida cultural, este diario concede en la historia de sus últimos sesenta años un lugar destacado a nuestra autora. De 1945 –fecha en la que se le dedica un primer artículo respecto del texto de Beauvoir en *Combat* que citábamos antes– hasta junio de 2009 se cuenta 478 entradas. Por cuestiones de espacio nos dedicaremos a exponer, tan sólo, algunas de nuestras reflexiones

37. Cf. POSADAS, Carmen, COURGERON, Sophie. *A la sombra de Lilith*. Barcelona, Planeta, 2004.

38. MONTESERÍN, Alberto. «A la sombra de Lilith». *ABC*, 23.09.2004.

al hilo de la lectura de los artículos o rúbricas siguiendo la división realizada para el abordaje de las traducciones.

De la primera franja temporal (hasta 1974) puede observarse la progresiva relajación del rigor y de las constricciones del régimen. Si bien el artículo publicado en 1945<sup>39</sup> refleja una connivencia con el poder a la hora de valorar el texto de Simone de Beauvoir publicado en *Combat*, desde mediados de los cincuenta hasta mediados de los setenta encontramos numerosas crónicas que versan acerca de la autora en relación al contexto socio político y cultural francés de la época, sin ocultación de los acontecimientos políticos internacionales. Numerosas entradas tratan sobre Beauvoir y Sartre y de sus viajes como «embajadores intelectuales franceses de izquierdas». Unos artículos de prensa que arrancan en 1956 cuando se anuncia la publicación de *Todos los hombres son mortales*<sup>40</sup>. En 1960, otro que repara en la calidad literaria de la obra *Mémoires d'une jeune fille rangée* (1958) calificando a la autora de «extraordinaria escritora»<sup>41</sup> aunque se apunte a, un *comprendible* por aquellos tiempos, «impudor en desvelar sus intimidades»<sup>42</sup>... Después, contra todo pronóstico, vendrían otras crónicas acerca del compromiso de nuestra autora con su tiempo, de su activismo en favor de la causa argelina por ejemplo<sup>43</sup>... o en ocasión de la publicación en Seix Barral del *Dossier* de Djamila Boupacha<sup>44</sup> (1964), en 1967<sup>45</sup> un artículo que habla del mito de la feminidad y que remite constantemente a Simone de Beauvoir y a su colosal ensayo, unas crónicas que siguen tomando la defensa<sup>46</sup> de la emancipación de la mujer española y erigiendo como referente el pensamiento de Simone de Beauvoir. O todavía más, en ocasión de los acontecimientos de mayo de 68<sup>47</sup> de nuevo los espacios que se le dedican reflejan su compromiso y activismo político y social.

39. *La Vanguardia española*, 24.04.1945, p. 7.

40. *La Vanguardia española*, 30.11.1956, p. 13.

41. *La Vanguardia española*, 11-06-1960.

42. «El peatón distraído». *La Vanguardia española*. 22.09.1960, 18.

43. *La Vanguardia española*, 6-11-1960, p. 17.

44. Tal como lo comentábamos más arriba, el publicar el anuncio de la traducción del *Dossier sobre Djamila Boupacha. Un proceso a la tortura* de por sí, para 1964, constituye un evento de avanzado carácter progresista. Ahora bien, debemos señalar que el cronista también juega, a nuestro entender, a despistar a la censura por utilizar en un momento dado el adjetivo patético para referirse al proceso de revisión del caso. *La Vanguardia española*, 22.04.1964, p. 24.

45. ALOS, Concha. «La mujer y la sociedad». *La Vanguardia española*, 26.11. 1967, p. 11.

46. *La Vanguardia española*, 06-06-1975, p. 5.

47. Debemos destacar que en este año este rotativo presenta no menos de 29 entradas donde se habla, por un lado, sólo de Simone de Beauvoir haciendo referencia a su militantismo feminista, a la publicación de sus obras en catalán así como, por otro lado, del compromiso político y de defensa de los derechos humanos de la pareja.

En el período siguiente de 1975 a 1985 pueden encontrarse en numerosas entradas referencias a su compromiso y activismo feminista en el seno del MLF, anotaciones acerca de sus reflexiones sobre la ley de la contracepción, sobre la ley de despenalización del aborto<sup>48</sup>, e incluso respecto de las medidas para luchar contra la cultura patriarcal<sup>49</sup>... En este contexto de fervor intelectual y social, de defensa de los derechos y libertades individuales, en este momento histórico de restablecimiento y de reconocimiento de la mujer como sujeto autónomo, en una España de nuevo democrática, *La Vanguardia* le otorga a nuestra autora un espacio digno de mención. Sin lugar a dudas tocar temas como la contracepción y el aborto destacando el pensamiento beauvoiriano da fe del carácter progresista del rotativo y del compromiso de éste por una España moderna. Para valorar este aspecto tan sólo debemos recordar que si, efectivamente, el sistema político cambia a partir de 1978, la sociedad y cultura españolas siguen debatiéndose en lo más profundo de sus costumbres bajo el peso y la presión de un catolicismo todavía arraigado en las consciencias y en los usos.

En otro registro, si con la defunción de Sartre el número de artículos que versan sobre la pareja literaria aumenta, constatamos también que en este período hay un marcado interés por las obras beauvoirianas acerca de la vejez<sup>50</sup>, la enfermedad y la muerte. Si, efectivamente, con ocasión de la publicación en Francia de *Les lettres au Castor* este rotativo le concede una crónica<sup>51</sup> al evento y detalla el alcance del contenido de las epístolas. Sus tres obras *La vejez*, *La ceremonia del Adios* y *Una muerte muy dulce* están mucho más centradas en el honor. Un fenómeno comprensible si tenemos en cuenta que por esta época la sociedad española también está volcada en la lucha por la defensa de los derechos de las personas de la tercera edad, exigiendo al gobierno la aprobación de medidas y leyes que regulen y protejan la dignidad y el bienestar de la población mayor. Médicos gerontólogos, sociólogos, antropólogos tienen como referente el ensayo de Simone de Beauvoir así como sus obras que versan sobre la muerte; un interés que, señalemoslo, ha ido *in crescendo* hasta nuestros días.

---

48. PERMANYER, Luis. «Beauvoir y el feminismo». *La Vanguardia*, 27-11-1981, p. 4. Recordamos a nuestros/as lectores/as que de los años 1981 a 1983 es cuando se está planteando la revisión del código penal en torno a los delitos de aborto.

49. *La Vanguardia*, 6-05-1986, p. 46.

50. De hecho el año 1983 cuenta con 12 entradas todas centradas en las obras que versan sobre la vejez.

51. *La Vanguardia*, 10.11.1983, p. 43.

De 1986 a 1998 debemos destacar, primero, el eco que tiene la defunción<sup>52</sup> de Simone de Beauvoir en *La vanguardia*. Pues, ésta le dedica varios artículos y crónicas destacando su intachable compromiso feminista y su innegable aportación a las Letras así como anunciando nuevas publicaciones o reediciones de traducciones. Señalamos el anuncio de la publicación al castellano de *Los escritos de Simone de Beauvoir* de Fernande Gontier y Claude Francis –obra de gran interés para los investigadores tanto como para el lectorado beauvoiriano–. En esta franja temporal debemos reparar que para el décimo aniversario de la desaparición de Sartre se publica la traducción del *Diario de guerra* (1990, 1996), y años más tarde *Cartas a Sartre* (1996). Aquí el tono de los artículos cambia. De hecho, tal como lo anunciábamos unas líneas antes, no se le perdonan las confesiones ni las manipulaciones que desvela por escrito. Comparada a la célebre libertina «Mertueil de *Las amistades peligrosas*» los artículos no se inclinan a favor de ella señalando las «penosas» contradicciones entre la gran Simone de Beauvoir –intelectual, escritora y feminista– en la esfera pública y la oscura Simone de Beauvoir en el ámbito privado, definiéndola además como la «feminista machista»<sup>53</sup>. En cualquier caso, debemos convenir que a lo largo de la década de los noventa en España como en muchas otras sociedades occidentales, la figura de Simone de Beauvoir en su aportación al feminismo ha quedado un poco en el olvido, dado que el feminismo de la diferencia tiene mayor incidencia y repercusión mediática<sup>54</sup>. Esta situación de rechazo, primero por las confesiones, segundo de olvido por una mayor presencia del feminismo postmoderno, le pesaría hasta fechas inminentes a la celebración del cincuentenario del *Segundo sexo* en 1999 tanto en Francia como en el resto de países con los eventos recordando la efeméride. En este sentido podemos señalar que a partir de 1999 en el diario que nos ocupa el tono que se utilizaba para hablar de Simone de Beauvoir vuelve a serle cada vez más favorable.

En ocasión de la celebración del cincuentenario del *Segundo Sexo* las *Cartas a Nelson Algren* (1999) vieron la luz en lengua castellana. Resulta

---

52. En este año pueden contarse 28 entradas de las que debe señalarse algunos largos artículos hablando de su vida, de su compromiso político y social así como su incuestionable contribución al feminismo. Destacamos el espacio en primera plana dedicada a Simone de Beauvoir y las dos planas centrales cuyo título es «Una perdida para las Letras y para el feminismo». *La Vanguardia*, 15.04.1986, pp. 42-43.

53. *La Vanguardia*, 23.02.1990, p. 38.

54. Pues las feministas de la diferencia ocupan notables espacios en la prensa. Citamos a este respecto a Julia Kristeva que publica por estos años *Los Samurais*, a Luce Irigaray, e incluso a Hélène Cixous que empieza a tener un notable éxito y una repercusión mediática.

interesante observar que la columna que se le dedica para anunciar el acontecimiento editorial es muy halagadora<sup>55</sup> y no aprovecha para criticar a la autora por las declaraciones desmitificadoras de su relación con Sartre en las epístolas intercambiadas con Algren. Por el contrario, el periodista al hablar de la obra de la autora destaca la importancia de su colosal ensayo para nuestros tiempos, refiriéndose en un momento dado a él como «una de las grandes obras combativas del siglo XX» o incluso todavía más laudatorio «[...] casi nunca hay alguna idea nueva, de las que formuló en su momento Simone de Beauvoir»<sup>56</sup>. Como puede comprobarse, se recuerda el carácter anunciador de un texto inagotable que sigue aportando reflexiones en una sociedad y cultura que tardan en desligarse de los valores patriarcales. Puede verse que la celebración del cincuentenario abre una nueva etapa porque las crónicas, a partir de entonces, no dejan de insistir en la importancia de la filósofa, escritora y feminista y de la vigencia de su pensamiento. Debemos recordar que parte de los dirigentes políticos de nuestro país al inicio del nuevo milenio, guiados por las directivas del Parlamento Europeo, muestran una preocupación y sensibilización especial acerca de los problemas de violencia de género, del sexismo, de la desigualdad en el trato de las mujeres, de las enfermedades mentales padecidas por las trabajadoras por estar sometidas a altas presiones en sus entornos laborales... Son numerosos los artículos de prensa que al comentar los proyectos de ley para castigar y atajar estos males endémicos mencionan a nuestra autora, destacando su lucidez para explicar la alienación padecida por las mujeres en su condición de Otro, la jerarquización de lo masculino sobre lo femenino y la reivindicación de una revolución cultural propiciada desde la esfera política permitiendo que las voces y el sentir de las mujeres fuesen considerados en igualdad de condiciones para así potenciar los cambios hacia una nueva sociedad<sup>57</sup>.

Así constatamos que en el período de 1999 a 2008 la imagen retransmitida por este diario es muy favorable y por tanto la llegada de la celebración del centenario del nacimiento del Castor no pudo tener mejor acogida. En este sentido podemos decir que hay una clara diferencia en la percepción e imagen retransmitida respecto de la prensa más conservadora. Frente a la indiferencia, a la mala fe o al desprecio mostrado por algunos periodistas de determinados rotativos, en el que nos ocupa, sin embargo, además de consta-

---

55. *La Vanguardia*, 30.08.1999, pp. 31-32.

56. PORCEL, Baltasar. «Libertad obediente». *La Vanguardia*, 10.03.1999, p. 25.

57. Recordamos el 2006 con la aprobación de la ley para castigar conductas sexistas y los malos tratos y el 2007 con la aprobación de ley por la igualdad entre mujeres y hombres.

tar el importante número de entradas<sup>58</sup>, puede comprobarse el entusiasmo y la calidez con la que se habla del evento así como de la escritora pues se dice que «Francia está viviendo con gran pasión la celebración del centenario»<sup>59</sup>, anunciando las nuevas ediciones de dos «obras fundamentales»<sup>60</sup> *Memorias de una joven formal*, *Una muerte muy dulce*. En estas crónicas, si bien se nos recuerda también la importancia de la filósofa y ensayista destacando su irremplazable contribución en la historia reciente, se hace especial mención de su contribución al feminismo y se apunta la deuda que tienen los estudios de género con el pensamiento beauvoiriano pues «[...] si su discurso feminista ha desempeñado un papel importante es porque ella mostró que el género no es más que una construcción cultural, al recordar que no se nace mujer, sino que una se construye»<sup>61</sup>, e incluso saludando a nuestra autora como «una de las mujeres intelectuales cuyo conocimiento es indispensable para entender la cultura del siglo XX»<sup>62</sup>.

Respecto de *El País* –tercer eje de nuestra investigación–, al ser un periódico de izquierdas era de esperar que los artículos leídos fueran todavía más favorables para nuestra autora. Por cuestiones de espacio nos limitaremos a decir que desde el año de su fundación este diario sigue de muy cerca los acontecimientos franceses saludando a menudo con fervor los acontecimientos culturales y políticos o en caso contrario procura por lo general recurrir a críticas ponderadas. Digamos que desde el año 76 en adelante hemos rastreado 471 entradas. Nos detendremos en las que se refieren a la celebración del centenario y de la repercusión de éste en España con los actos de homenaje programados a lo largo del 2008. Todos los artículos coinciden en destacar que el pensamiento beauvoiriano es en muchos aspectos actual y que debe «revisitarse su obra literaria» tal como lo subraya Octavi Martí<sup>63</sup>. Citaremos finalmente a Marta Llamas que le dedica un bello texto de reconocimiento:

Lo verdaderamente impresionante de Simone de Beauvoir es que se trata de una mujer que tempranamente tomó consciencia de su deseo, y aunque éste iba en contra de las tradiciones y de la lógica cultural de la sociedad que le tocó vivir, tuvo la voluntad y la fuerza para convertirlo en realidad. Por eso su importancia no sólo radica en lo que escribió, lectura obligada para quienes desean pensar sobre las mujeres, sino también en su vida, pues, con todas

58. Contamos 45 entradas que tratan de Simone de Beauvoir.

59. CABALLERO, Oscar. « Beauvoir: pasiones centenarias ». *La Vanguardia*, 05.01.2008, p. 2.

60. *La Vanguardia*, 23-04-2008, p. 21.

61. ECHEVARRIA, Maricel. «Ser hombre en tiempos de igualdad». *La Vanguardia*, 25-08-2008, p. 34.

62. *La Vanguardia*, 13-05-2009, p. 20.

63. *El País*, 6.01. 2008.

sus contradicciones, ésta es el testimonio de una mujer que se rebeló contra el statu quo planteando su realización personal a través del trabajo. A cien años del nacimiento de Simone de Beauvoir, todavía muchas mujeres estamos librando la batalla<sup>64</sup>.

## 5. Conclusiones

De nuestro estudio concluiremos que la recepción de Simone de Beauvoir en nuestro país no fue de ninguna manera tardía, incluso teniendo en cuenta el contexto sociopolítico, económico y cultural que marcó la larga etapa del franquismo. Una presencia que fue gradualmente incrementándose a medida que el régimen totalitario fue relajando las prohibiciones, para llegar a ser total a partir de la Transición, a tenor de su acogida en el mundo editorial y periodístico. Pues, por un lado, por el ingente número de ediciones y reediciones de sus obras, así como por la publicación del *Segundo Sexo* en Cátedra (1999, 2005) y, por otro lado, por su valoración –eso sí, desigual en función de la ideología– de la prensa, nuestra autora es ya un clásico en nuestro Estado. Si, efectivamente, en determinados ámbitos del saber, Simone de Beauvoir es de obligada referencia por gozar de una consagración y reconocimientos definitivos, esperamos que en el ámbito de la Literatura, gracias al «(Re) descubrimiento» del que habla Julia Kisteva, pueda revisitarse su obra y consagrarla como la «brillante y extraordinaria escritora» de una literatura en situación al servicio de la causa de la mujer. Nuestra investigación no se cierra aquí, tal como anunciábamos anteriormente, éste artículo no es más que una pequeña muestra de un estudio más amplio del que daremos cuenta al alcanzar el horizonte marcado y que indicamos en nuestros preliminares.

## Referencias bibliográficas

- ABELLÁN, Manuel. *Censura y creación literaria en España (1939-1976)*. Madrid, Editorial Península, 1980.
- AA. VV. *Españolas en la transición. De excluidas a protagonistas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- BEAUVOIR, Simone. *La force des choses*. Paris, Gallimard, col. Folio, 1963.
- BEAUVOIR, Simone. *Final de cuentas*. Barcelona, Edhasa, 1984
- CONDESA DE CAMPO ALANGE. *La secreta guerra de los sexos*. Madrid, Revista de Occidente, 1950.
- DELIBES, Miguel. *La censura de prensa en los años 40 y otros ensayos*. Madrid, Ámbito, 1985.

---

64. LLAMAS, Marta. «Actualidad de Simone de Beauvoir». *El País*, 06.01.2008.

- FORMICA, Mercedes. «Simone de Beauvoir: *Le Deuxième Sexe* » (Recensión). *Revista de Estudios Políticos*, 49 (1950), pp. 264-270.
- KRISTEVA, Julia. «Beauvoir présente». *Simone de Beauvoir Studies*, 20 (2003-2004), pp. 11-22.
- LAFFITTE, María (Condesa de Campo Alange). *La secreta guerra de los sexos*. Madrid, Revista de Occidente, 1950, pp. 14-34
- LOPEZ PARDINA, Teresa. «Prólogo». *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, colección Feminismos, 2005, pp. 7-34.
- NIELFO CRISTOBAL, Gloria. «La difusión en España de El Segundo Sexo de Simone de Beauvoir». *Arenal*, 9 (2002), p. 155
- ROIG, Mercedes. *A través de la prensa. La mujer en la historia. Francia, Italia, España, s. XVIII-XX*. Madrid, Publicaciones del Ministerio de Asuntos Sociales, 1989.
- TOBOSO, Pilar. «Las mujeres en la transición. Una perspectiva histórica: antecedentes y retos». En MARTÍNEZ TEN, Carmen, GUTIÉRREZ LÓPEZ, Pilar, GONZÁLEZ RUIZ, Purificación (eds). *El movimiento feminista en España en los años 70*. Madrid, Cátedra, colección Feminismos, 2009, pp. 71-130.
- ZÉPHIR, Jacques. « Importance des écrits féministes de Simone de Beauvoir postérieurs au Deuxième Sexe ». *Simone de Beauvoir Studies Review*, 2 (1984), pp. 117-147.

*Las direcciones URL se consultaron durante los meses de abril, mayo y primera quincena de junio de 2009:*

<http://hemeroteca.abc.es/results.stm>

<http://www.elpais.com/archivo/hemeroteca.html?ed=diario>

<http://www.lavanguardia.es/hemeroteca/>

## ANEXOS

### Cuadro 1

En lengua catalana:

*Una mort molt dolça* (Aymá S.A., 1966)

*Les belles imatges* (Aymá S.A., 1968)

*El pensament polític de la dreta* (Edicions 62 S.A., 1968)

*Per una moral de l'ambigüitat* (Edicions 62 S.A., 1968)

*El segon sexe 1: els fets i els mites* (Edicions 62 S.A., 1968)

*El segon sexe 2: l'experiència viscuda* (Edicions 62 S.A., 1968)

*La mesura de l'home* (Edicions 62 S.A., 1969)

En lengua española:

*Todos los hombres son mortales* (Edhasa, 1956)

*Djamila Boupacha* (Seix Barral, 1964)

*El pensamiento político de la derecha* (Edhasa, 1971)

*Las obras completas* (Aguilar, 1972)

### Cuadro 2

En lengua española:

*Las obras completas* (Aguilar, 1978)

*La mujer rota* (Círculo de lectores, 1979; Edhasa, 1983, 1984; Seix Barral, 1983),

*La invitada* (Edhasa, 1981)

*Cuando predomina lo espiritual* (Edhasa, 1981, 1985)

*Los mandarines* (Edhasa, 1982)

*La plenitud de la vida* (Edhasa, 1982)

*Una muerte muy dulce* (Edasa, 1983)

*Memorias de una joven formal* (Edhasa, 1983)

*Las bellas imágenes* (Edhasa, 1983)

*La ceremonia del adiós* (Edhasa, 1983)

*Todos los hombres son mortales* (Bruguera SA, 1983)

*La vejez* (Edhasa, 1983)

*Final de cuentas* (Edhasa, 1984)

## Cuadro 3

En lengua española:

*Los mandarines*, (Edhasa, 1986; Círculo de lectores S.A., 1986)

*La fuerza de las cosas* (Edhasa, 1987)

*Las bellas imágenes* (Edhasa, 1987; Orbis S.A., 1988; Círculo de lectores, 1993; Salvat Editores, 1995)

*La mujer rota* (Edhasa, 1989; Círculo de lectores, 1991, 1993; RBA Coleccionables, S.A., 1996; Ediciones Altaza S.A., 1996)

*Memorias de una joven formal* (Edhasa, 1989, 1990; Círculo de lectores S.A., 1993; Salvat editores S.A., 1995)

*La vejez* (Edhasa, 1989)

*La plenitud de la vida* (Edhasa, 1989)

*Final de cuentas* (Edhasa, 1990)

*La invitada* (Edhasa, 1990, 1991)

*Diario de guerra* (Edhasa, 1990, 1996)

*Cartas a Sartre* (Lumen, 1996)

*Todos los hombres son mortales* (Edhasa, 1997)

En lengua catalana:

*Les belles imatges* (Edicions Proa 1986; Edicions S.A., 62, 1996)

*Una mort molt dolça* (Enciclopèdia Catalana, S.A)

## Cuadro 4

En lengua castellana:

*Los mandarines*, (Edhasa, 1986; Círculo de lectores S.A., 1986)

*La fuerza de las cosas* (Edhasa, 1987)

*Las bellas imágenes* (Edhasa, 1987; Orbis S.A., 1988; Círculo de lectores, 1993; Salvat Editores, 1995)

*La mujer rota* (Edhasa, 1989; Círculo de lectores, 1991, 1993; RBA Coleccionables, S.A., 1996; Ediciones Altaza S.A., 1996)

*Memorias de una joven formal* (Edhasa, 1989, 1990; Círculo de lectores S.A., 1993; Salvat editores S.A., 1995)

*La vejez* (Edhasa, 1989)

*La plenitud de la vida* (Edhasa, 1989)

*Final de cuentas* (Edhasa, 1990)

*La invitada* (Edhasa, 1990, 1991)

*Diario de guerra* (Edhasa, 1990, 1996)

*Cartas a Sartre* (Lumen, 1996)

*Todos los hombres son mortales* (Edhasa, 1997)

En lengua catalana:

*Les belles imatges* (Edicions Proa 1986; Edicions S.A., 62, 1996)

*Una mort molt dolça* (Enciclopèdia Catalana, S.A., 1990)

Cuadro 5

En lengua castellana:

*Cartas a Nelson Algren* (Lumen, S.A., 1999)

*América día a día: diario de viaje* (Mondadori, 2000)

*La ceremonia del adiós; seguido de Conversaciones con Jean-Paul Sartre, agosto-septiembre 1974* (Edhasa, 2000)

*¿Hay que quemar a Sade?* (Antonio Machado libros, 2000)

*La mujer rota* (Círculo de lectores, 2001; Edhasa, 2000, 2001; Mondadori, 2001)

*Cuando predomina lo espiritual* (Edhasa, 2001)

*La ceremonia del adiós* (Diario el País, 2003)

*Una muerte muy dulce* (Edhasa, 2003)

*Las bellas imágenes* (Edhasa, 2004)

*El segundo sexo* (Cátedra, 1999, 2005, vols I/II)

*El pensamiento político de la derecha* (Editorial Doble J, SLU, 2008)

En lengua catalana:

*La dona trancada* (Editorial Deriva, 2002)



# NOTAS ACERCA DE UN DEBATE EN AMÉRICA DEL SUR SOBRE LA DICOTOMÍA «FEMINISMO: ¿IGUALDAD O DIFERENCIA?»

MARÍA LUISA FEMENÍAS

Universidad Nacional de la Plata – Universidad de Buenos Aires

Recibido: 27/12/2009

Aceptado: 18/04/2010

## Resumen

El trabajo examina los antecedentes del debate igualdad-diferencia en el marco sudamericano y sus antecedentes teóricos en Uruguay y en Argentina a principios del siglo XX. La lectura enriquece las interpretaciones tradicionales excluyentes y trata de mostrar cómo para el caso de las mujeres ambas posiciones son necesarias.

**Palabras clave:** igualdad, diferencia, derechos, categorías.

## Abstract

This paper aims to expose the equality-difference debate main lines as it was held in South America, mainly in Uruguay and Argentine since the beginning of the XX<sup>o</sup> Century. The suggested reading enlarges traditional interpretations and shows how in women cases are needed both positions.

**Keywords:** equality, difference, rights, categories.



## 1. Esquema de un giro

Cada época tiene –suele decirse– un tema y solamente uno en qué pensar. Según algunas autoras, como Luce Irigaray, la «diferencia» fue precisamente el tema que debía pensar la filosofía de lo femenino a partir de la década de los setenta y, en algunos medios, eso fue así casi hasta finales del siglo XX. En efecto, junto a la radicalización creciente del proyecto ilustrado, comenzó a emerger, fundamentalmente en Francia pero también en Italia, la voz disonante de quienes anunciaban un nuevo orden feminista.

La pérdida de vigencia académica del neo-kantismo favoreció la instalación de una relectura de Hegel que –en la interpretación de Alexandre Kojève– constituyó un punto clave para la subsiguiente comprensión de la «diferencia» en sus varias interpretaciones. Pongo por caso a Gilles Deleuze quién en su *Différence et répétition* (1968) –en pleno vendaval del mayo francés– intentó responder a la noción hegeliana de diferencia bajo la fuerte influencia de Martin Heidegger y del estructuralismo de Levi-Strauss. De ese modo, Deleuze abrió el camino a una «diferencia» definida como «originaria», que más adelante Jacques Derrida denominó *différance* y que se entendió en, al menos, dos sentidos. Por un lado, en relación al verbo «diferir», en tanto «no idéntico». Por otro, implicando «dejar para más adelante», es decir, «posponer». Foucault, en su lección inaugural en el College de France (1970), se sumó a las estrategias de *escapar de Hegel* –en palabras de Vincent Descombes– planteando la cuestión de si abandonar a Hegel obligaba a volver a Nietzsche o a los transgresores «malditos», como Artaud y Bataille<sup>1</sup>.

Desde otra posición teórica, en 1974, Luce Irigaray denunció que, a pesar de que se había puesto la diferencia en el centro del debate, la «nueva filosofía» olvidaba precisamente la diferencia más radical y fundante: la «diferencia de los sexos». A su juicio –sostuvo– los filósofos mantenían posiciones falocéntricas; en otras palabras, negaban, ocultaban o no se hacían cargo de la diferencia más radical, la otredad más absoluta: la diferencia sexual,

---

1. FEMENIAS, M.L.. «Diferencia, identidad y ciudadanía». *La manzana de la discordia*, vol. 3.2, Universidad del Valle, Cali, junio-diciembre de 2008, pp. 41-50.

negándose a debatirla<sup>2</sup>. Para Irigaray, *ese* precisamente es *el* tema de nuestro tiempo ya que constituye el horizonte de sentido del mundo. En función de ello, Irigaray instrumenta una doble estrategia: por un lado, rechazar la filosofía de la Ilustración y el pensamiento moderno en general, incluido el feminismo de Simone de Beauvoir y, por otro, denunciar el ocultamiento de la más activa de las diferencias: la sexual, que se constituye en principio de inteligibilidad de la cultura.

El marco psicoanalítico de Jacques Lacan, del que proviene, permite a Irigaray darle un giro a la *cuestión femenina*, rechazando lo que denomina el feminismo de la «igualdad», que caracterizó como constructor de las mujeres en el marco de *lo Otro* beauroviano. Es decir, como *segundo* sexo o sexo subalterno. Vincula así la descripción fenomenológica del ensayo de Beauvoir con una supuesta «voluntad de otredad» de la pensadora. Para Irigaray, instar a las mujeres a buscar «la igualdad» sería simplemente instarlas a homologarse al modelo del varón como norma. En otras palabras, que las mujeres se constituyan en «sujeto» y asuman su trascendencia es, para Irigaray, «un imposible» porque sujeto y varón son sinónimos<sup>3</sup>.

De modo que Irigaray entendió la «igualdad» no en un sentido formal kantiano sino en términos de un mecanismo material homologante a «ser varón»; lo que es tanto *materialmente* imposible como productor de no pocas distorsiones conceptuales y fácticas. Sumariamente, para Irigaray, la «igualdad» consiste en la mimetización del varón, al enmascarar la propia *especificidad femenina*. Por eso, en principio, perseguir la igualdad no sólo es aceptar ser la *segunda* sino, al mismo tiempo, perseguir una meta imposible que deja intactas las bases fundantes del patriarcado. Más aún, es convertirse en su cómplice. Como es bien sabido, la polarización del feminismo en términos de «igualdad» o «diferencia», como posiciones disyuntivas, excluyentes e irreconciliables se abrió paso, sobre todo en Europa, casi hasta nuestros días, diseñando un campo polémico pleno de aristas y distorsiones<sup>4</sup>.

2. IRIGARAY, L.. *Speculum*. Paris, Les éditions de Minuit, 1974. Versión castellana *Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Akal, 2007.

3. FEMENÍAS, M.L.. *Sobre Sujeto y Género*. Buenos Aires, Catálogos, 2000. Cap. «La irrupción de la diferencia».

4. Me extendiendo sobre esto en *Sobre Sujeto y Género: lecturas feministas de Beauvoir a Butler*. Buenos Aires, Catálogos, 2000. Cap.5. Cf. también mis artículos «Igualdad-diferencia: matizaciones y suturas» en GARCÍA, M. C. (comp.), *Las nuevas identidades*. México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002, pp. 71-84 y «Los Derroteros de la Diferencia». *Revista Maracanan. Dossiê Diferenças e Desigualdades*. Universidade do Estado do Rio de Janeiro Año IV-1, 2009, pp. 63-82, en colaboración con M. M. Herrera.

## 2. ¿Qué, entre nosotrxs?

Quiero presentar brevemente dos ejemplos para ilustrar los paradójicos senderos por los que avanzamos las mujeres. Como señala Alicia Puleo para otros contextos, se trata de caminos no exentos de retrocesos si atendemos a ciertas consecuencias sociales que marcan los pulsos de la historia. En las autorizadas palabras de Vico, los *corsi e ricorsi de la historia*<sup>5</sup>. Sitúo mis ejemplos en Buenos Aires y Montevideo, respectivamente. A comienzos del siglo XX, son ciudades periféricas si la mirada se centra en Europa, aunque su situación cultural y política, en general, comparada con muchos otros países, incluidos los europeos, no lo es.

Argentina se beneficia de la sanción de la Ley 1420 (1884), de Educación Común, Laica y Gratuita, que contribuyó a poner al país entre las vanguardias educativas del mundo. Poco después, se creó la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1896) y se admitió la primera camada de estudiantes –varones y mujeres– con el objetivo de formar educadores/as con conciencia de pertenencia nacional. Esto último se consideró necesario dado que en poco más de diez años la ciudad había casi triplicado su población, debido a las políticas de inmigración implementadas a partir de 1880<sup>6</sup>. En ese marco se formaron las y los estudiantes de entonces<sup>7</sup>. Quiero destacar el papel de Elvira López, quién en 1901 presentó su tesis doctoral titulada «El movimiento feminista»<sup>8</sup>. Apadrinada por el neokantiano Rodolfo Rivarola, abogado y famoso penalista, por entonces profesor de Ética y más tarde Decano de la Facultad de Filosofía, Elvira adopta la posición universalista, distanciándose de otras líneas filosóficas en boga. Desde ese marco, denuncia cómo las mujeres no se ven incluidas en el universal, lo que supone, sin más, una exclusión ilegítima que niega al universal mismo *qua* tal. En efecto, o bien el

---

5. A. PULEO. «La filosofía como cuestionamiento de la vida cotidiana» en M.C. SPADARO y M. L. FEMENÍAS (comp.), *Una visión crítica de la enseñanza de la filosofía*. Buenos Aires, Catálogos, 2010, pp. 91-114.

6. Cf. *Anales de la Universidad de Buenos Aires*, tomo XI-XII, p.10. Sobre la creación de la Facultad de Filosofía y Letras, especialmente, pp. 113-114.

7. SPADARO, M.C.. «Diálogo con Elvira López: La educación de las mujeres, un camino hacia una sociedad más justa». En FEMENÍAS, M.L.. *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*. Buenos Aires, Catálogos, 2002, pp. 27-40.

8. E.V. LÓPEZ, *El movimiento feminista. Tesis presentada para optar por el grado de Doctora en Filosofía y Letras*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Imprenta Mariano Moreno, 1901, pp. 264. Cf. Sobre este tema me extiendo en «Elvira López». En GUERRA, M.J. y HARDISSON, A. (comps.), *20 pensadoras del siglo XX*. Oviedo-Tenerife, Ediciones Nóbél y Caja Canarias, 2006, pp. 99-109; También, SPADARO, M.C.. «Elvira López y su tesis sobre el movimiento feminista: la educación de las mujeres». *Mora*, 8, 2002, *Dossier* en homenaje a los Cien años de Feminismo en la Argentina, con amplia bibliografía.

universalismo que proclamaba la Constitución Nacional de 1853 no lo era –y había que denunciarlo–, o bien las mujeres debían ser incluidas *por derecho propio* de beneficios, derechos y obligaciones en pleno uso de la ciudadanía, de la que al momento estaban excluidas. En efecto, como bien lo recuerda Elvira López, la Constitución proclamaba «Todos los habitantes del suelo de la nación argentina gozan de los siguientes derechos, a saber...» Enunciado el universal «todos», López señala la inclusión forzosa de las mujeres; caso contrario, rige la falacia *pars pro toto*. Por eso, López insiste en que silenciadas en la historia, la literatura y la filosofía que los varones escriben y enseñan, sólo se transmite la mitad de esa historia, de la literatura y de la filosofía; situación que insta a revertir<sup>9</sup>. Ese es el hilo conductor de su tesis, como se constata en el siguiente pasaje:

No falta quien diga que el feminismo pretende la igualdad de los sexos, lo cual es absurdo si se piensa que igualdad en este caso significa identidad, pero muy justo si se reconoce como expresión de equivalencia. Digamos con Legouvé: «nadie pretende asimilar la mujer al hombre; este sería el medio más seguro de esclavizarla, pues un ser colocado fuera de su natural esfera es necesariamente inferior y por consiguiente está avasallado, en esta diferencia en vez de un signo de inferioridad, hallamos precisamente la razón de elevarla a mejor suerte»<sup>10</sup>.

Destaco, en primer lugar, el uso del término «feminismo» y, de inmediato, el contrapunto entre «igualdad» e «identidad» por un lado y «equivalencia» y «diferencia», por otro<sup>11</sup>. Se trata de una lectura *scotiana avant la lettre*, donde la implementación del formalismo kantiano, en el que se mueven sus conceptos, la lleva a defender necesariamente la igualdad y a rechazar ciertas interpretaciones *materiales* de la misma<sup>12</sup>. López lo precisa: igualdad ni es asimilación ni es identidad u homologación. Igualdad es equivalencia, es decir, sustracción de las mujeres de su situación de avasallamiento. Así, con (falsa) modestia retórica, agrega: «Sólo los varones *inadvertidos* confundirían ambas acepciones» (el resaltado es mío). Para una sociedad más justa y equitativa no se trata de implementar una igualdad que implique *asimilación* de las mujeres

9. LÓPEZ, *Op.cit.* Cap. II.

10. *Idem*, p. 15-16.

11. Dejo de lado otras aportaciones de E. López. Para otra versión sobre la recepción de la noción de «feminismo», cf. BARRANCOS, D.. «Primera recepción del término «feminismo» en la Argentina» en FEMENÍAS, M. L.. «Feminismos en la Argentina» *Dossier*, en *Labrys*, 8, julio-diciembre de 2005, Universidade de Brasilia. Sitio: <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys8/sumarioprincipal.htm>

12. Me refiero al clásico artículo de Joan Scott en el que distingue «igualdad» de «identidad» y «diferencia» de «inferioridad». Cf. SCOTT, J.. «Gender a useful category of Historical Analysis» *The American Historical Review*, 91.5, 1986.

a los varones –no se busca una forma de homologación– y en consecuencia rechaza entenderla en términos materiales, subrayando la potencia del marco ilustrado al afirmar que las mujeres gozan «por derecho propio» de igualdad formal.

Paso al segundo de los ejemplos: *Sobre feminismo* del pensador uruguayo Carlos Vaz Ferreyra, quién lo escribió aproximadamente dos décadas más tarde<sup>13</sup>. Ante las evidentes desigualdades sociales entre varones y mujeres, Vaz Ferreyra distingue tres posiciones: la claramente antifeminista (que considera estrecha, mezquina e hipócrita), un feminismo simplista o «de la igualación» y, por último, el que él mismo sostiene, que denomina «de compensación». ¿En qué consiste el «feminismo de compensación»? Vaz Ferreyra explica que el modelo «de igualación» pone el acento en el sufragio y otros derechos políticos y civiles *legales* que hay que atender. Sin embargo, considera que es preciso ir más allá y apuntar a la formación misma del carácter femenino. Por eso, a los aspectos legales –que pleno de optimismo cree que las mujeres no tardarán en alcanzar– agrega la necesidad urgente de *formar el carácter* femenino, no para la sumisión y la obediencia (en referencia a Rousseau) sino para que alcancen voluntad *autónoma* y *autocontrol* (Kant). Las mujeres deben dejar de «vivir para otros», abnegadamente, sin vida propia y desarrollar todas las tendencias de su «naturaleza humana». Por eso, Vaz Ferreyra concuerda en que las feministas tienen buenas razones para sospechar de todos los discursos sobre «su» particular naturaleza. Varones y mujeres tienen igual naturaleza –sostiene– pero la experiencia histórica de la desigualdad de derechos ha engendrado desigualdades de carácter entre mujeres y varones. Esa es la diferencia a la que hay que apuntar con la educación: una educación que debe ser compensatoria de milenios de sumisión obligada.

Como apunta Andreoli, Vaz Ferreyra se esfuerza en diferenciar niveles y aspectos del problema porque –a su juicio– exigen soluciones diferentes. Su idea general es que la situación natural de la mujer es de desventaja biológica porque tienen una posición gravosa en cuanto a las cargas de gestación y crianza. No reconocerlo es simplemente «antifeminismo». Por eso, el «buen feminismo» –como el que propone– debe compensarla, librándola de todo

---

13. VAZ FERREYRA, C.. *Sobre Feminismo*. Montevideo, Sociedad Amigos del Libro, 1933, asado en la versión taquigráfica de sus conferencias de 1922 sobre los derechos de las mujeres. Reeditado en edición Homenaje de la Cámara de Representantes, Montevideo, 1963, t. IX, por cuya paginación citaré. Cf. OLIVER, A.. «El feminismo compensatorio de Carlos Vaz Ferreyra». En FEMENÍAS, M. L.. *Perfiles del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires, Catálogos, 2002, pp. 41-50; ANDREOLI, M.. «El feminismo de Vaz Ferreyra» *Mora*, 11, 2005, pp. 122-135.

tipo de sumisión para que –*qua* humanas– alcancen su libertad y la cuota de progreso a la que son acreedoras<sup>14</sup>.

Según Vaz Ferreyra, la situación de la mujer debe analizarse distinguiendo «cuestiones normativas» y «cuestiones explicativas». La confusión entre ambos niveles constituye una de las falacias del feminismo, tal como la identificó en su *Lógica Viva* (1910)<sup>15</sup>. En otros términos, distinguió claramente entre «lo formal» y «lo material»; que, en términos actuales, supone implicaciones formales (necesarias) y materiales (contingentes) respectivamente.

En suma, tanto López como Vaz Ferreyra extraen conclusiones afines favorables a las mujeres. Para López, la exclusión de las mujeres viola el enunciado mismo del Preámbulo constitucional, universalista, y promueve leyes *ad hoc* como justificación, con las consecuencias del caso. Vaz Ferreyra considera la limitación del sufragio, la incapacidad civil, la imposibilidad de acceso a los cargos públicos (entre otros) como «problemas normativos», que involucran indudablemente cuestiones de «ideal», de lo que «debería ser» o de lo que «debería desearse»; y es ahí donde lo normativo requiere de aspectos explicativos o materiales. En palabras de Vaz Ferreira, «Hay así problemas de *hecho*, que son lógicamente previos, pues su solución o la creencia al respecto, ha de tenerse en cuenta para tratar los normativos»<sup>16</sup>. Es decir, como otros filósofos, Vaz Ferreyra antepone lo material a lo formal extrayendo consecuencias compensatorias para las mujeres. Lejos de las lecturas de la hermenéutica posmoderna y de la filosofía de la sospecha, desde una perspectiva tan moderna como socialista y liberal, ambos pensadores proponen atender «los hechos» y los «ideales» vinculados a zonas no normativas (de «implicación material», cuyo carácter es contingente y no necesario) sin descuidar el marco universalista que –a su juicio– debe regir toda moral. Porque, no tomar en cuenta las diferencias (en términos de cargas biológicas y de cuidado) y pretender *simplemente* igualar a varones y mujeres es «mal feminismo» o feminismo insuficiente, es «simplificador»<sup>17</sup>. Por eso si *la naturaleza es así; luego hay que organizarse en consecuencia* y compensatoriamente.

14. *Sobre el Feminismo*, pp. 44-46, 70-71, 73.

15. Cf. VAZ FERREYRA, C.. *Lógica Viva*, Ed. Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, T. IV, Montevideo, 1963. Me limito a cuestiones muy generales, para un tratamiento detenido del tema, cf la Parte I de ANDREOLI, M.. *El pensamiento social y jurídico de Vaz Ferreyra*. Montevideo, Facultad de Derecho, Universidad de la República, 1993.

16. Cf. SF, p. 20. ANDREOLI, pp.128-9 ss.

17. Considera sólo los «hechos» biológicos y no toma en cuenta la redistribución de cargas agregadas y evitables, vinculadas al hogar y al cuidado, como si lo hace López.

### 3. Comprensiones, incomprensiones y límites

El apartado anterior constituye un largo *excursus* que tiene sus razones. En primer término, me sirve como amplio marco de referencia para confesar una incompetencia. En segundo lugar, me permite anudar una suerte de genealogía localizada para contrarrestar la «desmemoria» de nuestras luchas históricas localizadas.

Retomo, primero, mi extrañada incomprensión de un debate. Hace aproximadamente diez años, me situé en la paradoja igualdad-diferencia e intenté ofrecer una respuesta<sup>18</sup>. En esa oportunidad –recupero ahora sólo algunas líneas generales– me propuse examinar la dicotomía igualdad/diferencia, entendiéndola como un dilema, al que denominé Wollstonecraft<sup>19</sup>. En efecto, Mary Wollstonecraft había reconocido la situación paradójica de las mujeres que reclamaban «igualdad» y al mismo tiempo *qua* mujeres exigían que se las reconociera «su» diferencia; a saber, su capacidad de gestación, que las definía precisamente como mujeres y que al mismo tiempo que las definió, sirvió como motivo para su reclusión en el ámbito doméstico, hasta nuestros días.

Una comprensión patriarcal de la ciudadanía, de los derechos y de la situación general de las mujeres consiste en ver las demandas de «igualdad» y de reconocimiento de «su diferencia» como incompatibles. Basado en ese supuesto, el patriarcado construyó los espacios público y privado como exhaustivos y excluyentes, masculinos y femeninos, respectivamente. En el espacio público rigen la Ley y la igualdad formal, mientras que, en el privado, por el contrario, la costumbre, los usos o normas consuetudinarias. Por eso, huelga subrayar que una de las críticas más consistentes de la teoría política feminista ha sido justamente desarticular esa dicotomía. Los bien conocidos estudios de Carole Pateman y Nancy Frazer así lo muestran. En castellano, los trabajos pioneros de Graciela Hierro o Cèlia Amorós, también.

Un aporte interesante en ese sentido es precisar los conceptos de «Ley» y de «norma». Fundamentalmente en *Vigilar y Castigar*, Michel Foucault establece entre ambas cinco diferencias relevantes. Sintéticamente:

1) la norma refiere a los actos y conductas de los individuos en términos de comportamientos comparables. En cambio la Ley remite a un *corpus* de códigos y textos.

---

18. Cf. «Igualdad y diferencia en democracia: una síntesis posible» *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 33. Universidad de Granada, 1999, pp. 109-132.

19. Cf. mi *Sobre Sujeto y Género*. Buenos Aires, Catálogos, 2000. Cap. 3.

2) la norma diferencia a los individuos e indica umbrales (*optimum*) a alcanzar. La Ley, por su parte, individua (o tipifica) actos desde el punto de vista de los códigos.

3) la norma se mide en términos cuantitativos y se jerarquiza. La Ley distingue entre actos permitidos o prohibidos

4) la norma valora conductas y busca homogeneizar. La Ley busca condenar.

5) la norma distingue dentro y fuera (normal/anormal). La Ley, en cambio, no tiene exterior: absolución o condena<sup>20</sup>.

Esta distinción muestra cómo el espacio doméstico queda atrapado en conductas comparables que, en última instancia, se dicotomizan en «normales» y «anormales», fuertemente controladas por la presión social. La Ley, por su parte, tipifica acciones en términos de absolución/condena. Por ejemplo, una mujer que no es «madre» cae dentro de las anormalidades (no puedo ser condenada, pero sí censurada, criticada, excluida). Ciertos actos, si no están tipificados como delito, no infligen la Ley; en consecuencia no reciben condena. Tal ha sido históricamente el caso de la denominada «violencia doméstica» o, más propiamente, de la violencia contra las mujeres perpetrada a veces en el espacio doméstico. Precisamente ahí, además de la reforma de las Leyes, se necesita que la sociedad modifique o reforme sus normas, usos, costumbres, sistemas de creencias y, además, sensibilice respecto de los derechos de las mujeres. Es necesario accionar en ambos niveles; hacerlo en uno sólo es claramente insuficiente.

Por eso, si bien ambos órdenes –formal y material–, quedan perfectamente delimitados, por así decirlo, sus competencias no se invalidan mutuamente sino que, por el contrario, se suman. Las leyes igualitarias son necesarias para evitar regresiones de tipo estamental y prebendario. Pero las leyes, a pesar de su fuerza simbólica incuestionable, no imprimen por sí solas ni igualdad ni equidad al tejido social. Son precisos fuertes cambios en las costumbres, los sistemas de creencias, los modos de entablar vínculos y hasta de posicionarse. En palabras de Arendt, lo primero remite a «lo político» y lo segundo a «lo social»; donde el primer caso es de orden legal y apunta los *Códigos* como el lugar en el que se establecen y tipifican los derechos y los delitos y el segundo, remite al tejido social, vinculándose a los modos en que las conductas de los

---

20. El interés de Foucault está puesto en el origen de la «prisión» y las políticas de encierro, pero creo que las precisiones que realiza en su distinción entre Ley y Norma son en este caso pertinentes. Cf. también CASTRO, E. *El vocabulario de Foucault*. Bernal, UNQui, 2004. Vid: «Ley», «Norma», «Soberanía».

individuos (varones y mujeres) se constituyen en un *ethos* tal como advierte Judith Butler. Es decir, cómo la costumbre se torna *cultura del Derecho*.

En la vida cotidiana, ambos órdenes se entrelazan. La Ley exige su cumplimiento y constituye un referente simbólico para los individuos y su socialización. La trama social, con todo, es más compleja; se entreteje con actitudes, gestos, valores estéticos, éticos, económicos, bromas, chistes, *massmedia*, etc. Son los modos generales de la convivencia. Modificadas las Leyes a los efectos de evitar segregaciones (lo que aproximadamente es el caso en la mayoría de los países occidentales), el desafío lo constituye precisamente modificar la red de creencias discriminatorias que sostienen las conductas de las personas y sus consecuencias performativas. Es decir, apuntar al problema de la ideología patriarcal que rige las prácticas cotidianas en varones y en mujeres. Porque, en todo individuo (varón o mujer) esto involucra, al menos, dos niveles: uno consciente y otro inconsciente. Revisar y cambiar el primero supone individuos de buena voluntad que quieran modificar sus estilos de vida; es decir, sus hábitos. Modificar el segundo implica bucear en los niveles insospechados de sexismo, en el lenguaje mismo con el que construimos las narraciones y nos relacionamos con los otros/as. Ninguna de esas tareas es sencilla y supone órdenes complementarios y no excluyentes del problema.

Sumar ambos órdenes fue el objetivo de Elvira López y Carlos Vaz Ferreyra, estilos en los que el talante histórico de muchas de nosotras está sumergido. Se trata, en buena medida, del marco general de nuestros posicionamientos aunque puedan distinguirse tendencias y acercamientos a uno u otro extremo dicotómico. Quizá, por eso, también me cuesta pensar un extremo sin el otro; más aún, me resulta imposible. Por eso, es necesario, al mismo tiempo, reclamar leyes igualitarias y desmontar mecanismos de exclusión, discriminación e invisibilización, donde la concienciación, la educación y la socialización paritaria deben ser parte de la «agenda feminista». Si la ecuación mujer = madre y varón = proveedor se soldó históricamente, es necesario proseguir su desmontaje. Con ese interés, no veo la dicotomía igualdad-diferencia en términos excluyentes, sino más bien insto a la sutura de ambas posiciones.

Alcanzada la comprensión actual de la «igualdad» (al menos en un Occidente, más o menos difuso) no creo que la «diferencia» reclame volver al mundo del estatus; no al menos en las democracias que conocemos. En suma, «la diferencia» –que incluye muchas diferencias– apunta más bien a explorar los mecanismos no-formales de exclusión, que se entretejen en el lenguaje, las costumbres, las creencias, las psico-socilizaciones de los individuos varones y mujeres. Es fundamental contribuir, por todos los medios a nuestro alcance, a modificar patrones socio-culturales y conductuales discriminatorios en

mujeres y varones, con miras a minimizar prejuicios y prácticas ancestrales basadas en la idea de la superioridad *natural* de cualesquiera de los sexos, o a partir de funciones fijadas *a priori* debido a su sexo.

Explorar los distintos modos de «las diferencias» es tarea del siguiente apartado.

#### 4. Modos de decir «diferencia»

En las páginas anteriores propuse un modo de entender la diferencia acorde a nuestra historia feminista; pero no es el único. Trazaré ahora, con gruesos trazos, un mapa conceptual de los perfiles del pensamiento de «la diferencia» en su encuadre europeo, cuyos matices infinitamente desplegados han acabado por enturbiar el debate mismo<sup>21</sup>.

¿Qué decimos cuando decimos «diferencia»? En las últimas décadas, el feminismo se hace cargo de la noción de «diferencia», abandonando el marco general de la modernidad para instalarse en lo que a veces se consideró una forma de «ampliación del campo de la razón». En su comprensión general, la noción de «diferencia» se desplazó desde su lugar tradicional de inferioridad hasta alcanzar un significado no relacional y positivo en sí mismo. Así, constituye un referente propio de las teorías «post»<sup>22</sup>. De modo que un feminismo basado en la «diferencia» *como positivamente otra* –por decirlo en palabras de Luce Irigaray– rechaza lo que según la «lógica de la identidad» subsumiría a las mujeres en las normas definidas por el varón; malentendido que mucho más sencillamente había advertido Elvira López. Pues bien, en *Speculum*, Irigaray despliega ese malentendido histórico. El planteamiento de «la diferencia» comienza precisamente ahí donde no puede llegar «la igualdad», en términos de *condición necesaria pero no suficiente* para el feminismo<sup>23</sup>. Mi hipótesis general es que el problema de «la diferencia» suscita, primero, la pregunta (implícita) sobre el grado del «no suficiente».

21. CAVANA, M.L.. «Diferencia» en AMORÓS, C.. *Palabras clave sobre mujer*. Navarra, EVD, 1995; de LAURETIS, T.. *Diferencias*. Barcelona, horas y Horas, 1999. Cf. también FEMENÍAS, M.L. y HERRERA, M.M.. «Los derroteros de la diferencia». En *Maracanan. Dossiê Diferenças e Desigualdades*, Año IV.1, Agosto / Dezembro 2008. Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), 2009, pp. 63-82.

22. «Post» en el sentido de postmoderno, postcolonial, postfeminista, etc., que en los últimos años amplían la noción de «diferencia» a las identidades étnica y cultural, entre otras.

23. A pesar de que considero que hay muchos y variados modos de entender tanto la diferencia como la igualdad, por razones de mejor comprensión y simplicidad, mantengo el singular en ambos casos. Con todo, advierto que riesgosamente se ontologizan.

¿En qué sentido es «no-suficiente» la igualdad formal? ¿Cuáles son los mecanismos para expandir a otros tejidos no formales los indiscutibles logros de «la igualdad»? Un orden político-simbólico no falogocéntrico, femenino, independiente del masculino y positivamente otro *per se*, tiene una carga voluntarista y una deriva esencialista, que las posiciones de la diferencia no han podido despejar, con consecuencias ontológicas, ético-políticas y socio-lingüísticas complejas. No obstante, ese feminismo se ha convertido, desde comienzos de los ochenta y gracias a su fuerza interpelativa, en el motor impulsor de un conjunto de posiciones teóricas nuevas; incluyendo algunos rípidos debates que son fuente teórico-problemática de novedades feministas.

Dentro de este marco general, el buceo psicoanalítico lacaniano que lleva a cabo Luce Irigaray constituye una referencia ineludible. Esta psicoanalista –con amplia repercusión en nuestro medio– toma como objeto de su examen los preconceptos sexistas de las teorías freudiana, lacaniana y de la filosófica misma, a la luz de contrastaciones que invitan a la búsqueda de categorías no-sexistas. Parte de reconocer que «lo más prohibido a las mujeres ha sido la filosofía [...] que construyó el edificio más acabado de encubrimiento de la verdad originaria elemental». Es decir, de la diferencia sexual, fundante de toda otra diferencia y sobre la cuál se yergue todo pensamiento y práctica políticas. Irigaray instituye a la diferencia sexual como el principio de la inteligibilidad de la cultura y fundante de prácticas, simbolización, producción de sentido y de lenguaje, todos *particularmente* sexuados y jerarquizados.

Sin adoptar la categoría de «género», la diferencia sexual le permite inaugurar un nuevo camino de desarticulación de los diversos niveles argumentativos que, tanto en los sistemas filosóficos modernos como clásicos, legitiman el orden falogocéntrico. Y lo hace, a partir de los preconceptos del psicoanálisis, con contundente argumentación lógica al mismo tiempo que reivindica la *alogicidad de la mujer* como un aspecto más de lo positivamente *Otra* de la *Otra* beauvoiriana. A su juicio, si el *logos* es masculino, lo propiamente femenino es pues su *alogicidad*. Por eso, nacer mujer ni es superfluo ni un atributo secundario. Históricamente, ha connotado subordinación y exclusión. En la actualidad, para Irigaray y sus seguidoras, este «hecho» no se revierte instalando el paradigma igualitarista de la Ilustración; por el contrario, hay que alcanzar las zonas que el formalismo olvida, con el objetivo de romper la «evidencia» patriarcal y generar extrañamiento y sospecha.

Me pregunto, ¿se mueve Irigaray en el filo de la paradoja, como quiere Braidotti? ¿Se trata de un intento de lectura oximorónica? Ahora bien, la primera dificultad adviene cuando Irigaray radicaliza «la diferencia sexual» hasta considerar que origina un *logos otro* femenino. Ese *lógos* originario, que

el lenguaje patriarcal oscurece (reduce, invisibiliza, niega), tiene que ser rescatado y traído a la superficie como semiosis de «lo femenino». Desde un punto de vista filosófico, cualquier potencial respuesta a este desafío conlleva un conjunto enorme de problemas tanto ontológico-lingüísticos como ético-políticos. Por mencionar sólo algunos, un primer conjunto se vincula a las siguientes preguntas: ¿Cabe reivindicar la alogicidad para las mujeres? ¿Estamos frente a un dualismo ontológico de los sexos y/o del sustrato biológico? Si es así, la narratividad falogocéntrica, ¿es reemplazable/da (o complementable/da) por otra? ¿Cuál? En todo caso, ¿Hay traducibilidad entre ambos sistemas simbólico-lingüísticos? ¿Cómo? Un segundo conjunto de problemas gira entono a las siguientes preguntas: ¿Por qué mantener un dimorfismo exhaustivo y excluyente y no un trimorfismo o un plurimorfismo sexual alternativo, dado que el «sentimiento oceánico» freudiano, al que remite Irigaray, habilitaría a ello? En todo caso, ¿cómo encarar el problema de la referencia o, acaso, el de la definición? Estas y muchas otras preguntas quedan en pie recogidas, en parte, por sus seguidoras, quienes las multiplican y despliegan constantemente.

Así, en un extremo, la obra de Luisa Muraro, la filóloga y filósofa italiana fundadora de la comunidad *Diotima* en Verona y del grupo de Mujeres de la Librería de Milán. Muraro acepta el desafío de generar un *Orden simbólico de la Madre*, en oposición al orden falogocéntrico u *orden simbólico del padre* –que gira entorno al falo y que rige los modelos psicoanalíticos tanto freudiano como lacaniano<sup>24</sup>. Las citas que transcribo a continuación, tal como las recoge Romina Lerussi, ayudan a ilustrar esta posición y sus límites. Leo: «[...] muchas prefieren reivindicar la igualdad de derechos o secundar el lenguaje masculino, antes que “sacar” lo más propio de sí, *el ser mujer*»<sup>25</sup>. He puesto énfasis en «el ser mujer» por la ontologización que conlleva, pero ¿conviene ontologizar los rasgos femeninos? Sostengo que no. Además, hacerlo llama la atención ya que las posiciones de filósofos de la diferencia como J. Derrida o M. Foucault, rechazan la metafísica de la sustancia e intentan inscribir en el discurso abierto y cambiante tanto a sujetos como a objetos.

- 
24. Cf. *El orden simbólico de la madre*. Barcelona, horas y Horas, 1994. Cf. como ejemplos de la polémica recepción de Muraro, POSADA KUBISSA, L.. *Sexo y esencia*. Barcelona, horas y Horas, 1998; RIVERA GARRETAS, M.M.. *El fraude de la igualdad*. Buenos Aires, Librería de Mujeres, 2002; AMORÓS, C.. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005; HERRERA, M.M.. «Faccia a faccia con el feminismo de la diferencia». En *Mora*, 15, 2010 (en prensa), entre muchos otros.
25. Citado por R. Lerussi «El feminismo de la diferencia sexual italiano. Mapeo y debates pasados con proyección actual.» (en prensa), quien remite a «El fin del patriarcado (Ha ocurrido y no por casualidad)», en *El Viejo Topo*, nº 96, pp. 46-59. El resaltado es mío.

Sin embargo, Muraro e Irigaray caen en formas más o menos explícitas de ontología y esencialismo.

Como advierte Lerussi, sostener como hace Muraro que «existe algo llamado *lo femenino* como trasgresión del orden simbólico del padre, que actúa desde un lenguaje que le es *esencialmente* propio, [...] constituye un problema», y añadido más que una solución porque la ontologización no es un problema menor para las mujeres. En principio, porque se cae nuevamente en la trampa –recurrentemente denunciada– de qué sea «lo femenino» por fuera del orden patriarcal vigente. Luego, porque fácilmente se galvaniza «lo femenino» en términos epocales pero convirtiéndolo en transhistórico. De la misma manera, sostener que «[...] la igualdad es una respuesta que *empequeñece el sentido original de la diferencia sexual y el sentido político del movimiento de mujeres*, al que se atribuye como aspiración fundamental la paridad hombre-mujer [...]»<sup>26</sup> a mi juicio implica, por decir poco, una inversión de los polos jerárquicos históricamente constituidos (y no disueltos aún) entre mujeres y varones. En casos así se pierde de vista que ni la igualdad ni la paridad niegan otras reivindicaciones, sean formales y/o materiales: sólo se generan ciertos marcos formales comunes que nos sacan simbólicamente del mundo del estatus promoviendo el del Derecho<sup>27</sup>. Tampoco supone quedar atrapadas en las injusticias e inequidades del patriarcado o desconocer las particularidades de uno u otro sexo. *Simplemente* implica acceder a leyes no segregacionistas y discriminatorias<sup>28</sup>.

En el otro extremo, el segundo conjunto problema desemboca en el «orden» *queer* elaborado recientemente por Judith Butler. En efecto, negada la fundamentación biológica del dimorfismo sexual, y radicalizada la veta nominalista, varón y mujer se tornan categorías definidas *ad hoc* según el mandato de la heteronormatividad compulsiva. Butler ahonda lúcidamente en las consecuencias teóricas y prácticas de la ruptura con el binarismo excluyente y el sustrato biologicista, a los que hace deudores de la metafísica de la sustancia. Resignificando la noción de «performatividad» de John Austin, instala sujetos-agentxs en el espesor de la trama discursiva donde la narración de sí

---

26. LERUSSI, R. *idem*,

27. Cf. p.e. SIERRA, A. & DE LA NUEZ RUIZ M. del Pino (eds.), *Democracia paritaria (aportaciones para un debate)*. Barcelona-Canarias, Laertes-Instituto Canario de la Mujer, 2007.

28. Sobre este diferencia me extendiendo en «Violencia de sexo-género: El espesor de la trama». En LAURENZO P., MAQUEDA, M.L.y RUBIO, A. (comp.), *Género, violencia y derecho*. Valencia, Tirant lo Blanch-Alternativa, 2008.

se configura a partir de una «performance» que se actúa entre las normas y el deseo<sup>29</sup>.

En suma, el abanico de la diferencia es amplio y puede sintonizarse en varios registros. Tras marcar sus puntos extremos, me interesa revisar brevemente una posición que, no obstante inscribirse entre las feministas de «la diferencia», es mucho más moderada y prudente, aunque no por ello menos aguda y fructífera. Me refiero a la obra de la filósofa belga Françoise Collin, directora de *Les Cahiers du Griff* y especialista en la filosofía de Hannah Arendt. Collin se pregunta cautelosamente si todavía es posible, y bajo qué condiciones, que mujeres y varones piensen un mundo común<sup>30</sup>. Ya la pregunta marca su distancia, por un lado, respecto del dualismo bio-esencialista de Muraro y, por otro, de las consecuencias *queer* que extrae Butler.

Sintéticamente, Collin defiende tanto el dimorfismo sexual como el nominalismo. Por ende, cree que es posible un orden simbólico común entre varones y mujeres, sobre cuyas prácticas hay que incidir necesariamente. Para ella, «la cuestión de los sexos» se inscribe en un filo ético-político, que implica el desafío de superar el modo en que históricamente se han establecido las relaciones de poder entre varones y mujeres, en tanto organización social dualizada y jerarquizada, que atraviesa todas las clases y las culturas<sup>31</sup>. En sus análisis, subraya cómo la cuestión de los sexos emerge en el pensamiento de muchos filósofos de forma accesoria a algún problema que juzgan «central». Paradigmáticamente, esto es así en la obra de E. Levinas, quién examina al «otro» (mujer) a la luz de la cuestión de la alteridad radical, con la que lo identifica. Además, la pregunta por *el sexo* siempre está referida al de las mujeres y sólo a ellas<sup>32</sup>.

Tales planteos habituales del problema –sostiene Collin– desconocen la *relación* misma. Es decir, el *entre* los sexos. En otras palabras, el vínculo y los modos vinculares que históricamente han conformado a varones y mujeres. Con esto quiere advertir que *la diferencia de los sexos* suele pensarse por algunos de sus efectos, pero nunca en su misma articulación. Rechazando un punto de mira esencialista, Collin niega también la «bondad natural» de las

29. BUTLER, J.. *El género en disputa*. México, UNAM, 2001; *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009. Cf. FEMENÍAS, M.L.. *Judith Butler: Una introducción a su lectura*. Buenos Aires, Catálogos, 2003; CASALE, R. y CHIACCHIO, C.. *Máscaras del deseo*. Buenos Aires, Catálogos, 2009.

30. COLLIN, F. «Praxis de la Diferencia». En *Mora*, 1, 1995, p. 2-17.

31. Cf. FEMENÍAS-HERRERA, *op.cit.*, §§ «Una herencia sin testamento».

32. Para un extenso análisis de este problema, cf. PALACIO, M.. *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas*. Córdoba (Argentina), EDUCC, Colección Thesys/12, 2008.

mujeres como simples víctimas del poder masculino. Sin embargo, tampoco acepta la «superación» de la diferencia sexual en términos de «indiferencia sexual» o «indiferenciación». Ante la existencia de la alteridad como tal, sólo en la experiencia del diálogo se puede pensar cada diferencia. Porque «Nadie sabe qué quiere decir una mujer o un varón) sino escuchándolo»<sup>33</sup>. Porque, aunque atravesada por factores de poder, toda diferencia es recíproca<sup>34</sup>.

Para Collin, no es posible cuestionar el carácter social de la construcción de los sexos sino a partir de lo que denomina una «metafísica de la acción», que no se produce ni a partir de un modelo *natural*, ni en el borramiento de las diferencias biológicas. Las acciones –la *práxis*– están atravesadas por el deseo y guiadas por el pensamiento en un mundo plural. No se piensa y se actúa a partir de la palabra-situación heredada, sino para transformar y recrear. No hay *tabla rasa* desde dónde reconstruir la situación de las mujeres; no hay vuelta a «un origen» (no hay paraíso perdido): «Hay que hacer con lo dado»<sup>35</sup>. El primer paso es aceptar la confrontación dialógica y luchar contra la alienación de ese otro que es sustraído por el yo, en su ilusión de identidad consigo mismo. Porque, la lógica de la dominación sustituye el diálogo *con* el/la otro/a por el discurso *sobre* el/la otro/a, convirtiéndolo en un objeto *del que se habla* al mismo tiempo que se le niega la palabra propia.

Aguda crítica de la analogía marxista y sus derivaciones para la cuestión feminista de los setenta, Collin sostiene que es preciso abandonar los paradigmas monocausales<sup>36</sup>. Si en algún momento de Beauvoir y el movimiento feminista de los setenta confiaron en la revolución socialista para «liberación de la mujer», a poco de andar vieron que esa «revolución» no traía necesariamente la emancipación de las mujeres. Por eso, a partir de 1970, aproximadamente, de Beauvoir adoptó una actitud francamente feminista tomando la lucha de las mujeres como contradicción primaria, y no como una subsección de la lucha de clases, tal como lo había pensado antes, a pesar de que el marxismo siguió marcando el patrón comprensivo del feminismo. Así, las «relaciones sociales de sexo» se calcaron –continúa Collin– de las «relaciones sociales de clase» como fórmula impactante, sin saber con claridad a qué llevaba exactamente

33. COLLIN, F. *Praxis de la diferencia: Liberación y Libertad*. Barcelona, Icaria, 2006, p. 37. Cf. también, HERRERA, M. M. «Collin, entre la práxis de la diferencia, la liberación y la libertad» *Mora*, 14, 2009, pp. 125-134.

34. Femenías (2007).

35. COLLIN, F. «Una herencia sin testamento». En VVAA, *Feminismos fin de siglo. Una herencia sin testamento*. Santiago de Chile, Fempress especial (*on line*) 1999.

36. COLLIN, F. «¿No se nace mujer? ¿Se nace mujer? Las ambigüedades de Simone de Beauvoir». En CAGNOLATI, B. y FEMENÍAS, M. L. (comp.), *Beauvoir: Las encrucijadas de «el otro sexo»*. La Plata, Edulp, 2009.

la analogía. Porque, si la división en clases tiene un fundamento económico, que se resuelve en la revolución que suprimirá todas las clases, ¿puede (debe) abolirse la división de los sexos? ¿Acaso –se pregunta– el dimorfismo y sus funciones pueden abolirse como quiere el anclaje *queer*? Análogamente, ¿es viable una sociedad sin sexos? ¿Beneficia a las mujeres? ¿Ese es el objetivo feminista?

Para Collin, la cuestión radica en las consecuencias que se siguen para las mujeres bajo un patrón explicativo marxista<sup>37</sup>. Porque, sostiene, todo parece indicar que puede pensarse un feminismo «sin mujeres», un *devenir femenino* que paradójicamente, nos excluya tal como lo hace la fórmula de G. Vattimo<sup>38</sup>.

Si esa es la lógica común del diseño analógico y si ha llevado al fracaso histórico al objetivo de la sociedad sin clases, ¿no llevará también al fracaso al feminismo? ¿Es aceptable un feminismo *sin mujeres*? Caso contrario, ¿es un camino adecuado apostar nuevamente al esencialismo de la mano de L. Irigaray o de A. Fouque, con su propuesta de «rehabilitar *lo femenino*»? Collin responde negativamente ambas preguntas. Pensar la situación de las mujeres y de la diferencia de los sexos exige, primero, abrirse a la pluralidad de causas porque –sostiene Collin– nunca hay «causas únicas» para las injusticias y las inequidades humanas. Hay diferencia de los sexos pero no hay «contradicción principal» que explique exhaustivamente. El movimiento de mujeres falla cuando quiere encontrar una causa única que agote «su» problema. De ahí la necesidad de distanciamiento crítico y antidogmático respecto de todo (con)texto feminista y no-feminista. Se debe afirmar la diversidad hasta el enfrentamiento de posiciones, para que el movimiento de mujeres integre, favorezca y avance desde sus múltiples coyunturas. Es decir, la diferencia sexual y su jerarquización son parámetros primordiales, pero ni son exclusivos ni excluyentes de otros modos de dominación. Como estamos inmersos/as en una pluralidad de sistemas de dominación a desmontar, el movimiento de mujeres debe reinventarse en la teoría y la práctica constantemente: debe hacer una *praxis de la diferencia sexual*. En suma, debe ser una *praxis* política abierta hecha de muchos comienzos, sin un fin predeterminado, sin garantías y sin testamento:

Las feministas de los comienzos transmiten a las mujeres de hoy una herencia importante, pero es `una herencia sin testamento´ en las palabras del poeta René Char. Tal herencia exige, más allá de su conservación, una iniciativa nueva de parte de quienes la reciben<sup>39</sup>.

37. FEMENÍAS-HERRERA, *art. cit.*

38. Cf. una crítica a Vattimo en BRAIDOTTI, R.. *Sujetos nómades*. Buenos Aires, Paidós, 2000.

39. *Ibidem*; cf. también, COLLIN «Una herencia sin testamento» en VVAA, (1999) on-line.

Se trata de la

.... puesta en acto de un diferendo en el que el entendimiento (*entente*) integra el malentendimiento. Te oigo (*entends*) mal implica que al menos hay ya una escucha, y eso es preferible al 'no dices nada' o 'lo que dices es nada', tal como enuncia el amo, oportunamente sordo a todo lo que no es su propio eco<sup>40</sup>.

Pensar la diferencia entre los sexos da significado al compromiso político y a la determinación de sus condiciones de posibilidad. Sólo puede adquirir representación a partir de la experiencia real –no sólo simbólica– de las relaciones entre varones y mujeres. Por eso, hay que *actuar la diferencia*; ese es el enlace de lo político con la creación (*poiesis*) que implica favorecer el advenimiento de lo que todavía no es.

##### 5. De la voluntad de indistinción a cómo leer las contribuciones.

Respecto de los múltiples y complejos problemas de violencia contra las mujeres, suele denominarse «voluntad de indistinción» el desinterés histórico que muestran en general los Códigos, sus redactores y ejecutores, respecto de la tipificación de los delitos que tienen como su «objeto» a sujetos-mujeres. Mi pregunta, abierta a debate y a reflexión, es ¿hay voluntad de indistinción en el interior de las dos grandes categorías clasificatorias (igualdad-diferencia) de los feminismos actuales? De una parte, contamos con mapas bastante minuciosos de las corrientes que se inscriben dentro de lo que se ha dado en llamar «la igualdad», y que van desde el liberalismo al marxismo, pasando por un conjunto de matices tan ricos como complejos. Sin embargo, del otro, ¿contamos con el mismo mapa en el interior de la gran categoría del «feminismo de la diferencia»? «Diferencia» denota y connota de muy diversa manera en distintas teorías, aun cuando se la identifique a todas como «de la diferencia». En esta línea, ¿Son equiparables las posiciones de Luisa Muraro, por un lado, y de Françoise Collin, por otro, más allá de su reivindicación «la diferencia»? Creo que no. En principio, porque mientras Muraro sostiene una posición esencialista, voluntarista y, cuanto menos, circunscripta a un núcleo más o menos cerrado de adherentes, Collin, por el contrario, alienta una praxis amplia, pública, no vinculada a la metafísica de la sustancia y antiesencialista. Si bien ambas defienden «la diferencia», hay una brecha entre una y otra comprensión del concepto<sup>41</sup>. Por eso, el constructo «diferencia», además de

---

40. *Ibidem*.

41. Aquí, no tomo en cuenta a J. Butler, quien no aceptaría autodefinirse salvo, quizá, como filósofa lesbiana.

favorecer la ontologización de una amplia multiplicidad de «diferencias» de diverso nivel y orden, reclama varias tareas por hacer.

En principio, utilizo la noción de «constructo» porque cuál sea la «diferencia» relevante en cada caso implica claramente una construcción socio-histórica regida por cuestiones de índole diversa; siendo el poder una de ellas. Otro desafío pendiente es hacer el relevo exhaustivo de las diversas maneras de entender la diferencia y, consecuentemente, de sopesar también sus variadas contribuciones y límites; tarea que no emprenderé ahora.

Sea como fuere, una primera y vieja distinción filosófica permite reconocer posiciones nominalistas y realistas, en el sentido en que lo enmarca Amorós en un artículo ya clásico<sup>42</sup>. Algunas defensoras de la diferencia reconocen a los sexos binarios de manera esencializada o que desemboca claramente en el esencialismo –sea del tipo que fuere. Tal es el caso de Irigaray, Muraro y, en EEUU, de Carol Gilligan, sólo por mencionar algunos nombres. Si la originalidad de Irigaray consistió en sostener que existe un modo de ser otro, propia o esencialmente femenino, cuyas consecuencias en el orden del lenguaje, la ética, la política o la ciencia, están obturados por el discurso patriarcal, el riesgo que pagó fue la ontologización y la dualización metafísica de ambos órdenes, con sus consecuentes problemas teóricos y prácticos. Sus seguidoras, ancladas en ese nudo gordiano, sugirieron de diverso modo que el fundamento onto-biológico de «ser mujer», que sostiene lenguaje, ética, rasgos del carácter y políticas específicas, debía ser explorado. Su punto de partida está ontológicamente marcado y es sustancialista. No obstante, muchas autoras, Carol Gilligan o la misma Irigaray, lo niegan, y marchan por el filo del asunto, sin lograr convencer a sus lectoras más críticas.

Aceptada la diferencia de los sexos, sin embargo, otras autoras, como Collin, la entienden como «un hecho» político del que históricamente se han seguido para las mujeres consecuencias perjudiciales. Esto quiere decir que niegan que haya un «orden del ser» que predetermine a mujeres y a varones. Por el contrario, sostienen un orden del «hacer», de la acción, de la *praxis*. De ahí la potencia que esa noción cobra en la obra de Collin, quien en un sentido mucho más amplio de «diferencia», favorece el nivel performativo; punto radicalizado en el que se puede ubicar a Judith Butler.

Estas dos bases teórico-filosóficas permiten establecer afinidades, suturas y puentes entre «igualdad» y «diferencia», por fuera de esos mismos conceptos. La exploración puede ser muy fructífera tanto para el realismo ontológico

---

42. AMORÓS, C.. «A las vueltas del problema de los universales, Guillerminas, Roscelinas y Abelardas». En *Perfiles del feminismo Iberoamericano*. Buenos Aires, Catálogos, 2002.

como el nominalismo e insta a otro tipo de debate que juzgo de más fuste. Sea como fuere, está claro que quienes desde la igualdad sostienen posiciones esencialistas pueden aproximarse más fácilmente al pensamiento esencialista de la diferencia y tender *puentes ontológicos*. Por el contrario, quienes mantienen posiciones nominalistas, sean de la igualdad o de la diferencia, tienden suturas teóricas que, por mayor afinidad, exploran el plano político, conformador de los espacios «propios» de varones y de mujeres, respectivamente.

Esas posiciones, la mayoría de las veces implícitas, me permiten distinguir dos marcos teóricos que denomino de nivel «macro» y «micro» respectivamente. Desde una mirada holística o sistemática propongo un plano comprensivo general consistente y coherente con un conjunto relevante de cuestiones filosóficas con consecuencias políticas. Mientras que las lecturas «macro» aceptan o descalifican posiciones teóricas *in toto*, propongo una lectura de nivel «micro» –en clave de testigo modesto<sup>43</sup> a la manera de las micropolíticas de Guattari o las microfísicas de Foucault.

Una lectura «micro» me permite rescatar las ventajas que para el caso de las mujeres tiene no buscar los beneficios *in toto* de un sistema, sino las «pequeñas ventajas» estratégicas –situadas y localizadas– que cada posición puede aportar. Desde esta interpretación, defendiendo las posiciones *more* nominalista debido a las consecuencias ontológicas que se siguen de todos los tipos de esencialismo, sin mengua de la necesidad de examinar y recuperar aquellos aspectos, nudos, análisis o sugerencias que contribuyan al mejoramiento general de la situación de las mujeres, tanto respecto de lo legal cuanto de lo socio-político en general<sup>44</sup>. Diferencio mi posición del mero sincretismo en tanto no pretendo conciliar concepciones alternas y divergentes, forzando esquemas conceptuales. Por el contrario, rescato para la causa de las mujeres, como de una caja de herramientas, según la célebre frase de Wittgenstein<sup>45</sup>, todas aquellas contribuciones metodológicas, analíticas, teóricas y prácticas que conduzcan a la visibilización de los mecanismos de exclusión e inferiorización de las mujeres y de lo feminizado. Porque será el empleo *político* de tales contribuciones lo que las defina como herramientas feministas. En principio, servirán para clarificar los diversos planos en juego y sus solidaridades

---

43. «Testigo modesto es una figura dentro de una red narrativa /.../ que se ocupa de refigurar los sujetos, los objetos y el comercio comunicativo de la tecnociencia <a> un tipo de vínculos diferente» Cf. HARAWAY, D.. *Testigo\_Modesto@segundo\_Milenio. HombreHembra@\_conoce\_ongorratón*. Barcelona, UOC, 2004, p. 41.

44. Rescato precavidamente el denominado «esencialismo estratégico» que propone el pensamiento postcolonial. Cf. Femenías (2007).

45. WITTGENSTEIN, L.. *Investigaciones Filosóficas*. México, UNAM-Crítica, 1986, §§ 11.

patriarcales. En segundo término, favorecerán la modificación de la realidad patriarcal en la que aún estamos inscriptas, desvelando los modos y estilos de su perpetuación estructural y derivaciones. En esto incluyo nuestra conformación socio-psíquica como individuos humanos, nuestros ideales y nuestras concepciones de la sociedad y de la naturaleza –fuertemente permeados por jerarquizaciones y dicotomías patriarcales–, con las consecuencias a las que la de-jerarquización y rearticulación categorial de la comprensión actual e histórica del «mundo» conlleva.

## 6. Tengo los nombres, ¿Dónde están las vidas?<sup>46</sup>

En América Latina, en los noventa comenzaron a expandirse las políticas de localización, que implicaron un modelo de reconocimiento, no ya de «La Diferencia», en términos de diferencia sexual, tal como en los escritos de Irigaray y de las feministas italianas lideradas por Muraro, sino de las múltiples diferencias que atraviesan a las mujeres<sup>47</sup>. Muchas de esas reivindicaciones, aún cuando rechazan el modelo igualitarista ilustrado por entenderlo como parte de la ideología general de las «feministas blancas» y/o del «Primer mundo», resultan, por un lado, exigencias de inclusión efectiva en los marcos universalistas de las leyes vigentes y, por otro, eliminación de los modos encubiertos o explícitos de exclusión y discriminación. A consecuencia de ello, se adoptaron y adaptaron las teorías francesas del discurso y una pluralidad de análisis provenientes del pensamiento postcolonial, el multicultural y de la subalternidad. Si bien atravesados por la variable «género» (que se impuso desde los ochenta), algunas posiciones se deslizaron rápidamente hacia el esencialismo, sobre todo respecto de la noción de «identidad». A grandes rasgos, de la mano de las políticas del reconocimiento y de la adopción de la «identidad», se giró en torno a dos ejes: i) el étnico-cultural y ii) el de sexo-género, entrelazados. Brevemente, en lo que sigue, mostraré cómo se complejiza la «diferencia sexual» con estos atravesamientos.

En primer lugar, el pensamiento postcolonial y los estudios de la subalternidad contribuyeron a recuperar y reconstruir identitariamente las comunidades originarias y «negras»<sup>48</sup>. En general, se apeló a la historia oral, con especial interés en las redes de supervivencia física y simbólica que, en la

46. Cuarto verso del poema «He preguntado por tu nombre» de Jorge Debravo, *Antología Mayor*. San José de Costa Rica, Costa Rica, 2009, p. 148.

47. Cf. mis «Género y feminismo en América Latina». En *Debate Feminista*, 20, n° 40, 2009, pp. 42-74 y *El género de lmulticulturalismo*. Bernal, UNQui, 2007.

48. Adopto las comillas para recuperar de modo no racista «negro/a» y «negritud». Cf. *Op. Cit* (2007).

mayor parte de los casos, había quedado bajo responsabilidad de las mujeres. Desde ese marco, la intersección etnia-género está produciendo un importante movimiento teórico-práctico-reivindicativo que, en muchos casos, subraya el valor del «mestizaje». La toma de conciencia del mestizaje favorece análisis críticos, cuidadosos y descentrados que invita a las mujeres a una reflexión no-sexista sobre su propia cultura, resignificando conceptos de la teoría feminista. Cuando a los discursos tradicionales de autoctonía se sumó la perspectiva de género, se favoreció el examen de las relaciones de poder intra e inter genéricas en el interior mismo de la variable de identidad étnica. Se puso así de manifiesto la solidaridad de lo que acertadamente Amorós denominó «pactos patriarcales» en términos interclasistas, metaestables y, por añadidura, interétnicos. Al mismo tiempo, se puso de manifiesto la capacidad de las mujeres de modificar y resignificar los diversos estilos del estatus.

Dentro de ese marco, los discursos sobre la fragmentación del universal favorecieron los procesos de concienciación etnia-género y, paradójicamente, los reclamos de inclusión, produciéndose un proceso de autoafirmación étnico-identitaria con conciencia de género, del que muchas mujeres participan anteponiendo a sus tradiciones el reclamo de sus propios derechos. En procesos de revalorización de la identidad étnica, de la mano de la recuperación de la memoria histórica –incluidos la esclavitud y los exterminios–, las mujeres han contribuido a iluminar modos de resistencia (simbólica y performativa) y de adaptación en aras de la sobrevivencia, y de sitios de emergencia de lo novedoso a partir de confluencias tan ricas como variadas.

Incluso, la fragmentación del universal –a los fines del examen crítico de los mecanismos políticos de inclusión/exclusión– implicó algunos aportes fructíferos en la lectura de las diferencias de sexo-género y etnia en América Latina. Por mencionar sólo algunos, la aceptación de la hermenéutica posmoderna de la deconstrucción y la sospecha, la atenta observación de «las diferencias» (en sus muchos aspectos y niveles, incluyendo las de clase), dentro del marco universalista; la no exclusión *a priori* del/a otro/a y de su mundo simbólico; la conciencia de que «los blancos» somos una etnia más entre tantas otras y ni siquiera la más numerosa, aunque sí la que, en su conjunto, ostenta mayor poder; la recuperación de las «memorias de la crueldad»; la exigencia de la igualdad real y las reformas Constitucionales a las que todo esto obliga a fin de eliminar primero leyes segregacionistas y luego impulsar políticas no discriminatorias.

## 7. A modo de conclusión sin cierre

Del breve panorama que acabo de trazar sobre mi comprensión de la diferencia, como testigo modesto localizado en América del Sur, voy a extraer unas conclusiones provisorias aunque positivas. Pretendí mostrar un punto de partida más de las extensas luchas de las mujeres hacia una sociedad más equitativa y despejar el horizonte de reivindicaciones que –como bien advierte Ángela Sierra<sup>49</sup>– muchas veces responde a intereses de parte, que se montan sobre las luchas históricas de las mujeres.

¿Cuál fue el hilo de este recorrido? La misma «igualdad» generó la agenda y sus criterios para este balance, al denunciar cómo históricamente se inferiorizó la «diferencia» que define a las mujeres. Ante los logros de la igualdad, los análisis de Luce Irigaray desplegaron una nueva escena que puede sintetizarse en términos de «la igualdad formal es insuficiente» o, si se quiere, más filosóficamente, la igualdad es «condición necesaria pero no suficiente» para las mujeres en especial y para los grupos discriminados en general. Respecto de lo legal-público-político, la igualdad cumplió buena parte de su cometido (o al menos mucho se avanzó al respecto aunque haya deudas pendientes). Pero los mecanismos patriarcales de la conformación del carácter en la sumisión, la socialización en la inferioridad, el disciplinamiento del deseo y el amor, entre otros, y sobre todo de las teorías que legitiman la reducción de las mujeres a lo íntimo-doméstico-privado, están aún por explorarse y desmontarse.

Por eso, Irigaray se propone escarbar psicoanalíticamente en zonas previas al anclaje del símbolo fálico. Su objetivo fue mostrar cómo las relaciones patriarcales de poder, basadas en la Ley del padre, sesgan la comprensión de Occidente de las mujeres, reduciéndolas a la inferioridad cuando no al vacío de significante<sup>50</sup>. Denunciada la diferencia fundante varón-mujer, sobre uno de cuyos polos (el masculino) Occidente construyó su lenguaje y sus valores negando al otro, sus seguidoras se posicionaron en alguna comprensión de la «diferencia», como cuestión nodal, con derivaciones diversas. El riesgo más inmediato fue la esencialización del «ser mujeres». La reacción fue la fractalización del binarismo sexual y la apelación a un nominalismo radicalizado. Con todo, la polémica mostró tener capacidad revulsiva, tanto respecto del eje igualdad-diferencia como entre las diversas comprensiones de la diferencia y de la igualdad. Metalépticamente, se favoreció nuestra comprensión de cómo,

49. SIERRA, A. & DE LA NUEZ RUIZ M. del Pino (eds.), *Democracia paritaria (aportaciones para un debate)*. Barcelona-Canarias, Laertes-Instituto Canario de la Mujer, 2007.

50. Así lo entendieron los psicoanalistas argentinos más representativos, Ana María Fernández, Mabel Burin, Irene Meler, Juan Carlos Volnovich, entre otros.

a lo largo de la historia, se inventaron los significados de la inferioridad, se construyeron las exclusiones y se naturalizaron los estereotipos sexuales. En sus derivaciones, la diferencia incluso contribuyó a mostrar cómo se la potenció a los efectos de excluir, negar o exterminar «las/los diferentes» en etnia, en opción sexual, y en cultura. Es verdad –como advierte Nancy Fraser– que las diferencias se fragmentan al infinito, pero sobre una multiplicidad de «diferencias» intersectadas, pivotan las *praxis* más urgentes, cuyos ropajes simbólicos exigen revisión constante.

Paradójicamente, el debate central igualdad-diferencia contribuyó a expandir y visibilizar la distancia que media entre lo formal y lo material; la Ley y las prácticas; los planteamientos teóricos y las tradiciones ancestrales que bloquean su aplicación; los sistemas legales y los sistemas de creencias. El debate revivió suficiencias, insuficiencias e inconsecuencias sobre «la cuestión femenina», en una época en que la sumatoria de logros formales y materiales, permite concluir, a mi entender, que el feminismo, lejos de debilitarse en el debate, se fortificó aún a riesgo de la trivialización.

### Referencias bibliográficas

- AMORÓS, C.. «A las vueltas del problema de los universales, Guillerminas, Roscelinas y Abelardas». En *Perfiles del feminismo Iberoamericano*. Buenos Aires, Catálogos, 2002.
- AMORÓS, C.. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005.
- ANDREOLI, M.. «El feminismo de Vaz Ferreyra» *Mora*, 11, 2005, pp. 122-135.
- ANDREOLI, M.. *El pensamiento social y jurídico de Vaz Ferreyra*. Montevideo, Facultad de Derecho, Universidad de la República, 1993.
- BARRANCOS, D.. «Primera recepción del término «feminismo» en la Argentina» en FEMENÍAS, M. L.. «Feminismos en la Argentina» *Dossier*, en *Labrys*, 8, julio-diciembre de 2005, Universidade de Brasilia. Sitio: <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys8/sumarioprincipal.htm>
- BRAIDOTTI, R.. *Sujetos nómades*. Buenos Aires, Paidós, 2000.
- BUTLER, J.. *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- BUTLER, J.. *El género en disputa*. México, UNAM, 2001.
- CASALE, R. y CHIACCHIO, C.. *Máscaras del deseo*. Buenos Aires, Catálogos, 2009.
- CASTRO, E.. *El vocabulario de Foucault*. Bernal, UNQui, 2004.
- CAVANA, M.L.. «Diferencia». En AMORÓS, C.. *Palabras clave sobre mujer*. Navarra, EVD, 1995.
- COLLIN «Una herencia sin testamento» en VVAA, (1999) on-line.

- COLLIN, F. «¿No se nace mujer? ¿Se nace mujer? Las ambigüedades de Simone de Beauvoir». En CAGNOLATI, B. y FEMENÍAS, M. L. (comp.), *Beauvoir: Las encrucijadas de «el otro sexo»*. La Plata, Edulp, 2009.
- COLLIN, F. «Praxis de la Diferencia». En *Mora*, 1, 1995, p. 2-17.
- COLLIN, F. «Una herencia sin testamento». En VVAA, *Feminismos fin de siglo. Una herencia sin testamento*. Santiago de Chile, Fempress especial (on line) 1999.
- COLLIN, F. *Praxis de la diferencia: Liberación y Libertad*. Barcelona, Icaria, 2006.
- DE LAURETIS, T. *Diferencias*. Barcelona, horas y Horas, 1999.
- DEBRAVO, Jorge. *Antología Mayor*. San José de Costa Rica, Costa Rica, 2009.
- FEMENÍAS, M.L., «Elvira López». En GUERRA, M.J. y HARDISSON, A. (comps.), *20 pensadoras del siglo XX*. Oviedo-Tenerife, Ediciones Nóbel y Caja Canarias, 2006, pp. 99-109.
- FEMENÍAS, M.L.. «Diferencia, identidad y ciudadanía». *La manzana de la discordia*, vol. 3.2, Universidad del Valle, Cali, junio-diciembre de 2008, pp. 41-50.
- FEMENÍAS, M.L.. «Género y feminismo en América Latina». En *Debate Feminista*, 20, n° 40, 2009, pp. 42-74.
- FEMENÍAS, M.L.. «Igualdad y diferencia en democracia: una síntesis posible» *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n° 33. Universidad de Granada, 1999, pp. 109-132.
- FEMENÍAS, M.L.. «Igualdad-diferencia: matizaciones y suturas» en GARCÍA, M. C. (comp.), *Las nuevas identidades*. México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002, pp. 71-84.
- FEMENÍAS, M.L.. «Violencia de sexo-género: El espesor de la trama». En LAURENZO P, MAQUEDA, M.L. y RUBIO, A. (comp.), *Género, violencia y derecho*. Valencia, Tirant lo Blanch-Alternativa, 2008.
- FEMENÍAS, M.L.. *El género del multiculturalismo*. Bernal, UNQui, 2007.
- FEMENÍAS, M.L.. *Judith Butler: Una introducción a su lectura*. Buenos Aires, Catálogos, 2003.
- FEMENÍAS, M.L.. *Sobre Sujeto y Género*. Buenos Aires, Catálogos, 2000.
- FEMENÍAS, M.L. y HERRERA, M.M.. «Los derroteros de la diferencia». En *Maracanan. Dossiê Diferenças e Desigualdades*, Ano IV.1, Agosto / Dezembro 2008. Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), 2009, pp. 63-82.
- HARAWAY, D.. *Testigo\_Modesto@segundo\_Milenio. HombreHembra@\_conoce\_ oncorratón*. Barcelona, UOC, 2004, p. 41.
- HERRERA, M. M.. «Collin, entre la praxis de la diferencia, la liberación y la libertad» *Mora*, 14, 2009, pp. 125-134.
- HERRERA, M.M.. «Faccia a faccia con el feminismo de la diferencia». En *Mora*, 15, 2010 (en prensa).
- IRIGARAY, L.. *Speculum*. Paris, Les éditions de Minuit, 1974. Versión castellana *Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Akal, 2007.

- LERUSSI, R.. «El feminismo de la diferencia sexual italiano. Mapeo y debates *pasados* con proyección *actual*.» (en prensa)
- LÓPEZ, E.V. *El movimiento feminista. Tesis presentada para optar por el grado de Doctora en Filosofía y Letras*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras- Imprenta Mariano Moreno, 1901.
- MURARO, L.. *El orden simbólico de la madre*. Barcelona, horas y Horas, 1994.
- OLIVER, A.. «El feminismo compensatorio de Carlos Vaz Ferreyra». En FEMENÍAS, M. L.. *Perfiles del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires, Catálogos, 2002, pp. 41-50.
- PALACIO, M.. *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas*. Córdoba (Argentina), EDUCC, Colección Thesys/12, 2008.
- POSADA KUBISSA, L.. *Sexo y esencia*. Barcelona, horas y Horas, 1998.
- PULEO, A.. «La filosofía como cuestionamiento de la vida cotidiana». En SPADARO, M.C.y FEMENÍAS, M. L. (comp.), *Una visión crítica de la enseñanza de la filosofía*. Buenos Aires, Catálogos, 2010, pp. 91-114.
- RIVERA GARRETAS, M.M.. *El fraude de la igualdad*. Buenos Aires, Librería de Mujeres, 2002.
- SCOTT, J.. «Gender a useful category of Historical Analysis» *The American Historical Review*, 91.5, 1986.
- SIERRA, A. & DE LA NUEZ RUIZ M. del Pino (eds.), *Democracia paritaria (aportaciones para un debate)*. Barcelona-Canarias, Laertes-Instituto Canario de la Mujer, 2007.
- SPADARO, M.C.. «Diálogo con Elvira López: La educación de las mujeres, un camino hacia una sociedad más justa». En FEMENÍAS, M.L.. *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*. Buenos Aires, Catálogos, 2002, pp. 27-40.
- SPADARO, M.C.. «Elvira López y su tesis sobre el movimiento feminista: la educación de las mujeres». *Mora*, 8, 2002.
- VAZ FERREYRA, C.. *Lógica Viva*, Ed. Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, T. IV, Montevideo, 1963.
- VAZ FERREYRA, C.. *Sobre Feminismo*. Montevideo, Sociedad Amigos del Libro, 1933.
- WITTGENSTEIN, L.. *Investigaciones Filosóficas*. México, UNAM-Crítica, 1986, §§ 11.



# MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD EN EL FEMINISMO CONTEMPORÁNEO

CRISTINA GUIRAO MIRÓN  
Universidad de Murcia

Recibido: 25/01/2010  
Aceptado: 30/04/2010

## Resumen

El artículo analiza dos críticas fundamentales del pensamiento feminista a la modernidad: la separación de los espacios privado/público y el universalismo normativo. La separación de espacios privado/público tiene su origen en la modernidad, se consolida tras la Revolución Industrial y en nuestras sociedades, hoy, es la causa de la desigualdad estructural de los géneros. El universalismo normativo, de raíz deontológica, constituye la crítica más importante de la postmodernidad al proyecto ilustrado.

**Palabras clave:** ilustración, postmodernidad, igualdad, diferencia, universalismo normativo, espacio privado y espacio público.

## Abstract

«The article criticizes two basic points of Modernity: the separation between private space/public sphere and normative universalism.

The separation between spaces has its origins in Modernity and it is the cause of gender inequality nowadays. The normative universalism is the most important criticism of Postmodernism to the Enlightened Thought.»

**Keywords:** enlightenment, postmodernism, equality, difference, normative universalism, private space / public sphere.



## 1. Espacio privado/espacio público

Habermas en su obra *Teoría de la acción comunicativa*<sup>1</sup> sostiene que el paso a las sociedades modernas se define por la configuración de dos estructuras diferenciadas: *sistema* y *mundo de la vida*. El *sistema* tiene como función la reproducción material de las sociedades y sus instituciones son la economía capitalista y el Estado; *el mundo de la vida* tiene como función la reproducción simbólica y lo integran la familia y la esfera pública, *Öfentlichkeit*, como espacio de participación y debate político

Esta escisión del *mundo de la vida* en espacio privado –ámbito de la familia– y espacio público –lugar del trabajo productivo y del reconocimiento social–, se consolida genéricamente a medida que el capitalismo se desarrolla y avanza. Las mujeres son apartadas de la vida económica y confinadas en su «lugar natural», el hogar y la familia; los hombres, en cambio, se adscriben al mundo de la producción.

Habermas, en una obra posterior, *Historia y crítica de la opinión pública*<sup>2</sup>, rastrea el origen de los conceptos privado/público. El análisis etimológico de

---

1. Jürgen Habermas, en su obra: *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1987, mantiene que en la modernidad se separan algunas funciones de reproducción material, como el trabajo, de las funciones de reproducción simbólica, como por ejemplo el cuidado de niños. La reproducción material está en manos de instituciones especializadas como la economía y el Estado, que están integradas en el *sistema*, en tanto que la reproducción simbólica forma parte de la esfera privada, que Habermas conceptualiza como *mundo de la vida*. De este modo, las sociedades modernas «desconectan» o separan lo que Habermas considera que son dos aspectos de la sociedad distintos, aunque previamente indiferenciados: *sistema* y *mundo de la vida*.

2. A pesar de la reiterada crítica de «deficiencias empíricas» en la tesis habermasiana de cómo surge históricamente el concepto de opinión pública, ésta es sobradamente interesante. Sostiene Habermas en la citada obra que con el ascenso político de la burguesía a través de instituciones como el parlamento, la prensa o los clubs literarios y políticos, hacia finales del siglo XVIII se desarrollada en Alemania una publicidad pequeña, entiéndase un reducido público lector formado e informado, que discute críticamente, y a la par que se incrementa el número de lectores, crece el número de periódicos, librerías, bibliotecas de préstamo, sociedades de lectura, casinos... que practican formas de sociabilidad igualitaria, libertad de discusión, decisiones por mayoría, en suma, el ejercicio de la racionalidad. Todo ello creó un espacio público discursivo con creciente influencia política que dio origen a la esfera pública, donde creció y se desarrolló el concepto de

privado y público nos lleva hasta Grecia. En las pequeñas ciudades estado griegas, la esfera de la *polis*, ciudad o espacio común al ciudadano, estaba claramente diferenciada del *oikos*, la casa. El *oikos* era la unidad básica de la sociedad griega e incluía al cabeza del familia, generalmente el varón de mayor edad, a su familia: mujeres y niños, y a los esclavos. Todos ellos constituían el *oikos* o espacio privado de lo doméstico. En la sociedad griega la vida pública *bios políticos* sucede en el *agora* (plaza), tiene su fundamento en la conversación *lexis* y el en día-logo, *dia* (a-través) *logos* (palabra, discurso). El espacio privado lo constituye la casa, *oikos*, en ella se realiza la reproducción de la vida, el trabajo de los esclavos y el servicio de las mujeres. La sociedad griega, como sabemos, se fundamenta en una economía esclavista de orden patriarcal.

A la luz de la publicidad todo se manifiesta tal como es, todo se hace a todos visible. En la conversación entre ciudadanos fluyen las cosas hacia el lenguaje y ganan forma; en la disputa entre iguales sobresalen los mejores y ganan su esencia: la inmortalidad de la fama. Así como la necesidad vital y el mantenimiento de lo necesario para la vida están pudorosamente ocultos tras los límites del *oikos*, así también ofrece la *polis* el campo libre para la mención honorífica: los ciudadanos trafican como iguales con iguales (*homoioi*), pero todos procuran la preeminencia (*aristoiein*). Las virtudes, cuyo catálogo codificó Aristóteles, se preservan tan sólo en la publicidad, allí encuentran reconocimiento<sup>3</sup>.

Esta separación de los dos ámbitos y las funciones estructurales atribuidas a cada uno han sobrevivido hasta nuestros días. Están en el Derecho Romano, *Res publica*, y vuelven a adquirir notoriedad jurídica, sostiene Habermas, con el nacimiento del Estado Moderno. Si en la Edad Media ambas esferas están inextricablemente unidas, no hay separación posible entre ambas, pues ambas esferas están adheridas a la tierra y dependen del señor feudal; en la Edad moderna con el nacimiento del Estado acabarían finalmente disociándose. La

---

opinión pública tal y como lo conocemos hoy. En estas sociedades pudieron ensayarse las normas de la igualdad política de la sociedad futura y produjeron una politización de la vida social con el consiguiente auge de la prensa de opinión. Todo esto formó una red expansiva de comunicación pública que llegó hasta mediados del siglo XIX, origen de la sociedad de masas, momento en el que este concepto de opinión pública pasa a ser considerado opinión de masas, «arrancada al contexto funcional de las instituciones políticas y despojada de su carácter de opinión pública pues ahora pasa a ser producto de un proceso de comunicación en el seno de la sociedad de masas no vinculado ya al ejercicio de la racionalidad, esto es, ni a los principios de la discusión pública ni a los de la dominación política». HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona, Editorial G. Gili. 1999, p. 265.

3. HABERMAS, Jürgen. *Op. cit.*, pp. 43-44.

aparición de un incipiente capitalismo, el tráfico de mercancías y noticias –fase ésta en la que se forman las economías nacionales y territoriales y en la que Habermas sitúa el nacimiento del concepto opinión pública–; el Estado moderno y sus organizaciones burocráticas acabarán finalmente por separarlas.

Una cuestión muy importante para la teoría feminista contemporánea es la interacción entre estas esferas y su desarrollo histórico en Occidente. Concretamente, la forma en que dicha dicotomía estructura la vida de las mujeres, la división sexual del trabajo y el desarrollo del capitalismo. La escisión o dicotomía funcional habermasiana entre esfera pública y privada es el tema de fondo de las críticas feministas a la institucionalización de lo privado y de lo público.

De entrada la primera crítica en la que estarían de acuerdo Pateman, Fraser, Young y Benhabid<sup>4</sup> es que la teoría habermasiana, en su punto central de la distinción *sistema/mundo de la vida*, no cuestiona la división sexual que ella misma estructura, por tanto institucionaliza el sometimiento de las mujeres. Y aunque ciertamente, la interpretación habermasiana da un paso más allá del androcentrismo marxista de interpretación del trabajo, pues al menos reconoce la *actividad* de las mujeres en el espacio privado de la familia, al que atribuye la función de reproducción simbólica; aún así decimos, focaliza mal la cuestión de género y puede dar lugar a la legitimación ideológica de los dos espacios.

Consideramos que en este aspecto la división categorial de Habermas entre instituciones del sistema y del mundo de la vida es un espejo fidedigno de la separación institucional entre familia y economía oficial, el hogar y el puesto de trabajo pagado, de las sociedades capitalistas dominadas por el varón<sup>5</sup>.

El trabajo doméstico y de los cuidados, que se realiza en la esfera privada, tiene entre otras funciones la educación, el cuidado y la socialización de los hijos, por ello Habermas lo integra bajo el concepto *mundo de la vida*. El trabajo productivo, en cambio, asalariado, lo integra en el *sistema*. Esta distinción en el capitalismo clásico o moderno legitima la división sexual del trabajo<sup>6</sup>.

4. BENHABIB, Seyla y CORNELLA, Drucilla. *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim. 1990.

5. FRASER, Nancy. «¿Qué tiene de crítica la teoría crítica?» en Benhabib, Seyla y Cornella, Drucilla. *Op cit.*, p. 60.

6. Y el capitalismo del bienestar, en nuestras sociedades, hoy, legitima que el problema de la conciliación vida familiar y laboral sea exclusivamente un asunto de mujeres, que, hoy en día, habiten los dos espacios: el espacio público o productivo y el privado, doméstico y reproductivo.

Carole Pateman<sup>7</sup> denunció la existencia de un contrato implícito y previo al contrato social, el *contrato sexual*, por el cual a las mujeres se les asignaba la esfera privada y quedaban excluidas de la esfera pública, el lugar de la universalidad, el normativismo y la voluntad general; frente al espacio privado de las necesidades, los deseos y los afectos, al que se adscribió *por afinidad* a las mujeres. Es por ello que las mujeres que quieran verse incluidas en el espacio público han de pagar el precio de verse reducidas a ser como esos individuos abstractos y descorporeizados, despojados de todos los rasgos de una identidad de género.

Una segunda crítica a la concepción habermasiana, vendría por la ausencia de corporalidad en el concepto de esfera pública. Nancy Fraser<sup>8</sup> señala que el modelo de *esfera pública* de Habermas es racionalista y privilegia el discurso racional sobre modos de expresión pública más evocativos y retóricos, pero sobre todo, el modelo habermasiano es excluyente, pues la red de cafés, casinos y club de debates que actuaron como autopistas de la comunicación y de la racionalidad dialógica, que dieron lugar a la aparición del concepto de opinión pública y acabaron institucionalizando la esfera pública como *Res publica*, lugar de los asuntos políticos, tenía una praxis y un *ethos* propias de una élite masculina.

Precisamente, una de las críticas más interesantes de Nancy Fraser<sup>9</sup> a la teoría crítica habermasiana, viene porque en esta institucionalización de la separación de espacios privado/público, el Estado asume como natural la división sexual del trabajo. Afirma Habermas que en el paso del capitalismo moderno al capitalismo del bienestar se da una progresiva colonización del *mundo de la vida* por el *sistema*, en términos liberales, una intromisión del Estado en los asuntos familiares, domésticos o privados de los ciudadanos. Esta permeabilidad o colonización entre el *sistema* y el *mundo de la vida* que sucede en el capitalismo del bienestar es visible o se materializa en la introducción de medios burocráticos que gestionan nuestra vida familiar y laboral, a través de medidas de bienestar social relacionadas con la salud, los cuidados, la familia, la educación, la maternidad, la paternidad, el estado civil o la relación entre la vida familiar y laboral. La consecuencia más reiterada por Habermas de esta colonización, es la relación de clientelismo que el individuo establece en el capitalismo de bienestar con el Estado, frente a la relación de ciudadanía que el individuo ejercía en el capitalismo clásico de la modernidad. En el capitalismo de bienestar, afirma Habermas, con la pérdida de la ciudadanía, los

---

7. PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*. Barcelona, Anthropos, 1995.

8. FRASER, Nancy. *Op. cit.* pp. 50-59.

9. *Op. cit.*, pp. 78-88.

contextos comunicativos se pierden, se pierde la reproducción simbólica y las identidades se ven amenazadas<sup>10</sup>.

Pero Habermas, como reitera el pensamiento feminista, olvida en sus conclusiones el subtexto de género. Así, por ejemplo, no tiene en cuenta que los roles de consumidor y cliente que canalizan en el capitalismo de bienestar la relación entre el Estado y el ciudadano, estos roles, decimos, son casi exclusivamente ejercidos por las mujeres y la población dependiente, con la consiguiente pérdida de ciudadanía que este ejercicio conlleva. Es decir, una vez más, el capitalismo de bienestar en sus programas de atención a la ciudadanía, tiene una doble red, dos tipos de programas básicos: «los masculinos», dirigidos a la participación primaria del trabajo asalariado y que da derecho a todo tipo de prestaciones y servicios; y los «femeninos», destinados a ayudar allí donde ha habido un «fallo en el sistema», allí donde no hay un varón sustentador y la mujer no realiza un trabajo asalariado que es el único trabajo que reconoce el Estado de bienestar. Ahora bien, si la mujer trabaja, el Estado de bienestar se ve en la necesidad de proteger a niños y familias de madres trabajadoras, mediante la multiplicación de permisos de maternidad, excedencias, reducciones de jornadas, ayudas directas a la maternidad, etc. que convierten al Estado de bienestar en un gran «patriarcado público» y a la mujer en la principal *cliente* de sus servicios, haciendo de ella ciudadana de segunda categoría a la que el patriarcado público ha de proteger de las propias estructuras de desigualdad, división sexual del trabajo, que él mismo crea.

Así las cosas, sostiene Fraser en su crítica a Habermas, las medidas del Estado de bienestar tienen un aspecto positivo pues reducen la dependencia de la mujer del varón, pero sustituyen la dependencia del hombre por la del Estado, *del patriarcado privado al patriarcado público*. Un ejemplo claro de cómo el Estado de bienestar algunas veces reproduce los estereotipos de género es, precisamente, la Ley de Conciliación Vida Laboral y Familiar (Ley 39/1999), que multiplica permisos, reducciones de jornada, excedencias..., para sellar a la mujer en el espacio privado, o en el mejor de los casos, para conciliar ambos espacios: privado y público, vida familiar y laboral, olvidando que la conciliación de ambos espacios no es sólo un asunto de mujeres, de «pobres madres trabajadoras» a las que hay que ayudar, sino de corresponsabilidad de ambos géneros<sup>11</sup>.

Concluyendo, la teoría feminista pretende la instauración de un nuevo espacio público heterogéneo, que trascienda la clásica división liberal entre

10. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1987.

11. El permiso de paternidad en España es de 2007 y aparece con la Ley 3/2007 para la Igualdad Efectiva de Mujeres y Hombres.

el ámbito privado y público, un espacio en donde las distintas diferencias puedan encontrar su acomodo, su reconocimiento público. Se trata, pues, de «ilustrar la ilustración», repensar las trampas de la ilustración que remiten a la distinción última entre privado y público.

## 2. El principio de universalidad

El paso de la modernidad a la postmodernidad viene marcado por la ruptura con el mito universalista de la razón ilustrada. «El buen sentido (sentido común) es la cosa mejor repartida del mundo», así comienza Descartes su *Discurso del método*; la razón es común a todos los hombres, por tanto, debemos ponernos de acuerdo en los asuntos fundamentales, pues a todos se nos presupone la capacidad de razonar para alcanzar la verdad y el consenso. La Ilustración se abrió con el debate sobre la emancipación de las personas, superación de la minoría de edad política a la que la humanidad estaba sometida en el orden feudal, y la declaración de igualdad de todos los hombres. «Atrévete a pensar», reza otra gran divisa de la ilustración, enalteciendo al universalismo del razonamiento, con la esperanza de que el uso de esta capacidad, común a la especie humana, permita el progreso de la misma hacia algo mejor, pues este es el fin de la naturaleza humana, según Kant: el progreso asintótico hacia la «paz perpetua».

El paso del optimismo ilustrado a la ingravidez postmoderna viene marcado por la imposibilidad histórica de realización de estos grandes proyectos. Emancipación, equidad y progreso son cuatro aspectos de la modernidad que no han concluido; la razón ilustrada y la racionalidad práctica no han hecho posible la libertad fuera de los ámbitos del mercado, la pérdida de solidez y gravedad de los ideales fundamentales de la modernidad y de la razón ilustrada es evidente: «todo lo sólido se desvanece en el aire».

En este tránsito de la modernidad a la postmodernidad, el principio universalista y normativo de la razón ilustrada, el *a priori* universal y necesario para crear nuevas sociedades, pierde su fuerza social. Esta debilidad del universalismo en la postmodernidad es evidente en la secularización del Estado, la radicalización de la libertad individual, la sacralización de la verdad relativa frente a la verdad colectiva, la universalización de lo singular. En definitiva, el cuestionamiento del principio de universalidad.

El universalismo normativo de la razón ilustrada será el flanco de las críticas postmodernas al pensamiento ilustrado. Precisamente, desde el feminismo postmoderno las críticas a la ilustración, no sólo vienen por el lamentable error histórico de haber olvidado incluir a las mujeres en su principio de universalidad, «Todos los hombres (léase hombre en sentido genérico) son

iguales», sino también, porque este principio de universalidad enfoca una forma de categorizar el mundo en masculino, obviando a la mujer y a otras minorías. El sustantivo «hombre» se refiere al hombre blanco, heterosexual y judeocristiano. El discurso feminista postmoderno aboga por una lucha contra el universalismo racional, político y moral que reprime las diferencias y que pretende constituirse en el concepto único, representativo y con carácter normativo en el ámbito político, moral, epistemológico o genérico. Autoras como S. Benhabib<sup>12</sup>, C. Pateman<sup>13</sup> o Iris Marion Young<sup>14</sup>, independientemente de sus propias diferencias teóricas, coinciden en las críticas a los planteamientos holistas de la ilustración.

Las teorías morales universalistas de la tradición occidental desde Hobbes hasta Rawls son *sustitucionalistas* en el sentido de que el universalismo que defienden es definido subrepticamente al identificar las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales. Estos sujetos invariablemente son adultos blancos y varones, propietarios o al menos profesionales. Quiero distinguir el universalismo *sustitucionalista* del universalismo *interactivo*. El universalismo *interactivo* reconoce la pluralidad de modos de ser humano, y diferencia entre los humanos, sin inhabilitar la validez moral y política de todas estas pluralidades y diferencias. Aunque está de acuerdo en que las disputas normativas se pueden llevar a cabo de manera racional, y que la justicia, la reciprocidad y algún procedimiento de universalizabilidad son condiciones necesarias, es decir son constituyentes del punto de vista moral, el universalismo *interactivo* considera que la diferencia es un punto de partida para la reflexión y para la acción.<sup>15</sup>

La distinción de Benhabib entre universalismo *sustitucionalista*<sup>16</sup>, normativo, y universalismo *interactivo* que pretende el reconocimiento de las particularidades, de la pluralidad, nos lleva de nuevo a la crítica fundamental del feminismo postmoderno al proyecto ilustrado, a saber: integrar las diferencias supone la generalización de todos en un supuesto «sujeto normal, racional» en un «individuo universal, formal», que es el canon respecto del cual debe

12. BENHABIB, Seyla y CORNELLA, Drucilla. *Op. cit.*

13. PATEMAN, Carole. «Críticas feministas a la dicotomía público/privado» en Castells, Carme (coord.), *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona, Paidós, 1996.

14. YOUNG, Iris Marion. «Imparcialidad y lo cívico público» en Benhabib, Seyla y Cornella, Drucilla. *Op. cit.*, pp. 90-117.

15. BENHABIB, Seyla. *Op. cit.*, p. 127.

16. Benhabib usa el concepto universalismo *sustitucionalista* para representar el sujeto ontológico kantiano, dueño de la razón, centro de la historia, sujeto que protagoniza el proceso de la Modernidad. Modernidad que según Habermas tiene como principio determinante la Razón centrada en el Sujeto, una razón objetivante, homogeneizadora, totalizadora y controladora como la analizaría su maestro Adorno en los años cincuenta, en *Dialéctica de la ilustración*. Madrid, Trotta, 1998.

ser enjuiciado cada cual. Podemos distinguir dos frentes de oposición feminista postmoderna a este universalismo, un frente moral y un frente político<sup>17</sup>.

Desde el ámbito moral, el pensamiento feminista de la diferencia denuncia como ilusorio y opresivo, la construcción de una instancia superior de raíz moral, independientemente de la realidad empírica, el llamado *point of view* moral de John Rawls, con sus premisas de «universalidad» e «imparcialidad». Asumiendo que, poner en cuestión el ideal de imparcialidad lleva a cuestionar la posibilidad misma de la teoría moral, el feminismo postmoderno, aún así, considera que esta imparcialidad da como resultado una oposición entre razón y deseos, que se sitúa en un punto de vista ideal e irreal, en una especie de nave espacial contrafáctica; una situación de razonamiento que extirpa a la gente de su verdadero contexto de toma de decisiones morales en vivo.

[...] Llevándolos a una situación en la que no podrían existir. Tal y como argumenta Michael Sandel, el ideal de imparcialidad requiere la construcción de un yo abstraído del contexto de cualquier persona real: el yo deontológico no está comprometido con ningún fin particular, ni tiene historia particular, ni pertenece a ninguna comunidad ni tiene cuerpo<sup>18</sup>.

Frente a ese yo imparcial, universal y deontológico el feminismo postmoderno propone un yo anclado en la vivencia de los hechos y fenómenos concretos, un yo con necesidades y deseos; pasado, historia e identidad.

En segundo lugar y desde el ámbito político, la razón normativa moderna deja fuera de esta esfera a todo aquello que pueda amenazar la fundamentación de la comunidad política con particularidades o diferencias que no puedan ser subsumidas bajo el principio de universalidad. Así, la especificidad de los cuerpos, los deseos, las diferencias de raza o cultura, la ambigüedad y mutabilidad del sentimiento... queda fuera del reino de lo universal. Por ello, la insistencia feminista por sacar a la luz «las diferencias» del ámbito privado al público se relaciona directamente con la dualidad igualdad/diferencia y el carácter esencialmente encubridor del principio de igualdad liberal.

La divisa de mostrar las diferencias pretende la reafirmación de una identidad amenazada bajo el principio de igualdad formal. O de una identidad construida socialmente bajo la categorización androcéntrica de los géneros; el llegar a ser mujer interpretando el rol de género que el patriarcado impone a la mujer bajo el principio formal y universal de que *ser mujer* significa ser así. Por ello, y como hemos comentado anteriormente, el Estado de bienestar reproduce con frecuencia el universalismo de los estereotipos de género,

17. VALLESPÍN, Fernando. «Igualdad y diferencia» en Mate, Manuel Reyes (coord.): *Pensar la Igualdad y la diferencia*. Madrid, Ed. Visor, 1995.

18. YOUNG, Iris Marion. *Op. cit.* p. 94.

cuando en sus políticas públicas contempla medidas paternalistas para ayudar a las mujeres. Esto le ha llevado a afirmar a D. L. Rhode que «demasiado a menudo el derecho de igual protección moderno ha tratado como diferencias inherentes y esenciales a lo que es cultural y contingente»<sup>19</sup>.

Obviamente la defensa de una filosofía de la identidad, sea femenina o de otras minorías, es un combate contra el pensamiento que expulsa de la realidad a aquellas particularidades que no pueden ser aprehendidas por un sistema de pensamiento racional absoluto.

Ahora bien, sin acceder al espacio público no se ven las particularidades lesionadas. Así las cosas, el feminismo ve esencial para la liberación de las mujeres renegociar el tipo de contrato con el Estado de Bienestar y reconstruir autónomamente las identidades psicosociales. Definir un yo que no se agote en los roles que construyen socialmente la identidad, ni aceptar estos roles sin un detenido análisis crítico. Por ello, para el movimiento feminista, el primer paso es definir cuáles son las diferencias opresivas que se interponen en el camino hacia la emancipación. Precisamente, desde el pensamiento alemán contemporáneo, Habermas<sup>20</sup> aborda este tema, el problema suscitado por quienes abogan por una mayor presencia pública de sus identidades amenazadas. Este problema pasa, sostiene Habermas, por un esquema de democracia deliberativa que conecte el principio de autonomía individual con el de autonomía pública. Bajo el paradigma habermasiano, Benhabib<sup>21</sup> llega a la misma conclusión. Esta autora parte de la crítica a la construcción rawlsiana del «punto de vista moral», de una persona sin cuerpo, inmaterial, sin contexto, un «yo general y abstracto» cuya construcción tipológica remite con facilidad a un principio universalizador de la justicia. Esta dessustanciación de la subjetividad impide incorporar al punto de vista moral la perspectiva del otro concreto, las diferencias y las particularidades. No se puede abstraer un grupo de personas porque no hay personas fuera de su especificidad, del empirismo de su historia concreta.

El punto de vista del otro generalizado nos demanda considerar a todos y cada uno de los individuos como seres racionales, con los mismos derechos y deberes que desearíamos concedernos a nosotros mismos. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de la individualidad y la identidad concreta del otro. Suponemos que el otro, al igual que nosotros mismos, es un

---

19. RHODE, Deborah L. *Justice and Gender*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1989, p. 81.

20. HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Trotta, 2005.

21. BENHABIB, Seyla. «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista» en Benhabib, Seyla y Cornella, Drucilla, *Op. cit.* pp. 120-149.

ser con necesidades, deseos y afectos concretos, pero que lo que constituye su dignidad moral no es lo que nos diferencia a unos de otros, sino más bien lo que nosotros, en tanto que agentes racionales que hablan y actúan, tenemos en común. Nuestra relación con el otro es regida por las normas de *igualdad formal y reciprocidad* cada cual tiene el derecho a esperar y suponer de nosotros lo que nosotros podemos esperar o suponer de él o de ella [...] El punto de vista del otro concreto, por el contrario, nos demanda considerar a todos y cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de lo que constituye lo común. Intentamos comprender las necesidades del otro, sus motivaciones, qué busca y cuáles son sus deseos. Nuestra relación con el otro es regida por las normas de *equidad y reciprocidad complementaria*, cada cual tiene el derecho a esperar y suponer de los otros formas de conducta por las que el otro se sienta reconocido y confirmado en tanto que ser individual y concreto con necesidades, talentos y capacidades específicas<sup>22</sup>.

Así, la perspectiva del «yo concreto» que propone Benhabib, trata de poner de relieve las particularidades que nos diferencian. Las relaciones con el otro se fundamentan en la equidad y la reciprocidad complementaria; son normas propias de prácticas privadas como la amistad o el amor, donde el trato tiene en cuenta las necesidades del sujeto concreto. Las categorías morales que interactúan en este proyecto son: la responsabilidad, el vínculo y la empatía; y los sentimientos morales que las sustentan: el amor, el cuidado, la simpatía y la solidaridad. Es un proyecto bello que conlleva ciertas dosis de utopía, que Benhabib conoce, pues no pretende fundamentar sobre esto una teoría política, busca poner de relieve la insuficiencia del «yo generalizado» de la teoría de Rawls. Ciertamente que la teoría moral y el punto de vista moral rawlsiano evita que se contaminen de principios reivindicativos sexistas, racistas o culturalistas y sólo ella es capaz de integrar la complejidad y el pluralismo de las sociedades contemporáneas. Quizás la solución sería «una teoría moral que nos permita reconocer la dignidad del otro generalizado mediante el reconocimiento de la identidad moral del otro concreto»<sup>23</sup>, pero ¿cómo se hace esto?... Bajando el hipotético agente moral idealizado al suelo del diálogo real de los agentes morales que se comunican entre sí. De nuevo volviendo a Habermas y su propuesta de una democracia radical, deliberativa y abierta, basada en las reglas del juego del diálogo.

Curiosamente la polémica igualdad/diferencia llega a la misma aporía. «La mujer», en sentido genérico, sin duda tiene el mismo problema que todos

22. BENHABIB, Seyla. *Op. cit.*, p. 136.

23. VALLESPÍN, Fernando. *Op. cit.*

los conceptos que ya hemos mencionado, como el sujeto trascendental kantiano, el individuo universal o el punto de vista moral, todos hacen abstracción de las particularidades. Pero este es el precio que se ha de pagar por la visibilidad en el espacio público, las particularidades y las diferencias no suman, disgregan.

Precisamente un aspecto importante en esta polémica, viene de la mano de distinguir entre igualdad e identidad. Las feministas de la igualdad insisten en que no hay que tomar ambos conceptos como sinónimos:

Si hacemos justicia al concepto de igualdad en su raíz histórica en la Ilustración este uso no es tan estipulativo: tiene un fundamento histórico. Utilizaremos el concepto de igualdad en este sentido ilustrado, en el que igualdad no es para nada sinónimo de identidad. Hablamos de identidad cuando nos referimos a un conjunto de términos indiscernibles que comparten una predicción común [...] Sin embargo, cuando hablamos de igualdad nos referimos a una relación de homologación bajo un mismo parámetro que determina un mismo rango, una misma equiparación de sujetos que son perfectamente discernibles<sup>24</sup>.

La igualdad en este sentido es un valor, es algo que se tiene que construir, pertenece al *nomos*, a las leyes, es un valor regulativo, normativo. La diferencia, en cambio, viene dada, se da en la vida humana, pertenece a la *physis*, naturaleza, y hay todo tipo de diferencias pues la naturaleza es múltiple, diferencias genéricas, sociales, étnicas, raciales e individuales. Se trata de dos ámbitos irreductibles, por ello el reconocimiento de las diferencias pasa por ponerlas en el mismo rango, que mi diferencia se vea reconocida exige un principio normativo que la legitime como igual a otras diferencias, y en esto consiste la igualdad.

### Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, Trotta, 1998.
- AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2006.
- BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*. Buenos Aires, Siglo XX, 1977.
- BENHABIB, Seyla. y CORNELLA, Drucilla. *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

---

24. AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2006, p. 287.

- BUTLER, Judith. «Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault». En Benhabib Seyla y Cornella Drucilla, *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Edicions Alfons el Magnánim, 1990.
- BUTLER, Judith. *Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós, 2001.
- CASTELLS, Carme. (coord.). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona, Paidós, 1996.
- DELPHY, Christine. «El principal enemigo». En *Por un feminismo materialista y otros textos*. Barcelona, Edicions de les Dones, 1982.
- DURÁN, M<sup>a</sup> Ángeles. (ed.). *Las bases sociales de la economía española*. Valencia, Universidad de Valencia, 1997.
- FRASER, Nancy. «¿Qué tiene de crítica la teoría crítica?» en Benhabib, Seyla y Cornella, Drucilla, *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Edicions Alfons el Magnánim, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona, Editorial G. Gili, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Trotta, 2005.
- IZQUIERDO, M<sup>a</sup> Jesús. *El malestar en la desigualdad*. Madrid, Cátedra, 1998.
- MATE, Manuel Reyes. *Pensar la igualdad y la diferencia*. Madrid, Visor, 1995.
- PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*. Barcelona, Anthropos, 1995.
- PATEMAN, Carole. «Críticas feministas a la dicotomía público/privado». En Castells, Carme (coord.), *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona, Paidós, 1996.
- RHODE, Deborah L.. *Justice and Gender*. Cambridge Mass. Harvard University Press, 1989.
- VALLESPÍN, Fernando. «Igualdad y diferencia». En Mate, Manuel Reyes (coord.), *Pensar la igualdad y la diferencia*. Madrid, Ed. Visor, 1995.
- YOUNG, Iris Marion. «Imparcialidad y lo cívico público». En Benhabib, Seyla y Cornella, Drucilla, *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Edicions Alfons el Magnánim, 1990.

# EL DEBATE IGUALDAD / DIFERENCIA EN LOS FEMINISMOS JURÍDICOS

MALENA COSTA  
Universidad de Buenos Aires

Recibido: 07/01/2010  
Aceptado: 12/03/2010

## Resumen

En el presente trabajo seguiré las huellas del debate feminista sobre la igualdad y la diferencia en su intersección con el derecho. La igualdad ante la ley se ha visto confrontada con la necesidad de reconocer las diferentes condiciones de las mujeres para la consumación de dicho principio. Asimismo, las diferencias en las condiciones de vida de las mujeres se presentan múltiples y diversas. Para indagar en esta encrucijada, daré repaso a las principales perspectivas del feminismo jurídico, y examinaré las líneas del campo a través de las cuales se define y problematiza la relación de los feminismos con el derecho. Hacia el final mencionaré el planteo del problema desde la óptica del denominado *feminismo deconstructivista* o *postfeminismo*, para considerar la pertinencia de la división igualdad/diferencia en el campo tratado.

**Palabras claves:** Feminismos, Derecho, Igualdad, Diferencia.

## Abstract

In this paper, I will follow the footsteps of feminist debate on equality and difference in its intersection with law. The principle of equality before the law has been in conflict with the need for acknowledgement of diversity of women's conditions in regards of achieving that principle. Furthermore, differences in the lives of women are multiple and diverse. In order to make a thorough investigation on this dilemma, I will revise the main legal feminist perspectives, and examine the lines of opinion within the field through which the relationship between feminisms and law are defined and problematized. Towards the end I shall address the problem from the perspective of what has come to be known as *deconstructivist feminism* or *post-feminism* as a means of assessing the importance of the division between equality and difference within the field in question.

**Keywords:** feminisms, right, equality, difference.



## 1. Introducción

El debate en torno a la igualdad y la diferencia ha signado clásicamente el curso de los feminismos, constituyendo además los rótulos que denominan dos de los momentos más importantes del movimiento. Tanto la igualdad como la diferencia conjugan sentidos diversos, conformando conceptos no unívocos, los cuales dan cuerpo a las discusiones en las distintas problemáticas abordadas por los feminismos. Se trata de una tradicional división en función de la cual se pueden demarcar los límites entre conjuntos de respuestas, prácticas y propuestas. Asimismo, en cada conjunto se presentan diversos modos de entender la igualdad y la diferencia, según el campo de acción y pensamiento que se trate, variando también en función del momento histórico y las latitudes.

La relación entre los conceptos de *igualdad* y *diferencia*, el empeño por hacer de la igualdad un principio práctico que se pueda concretar mediante el reconocimiento de las diferencias, y los resultados en términos jurídicos de estas indagaciones, ocupan un lugar en la teoría feminista. El presente trabajo sigue las huellas de estas discusiones feministas en su intersección con el derecho. La igualdad ante la ley supuesta en la ciudadanía moderna se ha visto durante el Siglo XX confrontada con la necesidad de reconocer las diferentes condiciones de las mujeres para la consumación de dicho principio. Sin embargo, las desigualdades en las condiciones de vida de las mujeres presentan diversidades, generando muchas veces un efecto en espiral a la hora de pensar respuestas en relación con los alcances de la ley. Para indagar en esta encrucijada, daré repaso a las principales perspectivas de los feminismos jurídicos, examinando las líneas del campo a través de las cuales se define y problematiza la relación de los feminismos con el derecho. Hacia el final mencionaré el planteo propuesto desde la óptica del denominado *feminismo deconstructivista* o *postfeminismo*, para considerar la pertinencia de la división igualdad/diferencia en el campo tratado.

## 2. Feminismos jurídicos

Los feminismos jurídicos se construyen con el ánimo de introducir la teoría feminista en el discurso del derecho. El derecho se manifiesta de múltiples formas; siendo las leyes su expresión más reconocida, también se encuentra en los presupuestos y principios que las sustentan, y en los valores y demás normas sociales. Por su parte, el pensamiento feminista jurídico se percibe en distintos escenarios: la academia y sus productos, los tribunales y también en las leyes. Los problemas abordados por esta intersección de los feminismos en el derecho son aquellos ya planteados por el movimiento de mujeres y por los feminismos en un sentido amplio. Sin embargo, los feminismos jurídicos han vuelto objeto de cuestionamiento y crítica ciertos procedimientos y algunos principios básicos del sistema legal, como la neutralidad en el lenguaje jurídico o el principio de igualdad ante la ley<sup>1</sup>. Analizaré entonces la especificidad de sus preguntas y propuestas.

En tanto los feminismos difieren en sus posiciones respecto de las principales nociones de la modernidad (Estado, subjetividad, razón, identidad, praxis política, etc., incluyendo todo respecto del propio movimiento), no podría ser otra la situación en relación con el tratamiento del derecho. Si bien es posible establecer un ordenamiento –entre varios–, una especie de tipología, aunque precaria e inestable, para nombrar las distinciones características que surgen de la intersección entre los feminismos y el derecho, es necesario mantener siempre la precaución de considerar que se trata de un conjunto no unificado de conocimiento, influido por un amplio, complejo y dinámico rango de ideas. Enumero a continuación las variables a partir de las cuales se construyen las caracterizaciones propuestas.

- Los feminismos jurídicos se distinguen principalmente en función de su concepción del derecho: el derecho es considerado como un conjunto de instituciones formales que regulan la vida en sociedad; como una herramienta de la que las mujeres pueden valerse para alcanzar los objetivos de sus demandas; también como un instrumento de control del Estado, con su especificidad en cuanto a la opresión de las mujeres; y, finalmente, como un discurso social que opera prescribiendo lo que se corresponde legítimamente con el deber y lo que no, calificando conductas y, por lo tanto, como un mecanismo de institución de subjetividad.

---

1. KOHEN, Beatriz. «El feminismo jurídico en los países anglosajones: el debate actual». En H. BIRGIN, (comp.). *El Derecho en el Género y el Género en el Derecho*, Buenos Aires, Biblos, 2000, pp. 76-77.

- Otra distinción importante obedece al significado de *opresión*. En tal sentido, si bien la opresión se reconoce como el gran paraguas categorial de los feminismos, la crítica al derecho dependerá de qué signifique o cómo se entienda dicha noción.

- La crítica puede dirigirse hacia los presupuestos del derecho y sus nociones fundamentales (estas producciones pertenecen, por consiguiente, a la teoría del derecho) o a las instituciones jurídicas existentes (normas, tribunales, operadores del derecho, etc.), con sus posibles entrecruzamientos.

- Finalmente, en tanto se considera que el derecho puede consistir en una herramienta de lucha, presión, reforma o transformación, o bien un instrumento de opresión o control, se relevan en las distintas críticas usos estratégicos o no estratégicos del mismo.

### 3. Perspectivas críticas

A continuación presento una descripción sucinta de las principales críticas feministas del derecho<sup>2</sup>. El orden sugerido se estructura cronológicamente según el surgimiento de cada corriente o perspectiva dentro del campo (sin que esto implique asunción alguna respecto de supuestos lineamientos progresivos o posibles desarrollos temporales), y a partir de la división clásica entre feminismos de la igualdad y feminismos de la diferencia.

#### 3.1. *Feminismos de la Igualdad*

La opresión entendida como resultado de la no igualdad en el trato (civil, político, social, económico, cultural) se corresponde cronológicamente con el «primer» movimiento del feminismo, con raíces en la Revolución Francesa y en las ideas de Mary Wollstonecraft y J. S. Mill, así como en el profeminismo de Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. El movimiento sufragista de fines de Siglo XIX puede considerarse como un antecedente de esta intersección feminista en el terreno de los derechos.

Esta perspectiva jurídica, encuadrada en la corriente que se denomina *feminismo de la igualdad*, basa su crítica en el argumento de que no hay diferencias sustantivas entre hombres y mujeres en relación con el contrato, la ley, la ciudadanía y el Estado, y que, por lo tanto, estas últimas deberían poder obtener el mismo status jurídico que los primeros.

---

2. Las descripciones propuestas están basadas en los trabajos de JARAMILLO, Isabel. «La Crítica Feminista al Derecho». *Género y Teoría del Derecho*, Bogotá, Editorial Universidad de los Andes, 2000, pp. 27-66, KOHEN, B. *Op. Cit.* y SMART, Carol. «La teoría feminista y el discurso jurídico». En H. BIRGIN, *Op. Cit.* pp. 31-71.

3.1.1. Dentro del paradigma de la igualdad, en el contexto anglosajón se distinguen tres corrientes. En primer lugar, el *feminismo liberal clásico*, que sigue los preceptos de la tradición liberal de fines del Siglo XIX y principios del XX. El principal argumento de esta corriente feminista se basaba en la necesidad de igualar el desarrollo de las capacidades de las mujeres, consideradas semejantes a las de los varones por naturaleza. Esta igualación posibilitaría el acceso de las mujeres a los derechos civiles y políticos que les estaban vedados (acceso a la educación, al empleo, a la política) y que eran ejercidos por los varones. Desde el punto de vista de los derechos sustantivos, podría concluirse que los objetivos de esta corriente han sido satisfechos. Sin embargo, el *feminismo liberal clásico* ha sido objeto de las mismas críticas dirigidas contra el liberalismo clásico en general y, por lo tanto, se ha señalado la relativa futilidad de la igualdad ante la ley en contextos de profundas desigualdades socioculturales y económicas.

3.1.2. En esa línea crítica se inscribe el llamado *feminismo liberal social*, cuya propuesta teórica se basa en una definición de la libertad en función de la igualdad de recursos, enfatizando en los argumentos sobre la inequidad distributiva de bienes para las mujeres. Así, las feministas de esta corriente del feminismo de la igualdad, parten de las reivindicaciones consagradas por el *feminismo liberal clásico* y señalan sus límites, especialmente en el plano laboral. En ese sentido, si bien en las sociedades occidentales el acceso al trabajo está garantizado por ley, las mujeres no obtienen la misma remuneración que los varones por la misma labor, siguen siendo las principales responsables del cuidado de los miembros del hogar y del trabajo doméstico –incrementando así sus horas de trabajo–, encuentran serios inconvenientes para acceder a cargos de jerarquía en casi todos los ámbitos y son las principales perjudicadas por situaciones definidas como *acoso sexual*.

3.1.3. Finalmente, el llamado *feminismo socialista*, con su particular apropiación de la teoría marxiana, reconoce al *patriarcado* como sistema de opresión que debe ser visto, a su entender, como mutuamente dependiente del capitalismo.

Cuando uno señala que el capitalismo necesita del patriarcado para operar eficientemente, uno realmente está anotando que la supremacía masculina, [...] ofrece al capitalismo el orden y control que necesita. Este sistema de control es pues necesario para suavizar el funcionamiento de la sociedad y del sistema económico y por lo tanto no debería ser socavado. [...] En tanto preocupación por las ganancias y la preocupación por el control social están

íntimamente ligadas (pero no pueden reducirse una a la otra), el patriarcado y el capitalismo se convierten en un proceso integral [...]³.

3.1.4. Más allá de estas distinciones en el contexto anglosajón, si bien existen dentro de lo que se considera el *feminismo de la igualdad* diversas interpretaciones del concepto de *igualdad*, es posible no obstante trazar una línea común en relación con las consideraciones acerca del derecho. Celia Amorós afirma:

Si le hacemos justicia al concepto de igualdad en su *raíz histórica en la Ilustración*, este uso no es tan estipulativo: tiene un fundamento histórico. [...] La igualdad, en ese sentido, se tiene que construir; la diferencia, por supuesto, *se da* en la vida humana [...] El derecho a que mi diferencia se vea *reconocida como legítima* significa que el otro se sitúa en el mismo rango, la pone en el mismo nivel que *su diferencia*; de otro modo, ¿qué significa el reconocimiento de la diferencia? [...] De otro modo, la diferencia se *constataría* empíricamente como algo dado de hecho pero no se reconocería, *de iure*, como un derecho; es decir que, *sin* la igualdad no sé bien de qué se habla cuando se habla del derecho a la diferencia⁴.

La demanda general de la corriente feminista jurídica de la igualdad se reconoce en la lucha por la igualdad de oportunidades y trato para todas las personas. En tanto el derecho es considerado una institución que puede ser justa y racional, el principio básico de imparcialidad y neutralidad del derecho no es puesto en cuestionamiento. El punto central de la crítica reside en el modo en que la aplicación sexista de las leyes opera en función de preservar el dominio de la esfera pública por parte los varones y mantener a las mujeres como únicas o principales responsables del cuidado de niñas/os y ancianos/as y del mantenimiento del hogar, reproduciendo su relegación en el espacio doméstico y dificultando su desarrollo en el espacio político. El problema se desenvuelve, entonces, principalmente en la extensión de los derechos hacia las mujeres y en la redistribución de recursos (simbólicos y/o materiales) para un goce y ejercicio efectivos de los mismos.

La lógica de la vindicación, hoy en día, se reformula precisamente como *lógica de la discriminación positiva*, precisamente, que consiste en apurar las posibilidades, las virtualidades universalizadoras ilustradas. Apurarlas, exprimirles *todo* su jugo que la idea de igualdad no sea sólo formal sino que se refiera a las *condiciones reales* de posibilidad [...].⁵

3. EINSENSTEIN, Zillah. «Developing a Theory of Capitalist. Patriarchy and Socialist Feminism». Citado en I. JARAMILLO, *Op. Cit.*, p. 45.

4. AMORÓS, Celia. «Elogio de la vindicación». En A. RUIZ (comp.) *Identidad femenina y discurso jurídico*. Buenos Aires, Biblos, 2000, pp. 52-54. (Destacado en el original).

5. AMORÓS, Celia, *Op. Cit.*, p. 63.

Las demandas más significativas dentro de esta perspectiva se encuentran en el ya mencionado derecho al sufragio, en relación con la potestad marital, el acceso a la educación, en la promulgación de medidas de discriminación positiva en el terreno del empleo (licencias por embarazo y maternidad, necesidad de guarderías en el lugar de trabajo) y para los cargos de toma de decisión política, y por el reconocimiento del valor del trabajo doméstico. Ciertas demandas con relación al aborto en Latinoamérica también han sido y son abordadas desde esta óptica.

### 3.2. *Feminismos de la Diferencia*

La crítica a la neutralidad del derecho emerge como una instancia de revisión y replanteos respecto de las propuestas del *feminismo liberal*.

Una de las críticas más profundas que el feminismo, junto a otras corrientes de pensamiento contemporáneas, ha desarrollado y corroborado en relación con la cultura liberal se vincula con su falsa neutralidad; es decir, al hecho de que en la construcción de teorías, en la afirmación de derechos, en la elaboración de normas se haga referencia genéricamente, al menos a partir del momento en que la igualdad se ha impuesto como principio universal, a un sujeto neutro, sin raza, ni sexo, ni clase social, etc. Este sujeto, por el contrario, tiene características precisas que corresponden a las del grupo dominante, y tomarlo como modelo significa la exclusión o, en todo caso, la discriminación de otros sujetos: de individuos de culturas y de religiones diversas de las dominantes, de clases sociales subordinadas, de las mujeres<sup>6</sup>.

La determinación de igualdad en el contexto de sociedades *patriarcales* supone la adaptación al modelo predominante, imperante, dominante o hegemónico, es decir, el patrón masculino. En este sentido, Hilary Charlesworth afirma:

El lenguaje de «igualdad de derechos» y la «igualdad de oportunidades» refuerza tácitamente la organización básica de la sociedad. La promesa de igualdad de «ser iguales» a los hombres únicamente les brinda a las mujeres acceso a un mundo ya constituido<sup>7</sup>.

Se considera entonces que el derecho está constituido de forma implícita a partir de las características y en función de las necesidades de cierto sujeto que, entre otras cosas, es varón. De esta manera, las consecuencias sexistas del derecho no se desprenden únicamente por una mala aplicación de las leyes

6. FACCHI, Alessandra. «El pensamiento feminista sobre el derecho». *Academia. Revista sobre enseñanza del derecho de Buenos Aires*, Año 3, Nro. 6 (primavera 2005), p. 29.

7. CHARLESWORTH, Hilary. «¿Qué son los derechos humanos internacionales de la mujer?». En R. COOK (editora), *Derechos Humanos de la Mujer: perspectivas nacionales e internacionales*, Bogotá, Profamilia, 1997, p. 61.

que pudiera subsanarse a partir de ciertas reformas, manteniendo sus propios términos pretendidamente neutrales. Respecto del desarrollo de los derechos humanos, la misma autora señala que «Desde la perspectiva de la mujer [...] la definición y el desarrollo de tres generaciones de derechos tiene mucho en común: están contruidos sobre experiencias de vida típicamente masculinas, y en su forma actual no responden a los riesgos más urgentes que enfrentan las mujeres»<sup>8</sup>.

Corresponde a este segundo movimiento del feminismo jurídico el planteamiento de hacer visibles las diferencias entre varones y mujeres como una solución contra el sesgo sexista del derecho, comprendiendo el paradigma de la neutralidad como un dispositivo propio de los intereses del *patriarcado*. La idea general de que el derecho es un producto del *patriarcado* supone que se trata de una institución hecha a partir de un *punto de vista masculino dominante* que, por lo tanto, lejos de ser neutral, incorpora una *cultura* y responde a unos *intereses* determinados. Los principios de imparcialidad y objetividad del derecho son considerados ideales masculinos, puestos al servicio de las preferencias y la visión del mundo de los varones.

Dentro del llamado *feminismo de la diferencia* en el campo jurídico se distinguen dos corrientes principales.

3.2.1. El denominado *feminismo cultural* asume la existencia de un *punto de vista masculino* dominante y encuentra su contraparte en un *punto de vista de las mujeres*, producto de la expresión de las experiencias y características propias de las mujeres. Esta perspectiva, cuya principal influencia resulta del trabajo de Carol Gilligan, asume la posibilidad de identificar una *voz femenina* para evaluar sus potenciales contribuciones a la doctrina jurídica.

Algunas defensoras de las ideas del *feminismo cultural* consideran, sin embargo, que la incorporación del *punto de vista de las mujeres* al derecho podría no resultar necesariamente favorable en la medida en que su aplicación se lleve a cabo por instituciones e individuos moldeados por la *ideología patriarcal*. La propuesta de este grupo de teóricas dentro del *feminismo cultural* es mucho más amplia, abogando por la reconstrucción del espacio público por parte de las mujeres a partir de sus experiencias y necesidades, a través de la creación de un *estilo* de justicia femenino derivado de los principios de una *ética de la responsabilidad o del cuidado*.

La ética de los derechos se funda en el concepto de igualdad y en la equidad del juicio, mientras la ética de la responsabilidad se basa en el concepto de justicia distributiva, en el reconocimiento de la diversidad de necesidades.

---

8. CHARLESWORTH, Hillary. *Op. Cit.*, pp. 55-56.

Donde la ética de los derechos da expresión al reconocimiento del igual respeto debido a cualquiera y se orienta a encontrar un equilibrio entre las demandas del otro y las propias, la ética de la responsabilidad se basa en una comprensión que hace nacer la compasión y el cuidado<sup>9</sup>.

En términos generales, esta propuesta se basa en el argumento de que, dadas las diferencias en los procesos de socialización, los varones son estimulados a separarse de sus madres y a actuar como seres independientes que valoran su autonomía, desarrollando la *ética de la justicia o de los derechos*. Ésta ética implica un enfoque de los derechos aplicados por principios abstractos independientemente de las situaciones humanas y sociales concretas, descontextualizado, carente de interés por el cuidado del otro. Las mujeres, en cambio, son estimuladas a permanecer cerca de sus madres, valoran las relaciones y, por lo tanto, desarrollan una *ética de la responsabilidad o del cuidado*, basada fundamentalmente en el interés por la conexión con los otros y en la búsqueda por evitar los daños. A partir de este argumento, que afirma que las mujeres tienden a un mayor sentido de la responsabilidad por el cuidado del otro, este grupo del *feminismo cultural* considera que un sistema de justicia femenino estaría centrado en las ideas de comunidad y solidaridad, privilegiando la conciliación sobre el litigio, diferenciándose así del sistema adversarial, característicamente masculino.

Estas observaciones han dado lugar a que algunas feministas dieran su apoyo a ciertos procedimientos judiciales, como la mediación en el plano del derecho de familia, considerando tal medida una modalidad más flexible y que contempla la singularidad de las situaciones a resolver.

3.2.2. Las partidarias del *feminismo radical* consideran que no hay ni podría haber un *punto de vista femenino* surgido desde el seno de las *sociedades patriarcales*. Si bien es posible incluir a estas pensadoras dentro del *feminismo de la diferencia*, es necesario tener en cuenta su particular concepción acerca de este concepto.

Catherine MacKinnon, la exponente más destacada de este enfoque, sostiene que tanto las corrientes que abogan por la igualdad a través de la igualdad de trato, como aquellas que demandan un trato diferente para las mujeres, incurrir en el mismo problema, *i. e.*, la subsunción de las mujeres a patrones de medición masculinos. Según MacKinnon, tanto los feminismos de la igualdad como el *feminismo cultural* aceptan implícitamente que las mujeres son iguales o diferentes respecto de la norma masculina, que es la norma

---

9. GILLIGAN, C. *Con voce di donna. Ética e formazione della personalità*. Citado en A. FACCHI, *Op. Cit.*, p. 33.

de dominación. Y esto constituye una forma –no buscada, no querida o no advertida– de opresión.

Por un lado, MacKinnon retoma los argumentos del *feminismo socialista* y reformula la función de la explotación para el capitalismo en términos de lo que la apropiación del cuerpo de las mujeres es para el *patriarcado*.

La sexualidad es para el feminismo lo que el trabajo es para el marxismo... como la expropiación organizada del trabajo de algunos para el beneficio de otros define una clase –los trabajadores–, la expropiación organizada de la sexualidad de algunos para el uso de los otros define el sexo, la mujer<sup>10</sup>.

Por otra parte, MacKinnon considera que ideas como las propuestas por Gilligan en relación con la *ética de la responsabilidad* no hacen sino reforzar fórmulas opresoras para las mujeres, en la medida en que les adjudica las mismas características que la cultura masculina dominante.

Esta pensadora se enmarca en la crítica feminista a los universales, en cuanto sostiene que lo planteado como universal esconde intereses particulares: el interés de dominación masculino. De esta forma, el poder masculino velado en las afirmaciones referidas a la *humanidad*, se consolida a través del lenguaje neutral del derecho, «su fuerza es ejercitada como consenso, su autoridad como participación, su supremacía como el paradigma del orden, su control como la definición de la legitimidad»<sup>11</sup>.

La desigualdad de poder entre varones y mujeres se evidencia con su máxima potencia en el terreno de la sexualidad. Y es también allí donde se identifica con mayor claridad, según MacKinnon, la debilidad del derecho para transformar esas condiciones de opresión. Esta pensadora encuentra en la violencia sexual el paradigma del *punto de vista masculino*, sustentado en una concepción coercitiva de la sexualidad. Resulta entonces coherente que el derecho sólo identifique como falta de consenso aquellos casos en que los varones hacen uso de la fuerza física o en aquellos otros en que las mujeres oponen una ostensible (y probada) resistencia.

Dado el absolutismo del *punto de vista masculino*, el *feminismo radical* considera que el ser y el deseo femenino han sido apropiados a través de la libre disposición del cuerpo de las mujeres, la cual es garantizada y regulada a través del derecho. Sin embargo, dicha función de garante no es una parte naturalmente constitutiva del derecho sino que resulta de su función en un amplio contexto determinado como «institucionalización de un cierto orden

---

10. MACKINNON, Catherine. «Feminism, Marxism, Method, and the State: An agenda for Theory». *Signs* (primavera 1982), pp. 515-516. Citado en A. FACCHI, *Ibid.*, p. 36.

11. *Ibid.*, p. 639. Citado en FACCHI, A., *Ibid.*, p. 37.

de poder»<sup>12</sup>. Los proyectos llevados a cabo por MacKinnon en relación con modificaciones y sanciones del derecho sustantivo reflejan su búsqueda por impedir que el derecho sea un instrumento para la opresión y subordinación de las mujeres.

En tanto consideran que las normas jurídicas existentes garantizan el derecho de acceso de los varones a la sexualidad femenina, los proyectos de MacKinnon se han concentrado especialmente en relación con temas como violación entre cónyuges, acoso sexual, prostitución y, especialmente, penalización de la pornografía.

### 3.3. *Feminismos deconstructivistas o postfeminismos*

Una tercera perspectiva del feminismo jurídico atiende a la advertencia del *feminismo cultural* y del *feminismo radical* acerca de las consecuencias de la neutralidad de las leyes. Reconoce así que mientras más ciegas sean las leyes en cuanto al género, más probable es que colaboren en sostener el privilegio de los varones hegemónicos e invisibilicen las necesidades de las mujeres y demás sujetos subordinados. Si bien esto es así, la especificación genérica del derecho no está exenta de problemas.

La consideración *postfeminista* o *deconstructiva* del derecho se encuentra con la necesidad de ahondar en las diferencias existentes entre las mujeres y dar lugar, consecuentemente, a la desmitificación de la *cultura femenina*, la *mirada* o la *voz de las mujeres* como efectos de dominación, hegemonía o predominancia de sentidos dentro de los propios discursos feministas.

La existencia de grupos internos en el movimiento de las mujeres, con valores y exigencias diversas de las que habían caracterizado la idea de la mujer construida por el feminismo histórico, ha surgido problemáticamente haciendo frente a la necesidad de no reproducir la distorsión que fue reprochada a la cultura masculina; es decir, de no crear un sujeto – mujer falsamente universal y neutral<sup>13</sup>.

Esta reflexión es posibilitada por la recepción de distintas consideraciones críticas acerca de los presupuestos de los feminismos y sus categorías fundamentales. Resulta perentorio para el pensamiento feminista jurídico dar cauce a las controversias producidas por las observaciones de los *lesbofeminismos* y de las feministas negras, así como de los *queer studies* y del activismo *trans* e

---

12. FACCHI, Alessandra, *Ibid.*

13. FACCHI, Alessandra. *Ibid.*, p. 29.

*intersex*<sup>14</sup>, atendiendo a los relatos de la otredad o subalternidad que escapan a la *mujer normativa* del feminismo histórico<sup>15</sup>.

En esta dirección, el llamado *feminismo deconstructivista* o *postfeminismo* concibe al derecho como un discurso social instituyente y legitimador de ciertas relaciones que, a través de múltiples interpelaciones, se articula como un orden constitutivo y regulador de subjetividad.

Una postura antiesencialista y crítica denuncia la ficción que subyace a la repetida fórmula del Código Civil: «persona es todo ente susceptible de adquirir derechos y contraer obligaciones», porque justamente, esa expresión «ente» parecería indicar que hay algo anterior y propio del «ser sujeto de derecho» que precede al sujeto construido en el cruce de las interpelaciones que provienen de los distintos niveles del discurso jurídico<sup>16</sup>.

El *postfeminismo* concibe la elaboración de ciertas categorías universales, tales como la citada expresión *ente*, la idea de *opresión*, la concepción de *perspectiva de género* o la noción de *patriarcado*, en su función metafórica. Dichas categorías se alteran deconstructivamente, y resultan artefactos discursivos míticos capaces de albergar bajo su rúbrica experiencias diversas. El *postfeminismo jurídico* se propone entonces «deconstruir la idea del *género en el derecho*, tanto en su teoría como en su práctica, y analizar el derecho como un *proceso de producción de identidades fijas*, en lugar de analizar simplemente la aplicación del derecho a sujetos que ya tienen *género*»<sup>17</sup>.

Esta postura *postfeminista* atiende a la crítica de la supuesta neutralidad del lenguaje del derecho y de su pretendida coherencia interna, advirtiendo que en cambio se trata de un campo semántico resultado de «un proceso de producción caracterizado por un incesante tráfico de discursos disciplinares de diferente origen, forma y función»<sup>18</sup>, que al mismo tiempo sustenta y se fortalece, refuerza y se consolida en mitos absolutizantes, tales como el significante *mujer* y demás categorías mencionadas.

Aun más, el derecho es un conjunto de discursos que se afirma en la idea de *diferencia sexual* que distingue *macho* y *hembra*, la cual no cuestiona; y se manifiesta como un dispositivo clave de constitución y fijación, un lugar de

14. VITURRO, Paula. «Constancias». *Academia. Revista sobre enseñanza del derecho de Buenos Aires*, Año 3, Nro. 6 (primavera 2005), p. 296.

15. FACCHI, Alessandra, *Ibid.*

16. RUIZ, Alicia. «De las mujeres y el derecho». En A. RUIZ (comp.) *Identidad femenina y discurso jurídico*. Buenos Aires, Biblos, 2000, p. 14.

17. BIRGIN, Haydée. «Introducción». En H. BIRGIN, (comp.). *El Derecho en el Género y el Género en el Derecho*, Buenos Aires, Biblos, 2000, p. 9. (Destacado en el original).

18. VITURRO, Paula. *Op. Cit.*, p. 297.

producción de significados de género<sup>19</sup>. «La calidad de ‘mujer’ está jurídicamente construida, tanto en sus derechos como en las discriminaciones que la signan»<sup>20</sup>. En ese sentido, Viturro advierte: «Si los universalismos de la humanidad nos resultan sospechosos, debemos también asumir que los universalismos de género también lo son»<sup>21</sup>.

Todo el falso dilema de la igualdad versus la diferencia se derrumba desde el momento en que ya no tenemos una entidad homogénea «mujer» enfrentada con otra entidad homogénea «varón», sino una multiplicidad de relaciones sociales en las cuales la diferencia sexual está construida siempre de muy diversos modos, y donde la lucha en contra de la subordinación tiene que plantearse en formas específicas y diferenciales<sup>22</sup>.

Las diferencias que pudieran presentarse y perturbar la unicidad de la *experiencia femenina*, la *femineidad*, el *punto de vista de las mujeres*, se vuelven distinciones subsidiarias que, a lo sumo, se agregan como aditamentos de la categoría común fundamental: *mujer*. En definitiva, aquellos aspectos que replanteen el potencial representativo de una experiencia o característica común, traducida en la categoría *mujer*, son puestos de lado o relativizados en función de mantener la universalidad femenina. De esta manera, las etnias, las clases sociales o las religiones son consideradas como *diferencias* que se agregan a lo común de la *femineidad* o del *ser mujer*. Así, las mujeres serían oprimidas en tanto tales, y el hecho de ser negras, por ejemplo, sólo agregaría un complemento distintivo aunque prescindible de lo que conforma su experiencia de subordinación primordial. Finalmente, aquello considerado *diferente* aparece subalternado<sup>23</sup> cuando se piensa en las experiencias, las necesidades y los deseos de las (distintas) mujeres y otros seres oprimidos.

En consecuencia, la posibilidad de interrogarse y cuestionar el modo en que *lo común* es construido queda obstruida, y las potencialidades estratégicas del derecho permanecen limitadas en la encrucijada entre la neutralidad de los derechos universales (*igualdad*) o la especificidad de los derechos específicos (*diferencia*).

Ante esta disyuntiva, el *postfeminismo* remite al interrogante acerca de la conveniencia del derecho y sobre los límites de su uso estratégico: emerge entonces la alternativa de prescindir del derecho en pos de evitar la recaída

19. SMART, Carol. *Op. Cit.*, p. 69.

20. RUIZ, Alicia. *Op. Cit.*, p. 22.

21. VITURRO, Paula. *Ibid.*, p. 300.

22. RUIZ, Alicia. «La construcción jurídica de la subjetividad no es ajena a las mujeres». En BIRGIN, Haydeé (comp.). *El Derecho en el Género y el Género en el Derecho*, Buenos Aires, Biblos, 2000, p. 28.

23. VITURRO, Paula. *Ibid.*, p. 299.

en una política normalizadora, velada tras recurrentes o renovadas categorías totalizantes. No obstante, resulta insoslayable el altísimo costo de tal alternativa, en la medida en que la falta de derechos equivale nada menos que a la inexistencia civil<sup>24</sup>.

#### 4. A modo de cierre

El principio de igualdad ante la ley supone la apelación a *la humanidad* toda. Sin embargo, *la humanidad* igualada refiere siempre a condiciones que hacen que determinados grupos sean reconocidos como *humanos* y otros no. En ese sentido, las mujeres, en tanto colectivo, resulta un caso paradigmático de exclusión de la condición ciudadana del Estado moderno. El principal argumento de la formulación y aplicación de medidas legislativas reparatorias se basa, precisamente, en la posibilidad de subsanar dicha exclusión. El proceso de ampliación de la ciudadanía de las mujeres consagrado en la garantía de acceso a los cargos públicos electivos –como medida emblemática de la última década del Siglo XX– ha sido trabajado fundamentalmente desde los feminismos de la igualdad, atendiendo a la conveniencia de las reformas normativas en cuestión en función de sus consecuencias para expansión de dicho principio.

Atendiendo a los aportes del *feminismo deconstructivista*, sin embargo, es importante reparar en que el discurso jurídico, como eje fundamental del campo de los derechos, opera más allá de la pura normatividad, instalando creencias, ficciones y mitos, consolidando o transformando las categorías universales. La incorporación de la *mujer* como sujeto de derecho supone un proceso complejo de asignación de sentidos en los términos de la ley. Las mujeres son interpeladas por el discurso jurídico y son *sujetos de derecho* según cómo y con los alcances que resultan de las múltiples formas en que el derecho se dirige a ellas. De la articulación de esas múltiples interpelaciones depende, en buena medida, lo que «la mujer sea»<sup>25</sup>.

En ese sentido, los derechos específicos (reivindicados por los feminismos de la diferencia) han servido innegablemente para mitigar los problemas causados por las relaciones de subordinación; y por consiguiente, no pueden desestimarse en tanto resultan útiles para hacer que los problemas de desigualdad, sufrimiento e injuria contra las mujeres encuentren una manifestación legitimada en términos legales.

No obstante, desde las reflexiones críticas del *postfeminismo*, la especificación vuelve patente una situación dilemática. Wendy Brown advierte la

24. *Ibid.*, p. 298.

25. RUIZ, Alicia. *Ibid.*, p. 18.

paradoja que los términos de este dilema constituyen: por un lado, los *derechos de las mujeres* posibilitan el reconocimiento y sanción de las condiciones de subordinación de las mismas y, en ese sentido, «aparecen como algo que no podemos no querer»<sup>26</sup>. Al mismo tiempo, en la medida en que tales derechos codifican una definición de *mujer* basada en ese lugar de subordinación, esos derechos reafirman tales condiciones. La especificación genérica de los derechos refuerza la regulación de las mujeres a través de las normas regulativas del discurso, reinscribiendo aquella designación de la cual deben protegerlas. Asimismo, el dilema es reforzado por otra paradoja que surge en relación con las definiciones de *mujeres* derivadas de los derechos específicos: las características comunes que pudieran volver un conjunto de sujetos en un grupo determinado –demandando el reconocimiento y el ejercicio de derechos, embanderándose en forma unívoca bajo la categoría *mujer*– se enfrentan permanentemente con las diversidades dentro de dicho grupo, haciendo del mismo un conjunto no igual ni idéntico.

En suma, mientras más genéricamente neutrales sean los términos de una ley, mayor será la probabilidad de que la misma desconozca las consecuencias propias del lugar de subordinación de ciertos colectivos, a la vez que se reforzarán las condiciones de predominio de los *sujetos hegemónicos*. Inversamente, en la medida en que los derechos son especificados y dirigidos en forma diferencial hacia determinado grupo –en este caso, *las mujeres*– el discurso jurídico construye y refuerza unas determinadas nociones (de *mujer*). La *mujer normativa* construida por el derecho, así como la referida por las demandas de los grupos de mujeres y por los feminismos, resulta tanto una abstracción homogeneizadora de un colectivo complejo, a la vez que una nueva interpelación constitutiva de subjetividad.

Por cuanto que es simultáneamente fundamental y contraproducente, el discurso de los derechos resulta paradójico para la transformación de las condiciones de vida de las mujeres.

El debate feminista contemporáneo [...] es amplio y propende a buscar fórmulas que no sólo vayan más allá de la polémica igualdad-diferencia, sino que entendiendo que el feminismo «sólo tiene paradojas que ofrecer» («only paradoxes to offer», Joan K. Scott) propende a hacer fructíferas las paradojas para su discurso de vindicación<sup>27</sup>.

26. BROWN, Wendy. «Suffering rights as paradoxes». *Constellations. An international journal of critical and democratic theory*, Vol. 7, Nro. 2 (2000), p. 231.

27. CAMPILLO, Neus. «Mujeres, Ciudadanía y Sujeto Político: La necesidad de una cultura crítica feminista». En A. H. PULEO (ed.). *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 154.

El desafío se presenta, entonces, en encontrar los modos de atravesar el terreno de los derechos manteniendo siempre en vistas las tensiones y disyuntivas que surgen del mismo. Ante el dilema mencionado, Brown se pregunta, «¿De qué manera esta paradoja, entendida como la afirmación de la imposibilidad de justicia en el presente, y como la articulación de las condiciones y los contornos de la justicia en el futuro, podría plantearse y ganar riqueza política?»<sup>28</sup>. El derecho es formulado en los términos de una cultura androcéntrica, racista, discriminatoria, clasista y excluyente, y en consonancia con un orden político que legitima la subordinación de las mujeres a la vez que la de muchos otros grupos. Los feminismos jurídicos se enfrentan al reto de transitar el camino de las luchas por la mejoría de la vida de las mujeres y otros grupos excluidos, marginados y violentados, mediante la presencia atenta y vigilante de una sospecha: cuáles son las posibilidades del derecho para trabajar de un modo concreto y eficaz en este escenario, y cuáles son sus límites en las posibilidades de subvertirlo.

### Referencias bibliográficas

- AMORÓS, Celia. «Elogio de la vindicación». En A. RUIZ (comp.) *Identidad femenina y discurso jurídico*. Buenos Aires, Biblos, 2000, pp. 51-63.
- BROWN, Wendy. «Suffering rights as paradoxes». *Constellations. An international journal of critical and democratic theory*, Vol. 7, Nro. 2 (2000), pp. 23-241.
- CAMPILLO, Neus. «Mujeres, Ciudadanía y Sujeto Político: La necesidad de una cultura crítica feminista». En A. H. PULEO (ed.). *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 147-157.
- CHARLESWORTH, Hillary. «¿Qué son los derechos humanos internacionales de la mujer?». En R. COOK (editora), *Derechos Humanos de la Mujer: perspectivas nacionales e internacionales*, Bogotá, Profamilia, 1997, pp. 55-79.
- FACCHI, Alessandra. «El pensamiento feminista sobre el derecho». *Academia. Revista sobre enseñanza del derecho de Buenos Aires*, Año 3, Nro. 6 (primavera 2005), pp. 27-47.
- FACIO, Alda y FRIES, Lorena (eds.). *Género y Derecho*. Santiago de Chile, Lom Ediciones, 1999.
- GONZALEZ, Yanilda y GHERARDI, Natalia. «Participación de las mujeres en cargos públicos». En ELA, *Informe sobre Género y Derechos Humanos. Vigencia y respeto de los derechos de las mujeres en Argentina (2005-2008)*. Buenos Aires, Biblos, 2009, pp. 71-118.

---

28. BROWN, Wendy, *Op. Cit.*, p. 240. (Traducción propia).

- JARAMILLO, Isabel. «La Crítica Feminista al Derecho». *Género y Teoría del Derecho*, Bogotá, Editorial Universidad de los Andes, 2000, pp. 27-66.
- KOHEN, Beatriz., «El feminismo jurídico en los países anglosajones: el debate actual». En BIRGIN, Haydeé (comp.). *El Derecho en el Género y el Género en el Derecho*, Buenos Aires, Biblos, 2000, pp. 73-105.
- MACKINNON, Catherine. *Towards a Feminist Theory of the State*. Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- OLSEN, Frances. «El sexo del Derecho». En RUIZ, Alicia (comp.). *Identidad femenina y discurso jurídico*, Buenos Aires, Biblos, 2000, pp. 25-43.
- PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*, Barcelona, Antrhopos, 1995.
- RUIZ, Alicia. «La construcción jurídica de la subjetividad no es ajena a las mujeres». En BIRGIN, Haydeé (comp.). *El Derecho en el Género y el Género en el Derecho*, Buenos Aires, Biblos, 2000, pp. 19-29.
- RUIZ, Alicia. «De las mujeres y el derecho». En A. RUIZ (comp.) *Identidad femenina y discurso jurídico*. Buenos Aires, Biblos, 2000, pp. 119-132.
- SMART, Carol. «La teoría feminista y el discurso jurídico». En BIRGIN, Haydeé (comp.). *El Derecho en el Género y el Género en el Derecho*, Buenos Aires, Biblos, 2000, pp. 31-71.
- VITURRO, Paula, «Constancias». *Academia. Revista sobre enseñanza del derecho de Buenos Aires*, Año 3, Nro. 6 (primavera 2005), pp. 295-300.

## RESEÑA BIO-BIBLIOGRÁFICA DE LAS COLABORADORAS DEL VOLUMEN

### Sonia Reverter Bañón

Doctora en Filosofía. Profesora Titular del departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I. Miembro del Instituto Universitario de Estudios Feministas y de Género de la UJI. Coordinadora de programas Erasmus y de intercambio de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la UJI. Vicedecana para la dirección del grado de «Humanidades. Estudios Interculturales».

Directora de la revista *Asparkia. Investigació Feminista* desde 2006 y co-directora de la revista *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi* desde 2000.

### Elvira Burgos Díaz

Doctora en filosofía por la Universidad de Valencia; profesora de filosofía y de pensamiento feminista en la Universidad de Zaragoza. Investigadora del proyecto I+D «Feminismos lesbianos y *queer*: representación, visibilidad y políticas», de la Universidad de Vigo. En los últimos años, sus publicaciones se han dedicado especialmente a la obra de Judith Butler. Cabe destacar: «Vulnerable Identity and Agency: Judith Butler», en *Interculturalism. Between Identity and Diversity*, Bern, Peter Lang, 2006; y, en especial, su último libro: *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2008.

### Carmen González Marín

Doctora en Filosofía (UAB), y Licenciada en Filología Románica, Profesora Titular de Filosofía Moral (Universidad Calos III de Madrid) Co-responsable del Grupo Kóre de estudios de género, y Co-Directora de Cuadernos Kóre. Líneas de trabajo: Lenguaje y Moral, Filosofía y Literatura, Política, y Estudios de género.

### Aránzazu Hernández Piñero

Doctora en Filosofía por la Universidad de La Laguna, *Magister* en Estudios de la Diferencia Sexual por la Universidad de Barcelona y Profesora de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza. Es investigadora del Grupo Consolidado «Riff-Raff: cultura, pensamiento, estética» de la Universidad de Zaragoza y participa en el proyecto I+D «Feminismos lesbianos y *queer*: representación, visibilidad y políticas» de la Universidad de Vigo.

Recientemente, ha publicado *Amar la fluidez. Teoría feminista y subjetividad lesbiana* (Zaragoza, Eclipsados, 2009).

### Annalisa Mirizio

Profesora asociada de Teoría de la literatura y Literatura comparada de la Universidad de Barcelona e investigadora del Centre Dona i Literatura. Ha sido coordinadora del «Ciclo de conferencias» del Centre Dona i Literatura y del Máster on line en *Estudios de género* de la Cátedra UNESCO *Mujeres, desarrollo y culturas*, así como codirectora de *Lectora. Revista de Dones i Textualitat* (2004). Ha publicado varios artículos sobre teoría y crítica feminista y es autora de una tesis doctoral que analiza el deseo de las mujeres en el pensamiento feminista contemporáneo y en la *écriture féminine* de Hélène Cixous.

### Leticia Sabsay

Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires y Doctora por la Universitat de València. Ha sido Profesora Adjunta de Comunicación en la Universidad de Buenos Aires y actualmente es Profesora Visitante e Investigadora del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es autora de *Los dilemas del antiesencialismo en la teoría feminista contemporánea: una reflexión en torno a Judith Butler* (VII Premio de Ensayo «Carmen de Burgos» 2006) y de *Las normas del deseo. Imaginario sexual y comunicación* (II Premio Internacional de Comunicación Audiovisual Francisco Ayala 2008).

### Mercedes López Jorge

Licenciada en Filosofía por la Universidad de La Laguna, inicié mi investigación en torno a la vinculación entre la violencia y la diferencia sexual dentro del marco de la filosofía moral. Desde el año 2000 me he centrado en el estudio de la obra de Luce Irigaray, con la intención de encontrar claves para

analizar la violencia simbólica entre mujeres. Así me he acercado a la recepción italiana del pensamiento de la diferencia sexual realizando una estancia pre-doctoral con el grupo Diotima, así como habiendo realizado el Master on-line en Estudios de la Diferencia Sexual de Duoda. He participado en numerosos congresos nacionales e internacionales, y he publicado numerosos artículos y capítulos de libro sobre lecturas desde la perspectiva irigariana de autores como Levinas o Freud, sobre el ecofeminismo y sobre la noción de cuerpo en Luce Irigaray.

### María Isabel Corbí Saéz

Profesora contratada doctora en la Universidad de Alicante. Especialista en literatura francesa del siglo XX se interesa por diferentes ámbitos de Estudio. De éstos podría destacarse las vanguardias literarias y artísticas del siglo XX que ha dado ya dos obras *Valery Larbaud en la aventura del Ulises de James Joyce en Francia* (2006) y *Valery Larbaud et l'aventure de l'écriture* (2008) así como la presentación de varias comunicaciones en distintos encuentros internacionales y la publicación de artículos, también su tarea investigadora aborda aspectos de la literatura comparada habiendo ofrecido ya alguna contribución. En cuanto a su investigación en torno a Mujer y Literatura y estudios de feminismo debemos destacar su interés hacia la obra de Simone de Beauvoir que ha dado ya algunos frutos. Citamos, entre otros, su artículo «*Les belles images de Simone de Beauvoir: annonciatrices de la rupture du discours maître*» publicado en *Simone de Beauvoir Studies Review* (vol. 25, 2008/2009) o su libro *La narrativa de ficción de Simone de Beauvoir al servicio de la mujer* (actualmente en prensa).

### María Luisa Femenías

Doctora en Filosofía. Actualmente, es Catedrática de «Antropología Filosófica» en el Departamento de Filosofía (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata) y Directora del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género de la misma universidad. Dirige proyectos de investigación y seminarios de grado y posgrado. Es autora de varios libros y compilaciones sobre Filosofía de Género. Entre los más recientes cabe mencionar sus tres volúmenes de *Perfiles del Feminismo Iberoamericano vol. I* (2002 traducido al inglés en 2007), *vol. II* (2005) y *vol. III* (2007); *Judith Butler: Una introducción a su lectura* (2003); *Judith Butler (1956)* (2003); *Feminismos de París a La Plata* (2006); *El género del multiculturalismo* (2007); en colaboración con E. Aponte Sánchez, *Articulaciones sobre*

*la violencia contra las mujeres* (2008) y numerosos artículos, prólogos y estudios críticos en revistas especializadas del país y del exterior. En calidad de profesora invitada ha impartido seminarios en numerosas Universidades de España, Colombia, Venezuela, Costa Rica, Uruguay, Brasil, Chile, entre otras.

### **Cristina Guirao Mirón**

Profesora de filosofía en Enseñanza Secundaria y Bachillerato desde 1990, actualmente, jefa del departamento de filosofía I.E.S. Cañada de las Eras (Molina), ha sido profesora asociada en la Universidad de Alicante 2003/2004 y en la actualidad lo es de la Universidad de Murcia 2004/ 2010. Acaba de finalizar su tesis doctoral *La construcción social del problema de la conciliación vida familiar y laboral en España*. Ha publicado los libros de *Curso de Sociología*, (2000) y *Sociología*, (2007). Autora de varios artículos, entre otros «Políticas públicas y espacio doméstico», en Digitum, 2009.

### **Malena Costa**

Profesora de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (2007). Candidata a Doctora por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Su investigación doctoral en curso refiere a derechos de las mujeres en la Ciudad de Buenos Aires (2008). Cuenta con una beca de inicio de carrera doctoral del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICET), Ministerio de Ciencia y Tecnología de la Nación, Argentina. Participa como auxiliar de investigación en proyectos de académicos en relación con política y género (Proyecto UBACyT: «Representación política, instituciones y género en América y Europa». Instituto Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, en curso; Proyecto UBACyT: «De la gestación de la ciudadanía a la ampliación de derechos». Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, UBA (2006/7)).

La revista *Feminismo/s* se publica semestralmente. Está abierta a las aportaciones del personal investigador que compone el Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante, así como a toda la comunidad académica. La organización editorial se realiza a través de números monográficos, estando prevista en su caso, la publicación de algunos números en los que se presente una miscelánea de artículos. El carácter de la publicación, al igual que la del Centro de Estudios sobre la Mujer, es multidisciplinar.

## NORMAS EDITORIALES DE LA REVISTA *FEMINISMO/S*

1. Los trabajos, que necesariamente deberán ser producto de investigación original, se presentarán en soporte magnético utilizando el procesador de textos Word, y además impresos en la forma habitual.
2. Los artículos serán redactados con letra Times New Roman de 12 puntos y con un interlineado de un espacio y medio.
3. El título del artículo irá centrado y en letra mayúscula de 12 puntos. El nombre del autor del trabajo se pondrá unas líneas debajo del título, a la derecha, en letra de 10 puntos y mayúscula. Justo debajo se escribirá el nombre de la Universidad o, en su defecto, la ciudad a la que el autor/a pertenece, en letra minúscula de 10 puntos.

Un ejemplo sería:

SEXISMO Y VIOLENCIA: LA SOCIALIZACIÓN A TRAVÉS  
DE LOS VIDEOJUEGOS

ENRIQUE J. DÍEZ GUTIÉRREZ  
Universidad de León

4. La extensión de los artículos será entre 15 y 18 páginas.
5. La primera línea de cada párrafo irá sangrada.
6. Las citas en el texto con una extensión superior a tres líneas irán sangradas, sin entrecomillar y en letra de 10 puntos. Las citas de menor extensión se integrarán en el texto, entrecomilladas y con letra de 12 puntos.
7. Los títulos de libros y de revistas citados irán en letra cursiva. Los títulos de artículos o capítulos de libros se consignarán entre comillas.
8. Las notas serán a pie de página, con letra de 10 puntos e interlineado sencillo.
9. Las referencias bibliográficas se harán siempre en nota a pie de página y no en el texto. El modelo para las citas de libros será el siguiente:

ARRÁEZ, José Luis (coord.). *No te di mis ojos, me los arrebataste. Ensayo sobre la discriminación, misoginia y violencia contra las mujeres desde la literatura*. Alicante, Colección Lilith, 2010.

10. Las citas de artículos o capítulos de libros se realizarán según el siguiente modelo:

GORDANO, Cecilia. «Construyendo sentido sobre internet en el espacio de la diáspora: mujeres latinas inmigrantes en Granada». *Feminismo/s* 14 (2009), pp. 143-162.

CRAMPE-CASNABET, Michelle: «Las mujeres en las obras filosóficas del siglo XVIII», en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.): *Historia de las Mujeres*, vol. 3, Madrid, Taurus, 2000, pp. 344-384.

11. Si una obra ya ha sido citada con anterioridad, en la referencia bibliográfica se omitirá el título y se citará de la siguiente manera:

BERENGUER, Elisa. *Op.cit.*, p. 345.

Si se citan a lo largo del trabajo diferentes obras de un/a mismo/a autor/a, se identificará el título del trabajo al que se hace referencia en cada ocasión:

BERENGUER, Elisa. *La investigación feminista...* *Op.cit.*, p. 345.

Si se cita varias veces seguidas la misma obra, se omitirán el título y el nombre del/de la autor/a y se seguirá el siguiente modelo de citación:

BERENGUER, Elisa. *La investigación feminista...* *Op.cit.*, p. 345.

Ibíd., p. 22.

Ibíd., p. 35.

Para citar mismo autor/a, misma obra, misma página: *Ibidem*.

12. Las webs se citarán de acuerdo con el siguiente modelo:  
<[http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2\\_barometros](http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2_barometros)>, consultado el 19-06-2008.
13. Los diferentes apartados del texto se ordenarán siguiendo la numeración arábica (1,2,3,...) y el título de cada uno de ellos irá en letra mayúscula y en negrita. Los subapartados se numerarán de la siguiente manera: 1.1, 1.2, 1.3, etc. y sus títulos irán en minúscula y en negrita.
14. Al final de cada texto se incluirán unas «Referencias bibliográficas». El sangrado de la bibliografía irá en Francesa.
15. Los artículos irán acompañados de un resumen de 10 líneas en español y en inglés, de unas palabras clave en español y en inglés, así como de un breve currículum del autor/ de la autora (8 líneas).
16. Las fotografías e imágenes deben entregarse en formato digital, separadas del texto, en formato tif, con una calidad de 300 puntos por pulgada. Deben ir identificadas convenientemente según sean citadas en el texto.
17. Todos los trabajos serán sometidos a informes anónimos de especialistas de reconocido prestigio externos al Consejo Editorial y a la Universidad de Alicante. Los informes son la base de la toma de decisiones sobre la publicación de los artículos, que corresponde en última instancia al Consejo Editorial.
18. Se ruega acompañar los originales con la dirección postal de la autora o autor, así como su correo electrónico.
19. Los trabajos no aceptados para su publicación serán devueltos a petición de la autora o autor.  
Remitir los trabajos a:  
Redacción de *Feminismo/s*  
Centro de Estudios sobre la Mujer  
Universidad de Alicante  
Apdo. 99 – 03080 Alicante  
e-mail: [cem@ua.es](mailto:cem@ua.es)



La revista *Feminismo/s* es publica semestralment. Està oberta a les aportacions del personal investigador que compon el Centre d'Estudis sobre la Dona de la Universitat d'Alacant, i també a tota la comunitat acadèmica. L'organització editorial es porta a terme a través de números monogràfics, i també està prevista, si és el cas, la publicació d'alguns números en què es presenta una miscel·lània d'articles. El caràcter de la publicació, igual que la del Centre d'Estudis sobre la Dona, és multidisciplinari.

## NORMES EDITORIALS DE LA REVISTA *FEMINISMO/S*

1. Els treballs, que necessàriament hauran de ser producte d'investigació original, es presentaran en suport magnètic utilitzant el processador de textos Word i, a més, impresos en la forma habitual.
2. Els articles seran redactats amb lletra Times New Roman de 12 punts i amb un interlineat d'un espai i mig.
3. El títol de l'article estarà centrat i en lletra majúscula de 12 punts. El nom de l'autor del treball es posarà unes quantes línies davall del títol, a la dreta, en lletra de 10 punts i majúscula. Justament a sota s'escriurà el nom de la Universitat o, en defecte d'això, la ciutat a la qual pertany l'autor/a, en lletra minúscula de 10 punts.

Un exemple seria:

SEXISMO Y VIOLENCIA: LA SOCIALIZACIÓN A TRAVÉS  
DE LOS VIDEOJUEGOS

ENRIQUE J. DÍEZ GUTIÉRREZ  
Universidad de León

4. L'extensió dels articles serà entre 15 i 18 pàgines.
5. La primera línia de cada paràgraf estarà sagnada.
6. Les citacions en el text amb una extensió superior a tres línies estaran sagnades, sense posar entre cometes, i en lletra de 10 punts. Les citacions de menys extensió s'integraran en el text, entre cometes i amb lletra de 12 punts.
7. Els títols de llibres i de revistes esmentats estaran en lletra cursiva. Els títols d'articles o capítols de llibres es consignaran entre cometes.
8. Les notes seran a peu de pàgina, amb lletra de 10 punts i interlineat senzill.
9. Les referències bibliogràfiques es faran sempre en nota a peu de pàgina i no en el text. El model per a les citacions de llibres serà el següent:
 

ARRÁEZ, José Luis (coord.). *No te di mis ojos, me los arrebataste. Ensayo sobre la discriminación, misoginia y violencia contra las mujeres desde la literatura*. Alicante, Colección Lilith, 2010.
10. Les citacions d'articles o capítols de llibres es faran segons el model següent:
 

GORDANO, Cecilia. «Construyendo sentido sobre internet en el espacio de la diáspora: mujeres latinas inmigrantes en Granada». *Feminismo/s* 14 (2009), pp. 143-162.

CRAMPE-CASNABET, Michelle: «Las mujeres en las obras filosóficas del siglo XVIII», en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.): *Historia de las Mujeres*, vol. 3, Madrid, Taurus, 2000, pp. 344-384.
11. Si una obra ja ha estat esmentada abans, en la referència bibliogràfica s'ometrà el títol i se citarà de la manera següent:
 

BERENGUER, Elisa. *Op.cit.*, p. 345.

Si se citen al llarg del treball diferents obres d'un/a mateix/a autor/a, s'identificarà el títol del treball a què es fa referència en cada ocasió:
 

BERENGUER, Elisa. *La investigación feminista...* *Op.cit.*, p. 345.

Si se citen diverses vegades seguides la mateixa obra, s'ometran el títol i el nom de l'autor o l'autora i se seguirà el següent model de citació:
 

BERENGUER, Elisa. *La investigación feminista...* *Op.cit.*, p. 345.

Ibíd., p. 22.

Ibíd., p. 35.

Per a citar mateix autor/a, mateixa obra, mateixa pàgina: *Ibidem*.

12. Les webs se citaran d'acord amb el model següent:  
<[http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2\\_barometros/](http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2_barometros/)>, consultat el 19-06-2008.
13. Els diferents apartats del text s'ordenaran seguint la numeració aràbiga (1,2,3,...) i el títol de cada un d'aquests estarà en lletra majúscula i en negreta. Els subapartats es numeraran de la manera següent: 1.1, 1.2, 1.3, etc. i els seus títols estaran en minúscula i en negreta.
14. Al final de cada text s'inclouran unes «Referències bibliogràfiques». El sagnat de la bibliografia serà en francesa.
15. Els articles estaran acompanyats d'un resum de 10 línies en espanyol i en anglès, d'unes paraules clau en espanyol i en anglès, i també d'un breu currículum de l'autor o l'autora (8 línies).
16. Les fotografies i imatges han de lliurar-se en format digital, separades del text, en format tif, amb una qualitat de 300 punts per polzada. Han d'estar identificades convenientment segons siguen esmentades en el text.
17. Tots els treballs seran sotmesos a informes anònims d'especialistes de reconegut prestigi externs al Consell Editorial i a la Universitat d'Alacant. Els informes són la base de la presa de decisions sobre la publicació dels articles, que correspon en última instància al Consell Editorial.
18. Es demana acompanyar els originals amb l'adreça postal de l'autora o autor, i també la seua adreça electrònica.
19. Els treballs no acceptats per a publicar-los seran tornats a petició de l'autora o autor.  
S'han de remetre els treballs a:  
Redacció de *Feminismo/s*  
Centre d'Estudis sobre la Dona  
Universitat d'Alacant  
Apt. 99 – 03080 Alacant  
A/e: cem@ua.es



*Feminismo/s* is published on a biannual basis, and encourages contributions from researchers at the Centre for Women's Studies of the University of Alicante, as well as from the academic community as a whole. The journal is generally published in issues devoted to a single subject, although occasional issues containing articles on a range of subjects may also be published. Both the journal and the Centre for Women's Studies are multidisciplinary in nature.

## **FEMINISMO/S: EDITORIAL POLICY AND GUIDELINES**

1. All works should be original, and should be submitted both on a CD-ROM or floppy disk containing a Microsoft Word file, and in printed form. The name of the file and its author should be written on the disk label.
2. Articles should be written in 12 point Times New Roman letter font and with 1.5 line spacing.
3. The title of the article should be centred on the page and written in 12 point upper-case letters. The name of the author should appear a few lines below the title and also on the right, in 10 point upper-case letters. The name of the university or city should come just below this and in 10 point lower-case letters.

See the following example:

SEXISMO Y VIOLENCIA: LA SOCIALIZACIÓN A TRAVÉS  
DE LOS VIDEOJUEGOS

ENRIQUE J. DÍEZ GUTIÉRREZ  
Universidad de León

4. Articles should be between 15 and 18 pages in length.
5. The first line of each paragraph should be indented.
6. Quotations in the text of over three lines in length should be indented, without quotation marks, and in 10 point letter size. Shorter quotations should be run on, in quotation marks, as part of the body of the text, and in 12 point letter size.
7. Titles of cited books and journals should be written in italics. Titles of articles and chapters of books should be enclosed in quotation marks.
8. Footnotes should appear at the bottom of the page, in 10 point letter size and with single line spacing.
9. Bibliographical references should always appear as footnotes and not in the body of the text. See the following model for citing books:

ARRÁEZ, José Luis (coord.). *No te di mis ojos, me los arrebataste. Ensayo sobre la discriminación, misoginia y violencia contra las mujeres desde la literatura*. Alicante, Colección Lilith, 2010.

10. Articles and chapters of books should be cited as in the following example:

GORDANO, Cecilia. «Construyendo sentido sobre internet en el espacio de la diáspora: mujeres latinas inmigrantes en Granada». *Feminismo/s* 14 (2009), pp. 143-162.

CRAMPE-CASNABET, Michelle: «Las mujeres en las obras filosóficas del siglo XVIII», en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.): *Historia de las Mujeres*, vol. 3, Madrid, Taurus, 2000, pp. 344-384.

- 11) If a work has already been cited, its title is omitted in subsequent references, as follows:

BERENGUER, Elisa. *Op.cit.*, p. 345.

If different works by the same author are cited, then the title should be given in each reference:

BERENGUER, Elisa. *La investigación feminista...* *Op.cit.*, p. 345.

If the same work is cited several times in succession, both the title and author's name should be omitted and the following model adopted:

BERENGUER, Elisa. *La investigación feminista...* *Op.cit.*, p. 345.

Ibíd., p. 22.

Ibíd., p. 35.

To quote same autor, same work, same page: *Ibidem*.

12. Web references should be given as follows:  
    <[http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2\\_barometros/](http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2_barometros/)>, consulted on 19-06-2008.
13. Different sections of the text should be ordered using Arabic numerals (1,2,3, etc.) and section headings should be written in capital letters and bold type. Sub-sections should be numbered as follows: 1.1, 1.2, 1.3, etc.; sub-section headings should be written in lower-case letters and bold type.
14. A «Bibliographical references» section will appear at the end of each text. This should be indented in French style.
15. Articles should be accompanied by an abstract of about 10 lines in Spanish and English, with keywords in Spanish and English, and a short CV of the author (8 lines).
16. Photographs and graphic items should be submitted on a CD-ROM or floppy disk, separate from the text, in TIF format and with an image quality of 300 dots per inch. They should be clearly labelled according to their position in the text.
17. All contributions are evaluated anonymously by specialists of recognised prestige external to the Editorial Board and the University of Alicante. The reports sent in by these specialists form the basis for decisions concerning the publication of articles, which are ultimately made by the Editorial Board.
18. Contributions should be submitted with the author's postal and e-mail addresses.
19. Works not accepted for publication may be returned to the author on request.  
Please send contributions to:  
    Redacción de *Feminismo/s*  
    Centro de Estudios sobre la Mujer  
    Universidad de Alicante  
    Apdo. 99 – 03080 Alicante  
    e-mail: [cem@ua.es](mailto:cem@ua.es)



## Números anteriores publicados

- Feminismo/s 1.** *Feminismo y multidisciplinariedad*. Helena Establier (coord.)
- Feminismo/s 2.** *Imagin/ando a la mujer*. Pilar Amador Carretero (coord.) y Mónica Moreno Seco (ed.)
- Feminismo/s 3.** *Mujer y participación política*. Mónica Moreno Seco y Clarisa Ramos Feijóo (coords.)
- Feminismo/s 4.** *Writing, memoirs, autobiography and history*. Silvia Caporale Bizzini (coord.)
- Feminismo/s 5.** *Habitar / escribir / conquistar el espacio*. Teresa Gómez Reus (ed.)
- Feminismo/s 6.** *Violencia estructural y directa: mujeres y visibilidad*. Carmen Mañas Viejo (coord.)
- Feminismo/s 7.** *Hélène Cixous: Huellas de intertextos*. Maribel Peñalver Vicea y Rosa María Rodríguez Magda (eds.)
- Feminismo/s 8.** *Mujeres y derecho*. Nieves Montesinos Sánchez y M<sup>a</sup> del Mar Esquembre Valdés (coords.). Nieves Montesinos Sánchez (ed.)
- Feminismo/s 9.** *Género, conflicto y construcción de la paz. Reflexiones y propuestas*. Eva Espinar Ruiz y Eloisa Nos Aldás (coords.)
- Feminismo/s 10.** *Medicines i Gènere. El torsimany necessari*. Elizabeth Mora Torres, Albert Gras i Martí (coords.)
- Feminismo/s 11.** *La representación/presencia de la mujer en los Medios de Comunicación*. Sonia Núñez Puente (coords.) y Helena Establier Pérez (ed.)
- Feminismo/s 12.** *Mujeres en democracia*. Nieves Montesinos Sánchez y M<sup>a</sup> del Mar Esquembre Valdes (coords. y eds.)
- Feminismo/s 13.** *Mujeres y diversidad funcional (discapacidad): construyendo un nuevo discurso*. Carmen Mañas (coord.)
- Feminismo/s 14.** *Género y nuevas tecnologías de la información y la comunicación*. Eva Espinar Ruiz (Coord.)

