

León Rodríguez, María Elena

Amorós: la razón patriarcal (textos, contextos y pretextos).

Tesis Licenciatura en Filosofía –San José, C. R.:

M.E. León R., 2006.

297 h.: il. 0

Se pretende analizar la obra filosófica de Celia Amorós, tomando como marco de referencia la crítica a la filosofía como discurso de poder patriarcal y la adopción del feminismo filosófico como una nueva forma de hacer filosofía. El feminismo filosófico mantiene la idea de que el feminismo es un problema filosófico que debe ser tematizado como tal y por ende, tiene implicaciones filosóficas importantes. Por esto, el feminismo demanda replanteamientos conceptuales radicales en los esquemas teóricos de la filosofía, puesto que estos esquemas no han incluido a las mujeres. Por otro lado, el patriarcado ha existido siempre y su estructura de adaptabilidad a otras estructuras le ha permitido sobrevivir a través del tiempo en cualquier contexto histórico, social, económico o político que se presente. Por consiguiente, el patriarcado es un fenómeno social, político, histórico y cultural, que regula todos los ámbitos de la vida humana y tiene la capacidad de construir espacios de poder, es decir, promover los discursos que legitiman su propio poder. De ahí que el sexismo opere dentro de los discursos a través de una ideología que hace posible los distintos argumentos a favor de la discriminación de las mujeres. El sexismo contribuye a crear una visión distorsionada de la realidad a través de una relación de poder entre los sexos, argumentando a favor de la superioridad masculina y la supuesta debilidad femenina. Para esto, el sexismo adquiere el monopolio del sentido e impone un orden simbólico diferente para cada uno de los sexos.

La metodología utilizada en esta investigación se basó en la lectura y análisis de los textos de Amorós, especialmente aquellos en donde esta filósofa utiliza la hermenéutica feminista para evidenciar los mecanismos con los cuales opera la razón patriarcal. La hermenéutica será definida por Amorós como teoría crítica feminista. Esta teoría crítica feminista en cuanto teoría, significa hacer ver, y en tanto crítica, este “hacer ver” da pie para la irracionalización de los esquemas filosóficos patriarcales. Es decir, trata de poner en evidencia los sesgos en cuanto “sesgos no legítimos” que obvian o distorsionan la percepción acerca de los géneros.

El análisis de la razón patriarcal y el sexismo desde el feminismo filosófico, plantea la necesidad de nuevas formas de estudio de problemas filosóficos, las cuales todavía no han sido puestas en discusión y acarrear problemas de diversa índole. Asimismo, esta investigación señala la importancia de insertar los estudios feministas dentro del plan de estudios de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, y así adoptar una postura más abierta ante lo que es la filosofía. M.E.L.R.

CELIA AMORÓS; FILOSOFÍA; FEMINISMO; PATRIARCADO; SEXISMO;
FEMINISMO FILOSÓFICO; FEMINISMO ESPAÑOL; FILOSOFÍA ESPAÑOLA
CONTEMPORÁNEA

Directora de Tesis: Elizabeth Muñoz Barquero
Escuela de Filosofía, Facultad de Letras

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

Facultad de Letras

Escuela de Filosofía

Amorós: la razón patriarcal (textos, contextos y pretextos)

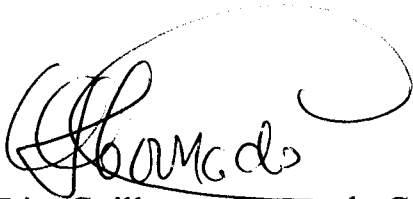
Tesis para optar por el grado de

Licenciada en Filosofía

María Elena León Rodríguez

Febrero 2006

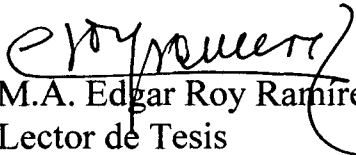
Tribunal Examinador



Lic. Guillermo Coronado C.
Director, Escuela de Filosofía
Presidente del Tribunal



M.Ph. Elizabeth Muñoz B.
Directora de Tesis

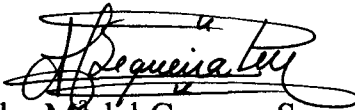


M.A. Edgar Roy Ramírez B.
Lector de Tesis


M.Ph. Sergio Rojas P.
Lector de Tesis



Dra. Jacqueline García F.
Miembra del Tribunal



Licda. M. del Carmen Sequeira P.
Secretaria del Tribunal



Br. María Elena León Rodríguez
Sustentante

*Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
28 de febrero del 2006*

INDICE

Contenidos	Página
INDICE.....	1
INTRODUCCIÓN.....	5
 PRIMER CAPÍTULO	
Feminismos	
I. Introducción.....	17
II. Reseña de los feminismos	
1. Conceptualización teórica de los feminismos.....	18
2. Reseña histórica de los movimientos feministas.....	25
III. Feminismos españoles	
1. Contextualización social de los movimientos feministas.....	33
2. Primeros pasos de las organizaciones feministas españolas.....	37
3. Primera ola del feminismo español.....	41
4. El franquismo.....	42
5. Segunda ola del feminismo español.....	44
IV. Feminismos españoles contemporáneos	
1. Fundamentos teóricos de las polémicas feministas	

contemporáneas.....	45
2. Feminismos contemporáneos en España: la polémica diferencia/igualdad.....	47

SEGUNDO CAPÍTULO

Feminismo Ilustrado y Feminismo Filosófico

I. Introducción.....	65
II. Feminismo y la Ilustración	
1. Ilustración.....	66
2. <i>La Ilustración y las mujeres</i>	69
3. Feminismo ilustrado: de agravios y vindicaciones.....	78
III. Feminismo de la Igualdad	
1. Igualdad.....	88
2. Feminismo de la Igualdad.....	94
3. Feminismo como apelación ética.....	96
IV. Feminismo Filosófico	
1. Feminismo Filosófico.....	106
2. Hermenéutica feminista.....	108

TERCER CAPÍTULO

Causas y definiciones del patriarcado

I. Introducción.....	111
II. Hipótesis sobre las causas del patriarcado.....	118
1. Friedrich Engels.....	118
2. Claude Lévi-Strauss.....	125
3. Simone de Beauvoir.....	129
4. Feminismo radical.....	138
5. Feminismo socialista.....	142
6. Steven Goldberg.....	154
7. Gerda Lerner.....	161
8. Carole Pateman.....	166

CUARTO CAPÍTULO

El patriarcado como problema político

I. Introducción.....	172
II. El patriarcado como problema político.....	181

QUINTO CAPÍTULO

Razón patriarcal: filosofía y sexismo

I. Introducción.....	199
II. Crítica a la razón patriarcal.....	200
III. Análisis del término “sexismo”.....	207
IV. Categorías binarias.....	211
V. Dimensiones y alcances del sexismo en la filosofía.....	219
VI. Categorías ideológicas sexistas.....	222
1. Naturaleza y cultura; Mujer y Hombre.....	223
2. Género e individuo; lo abstracto y lo concreto; la intuición y la abstracción.....	228
3. Inmediatez y mediación; singularidad y universalidad; autoconciencia e inconsciencia.....	230
4. Existencia y esencia; trascendencia e inmanencia.	234
CONCLUSIONES.....	242
NOTAS.....	249
BIBLIOGRAFÍA.....	259

INTRODUCCIÓN

Es en esta época cuando se enfatiza la importancia de utilizar los estudios de género en las distintas manifestaciones humanas. Los feminismos, como métodos de análisis e interpretación, descubren que desde la filosofía se construyen distintos entramados conceptuales que dan soporte a una ideología patriarcal. La labor principal de algunas filósofas inscritas en el feminismo filosófico, consiste en desentrañar estos entramados para así propiciar el análisis y la crítica de las bases conceptuales y ontológicas de los discursos filosóficos.

La obra de Celia Amorós Puente, filósofa española contemporánea, va más allá de una propuesta teórica y se desplaza hacia diferentes esferas de la sociedad, situación que se demuestra al constatar su participación en conferencias, entrevistas, publicaciones y congresos en diferentes lugares del mundo. Con su feminismo filosófico ha construido una propuesta filosófica política que propicia un diálogo y una posible solución a los problemas sociales, de los cuales el sexismo es sólo uno de ellos.

Amorós ha centrado su investigación en dos ámbitos fundamentales: la teoría feminista y la historia del existencialismo. Desde 1967 ha sido profesora de filosofía en la Universidad de Valencia, Universidad Nacional de

Educación a Distancia y, actualmente, en la Universidad Complutense de Madrid. En 1969, se gradúa como licenciada en la Universidad de Valencia con la tesis titulada “El concepto de razón dialéctica en Jean Paul Sartre”. Cuatro años más tarde, presenta su tesis doctoral “Ideología y pensamiento mítico: en torno a Mitologías de Claude Lévi-Strauss” en esta misma universidad.

La relación que establece esta filósofa entre su actividad intelectual filosófica y el feminismo se remonta a finales de los años setenta. Quizás una de las razones que facilitaron esta relación se deba a que en esa época, y tras la muerte de Franco (1975), se realizaron las primeras Jornadas Feministas en España, y luego, en 1976, se aprobó la Ley de la Reforma Política, que incluía el Documento del Tribunal Internacional de Crímenes contra las Mujeres. Así, en el año 1977, Amorós se incorpora al Frente de Liberación de la Mujer de Madrid (FLM) y, en 1978, participa en la fundación de la Librería de Mujeres de Madrid. Este centro facilitó el acceso a literatura de mujeres y la reunión de grupos femeninos que luchaban por la reivindicación feminista. A partir de este momento, Amorós, además de publicar en el ámbito de la filosofía y la reflexión feminista, ha impulsado los estudios feministas en el terreno académico, destacando su labor como directora del Instituto de

Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid y coordinadora del Seminario Permanente sobre Feminismo e Ilustración.

También, Amorós ha impartido conferencias y clases magistrales, y ha participado en congresos de varios países de América Latina, tales como Chile, México y Guatemala, destacando siempre a la mujer como principal tema de análisis. Como ya se mencionó, actualmente imparte lecciones en el Departamento de Filosofía IV de la Universidad Complutense de Madrid, y ha realizado gran cantidad de investigaciones feministas, direcciones de tesis y publicaciones desde el Instituto de Investigaciones Feministas de esa misma entidad académica.

No obstante, y pese a que su obra alcanza dimensiones importantes, encontramos una ausencia significativa de trabajos sobre Celia Amorós. En Costa Rica no se conoce ningún estudio o investigación acerca de su obra. Afuera de Costa Rica solo existe un libro acerca de la vida y obra de esta filósofa escrito por Luisa Posada Kubissa y bajo el título *Celia Amorós* (2000). Por lo demás, solo contamos con aplicaciones de ciertas ideas de Amorós en algunas obras de filósofas españolas contemporáneas como Puleo, Valcárcel y Molina, entre otras.

Para esta investigación utilizaremos algunas de las obras de esta filósofa, especialmente aquellas en donde estudia los fundamentos y las

implicaciones filosóficas de la teoría feminista. Su libro, *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1991), está constituido por tres núcleos temáticos: feminismo, filosofía y razón patriarcal; ética y feminismo; y, por último, feminismo, marxismo y movimientos sociales. Los artículos que forman parte de este libro son el producto de una recopilación, a cargo de la autora, de conferencias dictadas en distintos lugares entre los años de 1979 y 1983. En esta obra, Amorós propone la reelaboración de la filosofía por medio de una relectura crítica y profunda de los textos filosóficos, ya que el desarrollo de las teorías feministas en el discurso filosófico evidencia un discurso sexista y viciado que surge de la misma historia de la filosofía.

Este discurso tiene sus raíces en valoraciones o conceptualizaciones acerca de las mujeres elaboradas por los mismos filósofos, los cuales han utilizado dicotomías categoriales básicas para definir a las mujeres. Estas categorías se establecen a partir de un dualismo –ideológico- en donde la realidad se organiza en pares cuyas partes son opuestas y, por lo general, la parte asimilada a lo femenino lleva las de perder. Es a partir de este dualismo ideológico que la mujer se percibe más como naturaleza que como cultura; es inmanencia, esencia, lo genérico y lo abstracto.

Observamos cómo, a partir de estas categorías, algunos filósofos construyen su filosofía y mantienen una posición que en el fondo no es más

que adaptación a lo establecido, sin cuestionar, desde la raíz, los fundamentos que lo sostienen. El feminismo filosófico, en cambio, exige la apertura a nuevos retos y problemas filosóficos. Como búsqueda y cuestionamiento, este feminismo pregunta por las “ausencias”, como las llama Amorós, y da sentido a aquello que, por omisión, quedó de lado.

En su análisis de la razón patriarcal, Amorós subraya la importancia de definir el sexismo como el aparato ideológico ideado por la misma razón patriarcal para distorsionar la realidad social. Así, considera el patriarcado como el sistema político social cómplice de la división de clases porque, según esta filósofa, el patriarcado necesita la clasificación discriminatoria de los seres humanos para justificar la herencia y la genealogía. Es decir, el poder de los hombres está en la capacidad de nombrar a quienes, por razones obviamente patriarcales, tienen el poder de excluir y discriminar al del otro sexo.

En *Hacia una crítica de la razón patriarcal* Amorós adjudica al feminismo el análisis del patriarcado, sus mecanismos y estructuras de funcionamiento. Así pues, en *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero. Un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado* (1987) nuestra autora desarrolla su método feminista sobre la obra filosófica de Kierkegaard para indagar e investigar acerca de la misoginia romántica a la luz de las

“paradojas del patriarcado”. El método feminista utilizado por esta filósofa se basa en la hermenéutica y la filosofía crítica, herramientas necesarias para descubrir cómo opera la lógica de la razón patriarcal.

Como puede observarse hasta el momento, el feminismo de Amorós se desarrolla como una filosofía de la sospecha o, más concretamente, una crítica filosófica. En una de sus posteriores obras titulada *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad* (1997), Amorós se da la tarea de reconstruir una historia del feminismo como proyecto reivindicativo. Este texto recoge las reflexiones surgidas en torno al Seminario Permanente sobre Feminismo e Ilustración, con las cuales pretende indicar que los debates contemporáneos acerca de la Ilustración no toman en cuenta el pensamiento feminista como proyecto social. Esta filósofa piensa que las vindicaciones feministas surgieron a partir de premisas ilustradas y, además, que el feminismo se desarrolla a partir de una perspectiva privilegiada sobre la Ilustración.

Desde un comienzo, la obra de Amorós se destaca por la crítica a la razón patriarcal que envuelve y mediatiza las relaciones humanas en general. Más adelante, en su libro *Feminismo y Filosofía* (2000), Amorós desarrolla la relación entre feminismo y filosofía, y establece la diferenciación entre una filosofía feminista y un feminismo filosófico (esta diferenciación la

estudiaremos en el segundo capítulo de nuestra investigación). El feminismo filosófico promueve replanteamientos conceptuales radicales en los esquemas teóricos, pues estos esquemas han sido desarrollados sin tomar en cuenta a las mujeres. Este feminismo utiliza la hermética feminista (o filosofía de la sospecha) para evidenciar que el discurso filosófico contribuye a la configuración de discursos de poder, los cuales fomentan la discriminación y el dominio de un sexo sobre otro, sin ninguna base real.

Nuestro interés se centra en la utilización del feminismo filosófico como método de análisis, para identificar los espacios sexistas que algunos filósofos se empeñan en mantener y, así, poder analizar y cuestionar los conceptos básicos de todo discurso de poder, incluyendo el filosófico. El tema de nuestra investigación es “Amorós: la razón patriarcal (textos, contextos y pretextos)” y para ello, desarrollaremos cinco capítulos en los cuales abordaremos algunos de los conceptos claves de la obra de Amorós, con el fin de detallar el feminismo filosófico y su pertinencia en la crítica de la razón patriarcal.

El objetivo del primer capítulo es reseñar históricamente los feminismos y así contextualizar el pensamiento de Amorós dentro del feminismo español contemporáneo y del feminismo en general. Primeramente, plantearemos una conceptualización y elaboraremos una reseña histórica de los movimientos

feministas, para luego proponer una visión histórica, social y cultural de los movimientos feministas en España. De este modo podremos analizar los fundamentos teóricos de las polémicas feministas españolas contemporáneas. En este punto resulta fundamental la discusión acerca de la igualdad y diferencia, por cuanto Amorós se inscribe dentro de los llamados feminismos de la igualdad.

En el segundo capítulo explicaremos por qué Amorós piensa que el feminismo es un producto de la Ilustración. Para este fin, presentaremos una reseña de este movimiento cultural y lo que significó para el movimiento de mujeres. Amorós también sugiere que el feminismo de la Ilustración cobra fuerza en la Revolución Francesa, en donde se constituye en un proyecto de vindicación. El feminismo defendido por esta filósofa española es un feminismo ilustrado que retoma de la Revolución la consigna de la igualdad. Además, en este capítulo desarrollaremos la conceptualización del feminismo filosófico y su método de análisis.

En el tercer capítulo discutiremos el tema del patriarcado desde una perspectiva teórica, y plantearemos algunas de las posiciones más relevantes acerca de la o las causas que originaron y perpetuaron este sistema. Consideramos fundamental la exposición de estas hipótesis puesto que no podríamos avanzar sin tener alguna idea sobre un tema tan discutido por las

teóricas feministas. Estas hipótesis tienen un carácter primordial a la hora de estudiar el pensamiento de Amorós y su crítica a la razón patriarcal, ya que proporcionan elementos básicos para orientar la polémica acerca del sexismo y la ideología patriarcal.

El patriarcado constituye un fenómeno social, político, histórico y cultural, que regula todos los ámbitos de la vida humana. Por ello, en el cuarto capítulo, abordaremos la importancia de estudiar el patriarcado como un problema político a la luz de las propuestas feministas. Amorós recuerda que la política está mediatizada por el patriarcado, y su función principal radica en su capacidad de fijar espacios; en este caso, fijar las funciones sociales según el sexo.

El quinto capítulo detalla la crítica a la razón patriarcal propuesta por Amorós y señala los mecanismos que utiliza el sistema patriarcal para mantener la subordinación femenina. Uno de los problemas que plantea este capítulo se centra en el tema del sexismo en la filosofía, el cual ha sido elaborado por algunas filósofas y algunos filósofos de tendencia feminista que analizan la diferencia sexual, el sexo y la sexualidad como productos de un sistema patriarcal. Concuerdan en afirmar que el sexismo opera dentro de los discursos a través de una ideología que hace posible los distintos argumentos a favor de la discriminación de las mujeres.

Posada Kubissa concuerda con Amorós en que la filosofía está teñida de fuertes rasgos de misoginia que rara vez son puestos en discusión por los mismos filósofos. También recalca que el ejercicio crítico del pensamiento feminista lleva a la impugnación del sistema patriarcal y hace aflorar la pervivencia de ese mismo sistema en la filosofía. Se trata entonces de develar, por medio de una crítica herméutica, las trampas del discurso patriarcal.

De igual forma, Alicia H. Puleo (1992) argumenta en torno al sexismo en la filosofía observado por Amorós. Sostiene, que el concepto de “naturaleza” ha cambiado a través del tiempo; sin embargo la constante de asignar a la mujer al ámbito natural como opuesto a lo cultural permanece. Puleo asevera que, siguiendo a Amorós, la idea ilustrada de naturaleza como paradigma legitimador mantiene los mismos espacios simbólicos, imposibilitando un verdadero cambio e identificando a la Naturaleza como discurso legitimador del sexismo.

Esta dualidad genérica se representa por medio de una formulación ontológica y una formulación de tipo gnoseológica. La formulación ontológica se deriva de analogar las mujeres con la naturaleza y con el inconsciente como fuerza cósmica. La gnoseológica plantea al ser genérico como dos formas diferentes de conocimiento: razón e intuición. Y la imposibilidad de conocer

la realidad se transforma en incapacidad existencial de realizar la síntesis entre pensamiento y acción.

El sexo como objeto de reflexión fue desarrollado por los filósofos desde distintas dimensiones filosóficas. Sin embargo, el tema no ha sido analizado del todo y sigue siendo un tabú, pese a su relación con los discursos del poder. La dominación conceptual del sexo, siguiendo a Amelia Valcárcel (1991), es la matriz y modelo de las diversas conceptualizaciones acerca de las mujeres. Además, pensar el sexo es sexuar el pensamiento, y esta sexuación descubre el poder como uno de sus fundamentos.

La dominación conceptual del sexo desarrolla un orden simbólico y este orden se construye en una sociedad patriarcal que genera una ideología para mantener los roles asignados a cada sexo. La *razón patriarcal* registra, de acuerdo con unos parámetros sexistas, una realidad unívoca capaz de establecer lazos discriminatorios hacia la mitad de la humanidad. La crítica de la razón patriarcal impulsa un análisis de las estructuras patriarcales, para así pensar en una nueva razón que posibilite el desarrollo de todos los seres humanos sin importar su sexo o su condición.

Para Celia Amorós, el feminismo advierte que la diferencia entre los géneros se construye en forma de una jerarquía en donde lo masculino es lo hegemónico y lo femenino es lo subordinado. El único medio de

emancipación femenina es por medio de la crítica y el cuestionamiento de esa diferencia, la cual es asignada, desde fuera, como parte de una construcción política, cultural y simbólica.

El discurso filosófico, por el contrario, se desarrolla en un contexto social determinado y acoge, en la mayoría de los casos, la ideología que prevalece sin cuestionamientos. El sexismo en la filosofía se presenta como “esencias inmutables” que sirven para designar lo que a cada uno le corresponde según su sexo. Así, el tema de nuestra investigación sugiere el seguimiento y la crítica de estos rasgos sexistas en la filosofía, hacedora de esencias desde una razón patriarcal.

PRIMER CAPÍTULO

FEMINISMOS

I. Introducción

En este capítulo desarrollaremos algunos de los rasgos más importantes de los feminismos, así como la historia de los mismos. Luego, pasaremos a exponer la gestación y el desarrollo del feminismo en España, con el fin de ubicar a Celia Amorós dentro del feminismo español contemporáneo. Los feminismos contemporáneos españoles toman sus fuentes ideológicas de los *feminismos de la igualdad y de la diferencia*. El *feminismo filosófico* de Amorós forma parte de los llamados feminismos de la igualdad, los cuales, como veremos en el segundo capítulo, se desarrollan a partir de las premisas de la Ilustración. Este feminismo también se cataloga dentro de los llamados feminismos contemporáneos, los cuales se caracterizan por promover los estudios sobre la problemática de las mujeres dentro de las instituciones estatales y la crítica a las teorías que proponen principios normativos de validez universal.

II. Reseña de los feminismos

1. Conceptualización teórica de los feminismos

Para esta investigación se entiende el feminismo como un conjunto de actividades con proyecciones políticas basadas en el análisis sobre la posición histórica y social de las mujeres en cuanto subordinadas, oprimidas, negadas o invisibilizadas por los modos dominantes de producción y por las relaciones sociales. En tanto forma de pensamiento crítico, no constituye un sistema cerrado, y por eso es necesario referirse a los feminismos antes que al feminismo, en vista de la diversidad de concepciones que se han desarrollado.

Las teóricas españolas del feminismo de la igualdad (Amorós, 1997; Sánchez, 2001b; Valcárcel, 1991) piensan que el feminismo, como una propuesta teórica y de análisis, surge a partir de la Ilustración, sin que esto deje de lado las “perspectivas femeninas”¹ que han existido desde la Antigüedad. La historia se ha dedicado a la invisibilización del trabajo de las mujeres y ha obscurecido la verdadera participación femenina en los diversos quehaceres humanos. Por ello, Gerda Lerner piensa que la **Historia de las Mujeres** es indispensable para la emancipación de la mujer; además, hace una distinción entre los sucesos del pasado que recuerdan los seres humanos

(**historia**) y el registro y la interpretación del pasado (**Historia**). Siguiendo a esta autora: “Desde la época de las listas de los reyes de la antigua Sumer en adelante, los historiadores, fueran sacerdotes, sirvientes del monarca, escribas y clérigos, o una clase profesional de intelectuales con formación universitaria, han seleccionado los acontecimientos que había que poner por escrito y los han interpretado a fin de darles un sentido y un significado” (1990: 20).

Esto es importante porque señala que la historia no es un hecho objetivo que escapa al poder humano, por el contrario, la historia la hace y la interpreta el mismo ser humano. El problema radica en que, en la mayoría de los casos, esta historia es parcial porque no implica a todos los seres humanos pues a las mujeres se les ha impedido conocer su propia historia y se les ha excluido de la tarea de elaborar sistemas de símbolos, filosofías, ciencias y leyes. Así es como se sistematiza el desconocimiento de la actividad de las mujeres, quienes desde posiciones y actividades diferentes, han contribuido a la creación de la humanidad.

Según de Martino y Bruzzese (1996), en la Grecia del siglo VIII al siglo V a. C., la participación femenina tuvo sentido en tanto giraba alrededor del matrimonio, la maternidad y la educación de los hijos; así, quedaba relegada al mundo privado del hogar y excluida del espacio público en donde se gestaban

las directrices de la sociedad. Sin embargo, existieron mujeres que escaparon a este rol: se puede mencionar a las hetairas, mujeres extranjeras con un estilo de vida más relajado, dedicadas a la magia, al concubinato y las artes y a las melisas, mujeres que ejercían una función religiosa importante y vivían separadas de los hombres.

También, la acción intelectual femenina se puede rastrear en la filosofía antigua, aunque siempre se habla de las mujeres filósofas de modo anecdótico o como seres irreales. A este respecto Séverine Auffret menciona: “Están inscritas en compilaciones de autores masculinos no filósofos, por tanto, al margen de la filosofía. Los filósofos reconocidos no las citan nunca. No se hallan inscritas en la institución filosófica” (1994: 109). Pese a esto, se tiene noticias de las discípulas de Pitágoras: Timica, Filtide, Ocelo, Mía y Teadusa, entre otras.

En otro orden, también se tiene noticia de Aglaonice de Tesalia (siglo V) astrónoma y maga que pronosticaba eclipses; Aspasia de Mileto, quien ejerció influencia en las decisiones políticas de Pericles; Melapina la Filósofa, Arete, Hiparquia, Lastenia, Artemisa, la médica Agnodice, Asiote de Filos, profesora de física de la Academia de Espeusipo e Hipacia de Alejandría, quien murió asesinada por un grupo de fanáticos dirigidos por Pedro y Cirilo (de Martino y Bruzzese, 1996:43).

En cuanto a la Edad Media, las mujeres tenían dos opciones de vida muy definidas; por un lado, el matrimonio y por otro, el convento. Entre las filósofas conocidas se encuentran: Hildegarda de Bingen (1098-1179) y Eloísa de Paráclito (1101-1164), discípula de Abelardo. Más tarde, en el Renacimiento, se destacan Teresa de Ávila (1515-1582) y Mary Astell (1666-1731), anglicana que pensaba que la ignorancia era la culpable de la supuesta inferioridad femenina (de Martino y Bruzzese: 1996; Tommasi: 2002).

Como se dijo al principio, el feminismo, como acción política, surge a partir de la Ilustración que defendía los principios universales de autonomía, individualidad e igualdad. Sin embargo, estos principios y derechos carecían de una verdadera universalidad al dejar de lado a las mujeres. Así es como las mujeres empiezan a cuestionar la asimetría de poder entre los seres humanos y luchan para que los ideales de la igualdad se extiendan a toda la especie humana.

El feminismo no se puede conceptualizar a partir de una única posición teórica; más bien, sus diversas gestaciones, manifestaciones y tendencias políticas, sociales, económicas y culturales lo definen como un movimiento que, como tal, cambia de acuerdo con la época, y aún dentro de la misma época, y adquiere diversas acepciones. De ahí, que no exista *un feminismo* sino *los feminismos* que engloban la diversidad humana y las distintas

necesidades de las mujeres; sin embargo, y por cuestiones metodológicas, el feminismo se puede estudiar, por un lado, como “organización de mujeres” y “análisis teórico”, por otro.

Usualmente, se suele definir *el feminismo* como un movimiento social encaminado a la crítica del sistema patriarcal. El sistema patriarcal opera desde una ideología sexista que distorsiona las relaciones entre los sexos y justifica la discriminación con base en el sexo, a partir de la diferencia sexual entendida como desigualdad. Al respecto, Carole Pateman (1994), considera que todo contrato social es un contrato sexual fundamentado por un “pacto fraternal”; este pacto está aceptado como verdadero porque representa al género masculino. Lo importante aquí es recalcar que la diferencia sexual, vista como desventaja, sirve de comodín para las diferentes teorías políticas y sociales que respaldan diferentes formas de discriminación.

Así, el feminismo se convierte en el principal defensor de la igualdad y de los derechos de las mujeres como seres humanos, más que como seres sexuados. Para ello, el feminismo ha creado o desarrollado diversas categorías de análisis de la sociedad y la historia. Rivera considera estas categorías: “ sin perder nunca de vista la práctica política; porque se trata de instrumentos de análisis y de creación de saber de las mujeres, no de saber sobre las mujeres,

que nos objetivice dejándose en la situación de subordinación y de mudez que era el punto de partida del análisis y de la acción política” (1998: 60).

Para esta teórica existen cinco categorías para el análisis feminista: “mujeres”, “patriarcado”, “diferencia sexual”, “mujer como sujeto político” y “género”. La categoría *mujeres* hace referencia a la experiencia personal de vivir en un cuerpo sexuado en femenino, y plantea la necesidad de definir qué se entiende cuando se habla de las mujeres. El concepto *patriarcado* es una categoría de análisis fundamental para la política, el pensamiento y la historia de las mujeres. Esta categoría implica la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y asegura, a través del derecho y la ley, la no constitución de las mujeres como sujetos políticos. En el caso de la *diferencia sexual*, el sujeto del conocimiento no es un ser neutro universal, sino sexuado; y el conocimiento producido por ese sujeto supuestamente universal, es un conocimiento masculino en el que las mujeres no se reconocen.

La mujer como *sujeto político* se gesta en la Revolución Norteamericana y en la Francesa, y pese a las luchas de estas revoluciones, todavía las mujeres siguen siendo “sujetas políticas” y no “sujetos políticos”, es decir, no hay una igualdad real y las diferencias son interpretadas como desigualdades. Y por último, para esta autora, la categoría *género* deconstruye la supuesta base

biológica de los comportamientos femenino y masculino argumentando que las características “propias” de cada género son construcciones sociales.

Cabalmente, para la mayoría de las teóricas feministas, una de las categorías de mayor relevancia ha sido la de género. Ésta fue desarrollada por las feministas anglosajonas de los setenta, con el fin de diferenciar las construcciones sociales y culturales de las construcciones de la biología. Desde la antropología, por ejemplo, el género puede vislumbrar el orden simbólico con el que una cultura determinada elabora la diferencia sexual. Y desde una sociología del género, analiza los mecanismos ideológicos y sociales de la opresión patriarcal.

Los estudios de género, según Rosa Cobo (1995), surgen de la idea de que el género es una construcción cultural que se plasma históricamente en forma de dominación masculina y sujeción femenina. De tal forma, existe una jerarquía sexual que se materializa en los sistemas sociales y políticos patriarcales, y esto implica la construcción del “poder”. Por esto, los estudios de género producen un malestar en cuanto a la posición que ha sido asignada a cada persona, según su sexo, y reclaman la posibilidad de crear una nueva teoría del poder.

Filosóficamente hablando, según Fraisse (2001), “género” es una proposición filosófica que señala la necesidad de inteligir la diferencia entre

los sexos. Originalmente, el término “género” se inventó a falta de un instrumento adecuado para reflexionar y formalizar las ideas de esta reflexión acerca de los sexos. Esto supone que este concepto no sólo apunta a la relación que existe entre los sexos sino también, expresa la exigencia de la igualdad.

2. Reseña histórica de los movimientos feministas

El feminismo se puede abordar a partir de los distintos momentos históricos en que las mujeres han llegado a articular un conjunto coherente de reivindicaciones y se han organizado para conseguir las. De esta forma, se conciben bloques o períodos, como marcos conceptuales, para la elaboración de su historia. Hay que tener claro que desde el feminismo no se puede tener una única periodización, debido a las diversas posiciones feministas que existen al respecto. Sin embargo, por cuestiones metodológicas expondremos solo algunas de ellas.

Algunas feministas, en especial Ana de Miguel (1995), habla de un feminismo **premoderno** que recoge las primeras “polémicas feministas”. Un feminismo **moderno** que arranca con la obra de Poulain de la Barre y los movimientos de mujeres y feministas de la Revolución Francesa. Y por

último, un feminismo **contemporáneo** que se caracteriza por el neofeminismo y las últimas tendencias.

El feminismo **premoderno**, situado en el Renacimiento, propone un nuevo paradigma de ser humano y la necesidad de la educación. Sin embargo, este paradigma no incluye a las mujeres y el tema de la educación inspiró el debate acerca de la naturaleza y los deberes de los sexos. Por ejemplo, en 1405, Christine de Pisan escribió *La Ciudad de las Damas*, en donde discute la supuesta inferioridad de las mujeres argumentando a favor de la superioridad moral de ellas.

Por su parte, de Martino y Bruzzese afirman que las mujeres en el Renacimiento tuvieron acceso a la educación, al arte y a la literatura. Sin embargo: “Permanece, es cierto, el control sobre el pensamiento femenino, la marginación de la mayoría de las mujeres, pero una nueva forma de autoridad parece estar más al alcance de la mano, al menos para una élite femenina aristocrática o burguesa” (1996: 93). Es así, como en el siglo XVII, surgen los llamados “Salones” de París. Estos Salones contribuyeron, en parte, al cambio de la actitud de los hombres hacia las mujeres y dieron pie al funcionamiento y creación de movimientos femeninos.

El *Preciosismo* es un movimiento literario femenino impulsado por Madeleine Scudéry en 1650. La literatura preciosista se caracterizó por la

galantería, los temas mundanos y por la tendencia a purificar el lenguaje, es decir, pretendían crear un lenguaje nuevo que se distinguiera del masculino, porque lo consideraban vulgar y propio de opresores. Tras una crítica y creación literaria, se esconde un movimiento encaminado a la crítica de la sociedad, objetaron el matrimonio y la maternidad, y por esto, enseñaban a dominar las pasiones y los sentimientos actuando siempre de acuerdo con la razón (de Martino y Bruzzese, 1996).

Volviendo a de Miguel, el feminismo **moderno** concuerda con las luchas por el voto femenino, sólo que destaca la importancia de la obra de Françoise Poulain de la Barre y la lucha de algunas mujeres, durante la Revolución Francesa. Por ejemplo, en Francia se destacan Olympe de Gouges, Mme. Roland, Théroigne de Mericourt, Etta Palm y Claire Lacombe, entre otras. En Inglaterra figuran Mary Wollstonecraft y las integrantes del salón Bluestocking Society, como Elizabeth Carter, Lady Mary Wortley Montagu y Anne Blackburne.

Poulain de la Barre publica en 1673 la obra titulada *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et moral ou l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*. En esta obra apoya la igualdad de las mujeres, argumentando que la autoridad está basada en un prejuicio y eso refuerza la desigualdad de los sexos. Además, señala que la diferencia de los sexos tiene que ver con el

cuerpo y no, por supuesto, con la mente. Por consiguiente, la mente humana no tiene sexo (Amorós, 1997).

La Revolución Francesa dio pie para que muchas mujeres se preguntaran acerca de su posición con respecto al hombre. En Francia, Olympe de Gouges escribió la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* en 1791. En este texto, de Gouges sostiene que la mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos, y estos derechos son inalienables tanto para el hombre como para la mujer. Algunos de los derechos mencionados son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

En este mismo momento histórico, en Inglaterra se debatía el tema de la educación como instrumento de reforma social y la participación de las mujeres como agentes moralizadoras. De igual forma, se critican los modales falsos inculcados por la monarquía y los derechos heredados como formas de explotación y pobreza. Mary Wollstonecraft ataca directamente la sociedad cortés, porque por medio de la educación ha convertido a las mujeres en meros objetos de deseo y se ha confundido la moralidad con los modales.

Así es como, en 1792, Mary Wollstonecraft escribe la *Vindicación de los derechos de la mujer*. En este texto, propone una ética basada en la educación que posibilite a las mujeres desenvolverse como seres racionales, y en igual posición que el hombre. Las mujeres, en la Revolución Francesa y la

Ilustración, empezaban a frecuentar círculos intelectuales y a predicar la revolución, de ahí que Wollstonecraft se empeñara en la lucha por los derechos civiles y políticos de las mujeres.

Por último, de Miguel (1995) señala que el feminismo **contemporáneo** se inicia a partir de las obras de Simone de Beauvoir y de Betty Friedan. Ambas propuestas feministas sirven de referencia al neofeminismo, en el que destacan, los feminismos de corte liberal, socialista, radical y los feminismos de la diferencia. Además, esta filósofa española considera que el feminismo contemporáneo se distingue por ser un feminismo institucional, que busca cambios radicales dentro del mismo sistema patriarcal. A la vez, se caracteriza por la crítica al uso monolítico de la categoría “mujer” y las implicaciones de la diversidad de situaciones de las mujeres.

Otras teóricas feministas (Gamble, 1997)² argumentan que la primera etapa del feminismo, como fenómeno social organizado, se inició a mediados del siglo XIX hasta el final de la Primera Guerra Mundial, y se caracterizó por las luchas del movimiento sufragista. A este período, se le suele llamar **Primera Ola del Feminismo**. Sistematizaremos ahora las características más destacadas de la Primera y Segunda Ola.

Encontramos los rasgos más significativos de la **Primera Ola** en las primeras luchas por la consecución del voto femenino, especialmente en

Estados Unidos e Inglaterra. En Estados Unidos, las mujeres lucharon, junto con los hombres, por la independencia de su país y más tarde, se unieron a la lucha de los esclavos para conseguir la abolición de la esclavitud. Esto las llevó a ocuparse más de las cuestiones políticas y sociales y a la vez, a preocuparse por su propia condición de subordinación. En 1848, se aprobó la Declaración de Seneca Falls³ y Elizabeth Stanton, activista feminista, pidió el derecho al voto para las mujeres. A partir de ahí, las feministas estadounidenses empezaron a luchar de forma organizada a favor de sus derechos, tratando de conseguir una enmienda en la Constitución.

En el caso de Inglaterra, las mujeres sufragistas fueron muchísimo más radicales. Sus procedimientos, al principio legales, se tornaron violentos al no obtener ninguna respuesta del Parlamento. De esta forma, interrumpían los discursos de los ministros, y asistían a todas las reuniones del partido liberal para plantear sus demandas. Más adelante, recurrieron a la huelga de hambre e iniciaron actos terroristas contra varios edificios públicos (Salas, 2003).

En cuanto a Francia, las mujeres francesas obtienen el derecho al voto en 1945, y cuatro años más tarde, Simone de Beauvoir publica *El segundo sexo*. A partir de este texto, siguiendo a Sánchez, se construye una teoría explicativa acerca de la subordinación de las mujeres, y para ello, de Beauvoir: “no renunciaba a los principios ilustrados, sino que los afirmaba a través de las

categorías existencialistas” (2001: 68). En consecuencia, el feminismo adquiere una nueva forma de lucha feminista, al desarrollarse como una teoría que explica la organización social y cultural.

Tommasi (2002) piensa que de Beauvoir se sitúa en la vertiente del feminismo de la igualdad y defiende que “la mujer” es una construcción socio cultural y no una diferencia, que haya que afirmar como un valor. Sin embargo, los llamados feminismos de la diferencia, desarrollados principalmente en Francia e Italia, se afianzan en esta diferencia con el fin de buscar una concepción esencialista del género.

La **Segunda Ola del Feminismo**, o feminismo contemporáneo, se inicia a partir de la publicación del libro de Betty Friedan *The feminine Mystique* en 1963. En este libro, Friedan reivindica la autonomía personal y denuncia la ideología de la femineidad, que induce a muchas mujeres a aceptar, como destino, su rol de madre y ama de casa. Por esto, esta autora, propone tomar conciencia de la propia situación y organizar un plan de vida que les permita, a las mujeres, combinar la familia, la profesión y el matrimonio.

En el año 1966, Betty Friedan funda, junto con otras mujeres, la Organización Nacional para las Mujeres (NOW), una de las organizaciones más importantes de Estados Unidos. Este organismo funciona bajo los postulados del **feminismo liberal**, que se caracteriza por definir la situación

de las mujeres como “desigualdad”, y por postular la reforma del sistema como único medio para conseguir la igualdad. Para ello, idearon formas en las que no se excluyera a las mujeres de la esfera pública, y trataron de incentivar la inclusión de las mujeres en el mercado laboral.

Frente a las políticas del feminismo liberal, surgieron las protestas del **feminismo radical**. Uno de los fundamentos teóricos de este feminismo es la obra de Kate Millett *Sexual Politics*, publicada en 1970. En este libro, Millett introduce el concepto “política sexual”, entendiendo por esto: “el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo” (1995: 68). A partir de esta premisa, esta autora, demuestra que tanto el sexo como la raza, castas y clases, constituyen categorías sociales que tienen mucho que ver con la política y lo social.

El **movimiento radical** utiliza para su análisis herramientas teóricas tomadas, principalmente, del marxismo y el psicoanálisis. Para este grupo, lo importante era que cada mujer hiciera conciencia de su opresión para así luchar por la igualdad y eliminar toda clase de jerarquía. La autonomía femenina sólo se logra si se elimina el patriarcado; la contradicción principal no es la de las clases sino la del género. Sin la erradicación de la tradición patriarcal, no se puede pensar en una verdadera autonomía e igualdad.

En los años setenta, el **feminismo socialista** surge inspirado por las propuestas teóricas del marxismo y el feminismo radical. Este feminismo cree que la naturaleza humana está definida por características biológicas, sujetas a cambios, debido en parte, a la actividad productiva y a la historia. Además, señalan que la libre actividad sexual y reproductiva exige la abolición de la explotación, por ende, del capitalismo y el patriarcado.

Según Alison M. Jaggar (1988) la concepción del feminismo socialista complementa la herramienta analítica de *clase* con una herramienta conceptual de *género*. Este feminismo muestra cómo la actividad productiva humana se organiza en torno a la división sexual del trabajo y esta división, determina la constitución de la naturaleza humana.

III. Feminismos españoles

1. Contextualización social de los movimientos feministas españoles

En el siglo XIX no hubo en España movimientos feministas organizados como los que existieron en Estados Unidos e Inglaterra. Según Mary Nash (1993), las características del desarrollo político español no fueron propicias para la realización de proyectos feministas, ya que su sistema

político se sostenía a partir de una dualidad de un sistema constitucional formal y un funcionamiento político real basado en el caciquismo, la corrupción política y el fraude electoral.

Asociado a un retraso en la industrialización que mantuvo una economía agraria y tradicional, nunca existió una preocupación por la educación y capacitación de las mujeres. También fue difícil la introducción de las ideas liberales entre los españoles por el catolicismo conservador imperante en la época; además, las tensiones políticas y sociales impidieron que las ideas feministas encontraran ciertas bases comunes sin escaparse del sectarismo político.

La sociedad española consolidó la subordinación de las mujeres a los varones y estableció leyes estrictas para su protagonismo social. El sistema jerárquico intervino mediante una legislación basada en la discriminación de las mujeres; por ejemplo, los Códigos Civil (1889), Penal (1870) y de Comercio (1885) establecían que las mujeres no disponían de autonomía ni de independencia económica y castigaban cualquier transgresión de la autoridad del marido. De esta forma, a las trabajadoras casadas se les negaba la capacidad de administrar su propio salario que debía ser administrado por el marido.

El Código Penal estableció que la desobediencia o el insulto de palabra era suficiente para encarcelar a una mujer. Del mismo modo, echando mano a una doble moral sexual, permitía que los hombres tuvieran relaciones sexuales fuera del matrimonio, no así para las mujeres. Si el marido asesinaba o agredía a una esposa infiel sólo sería castigado con el destierro, mientras que si el crimen era perpetrado por una mujer se le condenaba a cadena perpetua.

Otra forma del dominio masculino se basaba en la idea de “domesticidad” que establecía los principales arquetipos femeninos, su función social y su código de conducta. Las actividades femeninas se reducían al espacio del hogar quedando relegadas a los quehaceres domésticos. De esta forma, se crean roles y pautas culturales de género que definen la realidad social. Esta ideología opera desde la traslación de la diferencia de sexo al plano cultural, justificada por un orden jerárquico basado en la subordinación de la mujer.

Esta subordinación se justifica en un esencialismo naturalista basado en una supuesta inferioridad natural de las mujeres, es decir, su función reproductora definía la identidad femenina convirtiéndolas en seres pasivos, inferiores e incompletos. Este discurso configura un prototipo de mujer modelo que posterga la elaboración de su propia identidad personal a favor de una identidad basada en la familia, el matrimonio y la maternidad.

La “domesticidad”, de acuerdo con Nash (1993), defendió la noción de una ciudadanía diferente según el sexo; existía una ciudadanía política para los hombres y una ciudadanía social para las mujeres. Una ciudadanía social para las mujeres porque la maternidad va más allá de lo biológico y se convierte en un fenómeno social: maternidad, desplazada al colectivo, que demuestra que todas las mujeres son madres en potencia y que todas son capaces de atenciones asistenciales.

El esencialismo biológico justifica el lugar privilegiado de los hombres y descalifica el trabajo de las mujeres al reducirlas a labores asistenciales propias de la maternidad. Las mujeres no tienen derecho a la individualidad ni mucho menos al principio de la igualdad. En el Renacimiento y la Edad Moderna, la opción de vida de las mujeres españolas se reducía al convento o al matrimonio. Una alternativa era vivir en un convento sin estar inscritas necesariamente en un orden religiosa; esto les permitía dedicarse a la lectura y a la escritura, tal como les sucedió a María de Toledo (1490-1549) y a Juana de la Cruz (1648-1695), en México.

2. Primeros pasos de las organizaciones femeninas españolas

Las primeras organizaciones femeninas españolas (Moliné, 2002; Nash, 1993; Salas, 2002) tuvieron como eje no tanto la demanda del voto ni la lucha por los derechos políticos de las mujeres, sino más bien, la reivindicación de la educación femenina. La lucha se encauzó de esta forma porque la mayoría de la población española no sabía leer, era casi imposible promover un proyecto feminista si la mayoría de las mujeres no tenían acceso a la educación.

Emilia Pardo Bazán (1857-1921), una de las impulsoras del feminismo en España, atribuye la ausencia del feminismo en la sociedad española a la falta de educación; afirma que no es cierto que las funciones reproductoras determinan el papel de las mujeres en la sociedad y reclama los derechos de las mujeres porque sólo se han proclamado los derechos del hombre pero no los de la mujer. Igualmente, Concepción Arenal (1820-1893), contemporánea de las sufragistas norteamericanas, denuncia la falta de educación de la mujer española y la posibilidad de mejorar la sociedad sólo a través de la instrucción femenina (Puleo, 1996).

Aunque, según la Ley Moyano de 1857, la creación de escuelas públicas de niñas era obligatoria, éstas no contaban con un plan de estudios serio: “La

opinión de la época insistía en que no había que crear mujeres sabias, sino de moral firme y buenas maneras” (Puleo, 1996: 554). La educación de las niñas se encaminaba a resguardar el discurso de la mujer doméstica, tendiente a facilitar las tareas de los hombres en detrimento de la propia autonomía e instrucción.

Las organizaciones femeninas se establecen en torno a otros movimientos sociales como el reformismo católico, la renovación pedagógica, los partidos nacionalistas vasco y catalán y el movimiento obrero, que permitían el activismo de las mujeres. Asimismo, estos grupos condicionaron la experiencia femenina y dificultaron un verdadero despliegue del feminismo como movimiento emancipado.

Así, Moliné (2002:3) indica que las primeras organizaciones femeninas mantenían una clara postura católica lideradas por mujeres católicas, de clase alta, dedicadas a la caridad. Sus luchas se encaminaron a las cuestiones sociales dejando a un lado los derechos políticos. En 1906, crearon el Centro Ibero Americano de Cultura Popular Femenina. Este Centro promovía los estereotipos característicos del “ser femenino” y exhortaba a las mujeres a colaborar con el hombre y rechazar la idea de la igualdad de derechos.

El feminismo catalán se inspira en el reformismo católico y el nacionalismo conservador de la clase burguesa y afirma la necesidad de

concebir un feminismo nacional, que refleje las aspiraciones de las mujeres catalanas. Esta organización funda en 1906 la revista femenina *Or i Grana* con el objetivo de adoctrinar a las mujeres en el nacionalismo e instar al desarrollo de una identidad cultural catalana. Las organizaciones femeninas catalanas no discutían el predominio masculino en la política, es más, pensaban que a ellas no les correspondía el papel de electoras, pues la función de la mujer es la de ser “el ángel de la familia catalana” (Moliné, 2002; Nash, 1993).

En 1907, pese a las oposiciones al voto femenino y aprovechando el debate parlamentario sobre la reforma electoral de esa época, algunos grupos políticos llevaron al parlamento enmiendas a favor del voto femenino. No obstante, estas enmiendas no plantean el voto femenino en igualdad de condiciones; las mujeres podían votar en las elecciones municipales pero no podían ser electas.

Otras organizaciones femeninas importantes son las que se formaron alrededor del socialismo y el anarquismo. La Agrupación Femenina Socialista, fundada en 1912, surge con el fin de integrar mujeres al Partido Socialista Español y organizar a los sectores obreros. Por otra parte, las mujeres anarquistas luchaban por el reconocimiento de la dignidad del trabajo femenino y reflexionaban: “...sobre el lugar de la mujer en el movimiento,

pues muchos hombres apenas regresaban a su casa se olvidaban de sus ideas revolucionarias” (Bussy, 1993: 213).

Estos grupos no lograron una verdadera lucha o representación femenina, pues la mayoría de las mujeres se creían el discurso de pasividad, limitándose a apoyar a sus maridos más que a promover iniciativas de igualdad. Además, las organizaciones católicas, temiendo la adhesión a estos grupos políticos, establecieron sindicatos católicos femeninos como la Federación Sindical de Obreras y el Sindicato de la Inmaculada.

En 1918, se fundan la Asociación de Mujeres Españolas (ANME) y la Unión de Mujeres de España (UME), dos de las organizaciones más importantes de este país. La ANME la integran un grupo de mujeres de clase media, maestras y escritoras; entre ellas se mencionan: María Espinosa, Clara Campoamor, Elisa Soriano, María de Maeztu, Julia Peguero y Victoria Kent. Esta organización se mantuvo lejos de los sectarismos religiosos y pedía la reforma del Código Civil, la supresión de la prostitución legalizada, la igualdad salarial, la promoción de la educación y el voto femenino.

La Unión de Mujeres de España (UME) es una opción de lucha feminista de izquierda y acoge al Partido Socialista Español como su mentor. En aquel momento era presidido por la Marquesa de Ter y algunas de sus afiliadas eran: María Martínez Sierra, Carmen Nelken, entre otras. Al igual que la ANME,

los temas prioritarios eran la educación de las mujeres, la reforma del Código Civil y el derecho al voto. Estas dos asociaciones dieron pie a la formación de nuevas agrupaciones como La Juventud Universitaria Feminista (1920), Acción Femenina (1920) y la Cruzada de Mujeres Españolas (1921), colectivo que organizó la primera manifestación pública en pro del sufragio femenino (Nash, 1993; Moliné, 2002; Salas, 2002).

3. Primera ola del feminismo español

Ya para 1920, el feminismo español adquiere otra connotación al incorporar a la lucha feminista los derechos políticos de las mujeres. Según Puleo, el movimiento feminista de los años 20 “era de corte liberal, se encaminaba a conseguir igualdad de derechos a través de reformas legales y a promover el acceso de las mujeres al ámbito del trabajo y de la cultura” (1996: 562). Las circunstancias políticas y sociales de la época generaron un debate acerca de la nueva orientación de las organizaciones feministas, y se delineó un feminismo más político, encaminado a la obtención del voto femenino.

De esta manera, a finales de los años veinte y principios de los treinta, se desarrolla el debate político del voto femenino en las Cortes Constituyentes, hasta que en 1931, se aprueba el sufragio femenino. Hay que destacar la labor

realizada por Clara Campoamor en este debate, diputada y miembro del partido radical: Campoamor defiende los derechos de los individuos y exige un tratamiento legal igualitario para hombres y mujeres. Esta opinión no era compartida por las diputadas Margarita Nelken y Victoria Kent, quienes se opusieron, de manera tajante, al sufragio porque consideraban que las mujeres no estaban preparadas para votar.

La Constitución de 1931 no sólo concedió el derecho al voto a las mujeres sino que también, legisló, desde una perspectiva mucho más abierta e igualitaria, sobre todo lo relacionado con la familia. Uno de los logros de esa enmienda fue el reconocimiento del matrimonio civil y la ley de divorcio, establecidos en el artículo 41 de la Constitución de diciembre de 1931 y la ley del 2 de marzo de 1932. Estos son los logros femeninos en el periodo republicano; empero, la situación política de España cambió tras la Guerra Civil y la dictadura de Franco.

4. El franquismo

Desde el punto de vista de la historia de las mujeres, Danièle Bussy (1993: 216) afirma que el franquismo debe situarse mucho antes del Golpe de Estado del 18 de julio de 1936, ya que para el año 1934, ya existía la Falange

Feminista y un orden moral basado en los valores tradicionales, principalmente el ideal femenino de “ángel del hogar”. La Falange pretendía que las mujeres ayudaran a la causa mediante misiones de propaganda, en las que se exige la separación definitiva de la Iglesia y el Estado y existe una concepción fascista de la sociedad⁴.

En 1937, después de un fallido atentado falangista, Franco (1892-1975) toma el poder de la Falange y alentó el nacionalismo católico. Las labores de la Falange Feminista se limitaron al adoctrinamiento, la confección de uniformes y tareas de cuidado y alimentación; además, se exaltaron los valores tradicionales de la mujer católica, instando a las mujeres a la “beatitud” a través de la asistencia del hogar, el cuidado de los hombres y la maternidad.

Todos los logros alcanzados por las mujeres españolas en la República se revocaron y en setiembre de 1936, un decreto “moraliza las costumbres” (Bussy: 1993) mediante la prohibición de la educación mixta, y en 1938, se prohíbe el ejercicio de profesiones liberales a las mujeres y se anula la ley sobre el matrimonio civil y el divorcio. El Código Penal volvió a introducir inscripciones, en sus decretos, con claros signos de discriminación sexual, tal como el Código de 1870. Estas nuevas reformas tenían que ver con el aborto, el adulterio y el concubinato, que en el caso de las mujeres, era condenado con años de cárcel.

5. Segunda ola del feminismo español

La segunda ola del feminismo español se desarrolló en la década de los setenta cuando las mujeres españolas empezaron de nuevo a reclamar sus derechos. Una de las primeras mujeres en hablar sobre el tema fue María Campo Alange (1902-1986), quien escribió varios libros acerca de la mujer y fundó una asociación feminista clandestina. Otra organización importante, en esa época, fue la asociación Amistad Universitaria fundada por tres asociaciones religiosas que pretendían fijar las bases de un feminismo cristiano. Esta asociación se convirtió en un centro importante de debate y encuentro de mujeres.

En estos años España contaba con las bases para retomar la organización feminista, y a finales de los setenta, se organizaron las Primeras Jornadas de Liberación de la Mujer en Madrid, y en 1980, en Barcelona, las Primeras Jornadas Catalanas de la Dona. En ambas Jornadas, según María Salas, se mostraron las dos tendencias que existían en los grupos feministas españoles: “... la que abogaba por una acción política simultánea a la acción feminista (la llamada doble militancia) y la que consideraba al feminismo como una alternativa global a una sociedad dominada por el hombre” (2002: 8).

Después de estos encuentros, se empiezan a formar diversas organizaciones feministas con diferentes tendencias. Algunos de estos grupos nacieron amparados por los partidos políticos como el Movimiento Democrático de la Mujer (MDM) y la Asociación Democrática de la Mujer (ADM). Lidia Falcón, abogada y periodista de izquierdas, se opone a la militancia del feminismo en los partidos y crea en 1977, el Partido Feminista. El objetivo de Falcón era el convocar a las mujeres a la participación política desde una coalición feminista, y señalar la incapacidad de los seguidores de la izquierda para asumir las reivindicaciones feministas (Puleo, 1996).

Pese a las divergencias de las organizaciones feministas, en cuestión de reformas legales llegaron a ponerse de acuerdo. La Constitución de 1978 aseguró la no discriminación legal en razón del sexo, el matrimonio civil, la despenalización de los anticonceptivos y la eliminación de los delitos de adulterio. El estatuto de los Trabajadores de 1980 declara nulos los preceptos que contengan discriminaciones hacia las mujeres y en 1981, se aprueba la ley del divorcio.

IV. Feminismos españoles contemporáneos

1. Fundamentos teóricos de las polémicas feministas contemporáneas

Para María Salas (2002), el feminismo contemporáneo se caracteriza por enfatizar los estudios sobre la problemática de las mujeres dentro de las universidades, la necesidad de la recuperación de la propia historia femenina y la institucionalidad. En España, el primer centro de investigación se creó en 1979 en la Universidad Autónoma de Madrid y luego, en el curso 1988-1989, se aprobó un Instituto de Investigaciones Feministas en la Universidad Complutense de Madrid y desde allí, se imparte el curso sobre Historia de la Teoría Feminista, coordinado por Celia Amorós.

El feminismo institucional se concreta en las diversas instancias gubernamentales encargadas de las cuestiones de las mujeres. En el caso de España, en 1983 se creó el Instituto de la Mujer a partir de la Subdirección de la Condición Femenina, establecida en el primer gobierno democrático en 1978. Este tipo de feminismo utiliza el Estado como medio para el acceso de las mujeres al poder político y poder cuidar los intereses del sector femenino.

Desde otro punto de vista, el feminismo contemporáneo sostiene una crítica basada en lo cultural más que en lo social o en lo económico: "...el feminismo es clave en una futura revolución cultural, 'la revolución de la anticultura' que eliminaría la necesidad del dualismo sexual" (Campillo, 2000: 287). Campillo observa que, desde la perspectiva del feminismo cultural, la técnica es vista como un triunfo de la humanidad sobre la naturaleza y esto

supone la disolución de los dualismos (naturaleza-cultura) y una ruptura de fronteras entre lo humano y lo animal, por ejemplo.

El problema de este planteamiento, siguiendo a esta filósofa, consiste en que la búsqueda de un mundo sin géneros puede llevar a un sistema unificador de la pluralidad, adoptando una teoría determinista científico-tecnológica, ya que la neutralidad genérica implica el adoptar otro patrón, en este caso, único, de ser humano determinado por la cultura cibernética.

El feminismo cultural, según el análisis de Silvina Álvarez (2001) es una crítica de las teorías que proponen conceptos y principios normativos de validez universal y que se empeñan en respetar la moral social porque es un aspecto de la cultura. Esta reivindicación de la diferencia cultural y la falta de una verdadera teoría crítica por parte del feminismo cultural, llega, según Álvarez, a constituir un peligro pues asegura las estructuras de poder patriarcales⁵.

2. Feminismos contemporáneos en España: la polémica diferencia/igualdad

Según Amorós (1997) y Valcárcel (1991), se puede partir de que el origen del feminismo es la Ilustración, porque es justo en ese momento histórico cuando se exige la libertad, igualdad y fraternidad para todos los

seres humanos. El feminismo desarrolla su fundamentación teórica a partir de los enunciados ilustrados, pues la Ilustración supone una racionalidad en todos los aspectos del discurso, sin apelaciones a lo “natural” como legitimador de esencias. Y esto permite al feminismo exigir igualdad real y derecho a la ciudadanía.

Esto no significa que el feminismo no sospeche de la Ilustración como un proceso masculino; por el contrario, las feministas de la igualdad pretenden cuestionar la validez real de los presupuestos ilustrados, y como afirma Cristina Molina: “Las relaciones entre Ilustración y feminismo son - y han sido-, en fin, unas relaciones complejas que podríamos definir en términos de una dialéctica” (1995: 212). Esta dialéctica supone una dinámica de atracción-repulsión y un diálogo permanente y abierto.

En España, el debate feminista se ha centrado en la polémica entre la igualdad y la diferencia, que toma sus marcos teóricos del feminismo francés e italiano. El feminismo de la igualdad exige una igualdad tanto en derechos legales como oportunidades desde un punto de vista formal, puesto que el sistema despliega ciertos mecanismos que recortan las posibilidades reales de las mujeres para alcanzarlos, en tanto el feminismo de la diferencia parte del enunciado que subraya la crisis del sujeto⁶: “El sujeto se disolvía así como un error lingüístico, mero bucle en la epidermis de la sintaxis” (Rodríguez, 1994:

51-52). El sujeto, de acuerdo con el feminismo propuesto por Rodríguez, desaparece porque trataba de promover una hegemonía de un idealismo cultural sin ningún referente real.

Antes de esbozar los lineamientos más importantes del feminismo de la diferencia español, es oportuno dilucidar el término diferencia y hacer un repaso de las diferentes propuestas del feminismo de la diferencia. La noción de diferencia fue desarrollada y analizada filosóficamente por los franceses Jacques Derrida y Gilles Deleuze. En los años 60 se anuncia la muerte de la filosofía; para los marxistas esto significó el momento de pasar de la teoría a la acción y para otros, someter a la filosofía al juicio de los románticos contra los clásicos (Descombes, 1982:180). La filosofía no es más que un discurso ideológico legitimado por la razón privilegiada de una superioridad natural.

El discurso filosófico, conforme a Derrida, pretende crear un carácter unívoco que elimine la duplicidad y señale un único sentido, o más bien, el único buen sentido. Para este filósofo francés, no existe la razón pura debido a que el fundamento de las “verdades de razón” (Descombes, 1982:185) no radica en la capacidad de la razón para conocer a priori las cosas sino, más bien, en la experiencia que tiene con el hecho primitivo. Al no ser lo mismo, se da una relación de diferencia. Para referirme a este hecho primitivo no lo

puedo hacer desde mí misma sino desde mi propia percepción que es diferente a la del primer hecho.

Entonces, el ser ya no sería identificado con el sentido porque habría un ser que no existiría para el ser humano. Hay una diferencia originaria entre el hecho y el derecho, el ser y el sentido, y a esta diferencia originaria Derrida la denomina *différance*. Este vocablo se traduce como el verbo diferir que significa no ser idéntico y dejar para más adelante (Descombes, 1982:190). Esta diferencia originaria, o retraso, significa que si no hubiera *différance* desde el origen no sería posible una primera vez origen de las cosas porque el original ya constituye una copia, al estar seguido de una segunda vez.

Según Derrida, nunca se puede hablar de la identidad en un sentido absoluto puesto que la duplicidad es disimulada en el unívoco “dos textos, dos manos, dos miradas, dos audiciones. Juntos a la vez y separadamente” (Derrida citado por Descombes, 1982:197); de ahí la afirmación de Rodríguez de la crisis del sujeto. En esta duplicidad uno de los textos es interpretado como lo manifiesto y el otro como lo latente, entre ambos textos es imposible la síntesis pues no se establece una relación de contrarios y no es cuestión de superar las diferencias, sino que es un semejante “ligeramente desfasado” (1982:197).

Conforme a Descombes (1982), Deleuze afirma que la filosofía de la representación se somete a la autoridad del principio de identidad en donde “todo presente debe ser re-presentado, a fin de ser re-encontrado como lo mismo” (1982:201). A esta filosofía se le escapa la diferencia ya que el trecho entre la experiencia y su reiteración no es la misma. Este filósofo francés subraya la necesidad de que la repetición no sea considerada como un retorno de lo mismo, sino como producción de la diferencia en el sentido de dar existencia y exhibir.

Por esto, Derrida hace una distinción entre el concepto de diferencia y una diferencia conceptual. La diferencia conceptual es la diferencia específica en una identidad genérica. El concepto de diferencia permite pensar la diferencia en la identidad y, a la vez, la diferencia entre la identidad y la no identidad. La diferencia más auténtica obliga al pensamiento a introducir la diferencia en las identidades y la precisión en sus conceptos: “la negación no es lo contrario de la afirmación. El no no se opone al sí, sino que señala una diferencia” (1982:213).

Los estudios feministas, según Cavana (1995), examinan el concepto de diferencia desde tres perspectivas: *el punto de vista patriarcal, la teoría de los feminismos de la diferencia y el punto de vista de los feminismos materialistas*. El punto de vista patriarcal señala la concepción androcéntrica

de la diferencia sexual entendida como inferioridad y esencia. Los feminismos de la diferencia retoman la diferencia como paradigma de la supuesta identidad femenina. Y por último, los feminismos materialistas parten de la realidad empírica de la diferencia de las mujeres para analizar la explotación femenina.

Como se dijo anteriormente, la diferencia desde *el punto de vista patriarcal* se define como inferioridad, es decir, una desigualdad de valores en donde las mujeres son interpretadas como faltas de ser. Para Cavana, Aristóteles es el filósofo que desarrolló esta definición negativa de la diferencia entre los sexos, al mantener una concepción de opuestos que legitima la jerarquía de lo masculino sobre lo femenino. Este poder masculino derivado de lo biológico tiene consecuencias importantes en el ámbito político, creando espacios y relaciones según el sexo en términos de desigualdad.

La otra noción negativa de diferencia descansa en la explicación del carácter sexual como cualidades sexuales psicológicas que corresponden a las fisiológicas (1995: 90). Este carácter sexual tiene como fin promover la diferencia sexual entre los géneros para institucionalizar una esencia propia de cada sexo. A Rousseau se le nombra como uno de los defensores de la teoría de la complementariedad sexual porque describe un plan educacional basado

en las diferencias sexuales. La autora del texto menciona que estas dos interpretaciones negativas de la diferencia sexual parten de la premisa falsa de identificar lo masculino con lo humano en general.

En cuanto a las nociones positivas de la diferencia, Cavana menciona las posiciones de los *feminismos de la diferencia*. En general, estos feminismos creen que sólo afirmando las diferencias se puede conseguir la libertad femenina. En este apartado estudiaremos el feminismo francés de la diferencia (Lucy Irigaray), el feminismo italiano (Grupo de filósofas Diotima) y las propuestas de la ética del cuidado (Carol Gilligan).

Lucy Irigaray es la representante del feminismo francés de la diferencia y relaciona el concepto de la diferencia de Deleuze y Derrida con la teoría de Lacan. Según esta filósofa francesa, la sexualidad femenina ha sido pensada a partir de parámetros masculinos y no deja de ser un soporte complaciente de la “puesta en acto de los fantasmas del hombre” (1982:24). La sexualidad ha sido analizada desde la economía de lo Mismo (1982:72), desde la reducción de lo otro a lo Mismo, y así, ha borrado la diferencia de los sexos al inducir un único patrón de comportamiento sexual.

Irigaray observa que no se trata de elaborar una nueva teoría en la que la mujer sería el sujeto o el objeto sino, más bien, examinar la maquinaria teórica misma para eliminar la idea de que es posible una verdad y un sentido

unívoco. Además, llama a las mujeres a no participar en movimientos que pretendan invertir la estructura de dominio, pues es necesario desbaratar la estructura de los sistemas lógicos en lugar de favorecerlos con la participación de las mujeres en las instituciones patriarcales.

Esta feminista cree que si las mujeres luchan por la igualdad de derechos podrían llegar a ser hombres en el futuro y “la mujer debería (...) guardar y mantener lo que se denomina la *feminidad*” (1982:80). No la feminidad impuesta por el sistema de representación de hombres sino la que se da en relación consigo misma y con las demás mujeres. Estas relaciones con otras mujeres facilitarían la producción de otro orden además del masculino, orden estrictamente femenino que hable del goce de las mujeres.

La feminidad existente es producto de una mascarada (1982:80), una función, una imagen, un valor impuesto a las mujeres desde la representación masculina. En esta mascarada las mujeres “se someten a la economía dominante del deseo, para tratar de permanecer por lo menos en el ‘mercado’” (1982:128). De esta forma, las mujeres pierden contacto consigo mismas y se subordinan al deseo y al lenguaje masculino, y de lo que se trata es de articular estos dos deseos y estos dos lenguajes para propiciar un diálogo entre ambos.

En cuanto a la feminidad, Irigaray sostiene que no existe la mujer como genérico ni se le puede nombrar en un sentido propio. Sin embargo, esta

filósofa hace residir el valor de una mujer en la maternidad (1982:80) por cuanto la sexualidad determina el ser mujer y las diferencias. Cabe preguntarse si la sexualidad no es también producto del mismo sistema de representaciones masculinas que objetivizan el ser mujer a partir de sus relaciones sexuales.

En esta misma línea de pensamiento, el feminismo italiano de la diferencia, representado, en este caso, por Luisa Muraro y Carla Lonzi, plantea que la única forma de liberación femenina es a través de la autoconciencia de los grupos de mujeres. El colectivo femenino debe expresar su propio sentido de existencia y criticar las imágenes que el hombre ha creado para definir a las mujeres. El feminismo es el primer momento político de crítica histórica a la familia y a la sociedad ya que “desmentir la cultura significa desmentir la valoración de los hechos que constituyen la base del poder” (Lonzi, 1981:35).

En *Escupamos sobre Hegel. La mujer clitorica y la mujer vaginal* (1981), Carla Lonzi expresa que el problema femenino cuestiona todo lo hecho y pensado por el hombre absoluto que no piensa a la mujer como un ser humano. Según esta feminista italiana, este problema no se resuelve ni con la muerte de los hombres ni con la demanda de igualdad, pues ambas alternativas forman parte del mundo masculino donde las mujeres no tienen un lugar. La

igualdad de las mujeres constituye una quimera debido a que la participación de la mujer en las instituciones patriarcales no implica un verdadero reconocimiento de su potencial.

El mundo de la igualdad es el mundo unidimensional en oposición al mundo de la diferencia que se caracteriza por la variedad y la multiplicidad. La diferencia, según Lonzi, “es un principio existencial que se refiere a los modos del ser humano, a la peculiaridad de sus experiencias, de sus finalidades y aperturas, de su sentido de la existencia...” (1981:16). El problema de esta teoría es que la idea de igualdad no presupone la eliminación de las diferencias, porque la igualdad no implica identidad.

No obstante, las diferencias proyectan unos valores estrictamente femeninos que las mujeres deben reivindicar. Entre ellos Lonzi menciona el respeto a la existencia, el sentido de la vida y, por supuesto, la maternidad (1981:10). Lonzi considera la maternidad como el único momento en el cual la mujer se desculturiza, es decir, su conciencia se vuelve hacia sí misma, hacia los orígenes de la vida y pierde contacto con el mundo masculino pues se concentra en la existencia que crece dentro de ella.

Para Luisa Muraro la diferencia “hace diferir de sí mismo a un idéntico ser humano y lo hace ser sí mismo: mujer, hombre” (1998: 126). La diferencia sexual señala la necesidad de un trabajo simbólico no elaborado

históricamente, pero importante en la conformación de la identidad humana de la sexualidad. Esta tarea simbólica se reduce al lenguaje y a la introducción de diferencias significativas que generen sentido. Entonces, la diferencia no tiene significado si no es significativa (2001:78); de ahí que la función de lo simbólico sea hacer algo significativo.

El feminismo, de acuerdo con Muraro (2000), da la confianza de que las mujeres pueden conocer y transformar la realidad a partir del reconocimiento de las diferencias entre las mismas mujeres y los seres humanos en general. Así, el feminismo puede cambiar la realidad, no por medio de la organización o el poder, sino mediante las prácticas de toma de conciencia de las mujeres que dan un valor político a la subjetividad femenina. Muraro llama a esta nueva valoración de la subjetividad femenina “política de lo simbólico” (2000:46) por cuanto las mujeres han cambiado la relación que tenían con los hombres y, de esa forma, cambian la realidad.

La lucha política de las mujeres se basa en el principio de partir de la propia subjetividad femenina y reconocer las diferencias existentes entre las mismas mujeres. La relación entre mujeres permite revivir en el presente algún episodio de la relación infantil con la madre y volver, de alguna forma, a representar simbólicamente la relación femenina con la fuerza materna

(1992:57). Este feminismo considera importante retomar a la madre como modelo simbólico para dar lugar a un simbolismo femenino autónomo.

Por otra parte, Carol Gilligan en su libro *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino* (1985), considera que los diversos estudios acerca del desarrollo moral excluyen a las mujeres y centran su atención en sujetos masculinos de los cuales, se extrae un único patrón de moralidad aceptable. Sin embargo, esta autora supone la presencia de dos voces o modos diferentes de hablar sobre problemas morales, o dos modos de describir la relación entre el yo y el otro. En esta dinámica, las voces femeninas tienen algo que decir pese a las omisiones o a la ausencia sospechosa de éstas en los estudios e investigaciones sobre el desarrollo moral.

El objetivo de Gilligan en esta obra es extender la comprensión del desarrollo humano tomando en cuenta la participación de las mujeres en la construcción de la teoría, con el fin de generar las bases para una nueva teoría moral que dé una visión más general de las vidas de los dos sexos. Es así como Gilligan presenta lo que ella llama una ética del cuidado o ética de la responsabilidad, la cual brota de una conciencia de la interconexión, es decir, de la experiencia de la relación entre personas: “El ideal de cuidado y atención es, por tanto, una actividad de relación, de ver y responder a la necesidad, de

cuidar al mundo sosteniendo la red de conexión para que nadie se quede solo” (1985: 109).

Usualmente, las investigaciones acerca del desarrollo humano asumen la vida del hombre como norma y tratan de crear mujeres a su imagen. Esta tendencia a proyectar una imagen masculina se remonta a Freud, quien previno del fallo en el desarrollo de las mujeres. Según Freud, la naturaleza habría privado a las mujeres de la energía necesaria para resolver el complejo de Edipo. Por ende, el superego femenino no es tan independiente de sus orígenes emocionales como lo es el del hombre. Como resultado, las mujeres no tienen el mismo sentido de la justicia que los hombres y son más propensas a evadir las exigencias de la vida y a refugiarse más en los sentimientos que en los juicios.

Más tarde, Nancy Chodorow atribuye las diferencias entre los sexos al hecho de que las mujeres son educadas para servir a los demás y esto hace que las vivencias de la infancia sean diferentes y se interpreten en la vida adulta de igual forma, diferentes. La personalidad femenina se define en relación y conexión con otras personas; las niñas desarrollan una empatía que las determina a experimentar las necesidades y sentimientos de los otros como si fueran propios: “las mujeres, en cuanto a madres, producen hijas con capacidad y deseos de ejercer de madres” (1984:18).

Entonces, la masculinidad es definida por medio de la separación, mientras que la femineidad es definida por el apego y se ve amenazada por la separación. Por esto, los hombres suelen tener problemas con las relaciones y las mujeres con la individuación, demostrando con ello una imposibilidad de autodefinirse e independizarse. Este miedo a la separación lleva a la *falla* del desarrollo moral femenino pues les imposibilita desarrollar un sentido legal indispensable para el desarrollo moral adulto. De esta forma, el modelo masculino es el mejor porque satisface las exigencias de la sociedad de consumo actual. Por el contrario, de acuerdo con Gilligan, las mujeres tienden más a la sensibilidad y a la atención de los sentimientos de los demás, tendencia obsoleta en nuestra época e innecesaria para el éxito profesional.

Si la teoría del desarrollo añade a sus interpretaciones el punto de vista de las mujeres, se discerniría el desarrollo moral femenino que obviamente existe, así como las diferencias en la interpretación de las relaciones sin tener que recurrir a una estructura jerárquica de estas diferencias. Por supuesto: “Las imágenes contrastantes de jerarquía y red en el pensamiento infantil acerca de conflicto moral y elección iluminan dos visiones de moralidad que son complementarias, no secuenciales ni opuestas” (1985: 63).

La moral femenina se caracteriza por el autosacrificio y un poder para juzgar el egoísmo. Esta ética del autosacrificio se contrapone al concepto de

derechos exigidos desde siempre por las feministas que abogan por una igualdad y una sociedad más justa. Es así como surge una tensión entre la moral de derechos que disuelve los vínculos naturales para favorecer pretensiones individuales, y una moral de la responsabilidad que tiende a establecer redes de relaciones, desdibujando la distinción entre el Yo y los otros mediante la representación de su interdependencia.

Por último, cabe señalar *el análisis materialista de la diferencia*. Según la investigación realizada por Cavana, la diferencia desde el punto de vista de los feminismos materialistas es una realidad empírica (se manifiesta en la vida concreta de un modo material), una forma lógica (una forma de razonar) y una actitud política (en tanto se presenta como un proyecto). La diferencia se muestra en un contexto social, cultural, económico y político en donde las mujeres no poseen los mismos derechos que los hombres. La diferencia de las mujeres constituye su propia condición de grupo oprimido, en tanto enuncia una regla o una norma de conducta universal que permite la dependencia y la dominación masculina.

El feminismo de la diferencia español toma del feminismo de la diferencia francés e italiano sus bases conceptuales. Este feminismo, liderado en España por Victoria Sendón y Rosa María Rodríguez, sostenía que la libertad femenina sólo era posible a través de la aceptación de la diferencia sexual y la

creación, a partir de grupos de autoayuda y autoconsciencia, de un mundo exclusivamente femenino. Sendón habla de un “paraíso perdido” en el que “comeremos todas las manzanas prohibidas” (2000: 5); este mundo reflejará las necesidades y deseos femeninos, y sobre todo, festejará la diferencia como manifestación cumbre de la esencia femenina: su naturaleza.

Muchas críticas han recibido estas teorías de la diferencia en cuanto a su postura considerada un tanto conformista y poco crítica⁷. Cristina Molina argumenta que este nuevo mundo sólo puede recalcar el estereotipo de la mujer como intuición y sentimiento, contraponiéndolo al mundo masculino, de la razón y la lógica dicotómica; sin embargo, ha sido el mismo patriarcado el que ha definido a las mujeres como no lógicas, porque “la lógica como expresión de la racionalidad es y ha sido un poderoso instrumento de conocimiento crítico y de emancipación” (2000: 4).

Por otra parte, Posada afirma: “que la falta de concreción ideológico-política del feminismo de la diferencia, y su consecuente manejo de conceptos vacíos, hace que los fundamentos de este feminismo sean particularmente débiles” (2000b: 251). Este feminismo no deja de ser un discurso meramente estético, que imposibilita ubicar los hechos sociales concretos dentro de las coordenadas de un movimiento político reivindicativo. Además, aduce Posada, a la mayoría de las mujeres no les importa tanto “la dinámica de la

estética y sustituciones categoriales” de la esencia femenina: su lucha es cotidiana y sus exigencias también.

Igualmente, Celia Amorós apunta que el problema de este feminismo de la diferencia es que: “la mayoría de las mujeres, hiperrepresentadas en las bolsas de pobreza, por ejemplo, no están de humor como para ponerse como prenda divertida y seductora las máscaras de siempre” (1997: 458). Amorós subraya que afirmar una “identidad femenina” arraigada en el sexo confina a la mujer en el ámbito de lo privado y esto conlleva a la negación del principio de individuación porque en el ámbito privado no existen los individuos. Así, las mujeres quedan fuera de los espacios de poder, no cuentan con un estatuto ontológico que las haga merecedoras del “espacio de los iguales” (1997).

Sobre la dicotomía de las concepciones ideológicas de lo masculino y lo femenino se construyen los espacios “afines” a cada uno de los sexos, según la razón patriarcal. Lo público y lo privado constituyen una variante estructural que articula las sociedades jerarquizando los espacios de acuerdo al sexo. Así, tenemos que las actividades más valoradas socialmente las realizan los hombres. De esta forma, el espacio público al ser el espacio del reconocimiento, está relacionado, siguiendo a Amorós, con el poder y esto hace que sea un espacio de iguales⁸, pues todos son individuos, posibles sujetos de poder. Las actividades del espacio de lo privado, actividades

femeninas, son menos valoradas socialmente porque no se ven, ni son objeto de apreciación pública. Esta filósofa española llama a este espacio privado el “espacio de las idénticas” o espacio de la indiscernibilidad, porque no hay nada que repartir en cuanto al poder ni nada que reconocer, pues ya todo está repartido y reconocido por los hombres (1994a).

La propuesta filosófica de Amorós se ubica en el feminismo de la igualdad o ilustrado que denuncia las diferencias de género como construcciones de la razón patriarcal. Esta filósofa define el feminismo como un proyecto político cuya base es la sospecha, que trata de develar y desarticular el discurso del poder. Amorós pretende, utilizando la sospecha como método, visibilizar las trampas de los discursos filosóficos señalando que la filosofía es un discurso patriarcal que opera desde un concepto falso de universalidad. Y por ello, es importante rastrear la “ausencia de la ausencia” en estos discursos, pues “siempre son producidos por varones que no han puesto en tela de juicio el orden patriarcal” (1991:27).

SEGUNDO CAPÍTULO

FEMINISMO ILUSTRADO Y FEMINISMO FILOSÓFICO

I. Introducción

El objetivo de este capítulo es explicar las ideas de Celia Amorós acerca de la periodicidad y definición del feminismo filosófico. Esta filósofa plantea que el feminismo se gestó a partir de la Ilustración, tomando como base las premisas ilustradas de la igualdad y la libertad. Por ello, creemos necesario detallar este movimiento cultural en el cual se sientan las bases del feminismo filosófico. Asimismo, explicaremos la diferencia entre un memorial de agravios y el feminismo como proyecto reivindicativo para poder vislumbrar el feminismo de la igualdad, o feminismo filosófico, y su correspondiente método feminista.

II. Feminismo e Ilustración

1. Ilustración

Valjavec (1964) piensa que no es correcto ubicar la Ilustración en un período de tiempo demasiado exacto, aunque sí sitúa sus inicios a mediados del siglo XVII –cuando los militantes del racionalismo se unieron para crear un pensamiento unitario basado en la filosofía– y ubica su término a principios del siglo XIX, con la introducción de influencias románticas e idealistas. La Ilustración es de origen occidental y su cuna no fue un lugar geográfico sino un ámbito cultural que se extendió por varios países en donde existían controversias entre las diferentes confesiones o convivían diversas comunidades religiosas en un mismo lugar.

Este autor considera que en la Ilustración se pretendió una comprensión racional de las cosas. Sin embargo, la razón aquí no es un mero don divino, como en la Escolástica, sino una manifestación del espíritu humano (1964:19), ya que el hombre fue considerado el centro del universo. Igualmente, Cassirer (1943) considera que la razón de la Ilustración es una forma determinada de adquisición (1943:26) y no tiene nada que ver con un contenido firme de conocimientos, principios o verdades que revela la esencia absoluta de las

cosas. La Razón es un ejercicio y una acción de juntar y separar para poder concebir la naturaleza desde las fuerzas específicas de la razón.

De acuerdo con de Martino y Bruzzese la Ilustración se refiere a un conjunto diverso de ideas y personalidades que caracterizaron la vida intelectual europea de mediados del siglo XVIII. La Ilustración tiene lugar en un contexto histórico-cultural confuso debido a las continuas guerras de sucesión que se desataron en esa época, las cuales generaron inquietud social y falta de referentes. Los principales ejes teóricos sobre los que se desarrolló la Ilustración comprenden varios aspectos importantes: la crítica a la cultura religiosa, la superación del absolutismo monárquico, el redescubrimiento de los principios del derecho natural y el nuevo sistema de la razón basado en el método científico de Galileo y Newton.

Siguiendo a estos autores, la Ilustración inglesa surge a partir del deísmo y del pensamiento de los llamados moralistas. El moralismo, representado por Anthony Ashley Cooper (1671-1713) y Francis Hutcheson (1694-1746), entendía el sentido moral como un fundamento natural y no metafísico de la ética. El deísmo defendido por Mathew Tindal (1657-1733), Anthony Collins (1676-1729) y John Toland (1670-1722) se oponía a las instituciones eclesiásticas, negaba la revelación sobrenatural y defendía la idea de una

religión natural. Más tarde, David Hume (1711-1776) naturaliza totalmente la religión en un sentido escéptico y ateo.

La Ilustración en Francia está bien representada por los enciclopedistas Diderot (1713-1784) y D'Alembert (1717-1783) quienes elaboraron una filosofía materialista e idearon una separación entre la ciencia de la naturaleza y la religión. Esto dio lugar a la creación de un racionalismo no vinculado con la “metafísica” y a la liberación del principio de autoridad del Antiguo Régimen. Además, la Ilustración francesa dio pie al científicismo de los filósofos y el igualitarismo de los reformadores sociales que dieron fundamento teórico al movimiento revolucionario. Es a partir del pensamiento de Jacques Rousseau (1712-1778) que la Ilustración logra finalmente fusionar la idea de la reforma intelectual con la idea de la reforma política.

En Alemania, la Ilustración se caracteriza por racionalizar filosóficamente los conceptos teológicos, y se configura a través de la obra de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) y el pietismo. Este movimiento religioso se distinguió por el teísmo y “propugnaba la idea y la praxis de la *santificación* del creyente, dando mucha importancia a la religiosidad interior” (de Martino y Bruzzese, 1996:228). Representante de este movimiento y de la Ilustración alemana es Gottfried Wilhem Leibniz (1646-1716), quien logra una conciliación entre la ciencia y la religión. También se menciona a Christian

Thomasius (1655-1728), Samuel Reimarus (1694-1768), Christian August Crusius (1715-1775) y Johann Heinrich Lambert (1729-1771) como representantes de este movimiento.

La Ilustración italiana toma como referente la Ilustración católica y la Ilustración liberal. La Ilustración católica fomentaba la separación entre el Estado y la iglesia, y estuvo representada por la obra de Ludovico Antonio Muratori (1672-1750). La Ilustración liberal italiana se caracterizó por dejar de lado los asuntos religiosos para concentrarse en temas económicos, jurídicos y políticos. Algunos de sus representantes son Giambattista Vico (1668-1744), Pietro Giannone (1676-1748), Antonio Genovesi (1713-1769), la astrónoma Anna Morandi Mazolini (1716-1744) y la filósofa y matemática María Gaetana Agnesi (1718-1799).

2. La Ilustración y las mujeres

En lo que respecta al pensamiento femenino, la Ilustración aportó dos ideas importantes que reforzaron las propuestas de igualdad de las mujeres ilustradas. Por un lado, la concepción racionalista del derecho natural, con el ideal de la legislación basado en la razón, visualizó la posibilidad de criticar las tradiciones, las costumbres y las bases de las instituciones que, hasta el

momento, negaban la racionalidad de las mujeres. Por otro lado, la cultura científica y técnica abrieron espacios antes denegados al género femenino, debilitando así la supremacía masculina que se apoyaba en una discriminación sexista (de Martino y Bruzzese, 1996).

Como señalamos anteriormente, la Ilustración se produjo en Europa en el siglo XVIII y no es un fenómeno homogéneo ni unívoco; más bien, presentó características diversas dependiendo del lugar en donde se desarrolló. Al hablar de Ilustración se suele mencionar a Francia, Inglaterra y Alemania. En cada uno de estos países, la Ilustración se expresó de forma diferente pero compartió un objetivo común. Este objetivo, según Posada (2000a), se resume en la aspiración de liberar al ser humano de los prejuicios para así, incitarlo a asumir su capacidad de razonar como primer paso hacia su libertad.

Tanto Posada como Amorós concuerdan en que este ideal se refería solamente al género masculino, excluyendo por completo a las mujeres, las cuales eran relegadas al espacio doméstico y privado. Recordemos que este espacio privado carece de reconocimientos y valoración social; se tiende a invisibilizar y a minimizar el trabajo femenino, contraponiéndolo al trabajo masculino, ligado al espacio público, al reconocimiento y a la acción (1997b). Asimismo, la filósofa española Cristina Molina subraya que la asignación de las mujeres a la esfera privada es el mecanismo mediante el cual la Ilustración

aparta a las mujeres de las promesas ilustradas, privándolas de razón, ciudadanía, igualdad y legalidad (1994).

Otras teóricas, especialmente Fraisse, señalan que la desigualdad espacial se debe a un mal reparto de los espacios asignados a cada uno de los géneros. Los lugares o espacios propios de cada sexo se conceptualizan a partir de términos como “naturaleza” o “destino”, aceptando como verdadera una supuesta “esencia” que sirve de pretexto para la desigualdad. Al visibilizar este reparto desigual de lugares, nos percataremos de que “los derechos del hombre no serán los de la mujer” (1991: 13). La razón ilustrada, pese a representar la liberación de todos los seres humanos, justifica la dominación femenina al definir la mujer como naturaleza.

La Ilustración trae consigo una contradicción al proponer una razón universal que no incluye a las mujeres. La razón ilustrada no llega a cuestionar realmente las bases de las instituciones, creencias y valores que propiciaban la discriminación del género femenino y falseaban las bases de la misma Ilustración. Sin embargo, este discurso ilustrado sirve de base para que el feminismo se geste teóricamente y alcance su desarrollo como movimiento de mujeres en la Revolución Francesa. Esta razón universal la entendemos como la capacidad del ser humano, sin importar el sexo, de analizar y cuestionar la

realidad que le rodea, y no necesariamente como la búsqueda de un sujeto universal que niegue las diferencias humanas.

Esta contradicción lleva a Amorós a afirmar la existencia de dos Ilustraciones. Por un lado, una Ilustración que opera desde discursos patriarcales ilustrados (1991b)⁹ y por otro, la cuna del feminismo como movimiento teórico y político (1997). Y es en esta última modalidad de Ilustración, en la que esta filósofa española centra sus estudios y se da a la tarea de recuperar la historia de la Ilustración creada por hombres y por mujeres que defendieron el discurso de la igualdad y la libertad.

Dentro de este discurso igualitario, Amorós menciona a Poulain de la Barre, Mary Wollstonecraft y Olympe de Gouges, quienes marcan la pauta del feminismo emergente y sientan las bases de un feminismo de la igualdad, “feminismo de raíz ilustrada que se articula fundamentalmente en torno a las ideas de igualdad y libertad, entendida como autonomía individual, como horizonte regulador y normativo” (1992d: 6). Así, el movimiento feminista de la Revolución representa un elemento constitutivo del propio proceso revolucionario ilustrado.

Molina apoya esta idea al indicar que la Ilustración fue una época propicia para las mujeres, al favorecer la organización de grupos femeninos que objetaron el régimen de subordinación femenina. Estos grupos pedían

coherencia con el proyecto ilustrado, porque así como se cuestionaban los privilegios de nacimiento, también “pueden atacarse los privilegios de sexo que hacen a unos *libres* y a otras *sujetas*”(1995: 193). Más adelante, esta filósofa, observa que el feminismo exige la necesaria universalización de los principios ilustrados: igualdad, racionalidad y derecho de ciudadanía, tanto para hombres como para mujeres.

En *Tiempo de feminismo*, Amorós sostiene que el feminismo es un producto precoz de la Ilustración, pues cobra expresión teórica en las obras de Poulain de la Barre. Para nuestra autora, este filósofo, si bien cronológicamente anterior a la Ilustración, puede ser considerado un ilustrado “con una clara vocación de reformador social y de las costumbres que utiliza la razón como fuerza transformadora en sentido emancipatorio” (1991b: 70).

La obra de Poulain de la Barre toma su sustento ideológico de la filosofía de Descartes y tiene como contexto social el movimiento preciosista. Apoyado en las ideas del cartesianismo, Poulain de la Barre pretendió llevar la racionalidad a las relaciones entre los sexos, ámbito por excelencia de la irracionalidad y del prejuicio. Así, no utiliza el argumento de la “excelencia femenina” para afirmar la igualdad entre los sexos, sino más bien lo considera un argumento engañoso por cuanto es producto de la ignorancia.

De esta manera, la obra de Poulain de la Barre “trata de derivar, a favor de los derechos de las mujeres, las implicaciones de la crítica cartesiana del prejuicio, la tradición y el argumento de autoridad, así como el dualismo mente-cuerpo” (Amorós, 1997: 110). Siguiendo esta interpretación, para Poulain de la Barre, el prejuicio relacionado con la desigualdad entre los sexos se puede refutar a partir de las ideas cartesianas de la asexualidad del espíritu y la universalidad de la razón.

Otro aspecto puntualizado por Amorós subraya la pragmatización del *cogito* cartesiano por parte de Poulain de la Barre, y la aplicación del cartesianismo al ámbito social¹⁰. En Descartes se encuentra una inversión en lo que concierne a la relación entre lo ético y lo teórico; mientras que en Poulain de la Barre, al poner énfasis en la acción como producto de la mente en cuanto unida al cuerpo, y al promocionar la duda como método, le da un nuevo matiz al cartesianismo, por lo cual este se configura como una ética y como un programa de crítica política y social.

Según Cobo, la razón, desde la perspectiva de Poulain de la Barre, se actualiza al operar en el espacio social y político, solo así se convierte en virtud: “El ‘pienso, luego existo’ de Descartes se transforma en ‘existo, yo que pienso, porque actúo’. La acción es, por tanto, el espacio sobre el que opera la razón” (1994a: 14). De esta forma, la razón se da a la tarea de desmontar y

desenmascarar los prejuicios, y por esto, la concepción de razón en Poulain de la Barre se refiere a la virtud.

La crítica de Poulain de la Barre, siguiendo a Amorós, lleva necesariamente a una irracionalización en la que se ponen en juego los parámetros de racionalidad. Por ello, el cartesianismo y la Ilustración configuran una crítica feminista basada en la crítica del prejuicio, que consiste en la irracionalización de las bases de legitimidad del poder patriarcal, mediante “la re-significación de la propia tópica ilustrada”, es decir, el cuestionamiento de los parámetros de racionalidad con los cuales la Ilustración hace frente a la exclusión de las mujeres (2000b).

Por otra parte, Mary Wollstonecraft invocará la universalidad del “buen sentido”, como capacidad autónoma de juzgar, y las “bases comunes de la virtud”, dado que ambos sexos son seres racionales. De este modo, según Amorós, “el feminismo (...) de Mary Wollstonecraft puede resumirse como una ‘apelación al buen sentido de la humanidad’” (1992c: 124). La apelación al buen sentido mostrará, conforme a Wollstonecraft, que todo ser humano puede hacerse virtuoso solamente a través del ejercicio de su propia razón.

En la *Vindicación de los derechos de la mujer*, Wollstonecraft pide para las mujeres una educación igual a la de los hombres, argumentando su condición de seres racionales y sobre las bases comunes de la virtud, más allá

de las diferencias del sexo. Hay que recordar que el referente polémico de esta pensadora ilustrada era Rousseau y su “filosofía de la lascivia”, tal como ella misma la llamaba (Wollstonecraft, 1996:170).

En Rousseau, según el análisis de Amorós, existe una relación estrecha entre la ética y la política, pues lo que faculta a los individuos a ser sujetos de un contrato social es la autonomía de un juicio capaz de elevarse a la formulación del interés general. Entonces, para Rousseau, son los hombres, en tanto hombres¹¹, quienes generan vida política, pues solo ellos son ciudadanos capaces de autonomía jurídica.

Por ende, Rousseau argumenta en favor de la incompetencia ética de las mujeres, basándose en una supuesta condición biológica que las inhabilita para la formulación de juicios autónomos. Es decir “habrá que condenarlas a la heteronomía moral, a organizar su vida en el espacio privado *tuteladas* primero por el padre y luego por el esposo” (Amorós, 1997: 379). Wollstonecraft piensa que las mujeres son educadas alrededor de una segunda naturaleza, creada por las costumbres y los hábitos, que Rousseau confunde con una verdadera naturaleza femenina.

De ahí, la insistencia de Wollstonecraft en una educación igualitaria para hombres y mujeres, que posibilite el pleno desarrollo de las capacidades racionales de las mujeres para constituirse como sujetos éticos autónomos.

Con estas premisas Wollstonecraft rebate la argumentación de la existencia de virtudes propias de cada sexo, analiza como irracional la concepción de una feminidad normativa y apela al buen sentido de la humanidad.

Otro discurso clave para la formación del feminismo, como proyecto político, descansa en la figura de Olympe de Gouges. En *Feminism and the Triad of the Enlightened Ideals* (2003), Amorós afirma que de Gouges radicaliza la concepción revolucionaria de la libertad de expresión hasta hacerla extensiva a la libertad de las mujeres para designar y nombrar al padre de sus hijos. De Gouges cree, al igual que Rousseau, que la ley debe ser expresión de la voluntad general, sin embargo, en la constitución de esta voluntad no debe existir la discriminación de sexos.

En cuanto a la organización política, Olympe de Gouges no vacila en afirmar que la constitución es nula si la mayoría de los individuos que componen la nación no ha participado en su redacción. Además, mantiene la fe en el equilibrio de los poderes ejecutivo y legislativo, a la vez, que le sirve de modelo de lo que debería ser el equilibrio de poderes dentro del matrimonio, entendido como contrato social.

También, Amorós señala las diferencias entre los planteamientos de Olympe de Gouges y el de los contractualistas clásicos, tal como ha sido analizado por Carole Pateman en su libro *El contrato sexual*. Para de Gouges

“el contrato sexual es pensado como un pacto entre iguales y con categorías políticas, no como un enclave de naturalización, al modo rousseauiano, que serviría de soporte a los vínculos generados por la convención” (1997: 174-175).

En la Ilustración muchas son las quejas acerca de la condición femenina; una de ellas, y la más importante, fue la petición de derechos para las mujeres, objetando los privilegios como producto de una “naturaleza falsa”, en términos de Wollstonecraft, creada para manipular el género femenino y el ejercicio del poder. Las mujeres, al no tener derechos, no son individuos y al no ser individuos, no son ciudadanas, así “el patriarcalismo de la razón ilustrada consiste (...) en que la mujer no es pensada” (Amorós, 1991b: 77).

3. Feminismo ilustrado: de agravios y vindicaciones

Para Amorós, el feminismo, como proyecto de vindicación, se articuló teóricamente a partir de la Ilustración, radicalizando las premisas ilustradas de la igualdad y la libertad. Por su misma génesis, el feminismo se constituye en una *perspectiva* privilegiada de la Ilustración, al visualizar el juego lógico-ideológico de la nueva concepción de universalidad (1997). Asimismo,

Sánchez (2001b) sostiene que las ilustradas reivindican la inclusión de las mujeres en los principios universalistas de la Ilustración.

De esta manera, el feminismo es “un *test* de la Ilustración”, como lo llama Amorós, ya que la Ilustración presenta una incoherencia con sus propios postulados universalistas a la hora de aplicarlos a las mujeres. El feminismo deberá “radicalizar el discurso y las prácticas ilustradas y constituirse en ilustración de la ilustración” (Amorós, 1991b: 77). El feminismo, en lugar de abocarse al proyecto ilustrado sin ninguna crítica, surge en su mismo seno como “un hijo no querido de la Ilustración”, según expresión de Valcárcel (2000: 116), puesto que reclama la coherencia de sus propios principios.

En *Feminismo y Filosofía* Amorós construye su propia historia del feminismo. Para esta filósofa española, el feminismo es un producto de la Modernidad y por ello no existe un feminismo como proyecto político antes de la Ilustración. La primera ola del feminismo no comenzó en los setenta, como sugieren algunas teóricas feministas (ver capítulo I), sino que tuvo lugar durante la Revolución Francesa. Y no es sino hasta la Revolución, porque la vindicación necesitó un respaldo de ideas filosóficas, morales y jurídicas con pretensiones universalistas.

Esta periodización niega que haya existido un feminismo premoderno, pero esto no implica la ausencia de discursos femeninos en forma de *memorial de*

agravios, como lo denomina Amorós, que posibilitaron el desarrollo del feminismo como un proyecto de vindicaciones en la Revolución Francesa. Esta distinción, entre un memorial y un género vindicativo, da pie a la diferenciación entre la articulación del feminismo como queja y la articulación del feminismo como crítica.

La articulación del feminismo como queja o *memorial de agravios*, valga decir pre-ilustrado, consiste en “un género de literatura donde las mujeres expresan sus sentimientos de ofensa ante las denostaciones de que son objeto por parte de algunos representantes del colectivo masculino” (Amorós, 2000: 101). Esta articulación femenina recoge las quejas de las mujeres ante su situación social, pero no cuestiona la jerarquía de poder entre los sexos ni vindica la igualdad.

Un *memorial de agravios* es la obra de Christine de Pisan (1365-1431) *La ciudad de las damas*, escrita en respuesta a los ataques misóginos de Jean de Meun (1240-1305)¹². De Pisan le cuestiona a de Meun la práctica de condenar a las mujeres como un todo, sin tomar en cuenta las características propias de cada mujer. Sin embargo, su crítica no pide la igualdad entre los sexos, más bien, evita que se desvaloricen los roles femeninos y sigue razonamientos en términos de la excelencia femenina.

A pesar de seguir razonamientos de este tipo, Christine de Pisan reacciona contra la literatura misógina de su época y recalca que la condición de inferioridad de las mujeres se debe a que no tienen el mismo acceso a la cultura que los hombres. En *La ciudad de las damas* de Pisan propone “una utopía, un espacio propio para las mujeres y reivindica una genealogía de mujeres de capacidades y cualidades excelentes a lo largo de la historia” (Otero, 1992: 98). De Pisan hace su propia historia de las mujeres al incorporar figuras femeninas que han sido invisibilizadas por la historia patriarcal.

El *proyecto vindicativo* se nutre del cartesianismo y de la Ilustración, para crear una serie de abstracciones universalizadoras que producen la quiebra de las jerarquías estamentales del Antiguo Régimen. Estas abstracciones (sujeto, individuo, ciudadano), consideradas universalizadoras, son aplicadas de forma restrictiva, provocando un descontento en los colectivos no incluidos. De esta manera, se formula el malestar, no ya en términos de quejas, sino de discriminación (Amorós, 2003). Resulta importante señalar aquí una breve reseña del panorama histórico, social y cultural de la Revolución Francesa, por tanto nos permite entender el desarrollo argumentado por Amorós del movimiento de mujeres.

Hay que recordar que la Revolución Francesa, según Duby y Mandrou, se gestó a partir de la crisis de la economía francesa del año de 1775 y coincidió con el reinado de Luis XVI. Esta crisis fue una crisis rural debido a que el mal tiempo afectaba las cosechas y esto repercutía en las clases campesinas, las cuales además de pagar impuestos perdían ingresos. De esta manera, la crisis rural reforzó la crisis urbana “por toda Francia, la miseria y el descontento aumentaron sin cesar y opusieron al gobierno real innumerables víctimas de la crisis y, sobre todo, enfrentaron unas clases sobre otras” (1966:350). Así, los campos y las ciudades se vieron afectados por la disminución de los negocios y el descenso de los rendimientos, aumentando los antagonismos de clase.

Todas las clases se vieron amenazadas por la pobreza y culparon al sistema fiscal de sus calamidades. Tanto campesinos como burgueses atribuían a la realeza, los ministros y pequeños agentes locales la crisis económica porque ellos eran los que fijaban el monto de los impuestos, directos e indirectos, que se tenían que pagar. A esto se suma la arbitrariedad de los privilegios de la nobleza. En vista de esta crisis, en el año de 1789, el gobierno y el parlamento decidieron reunir a los Estados Generales en una Asamblea Constituyente para discutir acerca de las necesidades y posibles soluciones a la crisis económica, social y política que enfrentaba Francia.

La Asamblea Constituyente reunió a los tres estamentos: el clero, la nobleza y el Tercer Estado. El clero, de acuerdo con Puleo (1993), pretendía reformar la iglesia católica francesa; la nobleza, mantener los privilegios de su clase; y el Tercer Estado, lograr cambios sociales y políticos. Hampson (1962) afirma que el Tercer Estado, compuesto por burgueses y campesinos, deseaba sustituir el *ancien régime* por una sociedad basada en las ideas económicas y políticas de la Ilustración. Los representantes pedían la abolición de todos los privilegios de nacimiento y las garantías para el ilimitado disfrute del derecho de la propiedad. También, aspiraban a participar en el ejercicio del poder político y a proteger a todos los ciudadanos de las arbitrariedades del gobierno.

Para esta Asamblea se abrieron al público los llamados cuadernos de quejas en donde los representantes de los tres estamentos expresaban sus quejas para luego ser llevados a los Estados Generales convocados por Luis XVI. Las mujeres aprovecharon esta oportunidad y, al reclamar presencia y participación en el nuevo espacio público, ocasionaron una re-significación del lenguaje revolucionario, tal como sostiene Amorós (1997:163). En estos cuadernos, siguiendo a esta filósofa española, la reivindicación feminista es democrática y se discute el doble código de moralidad a la luz de los nuevos principios.

Uno de los cuadernos escrito por Madame B. de B.¹³ denuncia la falta de coherencia con los principios revolucionarios al referirse a las mujeres: “Dicen que se habla de otorgar la libertad a los Negros; el pueblo, casi tan esclavo como ellos, va a recobrar sus derechos; estos beneficios serán debidos a la filosofía que ilustra a la nación; ¿será posible que permanezca muda con respecto a nosotras (...)?” (Puleo, 1993:116). Amorós asevera que el lenguaje revolucionario mantenía un doble vínculo con las mujeres: por un lado las incluye al emitir un mensaje de universalidad y, por otro, las excluye a partir del principio de la diferencialidad. La Revolución Francesa, en especial los jacobinos, hace de la mujer un símbolo materno, y la delega como depositaria y transmisora de virtudes cívicas, razón por la cual se le negaba el derecho de ciudadanía (1992e:55).

Asimismo, los cuadernos evidencian las incoherencias de la ideología patriarcal sobre el trabajo femenino: “Perdoname, ¡oh, sexo mío!, si he creído legítimo el yugo bajo el que vivimos desde hace tantos siglos. Yo estaba persuadida de tu incapacidad y de tu debilidad; sólo te creía capaz, (...) de hilar, coser y consagrarte a las ocupaciones económicas del hogar; y, (...) me parecía que el canto, la danza, la música y el juego debían ser tus ocupaciones esenciales” (Puleo, 1993:115). Las mujeres exigen ser representadas por las

mismas mujeres (Puleo, 1993:117) para participar directamente de los pactos y así procurar una verdadera representación de sus necesidades y exigencias.

La Revolución Francesa, al abolir el sistema de privilegios y proclamar la igualdad, fraternidad y libertad para todos los seres humanos, propició la discusión acerca de la participación de las mujeres como ciudadanas en el nuevo régimen político y social. En el antiguo sistema de privilegios no tenía sentido hablar de derechos porque la mayoría de los individuos ni siquiera eran considerados seres humanos y, por ende, carecían de derechos. Sin embargo, al instituir el derecho en lugar del privilegio, la Revolución amplía la categoría de humano a todos los ciudadanos, de tal forma que la exclusión en los espacios públicos se traduce como discriminación.

La discriminación según definición de Gamble es: “attitude, behaviour or treatment based on prejudice. Recognition of and opposition to discrimination based on **gender** are key elements of feminist theory (...)” (1999:218). En el caso de la Revolución Francesa, se irrationalizó el ser noble o villano (Amorós, 2000:103), pues se suponía que todos eran ciudadanos; sin embargo, el nacer hombre o mujer sí influía a la hora de participar o no en la vida pública. Entonces, la diferencia existente entre hombres y mujeres radicaba en un fundamento ontológico o una “naturalización del sexo” como lo llama Valcárcel (2000:116), que imposibilitaba a las mujeres el acceso a la

educación y el ejercicio de cualquier profesión debido a que era un designio de la naturaleza y un orden inalterable.

La cuestión es que en una lógica estamental es imposible pensar la igualdad y la vindicación “hay discriminación cuando hay conmensurabilidad y se hace una excepción ilegítima en la aplicación de ese parámetro conmensurable; pero, cuando los parámetros de suyo son inconmensurables, por definición no hay discriminación” (Amorós, 2000b:55). Así, por ejemplo, el paria no está discriminado con respecto al brahmán porque no existe entre ambos un parámetro común (ejemplo tomado de Lidia Cirillo, 2002:95): el brahmán tiene privilegios que no funcionan en una lógica de derechos. Sólo se puede hablar de discriminación a partir del momento en el que se presentan ciertos conceptos universalizadores aplicables a la especie como un todo.

En efecto, el género “vindicación” implica un concepto universalizador y la aplicación restringida de este concepto respecto a su potencial universalización. Esta aplicación restringida conduce a una abstracción incoherente o polémica pues no se está llevando a cabo su verdadero alcance y se hace necesario hablar en términos de discriminación. Una abstracción polémica, según explica Amorós, “emerge precisamente para irrationalizar las distinciones estamentales” (2000b:57); es decir, se irrationalizan las

distinciones que corresponden a un criterio biológico o de nacimiento, el cual determinaría los roles sociales.

El género vindicativo reclama la igualdad sobre la base de una irracionalización del poder patriarcal y una deslegitimación de la división sexual de los roles. Para el feminismo moderno “la noción de igualdad genera vindicaciones en la medida misma en que toda vindicación apela a la idea de igualdad. Luego si se parte de una ontologización de la diferencia sexual carece de todo sentido vindicar nada” (Amorós, 1997: 71).

A lo que apunta este razonamiento es al hecho de que los hombres se han apropiado de lo genéricamente humano, ellos son los únicos con el derecho de detallar una serie de características para nombrar lo humano, dejando de lado a las mujeres. Las mujeres siguen siendo siempre “lo otro” opuesto a lo genérico, aquello que por su “naturaleza” es homologada al sexo. Naturaleza pensada y explicada a través de un discurso patriarcal que obstaculiza un verdadero cuestionamiento del sistema; además, no se toma en cuenta que la misma naturaleza es un discurso creado por los hombres.

El feminismo vindicativo, al irracionalizar la razón patriarcal y cuestionar la validez de ciertos parámetros de racionalidad, se configura como crítica del prejuicio. La crítica feminista, al radicalizar esta posición, procede

sistemáticamente a la irracionalización de las bases de legitimidad del poder patriarcal mediante la re-significación de la propia razón ilustrada.

Las mujeres, al objetar la exclusión en los ámbitos políticos, pasan de ser “heterodesignación”, en términos estéticos (el bello sexo) y apolíticos, a una autodesignación política. En este punto, Amorós aclara que no toda re-significación es crítica ni política, ya que se necesita que funcione como demanda irracionalizadora. Precisamente, esta demanda irracionalizadora cuestiona el discurso masculino que normativiza la feminidad, los privilegios vinculados al nacimiento y a la exclusión de las mujeres sin fundamentos racionales. La apelación al buen sentido de la humanidad, exhortada por Mary Wollstonecraft, o la lucha de Olympe de Gouges para que las mujeres tuvieran derechos y no privilegios, son algunos ejemplos de esta crítica feminista.

III. Feminismo de la Igualdad

1. Igualdad

La filósofa Ángeles Jiménez (1995) considera la igualdad un concepto históricamente construido y normativo al cual hay que situar en el plano del deber ser y dentro de una ética. También subraya que la noción de igualdad es

una voz polisémica que ha sido utilizada en diversos contextos y tradiciones del pensamiento, de ahí que sea un término polémico y controversial. Jiménez sitúa el origen del concepto en dos épocas históricas: en la Grecia clásica y, posteriormente, en la Revolución Francesa. En ambos contextos la discusión acerca de la igualdad tuvo como eje conceptual la naturaleza, de tal modo que de una desigualdad natural se seguía una desigualdad política, económica y social.

Aristóteles esboza un concepto de igualdad relacionado con la semejanza, de ahí que quienes se quieren considerar iguales se comparen con aquellos a los que se les considera iguales. La igualdad se presenta como “igualdad a” (Jiménez, 1995:132) en la medida en que existe un proceso de identificación con el grupo que ejerce como punto de referencia. Esta concepción de igualdad se relaciona con los términos *isonomía*, o igualdad en lo que se refiere a las leyes, e *isegoría*, o reciprocidad en la capacidad de ser interlocutores en el *ágora*. Por otra parte, la ilustración sofística desliga el concepto de igualdad del de semejanza, argumentando que no se trata de la identificación con un modelo preexistente, sino, más bien, de una semejanza recíproca que toma en cuenta las desemejanzas.

Además, la noción de igualdad está relacionada con la libertad, la naturaleza y la ciudadanía. Según Jiménez, esta relación surge en los siglos

XVII y XVIII, especialmente de las filosofías de Kant y Rousseau. La teoría kantiana hace depender la igualdad de la libertad, siguiendo la tradición liberal. En cambio, la teoría de Rousseau da prioridad a la igualdad sobre la libertad según la tradición democrática o radical.

Rousseau aporta una definición material de la igualdad al proponer un modelo alternativo basado en la igualdad económica y política. A la par de este concepto de igualdad, el filósofo formuló un concepto de libertad entendida como autonomía que requiere la independencia económica y política. Esta libertad es un fenómeno colectivo y no individual que reconoce la igualdad como la única manera de ser libre. Sin embargo, en las sociedades rige la desigualdad, y la única manera de restaurar la igualdad es a través del reparto de bienes y propiedades y el establecimiento de un pacto social legítimo o una fraternidad de hombres, pues las mujeres son excluidas de este pacto (Jiménez, 1995:124).

Según Jiménez, Kant define la igualdad como la coacción que el derecho ejerce sobre todos los individuos de manera uniforme con el fin de hacer respetar la libertad. La filosofía kantiana maneja dos conceptos de libertad: un concepto democrático y un concepto liberal del término. La primera noción de libertad apunta al hecho de que los individuos se someten sólo al marco legal que ellos mismos han ayudado a construir. El concepto

liberal precisa un concepto individualista de la libertad que consiste en la capacidad de acción de todo individuo mientras no interfiera en la capacidad de acción de los otros. Kant trabaja con un concepto formal de igualdad que es compatible con una desigualdad material.

Tanto en Rousseau como en Kant la igualdad va a ser restringida, ya que la universalidad que propugnan no es del todo real y, en el fondo, no existe ningún interés en crear un espacio en el que todos sean tratados por igual. Rousseau condiciona la igualdad al privilegio sexual, al separar la educación según el sexo. Las mujeres nunca podrán ser ciudadanas porque su supuesta inferioridad natural les impide razonar como lo harían los hombres. Kant, en cambio, excluye a las mujeres y a los hombres no propietarios del ámbito de la igualdad, ya que esta no requiere del reparto equitativo de bienes y propiedades entre los hombres (Kant, 1994; 2000).

Frente a estas teorías que sustentan una falsa universalidad surgen otros conceptos de igualdad mucho más coherentes con el principio de universalidad. Condorcet y Olympe de Gouges (Puleo,1993) aportan un nuevo concepto de igualdad no excluyente, fundado en la idea de una igualdad natural y común a todos los seres humanos. Esto da pie a una igualdad política que no excluye a las mujeres del derecho de ciudadanía, es decir, a una idea de igualdad universalista y material que opera en el ámbito de lo público.

La corriente del feminismo de la igualdad piensa que la única manera de desmontar el sistema patriarcal es a través de la lucha por la igualdad. A este respecto, Isabel Santa Cruz (1992) observa que el concepto de igualdad utilizado por las posiciones igualitaristas tiene que ver con una igualdad formal, igualdad ante la ley, igualdad de oportunidades y todo lo referente a los derechos humanos. Además, aclara que la idea de igualdad sostenida por estos grupos no tiene nada que ver con la homologación o conformación a un paradigma masculino ni con la identidad, y no se trata de pensar en una única posibilidad de ser humano.

Para Santa Cruz, la igualdad es algún tipo de relación de semejanza y no es un concepto cuantitativo: “igualdad política nunca significa tener una misma cantidad ni los mismos grados de alguna característica, propiedad, función o derechos determinados” (1992:146). En este sentido, la igualdad debe entenderse como una semejanza recíproca que se establece horizontalmente entre términos que pertenecen a un mismo nivel, y sólo existe una semejanza en cuanto a las características idénticas compartidas. Esto lleva a reconocer que los términos iguales deben ser diferentes entre sí, ya que la semejanza entre ellos no es absoluta.

La igualdad, prosigue esta autora, exige seis caracteres que operan de acuerdo con la reciprocidad y el mutuo reconocimiento, a saber: la autonomía,

la autoridad, la equifonía, la equivalencia, la interlocución y la responsabilidad. La autonomía es la posibilidad de autodesignación al tener la posibilidad de elegir y decidir por cuenta propia. La autoridad es la capacidad de ejercicio del poder. La equifonía es la posibilidad de emitir una voz que sea escuchada y considerada como portadora de significado. La equivalencia es tener el mismo valor que el otro. La interlocución propicia una relación dialógica en la que todos son interlocutores; y, por último, la responsabilidad de los individuos en todas las relaciones sociales y familiares.

En *Elogio de la Vindicación* (2000b), Celia Amorós considera importante hacer una distinción entre los conceptos de identidad e igualdad ya que son utilizados como sinónimos. La identidad hace referencia a un conjunto de términos indiscernibles que comparten una predicación común; por el contrario, la igualdad se refiere a una relación de homologación bajo un mismo parámetro para propiciar una equiparación de sujetos que son perfectamente discernibles. La igualdad “es enormemente *potente*, porque tiene la capacidad (...) de *visibilizar lo diferente de otra manera*” (2000b:53).

Al igual que Santa Cruz, Amorós subraya la importancia de la equipotencia, la equivalencia y equifonía a la hora de construir la igualdad. En cuanto a la equipotencia, Amorós piensa que si las personas tienen la misma capacidad de acción esto no quiere decir que vayan a hacer lo mismo. Igual

pasa con la equifonía y la equivalencia: porque las personas tengan un discurso igualmente creíble no significa que vayan a decir lo mismo o porque tengan un mismo nivel de valoración no implica que los valores sean iguales. En realidad, la igualdad entraña un mundo diverso pues “el respeto recíproco a la diferencia del otro presupone necesariamente la igualdad” (1998b:130).

La diferencia, sostiene Amorós, no es en sí un valor sino un hecho en la vida humana, y tiene que convalidarse con otros parámetros para saber si es o no deseable; por ejemplo, la diferencia que conlleve jerarquía o desigualdad es una diferencia no deseada (2000:49). Por otro lado, la igualdad no es un hecho; se tiene que construir a partir de un pacto de equipotencia en el que la idea de igualdad no sea solo formal sino que se extienda a las condiciones reales de posibilidad. Para esta filósofa, igualdad es un concepto regulativo, un concepto ético y un valor.

2. Feminismo de la igualdad

El feminismo de la igualdad o feminismo ilustrado, defendido por Amorós, denuncia las diferencias de género como construcciones de la razón patriarcal. Esta razón asigna espacios a las mujeres desde valores considerados esencialmente femeninos, contrapuestos a los valores masculinos analogados

con el genérico humano. No se toma en cuenta que es el mismo hombre quien ha inventado las diferencias (Amorós, 1991) y se acepta como “lógica” esta construcción patriarcal.

Es de notar que las críticas acerca de la viabilidad de la igualdad no tienen fundamentos sólidos, si se interpreta la igualdad como anulación de diferencias. Al respecto, Amorós insiste en que “el concepto de igualdad se refiere a un cierto tipo de relación entre los individuos, justamente a una relación de homologación o ubicación en un mismo rango de sujetos que son diferentes y perfectamente discernibles” (1997: 430). De igual forma, Valcárcel sostiene que el feminismo ilustrado no separa igualdad-diferencia, aunque suele interpretarse como discurso de la igualdad. La vindicación legal o social no implica la indistinción de sujetos (1991).

El feminismo de la igualdad formula una igualdad real de libertades, porque si los sexos son diferentes, es obvia la diversidad entre los seres humanos, sin que esto implique la desigualdad. Amorós asume la igualdad como una idea normativa, por consiguiente, es un valor. La igualdad, tal como se explicó en el apartado anterior, se construye y se valora como pertinente al constatar la importancia de su aplicabilidad en la vida de las mujeres.

Precisamente, el feminismo ilustrado parte de la crítica de la supuesta universalidad y los presupuestos patriarcales ilustrados. Esa falsa

universalidad convoca a las feministas a la desmitificación del sujeto masculino de la razón, y para eso utiliza la capacidad crítica de distanciamiento, de objetivación y de redefinición de los discursos hegemónicos.

3. Feminismo como apelación ética

En este punto resulta fundamental recalcar la importancia que tuvieron las obras de Wollstonecraft y de Beauvoir en la elaboración del feminismo de la igualdad, y aclarar en qué sentido Amorós habla de una ética feminista según los postulados del feminismo igualitario. En el artículo titulado *Ética y feminismo*, Amorós asevera que, en las obras de Mary Wollstonecraft y Simone de Beauvoir, el feminismo se articula como apelación ética. En el caso de la obra de Wollstonecraft, “se configura (...) la ética feminista como la ética verdaderamente universal, la coherente radicalización de una ética de raigambre ilustrada” (1997: 380).

El pensamiento amorosiano se inclina a creer que la ética de Wollstonecraft profesa un racionalismo moral más coherente que el del propio Kant; esto, por cuanto el imperativo categórico kantiano no incluye a las mujeres al considerar que las virtudes del sexo femenino son “virtudes

adoptadas” (1946: 48) y que las mujeres son incapaces de formular principios. Wollstonecraft, por el contrario, niega la existencia de “virtudes propias de cada sexo” (1996: 174) y, de este modo, refuta la concepción de la existencia de una esencia femenina que determinaría una serie de características propias del género femenino.

Guisán, en su artículo “Immanuel Kant: una visión masculina de la ética”, demuestra el carácter ambivalente de la ética kantiana y manifiesta que una ética no debe ser ni masculina ni femenina, sino abarcadora de todas las facetas del pensar humano. Las éticas que han pervivido hasta esta época son éticas de corte masculino que, según esta filósofa, se han convertido en “imágenes distorsionadoras de la realidad, cuando no son complementadas por la visión femenina de la ética” (1988: 167).

Este punto de vista, si bien cuestiona la supuesta universalidad de esas éticas, no polemiza acerca de los papeles impuestos a cada sexo. Por el contrario, Guisán habla de una escisión entre lo racional y lo sensible en la ética kantiana, analogando lo sensible con lo femenino (visión amable) y lo racional con el ser masculino. Esta filósofa recalca que el problema de las éticas de corte masculino es que solo toman en cuenta lo racional y pierden de vista lo sensible, parte esencial del ser humano. Sin embargo, Guisán no toma en cuenta que esta escisión no es más que un producto del sistema patriarcal

que asigna un rol diferente a cada sexo para así mantener la subordinación femenina.

En cuanto al feminismo existencialista¹⁴, Amorós sostiene que, en *El Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir analiza y valora la condición de las mujeres desde la perspectiva de la moral existencialista; es decir, desde el punto de vista de las opciones reales que tienen las mujeres para el ejercicio de su libertad. Este planteamiento presupone una radicalización ético-ontológica de la exigencia de oportunidades de realización de una auténtica existencia. El texto de de Beauvoir es considerado como una de las obras fundacionales de las teorías feministas, por cuanto constituye un estudio completo sobre la condición de las mujeres desde la perspectiva de la filosofía existencialista.

En la actualidad se discute acerca de la influencia de Sartre en la teoría feminista de de Beauvoir. A este respecto, López asevera que existen diferencias entre la hermenéutica existencialista de ambos filósofos¹⁵. Si bien la influencia fue mutua, el existencialismo de de Beauvoir “tiene un sesgo especial que responde a su particular manera de mirar el mundo como existencialista, manera que no es la de Sartre, sino la suya propia” (1994: 111).

López señala el concepto de situación como una de las diferencias más importantes entre estas dos filosofías. Para esta autora, el concepto de

situación de Sartre va estrechamente unido a la noción de libertad, y juntos forman una realidad ontológica que es la actividad humana. La situación no es algo que está fuera del sujeto, ya que esta siempre se define por el proyecto que la conciencia elige libremente. Lo que no toma en cuenta Sartre es que existen condiciones externas que determinan el actuar de los individuos. Gatens (1991) observa que el existencialismo de Sartre es particularmente individualista y no considera las estructuras sociales y los efectos de esas estructuras en la formación y el desarrollo de la conciencia humana.

De Beauvoir, en cambio, considera que las mujeres carecen de este ‘actuar libremente’ porque están condicionadas por la estructura social, la cual manipula una imagen tradicional de la mujer a través de analogías biológicas. Esa imagen tradicional llega a constituir el ser femenino o la feminidad normativa (de Beauvoir, 1995:29). De acuerdo con esta filósofa existencialista, la situación tiene que ver con las posibilidades de acción del individuo. La libertad es constitutiva del ser humano; sin embargo, las posibilidades concretas para realizarla son finitas y se pueden aumentar o disminuir desde afuera: “lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo una libertad autónoma, como todo ser humano, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como el Otro” (de Beauvoir 1972a:25). Esta imposición define a la mujer

como inmanencia, y deviene en frustración y opresión en cuanto es impuesta por los hombres.

Amorós sostiene que la diferencia entre las filosofías de Sartre y de de Beauvoir consiste en que para Sartre toda libertad tiene su oportunidad por definición y, como libertad en situación, se caracteriza “por su condición de constituirse en la hermenéutica de esta situación por el movimiento mismo en que la trasciende” (1997: 382). Para de Beauvoir no toda libertad tiene su oportunidad y, por otro lado, no existe una jerarquía de las situaciones, ya que son los otros los que determinan las condiciones materiales para concretarla (de Beauvoir, 1972b:87-88).

Para la filosofía existencialista, el sujeto se caracteriza por ser un proyecto abierto a la trascendencia, contrario a la inmanencia que es patrimonio de las cosas. Justamente por esto, de Beauvoir se da a la tarea de reconstruir la situación que establece la condición femenina. Esta situación pasa por la deslegitimación de la idea acerca de la existencia de una esencia femenina, proclamando que “la mujer no nace, se hace”, y mostrando cómo los hombres imponen a las mujeres asumirse como la conciencia inesencial o el Otro; es decir, no vivir la existencia como sujeto.

La trascendencia define al ser humano, porque este es capaz de elegir libremente su existencia y sus proyectos, y a partir de ellos, asumirse a sí

mismo como un verdadero ser humano. La humanidad radica en trascender, es decir, en ser capaz de escoger lo que se quiere ser o hacer; por el contrario, la inmanencia implica ceder a los otros la capacidad de escoger libremente y perder el poder de elegir, transformando la existencia en una esencia. La inmanencia es propia de las cosas que no tienen conciencia ni capacidad para escoger hacia dónde ir.

Según la filosofía existencialista de de Beauvoir, la condición femenina ha sido identificada con la alteridad, la inmanencia y la inesencialidad, mientras que los hombres se apropian de lo genéricamente humano al identificarse con la mismidad, la trascendencia y la esencialidad. En este sentido, las mujeres no se oponen al colectivo masculino como se opondría una construcción genérica a la otra, sino más bien, constituyen el sexo en sí mismo: ni siquiera son individuos (Amorós, 2000). Por el contrario, la subjetividad femenina está determinada por el cuerpo (ovarios, útero) y no hay alternativa de pensarse en términos de proyectos, pues su fisiología la determina de antemano. Por ejemplo, la mayoría de las mujeres deben escoger entre ser madre o artista; el hombre puede ser padre y artista a la vez (de Beauvoir, 1995:23).

De Beauvoir considera que la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano y lo corrobora al estudiar las sociedades primitivas. En estas sociedades siempre existió una dualidad entre lo Mismo y lo Otro, y

ninguna colectividad se ha definido como Una si no coloca a lo Otro enfrente de sí (1972a:13). Esta alteridad se plantea como oposición al presentarse como lo esencial (los hombres) y constituir al Otro en inesencial u objeto (las mujeres). De esta forma, la mujer no se reivindica como sujeto. Acepta el vínculo con el hombre sin plantearse la reciprocidad y, en la mayoría de los casos, se complace en su papel del Otro, evitando así “la angustia y la tensión de la existencia auténticamente asumida” (1972a:17).

El fin principal de de Beauvoir es disolver la estructura de alteridad que constituye lo femenino como condición mediante una autonomía económica y social, y un protagonismo ético que haga a las mujeres partícipes de un estatuto de igualdad con los hombres. Es decir, para de Beauvoir, la sociedad debe garantizar la igualdad de oportunidades de realización existencial para todas las personas.

La propuesta de de Beauvoir pasa por la premisa de que “el hecho de ser un ser humano es infinitamente más importante que todas las singularidades que distinguen a los seres humanos” (Amorós, 2000: 79). Entonces, es mucho más importante para un individuo pensarse a sí mismo como un ser humano antes que definirse como un ser sexuado y asumir los roles según el sexo. Sin embargo, las mujeres siempre se piensan a sí mismas desde su sexo, a diferencia de los hombres que nunca se plantean a sí mismos como “un

individuo de cierto sexo; va de suyo que es un hombre” (de Beauvoir, 1972a:11), pues el género masculino representa el tipo humano absoluto.

Ciertamente, explica Amorós, de Beauvoir no piensa en la desaparición total de las diferencias genéricas; por el contrario, estas diferencias deben existir en la igualdad. El problema radica en interpretar las diferencias en términos de subordinación y de opresión, y constituir, desde allí, una “esencia” femenina. Esta feminidad normativa puede desaparecer solo si se disuelve la estructura de alteridad que convierte a las mujeres en los “Otros” sin reciprocidad.

La crítica de la feminidad tradicional, emprendida por Wollstonecraft y de Beauvoir, demuestra la necesidad de cuestionar lo que se ha entendido como sujeto en las diferentes teorías acerca del actuar humano. La noción de sujeto, amplía Amorós (2000:64), es una noción fundamental de las abstracciones ilustradas que reclama un verdadero examen por parte de la crítica feminista, puesto que instituye la base de una ética y un movimiento que busca la vindicación de los derechos de las mujeres.

Las obras de Wollstonecraft y de Beauvoir se sitúan en la vertiente del feminismo de la igualdad al definir a la mujer como un constructo socio-cultural producto de la educación, y no una diferencia que haya que afirmar como valor, como es el caso del feminismo de la diferencia. En palabras de

Tommasi, “no hay una especificidad femenina que valorar, hay solo una desigualdad que superar respecto al hombre, una inmanencia que debe cambiarse en trascendencia” (2002: 188). La inmanencia implica una esencia femenina que corresponde a un ideal de lo que podría ser una mujer. Al exaltar las construcciones patriarcales del cuerpo femenino (mujer como madre, portadora de vida y de una ética del cuidado), o al tratar de definir la subjetividad femenina desde estos parámetros, esas construcciones no hacen más que legitimar el mismo sistema patriarcal, pues reducen a las mujeres a la vulnerabilidad, la pasividad y la resignación. En cambio, la trascendencia obliga a las mujeres a asumir su existencia y colocarse frente a los hombres como iguales, como seres humanos capaces de elegir su sexo, su profesión y sus inclinaciones.

En esta misma línea de pensamiento, Amorós establece una diferencia entre una ética *feminista* y una ética *femenina*. Por una parte, Amorós reconoce que hablar de una *ética femenina* es un contrasentido, debido a la universalidad implícita en los enunciados éticos (1991); por lo tanto, no tiene sentido construir un conjunto de códigos y modelos de comportamiento que solo se aplique a las mujeres: “El destinatario de una ética no puede ser sino la especie humana en cuanto comunidad de los seres racionales” (1991: 107).

Ahora bien, tampoco tiene sentido hablar de una ética con enunciados que expresen “valores femeninos” (intuición, afectividad); si bien estos valores existen en un sentido sociológico, hablar de valores femeninos en un sentido ético carece de significación. A pesar de ello, algunas corrientes feministas, como el feminismo de la diferencia de Irigaray, Gilligan, Muraro y Lonzi, creen en la posibilidad de una ética femenina que reivindique los valores femeninos frente a la primacía de los valores masculinos.

Esta posición es ambigua, siguiendo a Amorós, porque estos mismos valores se consideran complementarios con los femeninos, ya que quedan definidos dentro de un sistema de oposiciones determinado por construcciones sociales tanto de la mujer como del hombre. Al imponer unos valores sobre otros, se corre el riesgo de reforzar la misma opresión masculina, como sucede con la ética del cuidado defendida por Gilligan (1985), en la cual la ética masculina caracterizada por los derechos se opone a una ética femenina basada en el cuidado y el autosacrificio.

Por otra parte, Amorós declara que la *ética feminista* “se plantea ante todo como crítica de la ética. No puede ser sino la denuncia de la ficción de la universalidad que se encuentra como presupuesto ideológico en la base de las distintas éticas que se han propuesto a través de la historia” (1991: 116). De esta manera, a la ética feminista le corresponde la elaboración de un nuevo

concepto de universalidad y la apertura del estatuto de sujetos para las mujeres. Esta universalidad no significa la creación de un sujeto único, patrón de todos los demás, sino de un sujeto capaz de reflexionar acerca de lo que le rodea y criticar las bases de todos los discursos para “alterarlos creativamente” (Amorós, 1997:359) y promover la autonomía más que la heterodesignación.

IV. Feminismo Filosófico

1. Feminismo filosófico

No es sino hasta en *Feminismo y Filosofía* (2000) que Celia Amorós define su feminismo como un *feminismo filosófico* y hace la diferencia entre este y una *filosofía feminista*. Antes de entrar en esta diferenciación, Amorós señala la pertinencia de las teorías de deconstrucción, en el sentido de crítica, sobre las ideas de reconstrucción en la filosofía.

La filosofía feminista hace referencia a una tarea constructiva y sistemática. Al remitir a un todo ordenado y sistemático, lejos de las teorías de la deconstrucción, no encaja con los ideales de los feminismos que buscan una crítica de la idea de totalidad. Este todo ordenado y sistemático obstruye el

verdadero sentido del feminismo, que consiste en la constante búsqueda de sentidos a los retos que se plantean a partir de la crítica de la razón patriarcal.

El feminismo filosófico mantiene la idea de que el feminismo es un problema filosófico que debe ser tematizado como tal y por ende, tiene implicaciones filosóficas importantes. Hablar de un feminismo filosófico implica la necesidad de articular un movimiento que todavía está en proceso de construcción. Esto por cuanto toda filosofía remite a un sujeto que no es siempre en verdad “el sujeto universal” y por ello, la necesidad de replantear y pensar esa idea de totalidad filosófica que en el fondo no implica a todos los seres humanos.

Celia Amorós asevera que la filosofía se ha visto a sí misma como la “autoconciencia de la especie”, aunque esta especie solo haga alusión a los hombres, pasando por alto el protagonismo de la mitad de esa especie. Justamente, la filosofía “es un discurso patriarcal, elaborado desde la perspectiva privilegiada a la vez que distorsionada del varón, y que toma al varón como su destinatario en la medida en que es identificado como el género en su capacidad de elevarse a la autoconciencia” (1991: 27).

Por esto, el feminismo demanda replanteamientos conceptuales radicales en los esquemas teóricos de la filosofía, puesto que estos esquemas no han incluido a las mujeres. Amorós menciona la existencia de una dialéctica entre

la filosofía y el feminismo al originarse un diálogo entre estos discursos; también, apunta la negación de muchos filósofos a ser interlocutores en este diálogo. La teoría feminista se construye a partir del diálogo con los grandes paradigmas emancipatorios del pensamiento (1997:322), diálogo con las ideas para generar una autoconciencia de lo que el ser humano es o puede llegar a ser.

2. Hermenéutica feminista

El feminismo filosófico hace una genealogía de los conceptos filosóficos, y a la vez, tiene la capacidad de proponer sus propias alternativas, con lo que demuestra su potencial hermenéutico. Así, el método del feminismo se autoconstituye en “hermenéutica de la sospecha” fundamentada en una teoría crítica feminista. El feminismo “se articula como crítica filosófica en tanto que es él mismo una teoría crítica” (Amorós, 2000: 98).

De acuerdo con Amorós, la teoría crítica feminista en cuanto teoría, significa hacer ver, y en tanto crítica, este “hacer ver” da pie para la irracionalización de los esquemas filosóficos patriarcales. Es decir, trata de poner en evidencia los sesgos en cuanto “sesgos no legítimos” que obvian o distorsionan la percepción acerca de los géneros.

De esta manera, el feminismo es actividad crítica sobre la realidad política, social e intelectual y, como proyecto vindicativo, trata de transformar o cambiar la realidad. Amorós espera que la razón sea crítica y elabore la propia crítica de sí misma a través de la hermenéutica de la sospecha, conceptualizada como “actitud escéptica y crítica que ante el atajo facilón lo primero que se pregunta es ¿dónde está el truco?” (1991: 74).

También Le Doeuff¹⁶ insiste en un tipo de actividad filosófica basada en la polémica y en la crítica de los discursos filosóficos, e insta a las filósofas a rastrear las contradicciones de estos discursos, para luego, juzgar a la luz de estas contradicciones los principios que forman una teoría filosófica. Esto significa la reinterpretación de la historia de la filosofía para saber si las llamadas “grandes obras” son realmente lo que pretenden ser. El método consistirá en “actualizar lo que se ventila en tales discursos, mostrar que su pertinencia es distinta a la que se pretende desarrollar, y que son, por lo general, índice de una debilidad teórica, o de una dificultad que el filósofo no ha sabido superar” (1993: 28).

La obra de Amorós somete a crítica el pensamiento filosófico y construye una crítica feminista desde la filosofía, para así poder desarticular los discursos de poder y visibilizar la subordinación de las mujeres. Esto por cuanto el discurso filosófico es un discurso patriarcal que rara vez pone en

duda sus bases teóricas, y argumenta sus teorías, en la mayoría de los casos, desde prejuicios sexistas. La labor del feminismo filosófico es la de ir más allá de los enunciados y proponer una alternativa menos viciada de acuerdo a una idea de igualdad, que facilite la incorporación de todos los seres humanos en la construcción de teorías y conceptos.

En este capítulo pudimos mostrar cómo Amorós construye su propia historia del feminismo y como la articula con los principios de la Ilustración Francesa. Esta periodización mantiene que el feminismo, como propuesta política, se desarrolló en la Revolución Francesa y se constituye en un proyecto reivindicativo a partir de las propuestas teóricas de Poulain de la Barre, Mary Wollstonecraft y Olympe de Gouges.

Asimismo, es importante señalar cómo a través de la misma filosofía se fue formando un concepto de feminismo basado en la crítica de las teorías filosóficas que no tomaban en cuenta a las mujeres como seres humanos sino como meros adornos de la naturaleza; de ahí filosofías como las de Simone de Beauvoir y Mary Wollstonecraft. La primera labor de la crítica feminista es la de sospechar de la supuesta universalidad de los enunciados éticos y filosóficos, para poder construir una nueva universalidad basada en las necesidades de hombres y mujeres, sin ningún tipo de subordinación de un sexo a otro.

TERCER CAPÍTULO

CAUSAS Y DEFINICIONES DEL PATRIARCADO

I. Introducción

En este capítulo estudiaremos el patriarcado, sus posibles causas y las relaciones de poder implícitas en el discurso patriarcal. Nuestro interés se centra en la importancia de definir el patriarcado y subrayar su carácter histórico, con el fin de visibilizar algunas de las trampas ideológicas con las cuales subordina a las mujeres. Además, esta discusión constituye el trasfondo del debate sobre la razón patriarcal emprendida por Amorós. Asimismo, es conveniente mencionar la trascendencia de las posibles causas del patriarcado, por cuanto estas pueden encerrar claves para la liberación de las mujeres y de los hombres.

Del mismo modo, para la mayoría de las teóricas feministas, es fundamental investigar las causas del patriarcado y las repercusiones de este sistema en la sociedad. Para ellas, la idea es conceptualizarlo como un fenómeno social, político, histórico y cultural que nos permita entenderlo, no como entidad natural, sino como una construcción humana. Por ello, el

patriarcado ha sido definido desde posiciones muy diversas y ha dado pie a una larga discusión acerca de su necesidad, universalidad e historicidad.

Las corrientes que defienden la necesidad del patriarcado se fundamentan en analogías entre los animales y los seres humanos, tal como lo señaló Lerner: “se reviste el comportamiento de los animales de un significado antropomórfico” (1990:42). Habría que analizar la pertinencia de esta analogía e indicar, tal como lo sostiene Lévi-Strauss (1969), que el ser humano en realidad nunca ha vivido en un estado de naturaleza, como quizás sí lo vivan los otros animales, debido a la complejidad de las relaciones humanas y al hecho de que los seres humanos, además de ser seres biológicos, son seres sociales. Esto dificulta la demarcación de límites entre las causas biológicas y las causas naturales de la sociedad pues el comportamiento humano entraña ambos aspectos.

Además, estas corrientes necesitaristas basan sus estudios en la supuesta evidencia hormonal que ratifica el dominio masculino por medio de la fuerza muscular. Estos razonamientos suponen que la fisiología destina el sexo masculino a dominar a las mujeres, según la teoría de la supervivencia del más fuerte. Sin embargo, no toman en cuenta que el significado del cuerpo es asignado por la sociedad y la ideología preestablecida. Por medio de un razonamiento analógico, estos pensadores pretenden demostrar la

inevitabilidad y universalidad del patriarcado. Según sus postulados, el patriarcado ha existido siempre y, por lo tanto, tiene que seguir existiendo, tal como lo sostiene Goldberg (1976).

En esta misma línea de pensamiento, Fox, en su libro *Sistemas de parentesco y matrimonio* (1972), señala la existencia de cuatro principios básicos a partir de los cuales los seres humanos inician su proceso de adaptación y sirven, además, de base para el estudio del parentesco y el matrimonio. Estos principios son los siguientes: las mujeres engendran a los niños; los hombres fecundan a las mujeres; los hombres mandan; y, por último, los parientes primarios no se casan entre sí.

En cuanto al poder del género masculino, Fox argumenta que está arraigado en la naturaleza del primate, lo cual se demuestra a lo largo de lo que él considera la historia de la evolución del hombre. Durante la historia de la humanidad, las mujeres han procreado y criado niños mientras los hombres cazan animales, luchan contra los enemigos y toman decisiones. Esta distinción de funciones lleva a Fox a decir que “los meros hechos fisiológicos de la existencia reducen [el] papel [de la mujer] a un lugar secundario, frente al del varón, a la hora de tomar decisiones de un nivel superior al puramente doméstico” (1972:29). Los hechos fisiológicos determinan la función básica

de las mujeres como hembras (1972:30), la cual se limita a la procreación de hijos.

Del mismo modo, Wilson argumenta la existencia de genes del comportamiento social (1980:566) que influyen en la evolución cultural y establecen diferencias entre los grupos humanos debido a la diferencia genética. Estas culturas sobreviven gracias a la selección de genes en el ámbito individual que posibilita la adaptación del ser humano al medio. Wilson considera que, efectivamente, existe una predisposición genética en los individuos para representar ciertos papeles y pertenecer a ciertos grupos sociales. La distinción entre los sexos se reduce a la “constante provocación al apareamiento, que surge de la casi continua receptividad sexual” (1980:587) femenina y al “poder de conquista” (1980:332) y dominio de los hombres. Bajo esta perspectiva, la maternidad y la pasividad en las mujeres son genéticamente justificadas y mantenidas por vínculos masculinos que propician la subordinación de las mujeres según disposición de la herencia genética.

Las corrientes feministas se preocupan por tematizar lo que impulsa a los hombres a mantener el patriarcado. Tal como lo veremos más adelante, desde Simone de Beauvoir hasta Gerda Lerner, el interés de las estudiosas

feministas radica en demostrar cómo los hombres y las mujeres alimentan y necesitan el patriarcado.

Para quienes explican el patriarcado como un fenómeno histórico, el sistema de dominación masculina podría abolirse, si se alterasen las condiciones históricas en las cuales se originó. Engels (2001), por ejemplo, cree que la eliminación de la propiedad privada llevaría a la liberación femenina, porque es precisamente con la propiedad privada que surge la opresión hacia el sexo femenino. Lo importante aquí es recalcar la labor de Engels por dar historia a un proceso que se suponía natural y necesario.

Las teorías de Engels marcan un punto a partir del cual se han establecido importantes discusiones acerca de las causas y definiciones del patriarcado. Feministas como Simone de Beauvoir sostenían que el poder siempre había estado en manos masculinas, aunque esto no implicara la inevitabilidad. De Beauvoir pensaba que lo importante era examinar la perspectiva con la cual el hombre enfrenta su medio y analizar cómo los hombres adquieren consciencia de sí e imponen su voluntad. Las feministas radicales proponen un concepto de patriarcado que incluía las relaciones entre los sexos para dar cuenta de las verdaderas manifestaciones del patriarcado. Por otra parte, las feministas socialistas unen el materialismo histórico con el

feminismo y elaboran lo que ellas llamaron feminismo socialista con el fin de abordar, bajo una perspectiva mucho más abierta, el problema de las mujeres.

El término “patriarcado” no es un invento feminista. Este término, en un sentido estricto, surge en la antigüedad clásica y hace referencia al sistema que deriva de la legislación griega y romana (Lerner, 1990). La palabra ‘patriarcado’ designaba un sistema en el cual la cabeza de familia de una unidad doméstica tenía el poder legal y económico absoluto sobre los otros miembros de la familia. No obstante, asegura Lerner, la dominación patriarcal por parte de las cabezas de familia ya existía en el tercer milenio a. C. y se fortaleció hacia la época en que se empezó a escribir la *Biblia* hebrea (1990:340).

Gayle Rubin (1986) considera que el término “patriarcado” se usó con el fin de distinguir las fuerzas que mantienen el sexismo de otras fuerzas sociales como el capitalismo, y por esta razón prefiere utilizar el término “sistema sexo-género”. El capitalismo, a su vez, hace referencia a los diversos sistemas por los cuales las sociedades se organizan y aprovisionan y no a los modos sistemáticos de tratar el sexo y el género. Por otra parte, esta autora considera la existencia de sistemas estratificados por género que no corresponden con el patriarcado en el sentido de poder paternal. En estas sociedades, el poder de los hombres no radica en su papel de padres sino en su

masculinidad adulta reconocida. Por lo tanto, el término “sistema sexo-género” es mucho más adecuado para la lucha feminista ya que implica un “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” (1986:97). Este sistema señala que el sexo es producto de las relaciones sociales y que la opresión de las mujeres no es inevitable.

Por otra parte, Jónasdóttir piensa que la importancia teórica del concepto de patriarcado radica en su capacidad de proporcionar señales particulares para abordar una realidad social compleja. El concepto de patriarcado, en una teoría feminista de la realidad social, señala que la supremacía masculina y la subordinación femenina no dependen de casos individuales sino de un sistema que institucionaliza la relación supremacía/subordinación como una relación de dominación social y política. Además, subraya la participación activa de los hombres en el ejercicio y el mantenimiento de esta sujeción sistemática del género femenino (1993:324).

II. Hipótesis sobre las causas del patriarcado

Seguidamente expondremos algunos de los planteamientos que consideramos más importantes con respecto a la discusión acerca de la o las causas del patriarcado. Concordamos con los estudios feministas que sostienen que Engels fue uno de los primeros en señalar una causa de la sujeción femenina y visualizar una posible solución. Este planteamiento esbozó una serie de interrogantes en torno al término patriarcado y generó discusión sobre las causas desde diferentes enfoques y tendencias. Así, las estructuras de parentesco de Lévi-Strauss, la filosofía existencialista de Beauvoir, la política sexual de Millett, el feminismo socialista de Hartmann y Eisenstein, la teoría de la agresividad de Goldberg y el proceso histórico de Lerner, constituyen algunas de las principales repuestas respecto a las causas del patriarcado.

1. Friedrich Engels

Como dijimos al principio de este capítulo la obra de Engels se convierte en un punto medular de las discusiones feministas en torno al patriarcado. Por esta razón, creemos necesario reseñar sus tesis principales. Engels basa sus estudios en las investigaciones realizadas por Johann Jakob Bachofen (1815-

1887) y Lewis Morgan (1818-1881) que planteaban la hipótesis de un matriarcado primitivo que fue reemplazado por el patriarcado. Bachofen es el primero en realizar un estudio de la historia de la familia, y en su libro *Derecho materno* (1978), sostiene que primitivamente los seres humanos vivían en una promiscuidad sexual a la que llamó *heterismo*. Este tipo de relaciones excluía por completo la certeza de establecer la paternidad, por lo que la filiación sólo se podía dar por línea materna. A esto le llamó *ginecocracia* (en Engels, 2001).

En *La sociedad antigua* (1972), Morgan señaló tres etapas en la prehistoria de la humanidad: el salvajismo, la barbarie y la civilización. La época del salvajismo se caracterizó por la formación del lenguaje articulado, el uso del fuego, el empleo del pescado como alimento y la invención del arco y la flecha. La etapa de la barbarie empieza con la introducción de la alfarería, la domesticación de animales, el cultivo de las plantas y el uso de la piedra para la construcción. El estadio de la civilización comienza con el invento de la escritura alfabética y la fundición de minerales como el hierro. Esto facilitó la construcción del arado de hierro tirado por animales domésticos y diversos instrumentos que propiciaron el desarrollo de la agricultura, la cual, a su vez, produjo el aumento de las poblaciones y la permanencia en pequeñas áreas.

Por otra parte, en ese mismo libro, Morgan asegura la existencia de matrimonios por grupos, los cuales propiciaron la separación de las tribus en cierto número de grupos o *gens*¹⁷ consanguíneas por línea materna. En estos grupos estaba prohibido el matrimonio, de tal suerte que los hombres de una misma *gens* debían buscar esposas fuera de su propio grupo. La importancia de Morgan, según Engels, radica en el descubrimiento de una *gens* de derecho materno primitiva como etapa anterior a la *gens* de derecho paterno de los pueblos civilizados.

En *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (2001), Engels, al releer a Morgan, sustenta la existencia de matrimonios en grupos que convivían en promiscuidad sexual antes de la familia. Estas sociedades no conocían los celos ni la idea del incesto, y por ello su conducta sexual carecía de límites prohibitivos. Según Engels, estas dos restricciones son elaboradas posteriormente para restringir el comercio sexual; sin embargo, no descarta la posibilidad de la unión de parejas por un tiempo determinado aún en este tipo de matrimonios¹⁸.

En estas familias en grupos casi nunca se sabe quiénes son los padres de los hijos pero sí se sabe con exactitud quiénes son las madres; por lo tanto, “la descendencia sólo puede establecerse por la línea materna, y, por consiguiente, sólo se reconoce la *línea femenina*” (2001: 64). Los grupos

organizados alrededor del derecho materno, como lo llamó Bachofen, se constituyen en un grupo cerrado de parientes consanguíneos que no pueden casarse entre sí. Asimismo, este círculo se fortalece al crear instituciones de orden social y religioso para diferenciarse de las demás *gens* de la tribu.

Estas instituciones propiciaron el desarrollo de la *gens* y la unión matrimonial por parejas, ya que las clases de los hermanos y las hermanas tenían prohibido el matrimonio entre parientes consanguíneos. Esto dio lugar a un nuevo tipo de familia en la cual un hombre vive con una mujer; no obstante, la poligamia y la infidelidad siguen siendo patrimonio masculino, tal como lo veremos más adelante. De esta manera, se va perfilando la familia de hoy, al reducirse el matrimonio a sólo dos personas.

Utilizando un término de Bachofen, Engels llama a esta nueva forma de familia *sindiásmica*. Esta familia se caracterizó por la domesticación de animales y la cría de ganado, lo cual llevó a una nueva forma de socialización. Con la cría y la domesticación de animales también apareció la propiedad privada, debido a que los ganados necesitaban cuidados y vigilancia para poder producir carne y leche en abundancia para la alimentación. Del mismo modo, se perfiló la división del trabajo y los espacios según el sexo. En cuanto a las mujeres, éstas adquirieron un valor de cambio y se convirtieron en propiedad del hombre. Antes de este periodo las mujeres eran fáciles de

adquirir y, con la cría y domesticación de animales, se incrementó su valor debido al cuidado que exigía el ganado y la necesidad de que alguien se quedara en el hogar.

La familia *sindiásmica*, observa Engels, representa para las mujeres “el rescate por medio del cual se libra (...) de la antigua comunidad de maridos y adquiere el derecho de no entregarse más que a uno solo” (2001:74). Las mujeres, según Engels, anhelaban “el derecho a la castidad” (2001:76) como condición para su liberación y, por ello, este filósofo sostiene que el paso del *heterismo* a la monogamia se debe principalmente a las mujeres y no a los hombres. Los hombres, subraya Engels, nunca han podido ni podrán pensar en la posibilidad de renunciar a los goces del matrimonio por grupos, lo cual justifica que, más adelante, los hombres introdujeran una monogamia estricta sólo para las mujeres. De este modo, el paso de la familia *sindiásmica* a la monogamia aseguró la fidelidad femenina, la paternidad de los hijos y la servidumbre de las mujeres.

Las riquezas que los hombres van adquiriendo les asegura una posición más importante dentro de la sociedad. Por ello, y al verse amenazados por el derecho de herencia establecido, los hombres eliminan la filiación femenina y el derecho hereditario materno. Así, garantizan que la herencia pase de hombre a hombre al proclamar que los descendientes de un miembro

masculino debían permanecer en la *gens*, mientras que los miembros femeninos serían desterrados.

Según este político alemán, “la abolición del derecho materno fue la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo” (2001: 81). La mujer fue degradada, “convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción” (2001: 81). Al instituirse el derecho hereditario paterno surge la familia patriarcal y la esclavitud; la familia adquiere aquí otro significado: es el conjunto de esclavos, entre ellos mujeres, pertenecientes a un mismo hombre.

La familia patriarcal constituye el estadio de transición entre la familia de filiación femenina a la monogamia moderna. Este poder exclusivo de los hombres sobre las mujeres generó una forma intermedia de familia llamada *comunidad familiar patriarcal* definida como “la organización de cierto número de individuos, libres y no libres, en una familia sometida al poder paterno del jefe de ésta” (2001:81). El objetivo de esta comunidad familiar era cuidar el ganado en un área determinada.

La familia monogámica se funda en el predominio del hombre, la procreación de hijos y la herencia paterna, y tiene como ideología la esclavitud de un sexo por el otro. La primera oposición de clases de la historia, asegura Engels, apareció con el antagonismo entre el hombre y la mujer,

impulsado por la monogamia, mientras que la primera opresión de clases se manifiesta en el dominio que ejerce el hombre sobre la mujer. La familia moderna descansa sobre la esclavitud doméstica según la cual las mujeres permanecen en el hogar y los hombres proveen los medios de vida para alimentar a la familia: “el hombre es en la familia el burgués; la mujer representa en ella al proletariado” (2001:100).

Engels argumenta que la necesidad de establecer una igualdad social entre los dos sexos sólo es posible cuando los seres humanos, hombres y mujeres, tengan derechos absolutamente iguales ante la ley. Resalta, además, que la primera condición para la liberación de las mujeres consiste en la reincorporación del sexo femenino a la industria social, lo que implica la eliminación de la familia monogámica. Engels achaca la desigualdad en el matrimonio a la opresión económica de las mujeres, y recuerda que en el antiguo hogar comunista, la dirección del hogar, tarea exclusiva de las mujeres, representaba una industria socialmente necesaria. Con el desarrollo de la familia patriarcal y la monogamia, el trabajo doméstico se transformó en un servicio privado en donde las mujeres se convirtieron en sirvientas de los hombres sin tomar parte en la producción social.

2. Claude Lévi-Strauss

Para Lévi-Strauss toda sociedad humana está organizada de acuerdo con estructuras elementales de parentesco. Estas estructuras establecen las relaciones de los seres humanos en tanto seres sexuados al propiciar un intercambio entre los grupos. Las mujeres son bienes muebles utilizados para el intercambio que favorece la reciprocidad entre grupos, y los hombres son los dadores o beneficiarios de esta reciprocidad. Lévi-Strauss define las estructuras elementales de parentesco como “los sistemas que prescriben el matrimonio con cierto tipo de parientes o (...) aquellos sistemas que, al definir a todos los miembros del grupo como parientes, distinguen en ellos dos categorías: los cónyuges posibles y los cónyuges prohibidos” (1969:11). De esta manera, el intercambio es la base fundamental del matrimonio que opera por medio de la regla de la exogamia para mantener el grupo unido.

Para Lévi-Strauss, la exogamia y la regla de la prohibición del incesto “poseen un valor funcional permanente y coextensivo a todos los grupos sociales” (1969:557). La exogamia es el elemento primordial que asegura la integración del grupo como grupo diferenciado de los otros y permite el intercambio de bienes con grupos externos. La exogamia, subraya Lévi-Strauss, también tiene que ver con valores, y entre estos valores menciona a

las mujeres que representan “los valores por excelencia” (1969:558) porque sin ellas “la vida no es posible” (1969:558). Es decir, las mujeres pertenecen a los hombres como meros objetos de consumo y de comercio, y el lugar propio casi natural de las mujeres es el espacio privado del hogar.

La prohibición del incesto adquiere valor en tanto regla social universal y fundamental pese a que, según Lévi-Strauss, el carácter de universalidad pertenece al mundo natural y no al mundo cultural de donde surgen las reglas (1969:41). Sin embargo, este antropólogo hace una excepción a la regla de la prohibición del incesto y la considera regla universal que regula las relaciones sexuales y reafirma el predominio de lo social sobre lo natural. Esta regla sostiene que el uso social de las mujeres no reside en su reparto natural sino su constitución como “producto escaso” (1969:82), el cual debe ser reglamentado desde el interior del clan. La función de la prohibición del incesto consiste en relegar a las mujeres al espacio de la familia para así poder controlar su reparto o su competencia.

La familia es definida por Lévi-Strauss como un grupo económico basado en la división sexual del trabajo en donde “el marido aporta los productos de la caza y la esposa los de la recolección” (1976:13). La familia es un grupo social cuyo origen reside en el matrimonio y está formado por los cónyuges y los hijos nacidos dentro del matrimonio. Los miembros de la

familia están unidos por lazos legales, derechos y obligaciones económicas y religiosas, así como por un sistema de derechos y prohibiciones sexuales. Las familias, además de generar matrimonios, funcionan como mecanismos legales para establecer alianzas entre familias.

La división sexual del trabajo, de acuerdo con Lévi-Strauss, se explica por medio de razones sociales y culturales, más que por cuestiones naturales, pero también reconoce que “existe un instinto maternal que compele a la madre a cuidar de sus hijos (as) y que hace que encuentre en el ejercicio de dichas actividades una profunda satisfacción” (1976:24). Lévi-Strauss no se percata de que, en realidad, las tareas dentro del matrimonio están dadas por la interpretación masculina de la naturaleza. De todas formas, considera el matrimonio un instrumento que propicia la dependencia mutua entre los sexos según disposiciones sociales y económicas, y promueve la idea de que el matrimonio es mucho más ventajoso que la soltería.

Tras estas consideraciones, Lévi-Strauss trata de fundamentar sus interpretaciones en lo que él llama los sistemas duales que funcionan sobre una base de reciprocidad. En las organizaciones dualistas “los individuos se definen, los unos en relación con los otros, esencialmente por su pertenencia o su no pertenencia a la misma mitad” (1969:112); esto hace que las mitades desempeñen papeles diferentes según sea el caso. La organización dualista es

un principio de organización más que una institución, y como principio es aplicable tanto a actividades deportivas, políticas y religiosas, como al sistema mismo de matrimonio. Los sistemas duales explican el por qué de las alianzas y el intercambio entre grupos pero no explica por qué las mujeres toman el papel del Otro en el pensamiento arcaico, tal como lo planteaba Simone de Beauvoir (1972a).

Además de las organizaciones dualistas, Lévi-Strauss sostiene la existencia de tres estructuras mentales fundamentales: la exigencia de la regla como regla, la noción de reciprocidad y la donación. La exigencia de la regla constituye la base esencial de la prohibición del incesto al poner orden sobre la naturaleza y así, asegurar la existencia del grupo; la noción de reciprocidad incorpora la oposición entre el yo y el otro; y, por último, el concepto de donación implica “el hecho de que la transferencia consentida de un valor de un individuo a otro transforma a éstos en *partenaires* y agrega una nueva calidad al valor transferido” (1969:125). Estas estructuras están definidas mucho antes de nacer el ser humano y es en el pensamiento infantil que estas estructuras se manifiestan como esquemas básicos de sociabilidad.

Lévi-Strauss relaciona el pensamiento infantil con el pensamiento primitivo al argumentar que los niños han sufrido menos la influencia de la cultura y, por ello, el pensamiento infantil representa un común denominador

de todos los pensamientos y de todas las culturas. El pensamiento de los niños posee los esbozos de las estructuras mentales que les van a servir para adaptarse a su medio y usar sólo aquellas que tienen un valor funcional en la medida que satisfacen su incorporación a la cultura y la subordinación de las mujeres. Se podría concluir que Lévi-Strauss justifica la idea de las mujeres como productos de intercambio a través de estas estructuras mentales que, por alguna razón, colocan al género femenino en un papel de subordinación. Sin embargo, todavía cabe preguntarse por el motivo que llevó a los “primitivos” a definir a las mujeres en estos términos.

3. Simone de Beauvoir

En su libro *El segundo sexo* (1972a), Simone de Beauvoir muestra cómo se ha establecido la jerarquía de los sexos por medio de la historia. Esta filósofa francesa explica que cuando se enfrentan dos categorías humanas, cada una quiere imponer su poder sobre la otra y, si ambas insisten en mantener esta soberanía, se crea entre ellas una relación de reciprocidad. Sin embargo, si una de las dos es privilegiada triunfa sobre la otra y mantiene el poder.

El patriarcado, según de Beauvoir, no fue producto de un azar ni el resultado de una evolución violenta. Desde el origen de la humanidad, el

privilegio biológico masculino ha permitido a los hombres afirmarse como sujetos soberanos y condenar a las mujeres a desempeñar el papel del Otro. El patriarcado se establece justo cuando el hombre tiene conciencia de sí e impone su voluntad (1972a:99). La posición de la mujer en la sociedad siempre ha sido asignada y en ningún momento ha impuesto su propia ley, delegando su poder de trascendencia al hombre.

La historia de la humanidad antes de la agricultura, observa de Beauvoir, es ambigua y contradictoria; pese a esto, las noticias que se tienen de esa época afirman que las mujeres eran robustas y resistentes a las expediciones guerreras. Sin embargo, esta autora recalca la importancia de la superioridad física de los hombres por encima de la femenina, pues la servidumbre de la reproducción siempre ha representado para las mujeres un obstáculo en el desempeño de las actividades diarias. Además el embarazo, el parto y la menstruación disminuían su capacidad de trabajo y las obligaba a largos períodos de incapacidad.

Esta situación hizo que las mujeres fueran más dependientes de los hombres, porque los constantes embarazos les impedían conseguir por ellas mismas el alimento y protegerse contra los enemigos. La mujer era necesaria para la perpetuación de la especie, “le correspondía una parte pequeña en el esfuerzo de la especie humana por perseverar en su ser” (1972a:88), mientras

que el hombre mantenía el equilibrio entre la reproducción y la producción. Pese a esto, tanto hombres como mujeres eran importantes para la supervivencia colectiva y esto lleva a de Beauvoir a preguntarse por qué la humanidad nunca permitió que las mujeres ocuparan el primer lugar igual que el hombre. La respuesta que da es que la humanidad no es una simple especie natural que busca mantenerse como especie sino una especie compleja que tiende a superarse.

En las hordas primitivas, las mujeres no se sentían orgullosas de parir pues los niños no representaban una riqueza sino una carga. La maternidad era vista como una función natural más que una actividad y no se le refería ningún proyecto. Las mujeres simplemente sufrían pasivamente su destino biológico. Los trabajos domésticos se conciliaban con las cargas de la maternidad y se reducían a la repetición y a la inmanencia. Las actividades de los hombres son muy diferentes ya que sus actividades giran alrededor de actos que trascienden su condición animal. Este es el caso del *homo faber* quien para mantenerse crea, y en ese acto se realiza como existente y experimenta su poder.

Las actividades masculinas quedan legitimadas por el simple hecho de que “el hombre asegura la repetición de la Vida al trascender la Vida por la existencia, y por medio de esa superación crea valores que niegan valor a la pura repetición” (1972a:90). De Beauvoir expresa que la desgracia de las

mujeres es haber sido excluidas de las expediciones guerreras que elevan al hombre sobre el animal al arriesgar su vida, y haber sido relegadas a los quehaceres domésticos que la encierran en lo meramente animal y repetitivo. Esto hace aparecer al hombre como soberano que encuentra en la mujer complicidad porque en el fondo ella también es un existente y su proyecto no es la repetición sino la trascendencia.

Hasta el momento, según de Beauvoir, la superioridad masculina se vive pero no se plantea tal como aparece en el régimen patriarcal, puesto que en las hordas primitivas no hay propiedad ni herencia ni derecho. No es hasta que aparece la agricultura que surgen las instituciones y el derecho, debido a que el hombre empieza a cuestionar el mundo y su relación con él. En estas comunidades agrícolas, las mujeres adquieren un prestigio importante que se explica por el valor que adquieren los niños en estas civilizaciones. Al ocupar territorios, los hombres se apropian de la tierra y aparece la propiedad bajo una forma colectiva que se hereda a los hijos.

Muchas de estas tribus viven bajo un régimen comunitario sin que esto signifique, según de Beauvoir, la existencia del matrimonio promiscuo tal como lo creían Morgan y Engels. Más bien, esto significa que los hombres y las mujeres tenían existencia religiosa, social y económica en función del grupo. El matrimonio era considerado un accidente profano (1972a:93) que no

implicaba servidumbre femenina ya que las mujeres también formaban parte del mismo clan. Todos los miembros del clan se reunían bajo un mismo tótem, un mismo maná y un mismo territorio. La veneración al tótem creó lazos familiares que concedían valor a los descendientes, los cuales heredarían el territorio y el nombre.

En estas comunidades se desarrolló el régimen del derecho materno que se caracterizó por asimilar la mujer a la tierra. Esta idea surge de la relación de la mujer con la naturaleza que la capacitaba, al igual que los campos cosechados, para la generación de la vida. Los agricultores creían que la fecundidad era un misterio y no una operación creadora; las mujeres eran poseídas por “las mismas potencias oscuras de la tierra” (1972a:94) y, por ello, se les confiaban las labores agrícolas. Al mismo tiempo, el régimen materno concedía a las mujeres el derecho de heredar la propiedad, los campos y las cosechas a los miembros del clan.

Simone de Beauvoir subraya que si bien el papel de las mujeres adquirió mucha importancia en esta época, esto no significó la soberanía femenina. En realidad, el régimen de derecho materno definió las relaciones de los grupos masculinos y algunas relaciones entre los dos sexos; la mujer ocupó el papel de mediadora del derecho pero en ningún momento pudo disfrutar de él. Asimismo, de Beauvoir desmiente la existencia del

matriarcado, tal como lo habían propuesto Bachofen y Engels, y lo califica de mito. Para esta filósofa, la sociedad siempre ha estado en manos del hombre y es entre hombres que se establecen las relaciones de reciprocidad. Las mujeres, en cambio, forman parte de los bienes de los hombres y nunca han tenido una relación directa y autónoma con ellos.

Aunque las múltiples representaciones del antepasado totémico sean asumidas por las mujeres, el tótem siempre representó un principio masculino puesto que, como se mencionó anteriormente, el papel de la mujer es nutricio y no creador. De Beauvoir explica la costumbre del matrimonio a través de esta posibilidad de trascendencia del hombre ya que por intermedio de la mujer tiene acceso a la dignidad de adulto, a la tierra y al clan. Entonces, la desvalorización de la mujer fue necesaria para la historia del hombre porque, como señala de Beauvoir, la mujer encarna la naturaleza que el hombre no podía dominar y si la mediatizaba por medio de la mujer podría llegar a dominarla.

En el preciso momento en que el hombre asume la agricultura como un hecho creador y no una operación mágica, el principio masculino se descubre como fuerza generadora. Al quedar de manifiesto la importancia de los hijos y las cosechas como fuentes de riquezas y expresión de su trascendencia, se sustituye el derecho materno por el derecho paterno. Pese a todo esto, de

Beauvoir insiste en que el paso al derecho paterno se desarrolló a través de lentas transiciones y no constituyó una conquista, pues los hombres siempre han tenido el poder; lo que sucedió fue, más bien, que el hombre tomó conciencia de lo que ya poseía. Esta postura es contraria a la de Engels, para quien la propiedad privada fue la causante de la servidumbre femenina.

Con respecto a las teorías de Engels, de Beauvoir afirma que la teoría del materialismo histórico ha puesto en evidencia que la humanidad no es una especie animal sino una realidad histórica. Según esta filósofa francesa, en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* Engels elabora la historia de las mujeres de acuerdo con la historia de las técnicas. Para Engels, siguiendo a de Beauvoir, en la Edad de Piedra la tierra era común a todos los miembros del clan y éstos se organizaban según una división primitiva del trabajo de los sexos que constituye, a la larga, dos clases igualitarias: los hombres cazan y pescan y las mujeres permanecen en el hogar. Estas tareas domésticas representaban un trabajo productivo (1972a).

Para de Beauvoir, el materialismo histórico da por sentado muchos hechos que valdría la pena explicar, como por ejemplo, el interés que adquiere la propiedad privada para el hombre. Engels no parece haber explicado en detalle cómo se dio el paso del régimen comunitario a la propiedad privada, y cómo esta propiedad lleva a la sujeción femenina. Esto hace que las teorías de

Engels sean superficiales y no aborden el ser humano en su totalidad sino simplemente como una abstracción *homo oeconomicus* (1972a:79), reduciendo su teoría a un monismo económico. El problema de esta posición es que las técnicas por sí solas no pueden explicar nada si no se integran a la totalidad de la realidad humana.

Simone de Beauvoir explica la relación del hombre con la propiedad y manifiesta que “la idea misma de posesión singular no puede adquirir significado sino a partir de la condición original del existente” (1972:79). Para que esto sea así, hace falta un sujeto que se plantee como singularidad y afirme su existencia como autónoma y separada, y los instrumentos adecuados que le permitan a ese sujeto dominar la naturaleza. El descubrimiento del bronce le permitió al hombre crear y pensarse a sí mismo como entidad autónoma sin necesidad de identificarse con todo el clan.

Por otra parte, la afirmación del sujeto como entidad autónoma no es suficiente para explicar la propiedad. Esta filósofa piensa que el individuo se capta a sí mismo enajenándose, es decir, se busca en el mundo bajo una figura extraña. Así, el clan se enajena en un tótem, el maná o el territorio que ocupa y cuando un miembro del clan se separa de la comunidad necesita una identificación mucho más individual: “el maná se individualiza en el jefe, después en cada individuo; y al mismo tiempo cada uno intenta apropiarse de

un trozo de suelo” (1972a:80). Los hombres se encuentran a sí mismos en la propiedad privada, y en ello radica la importancia que se le da a ésta.

De Beauvoir también afirma que es imposible deducir la opresión de la mujer de la propiedad privada. Si bien Engels entendió que la debilidad muscular de las mujeres se convirtió en inferioridad concreta con el uso de las herramientas de hierro y bronce, este filósofo no visualizó la estructura de alteridad con la cual los hombres enfrentaban su medio. Al utilizar las nuevas herramientas, el hombre proyecta nuevas exigencias y se vive como trascendencia capaz de imponer su soberanía a los demás. Así, la mujer es aprehendida por el hombre desde su propio proyecto y la define desde la categoría del Otro.

Igualmente, prosigue esta autora, Engels no explica el carácter de esta opresión y reduce la oposición de sexos a un conflicto de clases. Sin embargo, las mujeres no quieren la supresión del sexo, sino más bien, ciertas consecuencias de la especificación sexual. Es casi una ficción pretender que a la mujer se le vea solamente como trabajadora debido a su capacidad reproductora. Es probable que el hombre siga viendo a la mujer como un mero objeto erótico o “un Otro a través del cual (...) se busca a sí mismo” (1972a:82).

4. Feminismo radical

El feminismo radical se origina en los grupos contestatarios estadounidenses de los años setenta, los cuales se definían a sí mismos como anticapitalistas, antirracistas y en contra de la supremacía masculina. Según Álvarez (2001b), el feminismo radical plantea que la estructura de dominación y la opresión femenina responden al ejercicio del poder masculino presente en todos los contextos de la vida pública y privada. Por ello, para las feministas radicales no se trata simplemente de ganar en el espacio público, sino también de transformar el espacio privado.

Una de las teóricas del feminismo radical, Kate Millett (1995) sostiene que existen dos escuelas que explican las causas del patriarcado: la escuela de los orígenes del patriarcado y los partidarios de la escuela matriarcal. La escuela de los orígenes del patriarcado asegura que el patriarcado es la forma natural y original de la sociedad humana, y asume como fundamento biológico la fuerza física del hombre y la debilidad de la mujer a la hora del embarazo, esto a raíz de las exigencias de una cultura basada en la caza.

Millett argumenta que esta posición no demuestra la necesidad que justifica la existencia del patriarcado debido a que las instituciones sociales y políticas no descansan sobre fundamentos biológicos sino sobre sistemas de valores.

Además, el embarazo y el parto no pueden avalar dicho sistema ya que, en la mayoría de las sociedades agrícolas, el cuidado de los niños era una cuestión comunitaria y la fertilidad era objeto de un culto especial (1995:206). Sin embargo, tal como lo objetó de Beauvoir, la asimilación de la mujer a la naturaleza implica cierta servidumbre femenina y no es del todo tan inocente.

Millett asegura que Engels proporciona el análisis más completo y radical de la historia y la economía patriarcal al describir las condiciones de la reproducción humana, la evolución de la organización social y la evolución de los medios de producción. Pese a la importancia de las teorías de Engels, Millett observa que es imposible que la causa del patriarcado se encuentre en las distintas formas de asociación sexual porque, para que haya ocurrido esto, era necesario una transformación social, ideológica, tecnológica y económica. Que si bien es probable que la mujer haya sido la primera posesión de la historia esto no explica, por sí solo, la relación entre esa posesión y el derecho sexual exclusivo del hombre hacia la mujer. Por esta razón, Millett afirma que la teoría de Engels es incompleta.

Asimismo, esta feminista estadounidense le refuta a Engels el argumento de que las mujeres, horrorizadas por la promiscuidad, aceptaron de muy buena gana la subordinación femenina producto del matrimonio o la entrega a un solo hombre. Millett considera un absurdo y propio de la mentalidad patriarcal

suponer que a las mujeres les desagrade la sexualidad y que “la unión sexual implica una ‘entrega’ y representa (para la mujer) un acto político de sometimiento” (1997:217). De acuerdo con Millett, Engels hace suya la idea victoriana de que la resistencia sexual de las mujeres a sus deseos eróticos constituye un acto de autoafirmación.

Así, según Millett, Engels se dejó influenciar por el significado que reviste la sexualidad en el patriarcado y, de una u otra forma, justifica los mitos acerca de la capacidad sexual superior de los hombres y la inapetencia sexual femenina. En el patriarcado, la sexualidad femenina es considerada un castigo; la mujer, pese a ser un objeto sexual, no puede disfrutar de su sexualidad y orienta su placer hacia la maternidad y las labores domésticas. El patriarcado alteró la función de la sexualidad femenina en favor de la subordinación y la explotación.

Todas las formas de desigualdad humana surgen de la supremacía masculina y de la subordinación femenina, lo que Millett llama *política sexual* (1995:226) y constituye la base de todas las estructuras sociales, políticas y económicas de la humanidad. La subordinación de las mujeres es un fenómeno social y psicológico que Engels describe como una lucha de clases producto de la concentración de los recursos económicos en manos masculinas. Millett concuerda con Engels en que la familia debe desaparecer y

señala que la libertad femenina solo es posible si deja de ser el “principal guardián de la infancia” (1995:235), cediendo el cuidado de los niños a educadores de ambos sexos.

Para Millett, el patriarcado no es producto natural, sino una constante social tan arraigada que se manifiesta en todas las formas políticas, sociales y económicas. Las instituciones patriarcales suponen que las diferencias sexuales tienen bases biológicas, y al proyectar estereotipos sexuales, la sociedad no hace más que colaborar con la naturaleza. En realidad, la supremacía masculina no reside en la fuerza física sino en la aceptación de un sistema de valores sociales pues, como argumenta Millett, la civilización siempre ha inventado métodos capaces de reemplazar la fuerza física, y esta realidad no ha aminorado el poder de los hombres.

Esta feminista estadounidense considera que antes del patriarcado pudo haber existido una forma social igualitaria que concedía importancia a la fertilidad y a los procesos vitales. Este periodo hipotético, que no es un matriarcado, veía en el nacimiento de los niños la manifestación de la fuerza creadora relacionada con el crecimiento de la vegetación (1995:75). Con el descubrimiento de la paternidad, los cultos relacionados con la fertilidad adquirieron una nueva connotación al incluir como único principio vital el masculino y degradar la función femenina en la procreación.

Para Millett, resulta imposible resolver la cuestión de las causas del patriarcado, y para ella lo más importante es pensar en el patriarcado contemporáneo y su política sexual, que para muchos, está justificado por la misma naturaleza. Sin embargo, Millett sostiene que las diferencias de temperamento, papel social y posición entre ambos sexos dependen principalmente de la cultura y no de razones biológicas. La endocrinología y la genética no han aportado pruebas para poder demostrar la existencia de alguna disparidad mental o emocional entre ambos sexos (1995:76).

Además, los estudios considerados por Millett para sus investigaciones¹⁹ carecían de pruebas suficientes debido a que los experimentos versaban sobre la relación entre las hormonas y la conducta animal, estableciendo una analogía con la conducta humana. Las diferencias existentes entre los dos sexos son difíciles de evaluar, porque son patrones aprendidos histórica y socialmente y, de acuerdo con Millett, las verdaderas diferencias sexuales no se podrán conocer hasta que exista una igualdad real entre los sexos.

5. Feminismo socialista

Las teóricas del feminismo socialista creían que el capitalismo era insuficiente para explicar la subordinación de las mujeres y por esto

desarrollaron lo que se llama la teoría de los sistemas duales²⁰. Esta teoría considera el patriarcado y el capitalismo como entidades distintas y necesarias para el análisis de la opresión femenina (Gamble, 1999). Las feministas socialistas retoman el concepto de patriarcado teorizado por las feministas radicales y el análisis marxista del materialismo histórico para explicar la sujeción femenina. Algunas representantes de esta corriente como Heidi Hartmann y Zillah Eisenstein elaboran el concepto de feminismo socialista y patriarcado capitalista y analizan la combinación entre feminismo y marxismo.

Heidi Hartmann, en su artículo “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresista entre marxismo y feminismo” (1980), asevera que la relación entre marxismo y feminismo no ha sido planteada en términos de igualdad, puesto que el feminismo se encuentra subordinado al marxismo. La mayoría de los marxistas sostienen que el feminismo es menos importante que la lucha de clases y olvidan el tema del sexismo. Y si no fuera por el feminismo, el método marxista perdería de vista el carácter sistemático de las relaciones entre hombres y mujeres. Por esto, Hartmann propone el feminismo marxista (1980:86) que une el método del materialismo histórico con el método feminista para poder visualizar el patriarcado como una estructura social e histórica. El método feminista tiene como objetivo las relaciones de

los hombres y las mujeres y la búsqueda de las causas de la desigualdad entre los sexos y su relación con el sistema capitalista.

Los análisis marxistas tienden a explicar la cuestión de las mujeres a partir de su relación con la estructura económica y no de su relación con los hombres. Según Hartmann, la explicación marxista de la cuestión de la mujer adopta tres posiciones diferentes: la posición de Marx y los marxistas primitivos (Engels, Kautsky y Lenin), quienes pensaban que el capitalismo conduciría a las mujeres al trabajo asalariado y esto eliminaría la división sexual del trabajo; los marxistas contemporáneos que incluyen a la mujer en el análisis de la vida cotidiana del capitalismo; y, por último, el análisis de las feministas marxistas acerca del trabajo doméstico y su relación con el capital.

La posición de los marxistas primitivos implicaba que la liberación de la mujer requería su inserción al trabajo asalariado y a la lucha revolucionaria contra el capitalismo. Si bien estos marxistas eran conscientes de la sujeción femenina, asevera Hartmann, ellos “no se preocuparon de las diferencias entre las experiencias del hombre y las de la mujer en el capitalismo” (1980:88). En realidad, nunca se preocuparon por explicar el interés de los hombres por mantener la subordinación de las mujeres, ni en el cómo y por qué se da este dominio masculino. Tal como lo sostiene Hartmann, el capital y la propiedad

privada no son las causas de la sujeción de la mujer, y el fin de ambos no implicará la liberación femenina.

Para analizar el segundo enfoque marxista, Hartmann utiliza las teorías de Eli Zaretsky (1973) para quien la causa de la opresión de las mujeres era el trabajo asalariado. Según este autor, el capitalismo ha creado una escisión entre el trabajo asalariado y el trabajo doméstico, y por esto el sexismo adquiere otra connotación a la luz del capital. El ama de casa y el proletario son los dos trabajadores de la sociedad capitalista y la separación de sus ocupaciones oprime “tanto al marido-proletario como a la mujer-ama de casa” (1980:88); por lo tanto, deben luchar juntos por restablecer las esferas divididas.

Hartmann observa que Zaretsky niega la existencia de la desigualdad entre los sexos y lo que le preocupa es la relación entre la mujer, la familia, la esfera privada y el capitalismo. El problema de la familia, el mercado de trabajo, la economía y la sociedad no se reduce a esta división de labores sino a la necesidad de cuestionar por qué el hombre se sitúa en una posición de superioridad y la mujer en una posición de dependencia. Zaretsky cree que la mujer trabaja en el núcleo familiar para el capital y no para su marido, Hartmann piensa que la mujer realmente trabaja para su marido y reproduce el

sistema capitalista; lo que pasa es que, junto con Engels, Zaretsky idealiza la familia y la comunidad preindustrial.

Según Hartmann, el análisis del trabajo doméstico realizado por las feministas marxistas comete el error de subordinar la lucha feminista a la lucha marxista, porque sostiene que el trabajo doméstico crea plusvalor y considera que las amas de casa trabajan directamente para los capitalistas. No estudia las relaciones entre los hombres y las mujeres en el trabajo doméstico, sino solo la relación del trabajo doméstico con el capital. No obstante, Hartmann subraya la importancia del desarrollo de la concepción del trabajo doméstico por cuanto la mujer “no solo proporciona servicios esenciales al capital reproduciendo la fuerza de trabajo, sino que también crea plusvalor a través de este trabajo” (1980:90).

Hartmann insiste en que el interés real de la investigación del trabajo doméstico como relación social radica en el papel que desempeña en la perpetuación de la supremacía masculina y, por ende, del patriarcado. Los análisis marxistas incluyen a la mujer en la categoría de clase trabajadora e ignoran el objetivo del feminismo: tratar de explicar las relaciones entre hombres y mujeres. Hasta el momento “las categorías marxistas, como el propio capital, son ciegas al sexo” (1980:92) y, por ello, Hartmann elabora un

feminismo marxista más acorde con las necesidades y objetivos del feminismo.

El patriarcado como conjunto de relaciones entre los hombres ha cambiado de forma e intensidad a lo largo del tiempo; pese a esto, siempre ha existido. Para Hartmann no ha existido “un ‘capitalismo puro’, como tampoco hay un ‘patriarcado puro’, ya que los dos deben coexistir necesariamente” (1980:96); estos dos aspectos de la producción están estrechamente interrelacionados y los cambios en uno afectan al otro. La producción económica y la producción del hombre mismo en su sociedad determinan el orden social en cual viven, y para entender este orden se debe considerar tanto la producción como la reproducción.

Una lucha dirigida contra las relaciones capitalistas de opresión, asevera Hartmann, está condenada al fracaso si no toma en cuenta las relaciones patriarcales de opresión hacia las mujeres que sirven de base para el poder. El único socialismo útil para la lucha feminista es aquel capaz de destruir el patriarcado: “un ‘socialismo humano’ requeriría no sólo un consenso sobre cómo debería ser la nueva sociedad y cómo debería ser una persona sana, sino más concretamente que los hombres renunciaran a sus privilegios” (1980:108).

Zillah Eisenstein, en su artículo “Hacia el desarrollo de una teoría del patriarcado capitalista y el feminismo socialista” (1984), piensa que la comprensión de la interdependencia entre el capitalismo y el patriarcado es esencial para el análisis político del feminismo socialista y utiliza el término *patriarcado capitalista* para referirse a la relación dialéctica existente entre la estructura de clases capitalista y la estructuración sexual jerarquizada (1984:71). Según esta feminista, el patriarcado es la supremacía masculina que existía desde antes del capitalismo y sigue existiendo en las sociedades poscapitalistas y subraya que lo importante es entender su situación actual si se quiere cambiar la estructura de opresión.

Eisenstein formula una teoría política del feminismo socialista utilizando un enfoque dialéctico en lugar del pensamiento dicotómico de las feministas socialistas tradicionales y las feministas radicales. El análisis dicotómico del poder centra su estudio en dos aspectos, el económico y el sexual, de tal manera que la crítica que se apoya en la distinción hombre y mujer se concentra en la cuestión del patriarcado, y la crítica que se apoya en la distinción entre burguesía y proletariado se centra en el estudio del capitalismo. Ambos aspectos del estudio del poder, señala Eisenstein, manejan una idea abstracta de la mujer. Es como si no la incluyeran, lo cual impide una comprensión completa de su opresión.

El enfoque dialéctico del poder centra el análisis en los procesos de poder, en las relaciones que lo determinan y los procesos que involucra. Eisenstein establece la teoría política del feminismo socialista en la dialéctica entre el feminismo radical y el análisis marxista, los cuales se interrelacionan a través de la división sexual del trabajo. El análisis marxista de clase constituye la tesis; el análisis del patriarcado de las feministas radicales, la antítesis; y de ambos resulta la síntesis, el feminismo socialista.

El método dialéctico e histórico marxista proporciona las herramientas para comprender no solo las relaciones de clase sino también todas las relaciones de poder en general. Eisenstein pretende utilizar este método para poder comprender más claramente las relaciones materiales en el capitalismo hasta abarcar las relaciones materiales en el patriarcado capitalista (1984:74). Las teorías de Marx sobre la explotación y la enajenación sirven para esclarecer estas relaciones y permiten comprender mejor la opresión femenina. Eisenstein aclara que su interés se centra en la importancia de la ontología revolucionaria dialéctica, tal como la expone Marx en su teoría de la enajenación.

La teoría de la enajenación marxista propone la vida de la especie en la sociedad comunista como condición necesaria para entender la capacidad revolucionaria de los seres humanos. Los seres de la especie son “aquellos que

alcanzan en última instancia su potencial humano para el trabajo creativo” (Eisenstein, 1984:75), capacidad que sólo puede ser desarrollada en una sociedad comunista. En las sociedades capitalistas, este ser de la especie solo existe como esencia, es decir, cada individuo tiene el potencial de ser un revolucionario y no simplemente una persona explotada. En cada individuo existe la dialéctica entre la esencia y la existencia que se manifiesta como conciencia revolucionaria.

Esta autora socialista utiliza esta ontología revolucionaria para explicar la conciencia femenina y sostiene que las relaciones sociales que determinan esta conciencia son mucho más complejas de lo que esperaban los marxistas. Si la mujer está determinada por el sexo, además de su posición de clase, entonces las relaciones patriarcales van a determinar su conciencia y como resultado, inhibir su potencial revolucionario; de este modo, también las relaciones patriarcales impiden el desarrollo de la esencia humana (1984:77). Marx nunca cuestionó la estructura sexual jerárquica y no se percató de que las relaciones sociales impedían la vida de la especie para las mujeres, ni de que la liberación femenina no radica en la eliminación del sistema de clases.

Eisenstein llama ideología a las ideas predominantes de la sociedad que distorsionan la realidad para legitimar el poder existente y afirma que la ideología y las condiciones materiales mantienen una relación dialéctica,

ambas se determinan mutuamente. Si se quiere entender la opresión y no solamente la explotación económica, el estudio de la opresión de las mujeres debe abarcar tanto las condiciones sexuales como las económicas. El método marxista debe agregar a sus teorías las relaciones de las mujeres con la división sexual del trabajo y la sociedad como productora y reproductora “así como incorporar la formulación ideológica de esta relación” (1984:86).

En cuanto al feminismo radical, Eisenstein subraya la importancia de la interpretación del poder sexual elaborado por estas feministas. Según las propuestas de las radicales, el poder sexual y no el económico es el significativo para un análisis revolucionario más amplio porque las relaciones se establecen entre hombres y mujeres más que entre burguesía y proletariado. La historia se define como patriarcal y las relaciones determinantes son las de la reproducción y no las de la producción tal como pensaban los marxistas clásicos. El patriarcado es el sistema sexual de poder establecido alrededor de una organización jerárquica masculina en la cual el hombre posee un privilegio económico (1984:88).

Los postulados de las feministas radicales definen a la mujer en la sociedad patriarcal en términos de la organización patriarcal y no de la estructura económica de clase. Mediante este análisis, las feministas radicales logran desdibujar la separación entre lo privado y lo público. La política sexual, tal

como lo explicamos anteriormente, visualiza a las mujeres como oprimidas igual que el hombre porque el sexo es una categoría social con implicaciones políticas.

Por último, Eisenstein concluye que el feminismo socialista “analiza el poder en términos de sus orígenes de clase y sus raíces patriarcales” y “ni el capitalismo ni el patriarcado resultan sistemas autónomos o idénticos sino que son (...) mutuamente dependientes” (1984:95). El feminismo socialista busca una explicación histórica de las relaciones de poder en términos de las relaciones económicas de clase y, asimismo, analiza cómo se configura el poder a través de la percepción del género. El poder deriva del sexo, la raza y la clase, y esto se manifiesta, siguiendo a Eisenstein, a través de las dimensiones tanto materiales como ideológicas que se desprenden del patriarcado, el racismo y el capitalismo.

Para el feminismo socialista, la opresión y la explotación no son términos equivalentes en cuanto a las mujeres y las razas minoritarias. La explotación hace referencia a la realidad económica de las relaciones capitalistas de clase de hombres y mujeres, y la opresión tiene que ver con las mujeres y las razas minoritarias definidas dentro de las relaciones patriarcales, raciales y capitalistas (1984:95). La opresión femenina descansa no solamente en su posición de clase sino también en su posición dentro del patriarcado; por ello,

el estudio de la opresión de la mujer debe abarcar tanto el análisis del capitalismo como el del patriarcado, puesto que ambos representan una sola ideología.

Eisenstein afirma, al igual que el feminismo radical de Millett, que el patriarcado precede al capitalismo y no surgió con éste como creía Engels. El patriarcado precedió al capitalismo en la organización sexual de la sociedad que nace de interpretaciones ideológicas y políticas basadas en la diferencia biológica (1984:98). Los hombres se aprovecharon del hecho de que las mujeres fueran las reproductoras e interpretaron este hecho en términos políticos. De este modo, el control político que ejercen los hombres sobre la reproducción femenina hace que este hecho se utilice como una formulación de la opresión de las mujeres. El patriarcado, según Eisenstein, se traslada de una sociedad a otra sólo para mantener la jerarquía sexual de la sociedad.

El patriarcado capitalista une el patriarcado y el capitalismo en un proceso integral en el cual los elementos específicos de cada sistema son necesarios para el otro: “El capitalismo usa el patriarcado y el patriarcado está determinado por las necesidades del capital” (1984:103). Así, el patriarcado o supremacía masculina establece la organización sexual jerárquica necesaria para el control político, y el capitalismo como sistema económico de clase mantiene el orden patriarcal. Esta dependencia mutua, asegura Eisenstein,

muestra la adaptabilidad del patriarcado a las necesidades del capital y la del capital a las necesidades del patriarcado; de esta interdependencia procede la necesidad de que ambos, patriarcado y capital, funcionen al unísono para mantener el orden y el control de la sociedad y del sistema económico.

6. Steven Goldberg

El sociólogo estadounidense Steven Goldberg, en su libro *La inevitabilidad del patriarcado* da a entender que no existe la superioridad del varón por cuanto las mujeres también ejercen cierto poder sobre los hombres. El problema es que este poder radica en su feminidad, que en ningún momento se discute, y da por un hecho la disposición emocional congénita del sexo femenino: “Es efectivamente cierto que las mujeres de todas las sociedades poseen la predisposición emocional necesaria para ‘convencer’ a los hombres y para ‘salirse con la suya’ a pesar de la mayor agresividad del hombre” (1976: 26).

Este poder no se asemeja al del hombre quien, debido a su agresividad, es el elegido para ejercer el control y el poder sobre la sociedad. Las mujeres reconocen la autoridad del hombre y usan su talento femenino, es decir, astucia y engaño femenino²¹ para convencer al hombre. Las mujeres se dedican

a labores de creación de la vida mientras el hombre a la autoridad y el liderazgo. Por tanto, el dominio masculino “se refiere a la sensación que tienen el hombre y la mujer de que la voluntad del macho domina a la hembra” (1976: 236).

Por consiguiente, el patriarcado es la organización política, económica, religiosa y social que legitima la autoridad y el liderazgo de los hombres y, asimismo, propicia que los puestos de autoridad y dirección estén en manos masculinas. Esto lleva a Goldberg a afirmar la universalidad del patriarcado, puesto que no ha existido ninguna sociedad en la que los hombres hayan dejado de ejercer la autoridad. Y de esta premisa de universalidad deriva la conclusión de que el patriarcado es inevitable, para luego reforzar el argumento con factores biológicos.

Estas causas biológicas se evidencian, según este autor, en los factores hormonales que, a su vez, fundamentan la hipótesis de que la agresividad es lo que determina la diferenciación biológica entre los sexos. Para justificar esta teoría, Goldberg concibe la llamada *teoría de los límites* que explica cómo las hormonas proporcionan al hombre una mayor capacidad para la agresión; al mismo tiempo, esta teoría muestra que los elementos ambientales se adaptan a los límites impuestos por los elementos hormonales, lo que según él demuestra la inevitabilidad del patriarcado y el dominio masculino.

El dominio masculino tiene como base el razonamiento biológico. Goldberg explica que la masculinización del cerebro del feto está programada por los testículos que generan la testosterona u hormona masculina. Esta hormonización masculina lleva a los hombres al dominio político y a conseguir las mejores posiciones de categoría y autoridad. Con esto, Goldberg argumenta que la biología humana rechaza la posibilidad de que exista un sistema social en el cual no dominen los hombres y la agresión masculina no se manifieste en forma de poder. Los individuos “cuya anatomía masculina hace que sean identificados socialmente como machos” (1976:74) tienen un sistema hormonal que causa una mayor disposición a la agresividad.

La testosterona no es causa en sí misma de la agresividad; la agresión natural surge de la relación entre el sistema nervioso central y la presencia posterior de la testosterona endógena. Las diferencias sexuales de la agresión en el ser humano se deben a ciertas diferencias irreversibles del sistema nervioso central en el hombre y la mujer que se establecen mucho antes de su nacimiento. Goldberg define agresión humana como un “término hipotético conveniente, como un nexo que fluye de las hormonas y al cual se adaptan ciertas instituciones societarias” (1976:81). Este sociólogo estadounidense sostiene que lo hormonal hace inevitable lo social y que la agresión masculina

difiere de la femenina en cuanto a cantidad y a tipo: la masculina conduce al patriarcado y la femenina nunca ha llevado al matriarcado.

No obstante, Goldberg habla de “fuerzas biológicas positivas femeninas” (1976:93), las cuales radican en la sensibilidad y el poder emocional de la mujer, y se expresan en la atención de la madre hacia sus hijos y la reacción protectora ante la vulnerabilidad de éstos. La maternidad y el sentimiento que esta conlleva alejan a las mujeres de las actividades de prestigio y, por el contrario, acercan a los hombres a las actividades exitosas, pues la agresión y el poder están ligados a cualquier actividad que no esté relacionada con la maternidad. Este sociólogo insiste en que las mujeres deben reconocer la existencia de la agresión masculina y adaptarse a su “realidad biológica” que consiste en las funciones maternas y educacionales. Aquí se ilustra cómo la maternidad es asumida por algunos hombres en términos políticos y cómo la mujer es interpretada desde su condición biológica, tal como lo describe Simone de Beauvoir.

Además, Goldberg afirma que la agresión del hombre y los sentimientos maternos de la mujer no tienen una causa social; las instituciones y la socialización sexualmente diferenciadas no desarrollan las aptitudes masculinas y las femeninas, sino más bien, adaptan todo el sistema a las directrices sexuales establecidas por la diferenciación fisiológica para

funcionar eficazmente. Según las evidencias hormonales, el patriarcado es inevitable porque todas las sociedades que han existido asocian el dominio y la autoridad política con los hombres.

Goldberg asegura que la universalidad y el factor fisiológico hacen que su teoría sea la *única* (subrayado nuestro) explicación razonable del patriarcado, del dominio masculino y el éxito del hombre (1976:177). Seguidamente, sostiene que existen ciertas diferencias cognoscitivas entre el hombre y la mujer que, si bien no tiene las pruebas culturales ni biológicas suficientes para sostenerlas, evidencian un conjunto de hipótesis lógicamente interrelacionadas las cuales pueden ser validadas mediante las pruebas con las que cuenta²². Goldberg argumenta que los hombres tienen una superioridad innata en la capacidad de abstracción y probablemente esto se deba al programa genético masculino, el cual le permite desarrollar ciertas partes del cerebro que la mujer no desarrolla por desarrollar su potencial de crianza y educación.

El hombre es más eficiente que las mujeres en el razonamiento matemático y esto prueba, según Goldberg, que la inteligencia femenina y masculina se adapta a los límites establecidos por las diferencias innatas en las aptitudes cognoscitivas. La diferencia sexual existe antes de la pubertad, pero la superioridad masculina no se manifiesta hasta que los testículos no generan la testosterona; esto origina la agresión masculina y la superioridad en ciertas

formas de razonamiento. En el caso de existir alguna mujer con cierta capacidad para el razonamiento matemático o el pensamiento abstracto no será alentada de la misma forma que se hace con un hombre, ya que esto implicaría ir contra las leyes de la naturaleza.

Goldberg critica la insuficiencia de las explicaciones no biológicas del patriarcado y atribuye esta insuficiencia a la evidencia que proporciona la biología. Por esto, sostiene que las tesis feministas y ambientalistas no consiguen explicar la realidad empírica y basan sus estudios en hechos falsos e ilógicos que corresponden a una necesidad emocional más que a una verdad científica. Goldberg asevera que si bien los niños son mentalizados a actuar según su sexo esto no se debe a factores culturales, sino a la fuerza y la importancia de la realidad hormonal y la necesidad de las sociedades de adaptar la mentalización a la realidad fisiológica.

Las feministas, manifiesta Goldberg, no han propuesto ninguna alternativa creíble a la teoría del factor hormonal y, más bien, conjeturan a partir de la idea de que la biología pudo haber sido determinante en otros tiempos pero que ya no lo es, porque las ideas universales sobre la feminidad y la masculinidad ya no son necesarias (1976:133). Goldberg insiste en la ineptitud de las feministas para proporcionar una alternativa teórica a la sociedad patriarcal. En algunos pasajes de su obra, Goldberg menciona a Millett

(1976:243), Figes (1976:99), Firestone y a Simone de Beauvoir (1976:260); de esta última afirma que el único fallo de esta escritora francesa radica en la etiología del patriarcado, los logros y el dominio masculino. En general, las teorías feministas, según él, son insuficientes porque no hacen alusión al carácter determinante del factor hormonal y las investigadoras feministas no tienen una formación intelectual en biología o antropología, sino que sus teorías se basan en la literatura y el arte.

Para terminar, este sociólogo estadounidense trata de demostrar la inevitabilidad del patriarcado argumentando bases biológicas y recurriendo, según él, a hechos reales que corresponden a una realidad concreta. Según este autor, la ciencia no se ocupa de validar o invalidar juicios subjetivos, sino más bien, de lo que es o debe ser. Este planteamiento sugiere que las ciencias parten de algo concreto totalmente desprendido de las subjetividades humanas y cuyo eje principal es la naturaleza y la biología humanas, perdiendo de vista que tanto el concepto de naturaleza como el de biología son construcciones humanas y, como tales, prestas a interpretaciones y prejuicios.

7. Gerda Lerner

Esta historiadora estadounidense estudia el desarrollo de las principales ideas, símbolos y metáforas por medio de los cuales el patriarcado se incorporó a la civilización occidental. Lerner, a diferencia de Goldberg, asegura que el patriarcado es un sistema histórico y no natural; por ende, tiene un inicio en la historia y se puede acabar gracias a ese mismo proceso histórico. Según esta autora, el período de formación del patriarcado se extendió del 3100 al 600 a. C., aunque reconoce que en otras sociedades se produjo en épocas y a ritmos distintos.

Lerner señala que esta historia del patriarcado fue construida tanto por hombres como por mujeres y habría que dilucidar la participación femenina en la construcción de este sistema que la subordina. La versión masculina de la historia ha distorsionado la imagen que las mujeres tienen de sí mismas: “La negación a las mujeres de su propia historia ha reforzado que aceptase la ideología del patriarcado y ha minado el sentimiento de autoestima de cada mujer” (1990: 323). El desconocimiento de la propia historia femenina es uno de los mecanismos patriarcales para mantener la dependencia de las mujeres.

El patriarcado es la manifestación y la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres, los niños de la familia y la sociedad en general.

Este sistema es una construcción histórica que apareció en el estadio arcaico, cuando la unidad básica de organización era la familia patriarcal. Para mantener unido al grupo, la familia ideó normas y valores con base en los cuales poder actuar, y con ello se creó “el género”. El “género” es la definición cultural de la conducta que se considera apropiada para cada uno de los sexos.

El primer papel genérico de la mujer fue el de ser intercambiada en transacciones matrimoniales; luego le siguió el de esposa suplente creado para las mujeres de la élite. Las mujeres siempre fueron explotadas como trabajadoras, prestadoras de servicios sexuales y reproductoras, y esto explica que la explotación sexual sea la marca de la explotación de clase en las mujeres. Por el contrario, entre los hombres la clase estriba en su relación con los medios de producción y en su capacidad de adquirir mercancías, entre ellas, las mujeres.

Por medio del dominio paternalista²³, el patriarcado asegura la obediencia de las mujeres a través de la protección y el sostén económico. La dominación paternalista organiza las actividades de las familias de manera tal que el hombre sea el proveedor y que la mujer dependa económica, política, intelectual y sexualmente del hombre. Esto refuerza el estereotipo de la mujer

idiota, inmadura y frágil, necesitada de la protección y el conocimiento del hombre para opinar.

La hegemonía masculina se aprovecha de la dominación paternalista para invalidar a la mujer, y se apropia del sistema de símbolos y la capacidad de formular definiciones. En esto radica, conforme a Lerner, la posición desigual de las mujeres, de modo que los hombres se dan a la tarea de explicar el mundo en sus propios términos convirtiéndose en el centro del discurso. El patriarcado será derrocado sólo cuando las mujeres se liberen del pensamiento patriarcal y “construyan un mundo libre de dominaciones y jerarquías, un mundo que sea verdaderamente humano” (1990: 330).

Lerner examina la historia del sistema patriarcal para afirmar que sus funciones y manifestaciones cambian con el paso del tiempo, y al hacer esto, refuta la tradición heredada de que el patriarcado es ahistórico, eterno, invisible e inmutable. Lerner sostiene que las antropólogas feministas contemporáneas ponen en duda posiciones como las de Goldberg que afirman la universalidad del dominio masculino. Estos estudios demuestran que existen sociedades en las cuales la asimetría sexual no deviene dominación o subordinación, y en donde las actividades que realizan ambos sexos son indispensables para la supervivencia del grupo. En estas sociedades existe la

complementariedad: ambos sexos tienen papeles y *status* diferentes pero son iguales (1990:37).

Los defensores científicos del patriarcado suelen utilizar el lenguaje de la ciencia para defender el dominio patriarcal. Según estas corrientes, por ejemplo Fox (1972) y Wilson (1980), las actitudes y comportamientos necesarios para la supervivencia del grupo pasan a ser parte del código genético, de manera que las inclinaciones físicas y psicológicas necesarias para que el sistema patriarcal funcione se desarrollan genéticamente y por selección natural. La posición de las mujeres y los hombres es determinada por los genes y, en el caso de la maternidad, es un simple ajuste entre las necesidades físicas y psicológicas de las mismas mujeres.

Lerner califica estos razonamientos de ahistóricos al suponer, los defensores científicos del patriarcado, que los individuos del presente viven en un estado natural. La historia ha demostrado cómo los humanos “se han distanciado de la naturaleza mediante la invención y el perfeccionamiento de la cultura” (1990:40) y no es posible seguir negando los avances tecnológicos que han modificado los ciclos vitales de hombres y mujeres. Además, Lerner indica cómo los hombres aceptan de muy buena gana los cambios culturales que los liberan de las necesidades naturales e incluso valoran como progreso el que las máquinas hayan sustituido la fuerza física; sin embargo, cuando se

trata de las actividades de las mujeres, prefieren seguir sosteniendo que éstas están destinadas al servicio de la especie a causa de la naturaleza. Esto demuestra que la lectura de los datos científicos está mediatizada por una visión distorsionada de la realidad en la que el dominio masculino es natural e inevitable.

Por otra parte, Lerner considera que la teoría de Engels dio historicidad al patriarcado y, al mostrar la conexión entre las relaciones sexuales con las relaciones sociales en proceso de cambio, refutó los razonamientos deterministas biológicos de las teorías tradicionales. Lerner apunta que su mayor logro fue destacar el predominio de las fuerzas sociales y culturales en la estructuración y definición de las relaciones entre los sexos. Al subrayar el vínculo entre el cambio socio-económico y las relaciones de género, Engels subordina las relaciones entre sexos a las relaciones entre clases, encontrando en la abolición de la propiedad privada la única forma de liberación de las mujeres, como ya se ha explicado.

Lerner (al igual que de Beauvoir y Millett) desmiente la existencia del matriarcado afirmando que la evidencia encontrada por Bachofen y Engels corresponde a una matrilocalidad y una matrilinealidad, y no a un matriarcado. Lerner sostiene la imposibilidad de mostrar una conexión entre las estructuras de parentesco y la posición social que ocupan las mujeres. Además, los datos

antropológicos recientes indican la existencia de organizaciones sociales igualitarias, las cuales surgieron en las tribus cazadoras y recolectoras debido, en gran medida, a la interdependencia y cooperación económica.

Pese a la importancia que se les concedía a las mujeres en estas sociedades, siempre estuvieron subordinadas a los hombres. Según Lerner, no ha existido ninguna sociedad donde las mujeres tengan el poder de tomar decisiones sobre los hombres, puedan señalar las normas de conducta sexual o regulen los intercambios matrimoniales. En un verdadero matriarcado las mujeres habrían tenido el poder sobre los hombres, “el poder para definir los valores y sistemas explicativos (...) y el poder de definir y controlar el comportamiento sexual de los hombres” (1990:57-58), y ese poder habría influido en la esfera pública.

8. Carole Pateman

Según Pateman (1995), definir el patriarcado como la ley del padre ha llevado a la mayoría de los teóricos del contrato social a obviar la mitad de la historia de este contrato. El contrato originario es un contrato socio-sexual que incluye la libertad así como la dominación. No obstante, la historia clásica del contrato social relata solamente cómo se creó la nueva sociedad civil y se

desarrolló el derecho político basado en la libertad, y suprime la historia del contrato sexual como detonante del derecho político. La nueva sociedad civil se articula alrededor del derecho patriarcal o derecho sexual que justifica el dominio masculino sobre las mujeres y transforma la libertad civil en un atributo masculino dependiente del derecho patriarcal.

Para Pateman el patriarcado ha dejado de ser paternal porque la sociedad civil moderna no está estructurada según el parentesco y el poder de los padres. Más bien, “el contrato originario tiene lugar después de la derrota política del padre y crea el *patriarcado fraternal* moderno” (1995:12), en el cual las mujeres están subordinadas a los hombres en cuanto representantes de la fraternidad, entendida esta como comunidad universal. Este patriarcado fraterno es un pacto entre hermanos libres e iguales entre sí que ejercen el poder político y el control del acceso sexual a las mujeres.

El patriarcado moderno es fraternal en su forma y el contrato original que lo constituye es un pacto fraternal. Este contrato es necesario porque los padres han perdido poder político. Y ante esto, los hijos, al derrotar a los padres, exigen la libertad mediante un contrato para conformar la fraternidad civil. La fraternidad civil no se refiere a los hombres ligados por un vínculo de sangre, sino más bien, por un vínculo social reconocido que se extiende a

todos los hombres en cuanto hombres, y no en cuanto habitantes de una ciudad particular.

Esta autora menciona la noción de 'horda primitiva' ideada por Darwin como equivalente al estado de naturaleza de Freud. Según esta explicación, la horda primitiva estaba gobernada por el padre primitivo que mantenía a las mujeres de la horda para su propio beneficio. Los hijos, ante esta situación, se rebelan en contra del padre y lo matan. En el relato de Freud, al asesinar al padre los hijos se dan cuenta de que ninguno de ellos podrá ser un padre primordial con el poder absoluto, y que luchar entre ellos podría resultar peligroso. Por esta razón, prefieren firmar un contrato social. Se concluye, así, que el odio al padre se basa en la imposibilidad de los hombres de realizar sus demandas sexuales.

La historia del patriarcado clásico hace referencia al poder procreador del padre que encarna el poder creativo y mantiene el derecho político. De esta manera, todos los hombres deben llegar a ser padres, es decir, ejercer el poder masculino de procreación y, así, llegar a encarnar no cualquier padre, sino el *Padre* (1995:125) capaz de generar derecho político. Este derecho político implica el derecho del hombre a tener acceso sexual a los cuerpos femeninos de modo que pueda llegar a ser padre. Sin embargo, los historiadores del contrato original no desean convertirse en padres en el sentido clásico del

término, sino más bien, heredar la capacidad del padre para crear derecho político. Las mujeres carecen de esta capacidad porque se las asocia a la maternidad, y esta forma de concebir no es admisible dentro del imaginario político.

Según Pateman, Freud desarrolla la noción de diferencia sexual con significado político en sus análisis sobre el origen de la vida social. En estos estudios, Freud fija el salto de la naturaleza animal a la civilización en la necesidad de la satisfacción genital de los hombres. En vista de la ausencia del ciclo de celo, los hombres mantuvieron cerca a las mujeres, mientras que éstas, al no querer abandonar a sus crías, prefirieron permanecer cerca de los hombres que las proveen de alimentos y protección. Bajo esta perspectiva, las mujeres sostienen los intereses de la familia y de la vida sexual, y los hombres son capaces de desarrollar el sentido de la fraternidad, porque pueden dirigir sus sentimientos más allá del ámbito familiar.

Los hombres, al considerarse los amos de las familias, tienen acceso sexual a los cuerpos femeninos. Este acceso no es de mutuo consentimiento, ya que los cuerpos femeninos y los cuerpos masculinos adquieren un significado político diferente. Este significado político de los cuerpos entra dentro del debate 'naturaleza versus contrato', en el cual los cuerpos y las pasiones corporales de las mujeres representan la naturaleza que debe ser

controlada y transcendida si se quiere crear y mantener un orden social. Pateman asegura que “el significado del estado de naturaleza y de la sociedad civil puede entenderse sólo en la conjunción de la una con la otra” (1995:142), de modo que se necesita un estado natural para que surja un contrato social.

El paso del estado de naturaleza a la sociedad civil descansa sobre un supuesto racional que presupone la limitación de las pasiones mediante el uso de la razón. Las mujeres son incapaces de controlar sus pasiones sexuales y relaciones particulares, y al no poder dirigir su razón hacia las demandas de un orden universal, quedan imposibilitadas para formar parte del contrato original. En este sentido, las mujeres representan todo aquello que los hombres deben dominar para poder dar lugar a la sociedad civil. Así, el contrato original es una apropiación simbólica por parte de los hombres de la facultad de parir: en este caso, los hombres dan a luz el cuerpo político de la sociedad. Pateman concluye que el contrato original no es un acontecimiento real sino una ficción política.

Tras explicar las diferentes hipótesis sobre las causas del patriarcado, podemos concluir que la dominación masculina corresponde a una estructura de alteridad, tal como es definida por Simone de Beauvoir (1972a), en la cual las mujeres toman el papel del otro al que hay que ver como un enemigo. El

patriarcado no es producto de un momento histórico en el que se dieron las circunstancias económicas, sociales y culturales para su desarrollo ni tampoco es una respuesta a la mala praxis femenina en el matriarcado. Tampoco es producto de hormonas que navegan en el interior del cuerpo humano con conciencia de las estructuras definidas según el género. El patriarcado ha existido siempre y su estructura de adaptabilidad a otras estructuras le ha permitido sobrevivir a través del tiempo en cualquier contexto histórico, social, económico o político que se presente. La estructura de alteridad corresponde a un ordenamiento lógico mental por medio del cual el hombre se piensa a sí mismo como el humano por excelencia, mientras que las mujeres son relegadas a cumplir las expectativas del sexo. De momento no se pueden establecer con exactitud las causas del patriarcado, pero cabe pensar que la posible solución a la continuación del patriarcado está en la creación de nuevas formas de pensamiento e interpretación, analizando críticamente los modos tradicionales de conocer y comprender. Si bien no existe un consenso en cuanto a las causas del patriarcado, la mayoría de las teóricas feministas están de acuerdo con las consecuencias de este sistema de poder.

CUARTO CAPÍTULO

EL PATRIARCADO COMO PROBLEMA POLÍTICO

I. Introducción

En el capítulo anterior se desarrollaron algunas de las teorías acerca de las causas del patriarcado para poder contextualizar la crítica de la razón patriarcal propuesta por Celia Amorós y, además, porque consideramos fundamental la conceptualización del patriarcado como un fenómeno social, político, histórico y cultural, que regula todos los ámbitos de la vida humana. De este modo, pretendemos subrayar la capacidad del patriarcado de construir espacios de poder, es decir, promover los discursos que legitiman su propio poder. Así lo señala Amorós cuando indica que la política se ha configurado como abstracción (1991a), abstracción en el sentido de fijar espacios.

Esta filósofa española considera que la política está controlada por el patriarcado y, por esto, se entiende como el espacio reservado al género masculino. Los espacios de lo público y lo privado se diferencian en su capacidad de generar contenidos simbólicos. Como es evidente, el espacio público (el espacio de la política) es capaz de generar sentidos para las cosas,

no así el espacio privado al cual se relega a las mujeres. La crítica a la política por parte de las mujeres no debe hacerse desde una posición de antipoder, sino más bien, participar de ese definir espacios o contenidos para llevar a la política temas que afectan a todas las mujeres. Amorós ve la necesidad de incorporar contenidos de la vida privada al espacio público y no al revés, porque solo de esa manera se politiza lo personal.

La violencia constituye uno de los temas que afectan a las mujeres, tema que, en la mayoría de los casos, ni siquiera constituye un asunto filosófico, mucho menos una cuestión de interés político. La utilización de la violencia por parte del patriarcado se solapa a través de mecanismos tan sutiles que desorientan la sensibilidad humana. La violencia hacia las mujeres, al igual que el caso de la violencia en general, tiene que ver con la forma en la cual se ha definido a las mujeres y, por qué no, cómo se ha definido la misma violencia.

Subrayamos la importancia de definir el patriarcado como problema político y la utilización de la violencia como mecanismo de control, para así poder politizar lo que se supone debe permanecer en el espacio privado y poder vislumbrar una alternativa a este sistema de poder. Por ello, a continuación señalaremos cómo opera la violencia y su relación con el consentimiento, la coerción, la agresión y la fuerza, para luego entrar de lleno

a la discusión sobre el patriarcado como problema político. Utilizaremos la diferenciación propuesta por Puleo entre coerción y consentimiento, y el análisis del concepto de violencia sustentado por Badinter, Sodré, Arendt y la misma Amorós.

Puleo (1995) establece una diferenciación entre los patriarcados basados en la coerción y los patriarcados fundados en el consentimiento. Para esta filósofa, todo sistema patriarcal se establece sobre la coerción y el consentimiento, y esta diferenciación puede ayudar a comprender cómo opera el patriarcado y su relación con la violencia. Así, Puleo explica que existen dos formas de dominación: en la primera, un gobierno totalitario ejerce el control total sobre la población a través de la vigilancia y el adoctrinamiento; en la segunda, el control es ejercido a través del modelado de los deseos de los seres humanos y, de este modo, la agresión no es necesaria debido a la manipulación de las pulsiones y los afectos.

Algunas sociedades patriarcales no utilizan la violencia, al menos no la violencia física, como mecanismo de orden debido a la aceptación de sus normas por el efecto de la socialización. En las sociedades occidentales, pese a que la ley prohíbe la discriminación sexual, las mujeres no dejan de sufrir la coerción desde diferentes sectores de la sociedad. Así, por ejemplo, el mercado laboral estrecha las posibilidades reales de las mujeres de concursar

en igualdad de condiciones con los hombres. Esta forma de violencia contra las mujeres no es penalizada y pocas mujeres consiguen una sanción real para el agresor. La prohibición del aborto también es considerada violenta y coercitiva contra las mujeres puesto que les impide controlar su propio cuerpo. Esto comprueba que la violencia sexual contra las mujeres sigue existiendo en nuestras sociedades occidentales y limita los desplazamientos femeninos al subrayar la asignación de los espacios según el sexo.

Puleo llama patriarcados de coerción a los patriarcados de algunos países islámicos en los cuales la ley aprueba el uso de la violencia física del marido sobre la esposa dentro del matrimonio y las mujeres son lapidadas por adúlteras. Un ejemplo de patriarcado de consentimiento, señala esta autora, se puede encontrar en la revolución sexual de los años sesenta y setenta que, aunque demostró una preocupación por el derecho del placer femenino y la libertad, mantuvo un discurso masculino sobre la supuesta sexualidad correcta. En los patriarcados de consentimiento, las luchas por la igualdad y el respeto de las diferencias se confunden con el orden existente, dificultando su verdadera realización mediante una inadecuada conceptualización de la violencia, la cual, en la mayoría de los casos, se suele asemejar con la agresión física.

Al respecto del término violencia, Elizabeth Badinter considera que este concepto abarca tanto las agresiones físicas como las presiones psicológicas, y que la violencia verbal y psicológica es tan destructiva como la agresión física. En su libro *Por mal camino* (2004), Badinter se pregunta por qué la mayoría de las mujeres, las cuales son objeto de violencia, aceptan esta situación, y propone discutir la ideología que defiende la violencia como inherente a la masculinidad. Esta última idea apunta a la necesidad de estudiar la violencia femenina para romper con el tabú de la dominación masculina y las mujeres como víctimas; sin embargo, al menos en nuestros países latinoamericanos, esta propuesta puede ser imprudente debido a que no se ha hecho una verdadera concienciación de la problemática femenina y se menosprecia la trascendencia del análisis de la violencia como instrumento de poder y de dominio. Esta propuesta, que podría parecer escandalosa para la mayoría de las feministas, parece interesante en cuanto visibiliza la otra parte del problema que se deja de lado: los hombres como víctimas.

Asimismo, la actitud agresiva tiene un origen diferente, dependiendo de si es una mujer quien mata a un hombre o si es un hombre quien mata a una mujer. Se podría decir que en el caso femenino, las mujeres son violentas como una forma de liberación y protección (idea que no comparto en su totalidad), en tanto que los hombres, mediante un movimiento de apropiación

del otro, se creen dueños de la vida de las mujeres. Mediante la violencia, los hombres anulan a las mujeres como seres humanos y esto responde a lo que se planteaba anteriormente sobre la dependencia enfermiza de algunas mujeres cuando son agredidas. Según Badinter, existen dos dependencias que hacen que una mujer permanezca junto a su marido o compañero agresor: una de ellas, y la más importante, es la dependencia financiera; y la otra, es la dependencia sexual, afectiva o psicológica.

En cuanto al uso de la palabra 'violencia', Muniz Sodré (2001) establece dos perspectivas diferentes. La primera hace referencia a la violencia frecuentemente ignorada por parte de los órganos burocráticos de los Estados. Se trata de una violencia invisible o institucionalizada que afirma un estado de violencia, es decir, una condición continua y estructural. La segunda perspectiva abarca la violencia visible entendida como la ruptura por medio de la fuerza del orden jurídico-social, y que da como resultados la marginalidad y la delincuencia. Además, Sodré señala que es frecuente cambiar la palabra 'violencia' por 'fuerza' cuando se designan actos de coerción socialmente legitimados. Asimismo, subraya la diferencia entre agresión y agresividad. La agresividad es una especie de pulsión motora para el control del medio ambiente y la vida cotidiana. La agresión implica la hostilidad destructiva (2001:26).

Este autor brasileño sostiene la existencia de dos formas externas de manifestación de la violencia social: la violencia directa y la violencia indirecta; la violencia directa usa la fuerza física y la indirecta incluye los diversos modos de opresión económica, política y psicológica, y la amenaza del empleo de la fuerza. Además de estas formas externas, desarrolla una tipología de las distintas violencias e indica las distintas acepciones de este término que suelen ser pasadas por alto en la mayoría de los casos, en especial por los medios de comunicación. Así, existe la violencia anómica, la representada, la socio-cultural, la socio-política y la violencia social (2001:14-15).

En cuanto a la diferenciación entre poder, fuerza, autoridad y violencia, Hannah Arendt (1970) piensa que todas ellas son palabras con las cuales se designan los mecanismos que los seres humanos utilizan para dominar al otro. Para esta filósofa, el poder es la capacidad humana de actuar en grupo, mientras que la fuerza es la energía desatada por movimientos físicos y sociales. Al igual que Sodré, Arendt considera que en el lenguaje cotidiano se suele utilizar el término violencia como sinónimo de fuerza. La autoridad se da sin coerción ni persuasión pues señala el respeto hacia una persona o hacia un cargo. Por último, la violencia se distingue por su carácter instrumental y sus herramientas son empleadas para multiplicar la fuerza natural para poder

sustituirla del todo. La violencia, según apunta Arendt, no se da en una forma pura o extrema, sino que se manifiesta como una combinación entre poder y violencia, puesto que la violencia precisa de dirección y el poder necesita legitimarse, a veces a través de la violencia.

Para Celia Amorós (1992e) la violencia necesita enfatizar la inercia de las cosas y afirmar unilateralmente al individuo desde sus aspectos más monolíticos y resistentes a toda transformación. Los pactos seriales masculinos, tal como lo veremos en el capítulo siguiente, se constituyen a partir de mecanismos de autodesignación para seleccionar el conjunto de los dominadores y de mecanismos de heterodesignación para nombrar a los dominados, en este caso las mujeres. Amorós señala la existencia de una relación entre violencia e interpretación, ya que las mujeres son nombradas por los hombres sin derecho a construirse a sí mismas desde sus propias subjetividades: “Con respecto a ‘la’ mujer, ni siquiera hay que plantearse el interpretar su comportamiento como algo dotado de un sentido dentro de una lógica situacional: está siempre pre-interpretada” (1992e:49).

Las mujeres no son sujetos ni objetos de interpretación porque han sido constituidas como un lugar común y, por ello, se convierten en objetos de violencia. El no-pensamiento acerca de las mujeres prevalece dentro de la ideología patriarcal y esto contribuye a la invisibilización de las mujeres como

seres humanos. La interpretación paraliza la violencia y la violencia paraliza la interpretación (1992e:51). El espacio de la violencia es el espacio del no reconocimiento y de las relaciones sin reciprocidad.

Amorós también utiliza el término *violencia represiva* para referirse a la actitud del sistema patriarcal a la hora de percibir la problematización de sus bases ideológicas. El patriarcado utiliza la violencia represiva para mantener el orden supuestamente natural del sistema, aunque ya de por sí sus bases sean violentas por el hecho de re-ubicar a los seres humanos en espacios según el sexo.

La violencia constituye un entramado conceptual y, por eso, en algunas ocasiones, es común que una comunidad humana consienta ciertos actos y actitudes que se consideran violentos. La percepción de la violencia como algo más que una agresión física o un uso desproporcionado de la fuerza requiere de un análisis del concepto mismo. La violencia existe en la medida que se le recrea a partir de valoraciones acerca de una esencia humana y, en este sentido, la violencia coarta y predispone a los seres humanos a ser de cierta forma o actuar de tal otra. La existencia humana se menoscaba por la incapacidad de elegir y asumir la responsabilidad de los actos conscientemente elegidos. De ahí que la violencia descansa en las bases de todo discurso de poder que aminora la incapacidad de actuar y ser libremente.

La violencia, como discurso, niega el nombre de ser humano al otro que no es como yo y lo invisibiliza, a tal punto que lo convierte en objeto de agresiones porque no tiene el mismo valor (valor adquirido por el solo hecho de pertenecer a cierto grupo de poder). La coerción se produce cuando los no humanos se rebelan en contra de los dadores de sentido y provocan una ruptura en el orden establecido. Estas fisuras ponen en riesgo la ideología y llevan a quienes detentan el poder a amenazar con la fuerza para salvaguardar las bases hegemónicas del discurso de poder. Así, se aseguran la participación efectiva de todos los que conforman el grupo social y mantienen un orden mediatizado por el adoctrinamiento basándose en estereotipos y falsas concepciones. En el caso del patriarcado, este adoctrinamiento presupone la cohesión de los hombres como grupo de poder para conspirar en contra de las mujeres.

II. El patriarcado como problema político

Las teóricas feministas radicales de los años setenta desarrollan y analizan un concepto político de patriarcado. El más importante de esa época, y quizás más influyente en las teorías feministas contemporáneas, es el concepto elaborado por Kate Millett en su libro *Política sexual*. Millett subraya la

importancia de concebir una teoría política que estudie las relaciones de poder entre los sexos, ya que “el sexo es una categoría social impregnada de política” (1995: 68). De este modo, amplía la noción de política a los espacios de lo personal y de lo privado, transformando la relación desigual entre los géneros en un problema social y político.

La política, según esta feminista estadounidense, es un conjunto de relaciones estructuradas de acuerdo con el poder que ejerce el patriarcado como institución discriminatoria sobre los grupos que considera inferiores. El patriarcado somete a las mujeres al poder masculino a través del dominio sexual y puede estar respaldado por el consenso o la violencia que, respaldada por la agresión, constituye un instrumento de intimidación constante. La fuerza resulta ser para esta autora un componente colectivo de la mayoría de los patriarcados, mientras que el consenso actúa al interiorizarse un sistema de valores y condicionar la conducta a una determinada ideología, en este caso, una ideología sexista.

Esta ideología basa las distinciones entre los sexos en los fundamentos biológicos utilizados por el patriarcado para mantener el control político sobre las mujeres. Sin embargo, apunta Millett, “muchas de las distinciones comúnmente reconocidas entre ambos sexos en lo que atañe al temperamento, al papel social y, en particular, a la posición, se asientan sobre la base

esencialmente cultural, y no sobre la mera biología” (1995: 76). Entonces, el género se encarga de reorganizar la estructura de la personalidad de acuerdo con la categoría sexual, para así poder limitar las funciones de las mujeres y de los hombres.

El patriarcado establece un sistema de socialización tan convincente que implanta la creencia de que no necesita la fuerza para manipular el poder. Millett asegura que el patriarcado sí utiliza mecanismos de violencia pero, en la mayoría de los casos, estos mecanismos son invisibilizados por medio de la legislación o se crea cierta insensibilidad hacia ellos. Según nuestra autora, en los patriarcados contemporáneos la violencia se confirma mediante la prohibición del aborto, el uso de la fuerza contra las mujeres y la violación.

El aborto, según Millett, es una forma indirecta de pena de muerte femenina. Puesto que la mayoría de los países patriarcales niegan a las mujeres el control de su sexualidad, éstas se ven obligadas a exponer sus vidas en los abortos clandestinos. La fuerza física es un componente colectivo de las sociedades patriarcales y constituye una característica propia de los hombres, “único ser psicológica y técnicamente preparado para consumir un acto de brutalidad” (1995:101). Esta afirmación se basa en el presupuesto de los roles sociales según el sexo, los cuales inducen a los hombres a ser fuertes y a las mujeres a ser débiles e incapaces de defenderse a sí mismas.

La violación constituye otro acto de violencia marcadamente sexual; Millett observa que las sociedades patriarcales relacionan la crueldad con la sexualidad que se compara con el pecado y el poder. Esta dualidad se manifiesta en las fantasías sexuales recreadas y promovidas por la pornografía en donde el sadismo se asocia con los hombres mientras que las mujeres toman el papel de masoquistas o víctimas, tal como las llama Millett. Al igual que el análisis acerca de la prohibición del aborto, aquí también se subraya el supuesto de los roles sociales según el sexo. Usualmente se suele creer que las mujeres violadas lo son en la medida que lo buscan ya sea porque usaban minifalda o porque andaban en la calle a una hora inapropiada para su sexo. Asimismo, recalca la idea de que las mujeres no tienen control sobre sus propios cuerpos y su sexualidad.

Los símbolos con los cuales el patriarcado designa a las mujeres son obra masculina. Los hombres crean una imagen de la mujer pensando en sus propias necesidades y temores. Para Millett, estas imágenes son producto del temor que les inspira la alteridad de la mujer²⁴. Tal como lo explicó Simone de Beauvoir (1972a), la alteridad permite la existencia del patriarcado y el establecimiento del hombre como norma universal o sujeto absoluto que asigna el lugar del “otro” a la mujer. De esta manera, la aversión que siente el hombre hacia la mujer facilita el control y proporciona argumentos que

justifican su subordinación y su opresión. Así, por ejemplo, existe cierta impureza ligada a las funciones sexuales femeninas que se manifiesta en la literatura, la mitología y la vida cotidiana. El concepto que se maneja de la menstruación y el parto constituyen pruebas de que el patriarcado deforma el concepto de cuerpo que tienen las mujeres hasta convertirlo en un estorbo.

Los patriarcados se basan en mitos en donde la malignidad de la mujer se convierte en una justificación ética de los males del mundo. Los dos mitos principales de los patriarcados occidentales, mencionados por Millett, son la caja de Pandora y el relato bíblico del pecado original. El mito de Pandora desprestigia a las mujeres en nombre de la sexualidad y justifica su subordinación, viendo en esta la culpable de los males del hombre. Igualmente, el mito del pecado original muestra cómo la mujer es el origen del sufrimiento humano, del saber y el pecado. La religión y la ética patriarcales confunden la mujer con el sexo como si la mujer fuera la única que participara de la sexualidad y traduce el sexo como algo pecaminoso y sucio (1995:114).

Estos aspectos influyen en la percepción de los seres humanos quienes, a través de estos símbolos y mitos acerca de la sujeción de la mujer, interiorizan la ideología patriarcal. La posición, el temperamento y el papel sexual constituyen sistemas de valores reforzados por el matrimonio y la familia que, a la vez, consolidan la analogía de la mujer con la naturaleza. La

mujer es vista como un objeto sexual al cual se le niega la libertad sexual y el control biológico de su cuerpo. Según Millett, el culto a la virginidad, la prohibición del aborto y la prohibición del uso de los anticonceptivos refuerzan esta analogía.

Tradicionalmente, el patriarcado se definió como una organización social caracterizada por la preponderancia del padre sobre los otros miembros del colectivo (García-Pelayo y Gross, 1978). Sin embargo, una definición tan ingenua no llenó las expectativas de las feministas que buscaban una explicación mucho más elaborada para explicar la injusta sujeción femenina. Como hemos visto hasta el momento, Millett problematiza el concepto de patriarcado para generar críticas y visibilizar los entramados ideológicos sobre los que descansa el ejercicio del poder masculino.

De igual manera, la feminista radical Shulamith Firestone (1979) observa que en las sociedades patriarcales la dominación de los hombres sobre las mujeres obedece a una división biológica de los sexos. Esta división biológica asegura la estratificación de la sociedad en clases biológicas muy distintas y con funciones de acuerdo a su sexo. La naturaleza, según esta estudiosa, origina la desigualdad fundamental que es consolidada e institucionalizada por los intereses de los hombres (1979:205); de esta forma, las mujeres constituyen la clase sexual condicionada por sus funciones reproductivas: la

maternidad y la crianza de los hijos. Sin embargo, Firestone recalca que la naturaleza no es necesariamente un valor humano: “Humanity has begun to outgrow nature: we can no longer justify the maintenance of a discriminatory sex class system on grounds of its origins in Nature” (1979:10) y que las condiciones biológicas han contribuido a la creación de la tiranía sobre las mujeres.

Firestone analiza la familia nuclear como una institución cultural que mantiene y refuerza el dominio masculino a través de la distribución desigual del poder. Esta forma social de organización enfatiza la dependencia económica tanto de los hijos como de las mujeres y promueve la idea de que la crianza de los hijos le corresponde exclusivamente al sexo femenino. La división sexual del trabajo facilita que los hombres se reincorporen a la cultura y la desarrollen, mientras que las mujeres permanecen en el hogar sujetas al consentimiento masculino y al margen de la ciencia, la cultura y el arte. Esto da pie a lo que Firestone llama “la cultura masculina” (1979:156), por cuanto las mujeres se relacionan con la cultura de una forma indirecta como portadoras del apoyo emocional o las musas que inspiran a los verdaderos artistas. Cuando las mujeres influyen en la cultura lo hacen en términos masculinos, porque el sistema, que estratifica a la sociedad según las funciones sexuales, divide la experiencia humana; los hombres y las mujeres

viven experiencias de vida diferentes pero sólo la existencia masculina tiene valor.

Otro rasgo de la cultura masculina, analizado por esta feminista, es el uso del amor como eje de la opresión de las mujeres hoy en día. El amor tiene un significado político y es central en el análisis de la psicología del sexo, no obstante, es omitido por la cultura y relegado a la vida personal (1979:126). Firestone piensa que las mujeres no participan de la cultura, porque están preocupadas por el amor y esto hace que todas las energías creativas femeninas sean utilizadas para satisfacer las necesidades masculinas; en cierto modo, la cultura masculina descansa sobre el trabajo femenino. El amor no es altruista como usualmente se cree, más bien, describe una situación de vulnerabilidad emocional que se torna autodestructiva, el amor: “ is essentially a much simpler phenomenon -it becomes complicated, corrupted, or obstructed by *an unequal balance of power*” (1979:130). El amor entre dos iguales, enfatiza Firestone, es muy diferente al amor entre un hombre y una mujer en un contexto de desigualdad ya que el amor es una reacción a la envidia, la hostilidad y el deseo de poseer al otro para dominarlo.

Firestone contempla como única posibilidad de cambio una revolución sexual capaz de erradicar todo sistema de clases. Esta revolución sexual empieza por reconocer que la crianza de los hijos debe ser tanto de los

hombres como de las mujeres. Además, se requieren cambios en la estructura social y económica que permita la independencia económica, la integración en todos los aspectos de la sociedad de las mujeres y los niños y la libertad para hacer lo que se desee con la sexualidad (1979:207). Y por último, “A feminist revolution could be the decisive factor in establishing a new ecological balance” (1979:202) que asegure la sobrevivencia del género humano.

Por otra parte, siguiendo los pasos del feminismo radical, las feministas socialistas teorizan acerca del patriarcado y su relación con la lucha contra el capitalismo. Heidi Hartmann, una representante del feminismo socialista, define el patriarcado como “un conjunto de relaciones sociales entre los hombres que tienen una base material y que, si bien son jerárquicas, establecen o crean una interdependencia y solidaridad entre los hombres que les permiten dominar a las mujeres” (1980:94-95). Los hombres pueden ocupar diferentes puestos en el patriarcado, pero se hacen aliados para mantener el control sobre las mujeres, y así sostener el *status quo* que los mantiene en el poder. Las jerarquías funcionan en la medida que crean un interés personal por proteger el orden masculino preestablecido.

La base material del patriarcado consiste en el control que ejerce el hombre sobre la fuerza de trabajo de la mujer, excluyéndola de los puestos del sector público y restringiendo su sexualidad. Hartmann considera el matrimonio

heterosexual y monógamo como una forma eficaz del hombre para controlar los dos campos, y así procurarse servicios personales y sexuales y el cuidado de los hijos. A la vez, el cuidado de los hijos le sirve al hombre para perpetuar el sistema patriarcal, porque los hijos aprenden de la familia sus posiciones dentro de la jerarquía de los géneros. Además de la familia, las iglesias, las escuelas, los sindicatos, los clubes, las fábricas, etc. refuerzan la supremacía masculina mediante la socialización.

La división sexual del trabajo es un invento social que crea dos géneros distintos y la necesidad de que hombres y mujeres se unan por razones económicas. Hartmann considera que puede existir una división del trabajo que no implique desigualdad entre los sexos; no obstante, la mayoría de las sociedades tiende a conferir un estatus más bajo a las actividades realizadas por mujeres. La división sexual del trabajo no solo garantiza la base material del patriarcado, procurando que las mujeres hagan el trabajo doméstico y los hombres consigan los mejores empleos, sino también la base psicológica necesaria para que hombres y mujeres se perciban diferentes. Así, la ideología sexista sirve a un doble propósito: resguardar los valores capitalistas y mantener las características femeninas adecuadas para la utilidad patriarcal.

La feminista sueca Jónasdóttir, autora de *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la Democracia?* (1993), piensa que desde 1970 las líneas de las teorías

feministas han estado mucho más claras acerca del origen de la opresión de las mujeres al teorizar sobre el patriarcado en términos políticos. Además, sostiene que para definir y explicar el patriarcado se tienen que tomar en cuenta, al menos, tres factores: el antropológico, el histórico y el social. El antropológico, para determinar los orígenes del patriarcado; el histórico, para dilucidar los cambios históricos del poder masculino; y el social, para entender la forma en que se estructura y se reproduce el patriarcado en las sociedades contemporáneas.

La base estructural del patriarcado contemporáneo, según esta autora sueca, está constituida por la relación de poder entre mujeres y hombres como sexos. Esta relación de poder entre los sexos es generada por ciertas circunstancias socio-sexuales históricas que “influyen y son influidas por otras circunstancias sociales, como las que prevalecen en la economía y el Estado” (1993: 309). Al tratar de conceptualizar qué es el ser humano se debe empezar por las condiciones sociales en las que actúa, sin necesidad de recurrir a entidades biológicas o esencialismos.

Jónasdóttir replantea el problema básico del patriarcado como una lucha sobre las condiciones políticas del amor sexual más que sobre las condiciones de trabajo de las mujeres. El amor sexual, para esta autora, “es una especie de poder humano alienable y con potencia causal, cuya organización social es la

base del patriarcado occidental contemporáneo” (1993:311). Cuando los seres humanos actúan sobre objetos o personas ejercen poder en el sentido de que ponen a funcionar fuerzas transformativas o causales. El amor relaciona las capacidades de los seres humanos para hacer y rehacer su especie, y la creación y recreación de los adultos como existencias socio-sexuales, individualizadas y personificadas.

Actualmente, prosigue esta autora, existe una explotación del poder del amor al reducir a las mujeres a bienes sexuales. Esta explotación del poder del amor tiene consecuencias diferentes para cada uno de los sexos; así, en el caso del género masculino, otorga al hombre el poder de funcionar en la sociedad como la humanidad por antonomasia y lo constituye en la única especie con valor efectivo. Por el contrario, las mujeres son consideradas un complemento útil de los hombres, en tanto que la represión de las mujeres representa una fuerza estimulante que transforma los poderes creativos femeninos en útiles y agradables (1993:318).

Teorizar sobre el patriarcado desde la política significó reflexionar acerca de la supuesta inevitabilidad del patriarcado. Tal como lo menciona Amelia Valcárcel, el patriarcado es una política que tiene entonces una solución política. Asimismo, esta filósofa define el patriarcado como un sistema de dominación genérico en el cual los hombres someten a las mujeres y el cual,

además, “dispone de sus propios elementos políticos, económicos, ideológicos y simbólicos de legitimación y cuya permeabilidad escapa a cualquier frontera cultural o de desarrollo económico” (1991: 142).

Carole Pateman resalta la necesidad de que el feminismo aporte su propia versión del patriarcado por cuanto el término en sí da cuenta clara de la dominación que ejercen los hombres sobre las mujeres a través de diferentes modalidades de sexismo. Para Pateman, “abandonar el concepto significaría perder la historia política que aún persiste” (1995: 33).

Por el contrario, las feministas italianas del Colectivo Sottosopra de la Librería de Mujeres de Milán aseguran que el patriarcado ha terminado porque ha dejado de tener sentido para las mujeres. El patriarcado es un orden simbólico cuyo poder radica en su capacidad de significar: nombra y explica el mundo y sus relaciones a través del lenguaje. Por esto, las italianas consideran que el patriarcado muere en el momento que pierda su capacidad de significar. Para este Colectivo, el patriarcado no es solamente el control masculino de la sexualidad femenina, sino también, una civilización con sus instituciones, sus valores y sus códigos. Esta civilización o “dominio dador de identidades” (1997: 22) define las identidades tanto del opresor como del oprimido, y refuerza la servidumbre femenina y la dominación masculina.

Desde esta perspectiva, en *Escupamos sobre Hegel. La mujer clitorica y la mujer vaginal* (1981) Carla Lonzi manifiesta que el hombre, como sujeto patriarcal, tiene la necesidad de ser identificado como sujeto por quienes detentan la subjetividad y, a la vez, de ser mitificado por quien no ha llegado a ser sujeto. En realidad, “su rango de sujeto ha dependido siempre del grado de sujeción y de veneración que ha logrado imponer sobre la mujer” (1981: 101). Esta filósofa propone que la única manera de liberarse del poder patriarcal es mediante la autoconciencia femenina generada a partir de la propia experiencia de las mujeres.

Según los postulados del feminismo italiano de la diferencia, las mujeres deben crear su propio lenguaje femenino al margen del masculino; sólo así se podría afirmar la muerte del patriarcado. La subordinación femenina desaparece con solo nombrarla porque “el sentido de las cosas no es ni fijo ni neutro y [...] al cambiar su sentido, cambian las cosas mismas” (Muraro: 2000). Así, las mujeres, gracias a los grupos de autoconciencia, desarrollan su propio orden simbólico separado por completo de las disposiciones patriarcales.

Las mujeres, al construir su propio orden simbólico, rechazan la idea del patriarcado e imponen un nuevo orden: la política de las mujeres. Muraro habla de la política de lo simbólico o política de las mujeres para referirse a

las estrategias desarrolladas por las madres, del pasado y del presente, para dar sentido y dignidad a sus existencias (2000: 47). Estas estrategias tienen que ver con el protagonismo secreto de las madres por mantener a la familia unida y cuidar los intereses de las personas que ama, es decir, su subjetividad como amas de casa y madres. Asimismo, el Colectivo Sottosopra sostiene que de ahora en adelante “la política es la política de las mujeres” (1997: 24) ya que son ellas las encargadas de nombrar la realidad que cambia.

Las italianas pretenden suavizar la realidad por medio de un cambio de lenguaje y aseguran que el patriarcado muere en el momento en que deja de tener sentido para las mujeres. Sin embargo, no se puede afirmar la muerte del patriarcado simplemente porque ya no se crea en él, así como tampoco se puede eliminar la subordinación femenina con solo ignorarla. Amorós, en su artículo *La política, las mujeres y lo iniciático* (1997a), critica estas teorías principalmente por su falta de compromiso con ciertas realidades sociales en las que se ven inmersas las mujeres, tales como la feminización de la pobreza, la violencia doméstica, la doble jornada de trabajo y la poca participación femenina en los puestos de poder (1997a: 34). Este feminismo italiano pierde de vista que la mayoría de las mujeres no tienen tiempo ni siquiera para pensarse a sí mismas, mucho menos para idear un nuevo orden simbólico, liberador de las ataduras simbólicas del patriarcado.

Al mismo tiempo, subraya Amorós, enfatizar la libertad femenina a partir de la práctica de la separación²⁵ promueve una noción de “libertad interior” nociva, pues priva a las mujeres de reivindicar sus derechos en el mundo en el cual realmente les toca vivir. Las mujeres, al no participar ni de la creatividad masculina (Lonzi, 1981: 106), ni de ninguna otra manifestación patriarcal, delegan en los mismos hombres el poder de nombrar el mundo.

Esta filósofa española piensa que este encuentro femenino promueve una identidad estoica que repercute en el concepto de “política de las mujeres”. Esta se reduce a la mentalidad del amo y el esclavo en donde el esclavo prefiere la libertad interior a tratar de eliminar el sistema que lo oprime; para los esclavos, la jerarquía era una cuestión de nombre y perdía credibilidad con sólo ausentarse de la realidad. En el fondo, no existe un cuestionamiento verdadero sobre el dominio masculino sino, más bien, se refuerza este dominio a través de un reconocimiento de los lugares según el sexo.

El patriarcado, según Amorós, es un conjunto de pactos interclasistas entre los hombres que permite tener bajo control al género femenino. Estos convenios patriarcales son metaestables y fluidos, y no constituyen una entidad ontológica, especialmente porque los hombres tienen intereses de clase distintos (1997a: 37). En *Las mujeres y el poder* (1997b), Amorós afirma que el patriarcado, como conjunto de pactos masculinos que no

necesariamente tienen que ser explícitos, ejerce el dominio a través de la facultad de nombrar y asignar espacios, retomando la idea de la filósofa Cristina Molina.

Para Molina, el patriarcado “es el poder de hablar y de nombrar” (1994: 266) en donde los hombres son los únicos interlocutores capaces de crear e imponer códigos. Esta capacidad de hablar constituye la estructura social mediante la cual el patriarcado establece la identidad genérica y propicia la institucionalización de espacios según el sexo. De esta forma, el espacio privado se circunscribe a las mujeres y el espacio público, el cual abarca todas aquellas actividades que gozan de prestigio y estimación social, se reserva para los hombres.

De todo esto concluimos que el patriarcado es el poder político, económico, cultural y social de los hombres como grupo, el cual genera una forma particular de ver y sentir el mundo. Este poder está constituido por un conjunto de relaciones entre hombres que les permiten reconocerse como hermanos y dominar a las mujeres. Es importante señalar que si bien el poder no está en manos de todos los hombres, estos se sienten llamados a defender su pertenencia al género masculino y unirse para mantener la sujeción femenina. Además, el patriarcado tiene el poder de nombrar y asignar espacios, tal como lo sostiene Molina, y esto permite ejercer el dominio a

partir de un pensamiento androcéntrico en donde el que no es hombre no pertenece al género humano y no tiene los mismos derechos.

QUINTO CAPÍTULO

RAZÓN PATRIARCAL: FILOSOFÍA Y SEXISMO

I. Introducción

En los capítulos anteriores se analizó el patriarcado como problema político y se definieron algunos de los mecanismos con los cuales opera, como por ejemplo tratar de fundamentar el ser social en lo biológico. Ahora es el momento de demostrar la existencia de una razón patriarcal pese a que “el orden patriarcal *qua tale* es invisible porque no existe sino en buena medida solapado, entreverado e imbricado en las estructuras sociales y económicas con las que *in re* forma un todo” (Amorós, 1992:155). El patriarcado funciona a partir de una razón patriarcal que distorsiona los discursos por medio de una ideología sexista. Por ello, una de las tareas del feminismo, en particular del feminismo filosófico, es la actividad crítica sobre la realidad política, social e intelectual para poder develar lo que se esconde detrás de todo discurso en especial del filosófico.

II. Crítica de la razón patriarcal

Como mencionamos en el capítulo anterior, para Amorós el patriarcado es un sistema de dominación que tiene efectos sistemáticos y no constituye una unidad ontológica²⁶. Amorós retoma el concepto elaborado por Heidi Hartmann²⁷ acerca del patriarcado y subraya la estructuración del mismo a partir de pactos patriarcales. Estos pactos son explicados por la filósofa española (1992e:44) a partir de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, tal como es analizada por Sartre en la *Crítica de la Razón Dialéctica*. Los pactos patriarcales son metaestables ya que hacen referencia a la dinámica, no sólo entre amos y esclavos, sino también entre los mismos amos. El patriarcado como sistema de dominación masculina utiliza mecanismos de autodesignación para legitimar la presencia de los hombres en el grupo de los dominadores.

La autodesignación crea las bases de la virilidad, entendida por Amorós como una “*idea-fantasma regulador* [sic]del comportamiento de los varones, en la medida en que crea vínculos entre ellos” (1992e:45). La virilidad, según esta filósofa, “no es un ‘cogito’ ni una apercepción, sino una creencia-exigencia”; es decir, el hombre se percibe a sí mismo como hombre en la medida que reconoce en los otros hombres su pertenencia a ese grupo y la

exigencia de valorar la virilidad sin entender en realidad lo que eso significa. Lo importante para el colectivo masculino es percibirse, a través de su virilidad, como portador del poder para legitimar sus prácticas por medio de la religión, la costumbre y la tradición.

Amorós sostiene que los pactos patriarcales pueden ser de dos tipos: los pactos *serializados* y los pactos *juramentados*. Los pactos *serializados* (1992e:47) se usan para definir un lugar de referencia en el que toma sentido la práctica de autodesignación. Al identificarse con otros hombres, los hombres no hacen más que reconocerse a sí mismos y a los demás hombres como partes de una misma serie. Las mujeres, al no formar parte de esta serie, son pactadas por los hombres e interpretadas como no-pensamiento (1992e:51) e inercia. Por ello, las mujeres son relegadas al espacio de la indiscernibilidad, o de las idénticas²⁸, que traduce la necesidad de la hegemonía masculina por mantener el eterno femenino como un pacto serializado.

Los pactos *juramentados* tienen lugar en ciertas circunstancias relacionadas con situaciones revolucionarias y conflictos generacionales, en los cuales se percibe una amenaza exterior que atenta contra el orden patriarcal, lo cual hace que se jure en contra de las mujeres (1992e:53). El grupo masculino se ve obligado a mantener, a como dé lugar, la identidad, los

intereses y los objetivos del grupo y, por esto, incrementa la misoginia patriarcal. La misoginia en los pactos juramentados exalta a la madre simbólica cuya función es “hacer buenos ciudadanos y velar desde el espacio privado para que se cumplan las condiciones éticas en el ámbito público” (1992e:55) y, de esta manera, asegurar la negación del derecho de ciudadanía a las mujeres.

Pese a que los pactos siempre son entre hombres, el patriarcado establece jerarquías entre los mismos hombres e instaura el poder del reconocimiento y el reconocimiento como poder; al reconocer, clasifica y organiza en rangos (Amorós, 1991a:30). El patriarcado se constituye en el poder de clasificación y discriminación entre los grupos masculinos y determina quiénes tienen capacidad de reconocer y quiénes carecen de esta capacidad; pues, tal como lo sostiene Amorós en *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, no son todos los hombres los que participan del poder sino sólo aquellos que pertenecen a ciertos grupos sociales dominantes o ascendentes.

El patriarcado configura una razón²⁹ y ejerce el poder a través de discursos patriarcales. Así, la razón es un concepto ideológico patriarcal creado para mantener un sistema que discrimina a las mujeres. Esta razón opera desde el interior del sistema patriarcal distorsionando las relaciones entre los seres humanos y justificando una serie de prejuicios en detrimento de las mujeres.

Asimismo, el sistema funciona a partir de una noción falsa de universalidad que establece al hombre como sujeto universal y único patrón de comportamiento deseado.

Amorós afirma que el patriarcado “no podrá dejar de condicionar y configurar la percepción que los miembros del grupo dominante –los que dan nombres a las cosas e imponen la ideología dominante– tienen del grupo dominado” (1991: 184). Los dominados, en este caso las mujeres, interiorizan la ideología patriarcal y se amoldan a esa falsa conciencia de sí mismas. Esta falsa conciencia promueve cierta complicidad entre los hombres y las mujeres, y se constituye en el mejor mecanismo de poder masculino.

Además, el sistema de dominio masculino legitima su discurso patriarcal a través de la metáfora del *Nombre del Padre* (1991a: 83). Así, reconoce y legitima la genealogía y la herencia. Las concepciones patriarcales de la legitimación se configuran como legitimación genealógica basadas en el reconocimiento discriminatorio, herencia y adopción con las cuales se diferencia el heredero legítimo del bastardo e impostor (1990:110). Amorós señala las producciones filosóficas de Aristóteles, San Agustín y Kant para mostrar el carácter recurrente de categorías propias del patriarcado a saber, la genealogía y la herencia a la que hacemos alusión.

Aristóteles es el primer filósofo que utiliza la genealogía como una forma de legitimar su quehacer filosófico. Este filósofo, al reconocer y adoptar el pasado de la filosofía, se instituye en el fundador del verdadero sentido pues es él quien da nombre a los conceptos de la filosofía antigua. En cierta forma, la serie de filósofos antiguos: “queda legitimada de este modo por la maniobra simbólica patriarcal de la adopción” (1991:81). Aristóteles sobreimpone nombres a las causas de los primeros filósofos y, así, ejerce su facultad de nombrar y legitimar la razón patriarcal mediante la genealogía y la formación de la herencia. Amorós sostiene que los filósofos postaristotélicos cuentan con un testamento simbólico y con una herencia o patrimonio ancestral que hay que cuidar y administrar (1991:87). El problema aquí radica en que el patriarcado articula su entramado conceptual a partir de una única visión de mundo, en la cual las mujeres quedan fuera de la herencia patriarcal.

Para Amorós, Aristóteles establece la genealogía filosófica, mientras que San Agustín, en su libro *Ciudad de Dios*, hace una relectura de la historia universal en clave genealógica. Este filósofo habla de la ciudad celestial y la ciudad terrenal, ciudades que, según Amorós, corresponden a dos series genealógicas que contraponen a los que viven según la carne y los que viven según Dios. La superposición de estas dos series genealógicas (1991:88) supone los límites entre los hijos elegidos por Dios y los que no han sabido

ganarse la gracia divina. Todos los hijos legítimos e ilegítimos son producto de un mismo padre; no obstante, para que haya diferencia entre los primeros y los segundos es necesario que la razón patriarcal delimite los espacios simbólicos de cada cual. De esta manera, las mujeres, al ser mediadoras simbólicas de los pactos entre los hombres, son culpables de la calidad de los pactos y de los tipos de genealogías. La mujer representa una amenaza para el orden de la legitimidad al provocar la mezcla genealógica o la confusión entre estas dos ciudades (1991:93).

Por último, Amorós observa que en la modernidad ya no es posible la legitimación patriarcal genealógica debido a la lucha contra la tradición y contra lo heredado. La legitimación adquiere otro significado al proyectarse como una serie de criterios críticos hacia la genealogía conformando lo que esta autora llama la *legitimación de los productos de la razón* (1991:99). Kant busca las condiciones de legitimidad del uso objetivo de la razón para “proporcionar un *criterio rigurosamente crítico y definitivo para delimitar* lo que hasta ahora no han sido sino *producto de los extravíos de la razón*” (1991:100). La legitimación de la razón depende de la operación reflexiva y autocrítica en relación con las condiciones y límites de sus poderes legítimos. Por lo tanto, concluye Amorós, esta nueva forma de legitimación carece de

proyección porque la razón conoce de antemano sus alcances y las condiciones de su producción.

El feminismo filosófico, según Amorós, se constituye en la crítica de la razón patriarcal, y toma como instrumento de análisis la hermenéutica para tratar de descubrir las distorsiones que el sistema de dominación introduce en el discurso. Teorizar la razón implica desmontar los prejuicios implícitos y explícitos de todas las teorías patriarcales con el fin de plantear una alternativa a esa razón y, quizás, pensar en lo que podría ser una razón no patriarcal.

Amorós plantea una razón menos esencialista y más orientada al valor intrínseco de cada uno de los individuos ya que “*la verdadera diferencia es la de los individuos, no la de los géneros*” (1991a: 103). La tarea de las feministas es la de sospechar del sistema patriarcal y desarrollar una alternativa que refleje valores y necesidades humanas. En fin, una razón nominalista sin demarcaciones simbólicas de esencia-género excluyentes. Para esta feminista española, el nominalismo no es solamente la interpretación semántica de los términos genéricos sino también “una convicción ontológica según la cual la verdadera realidad, lo que tiene entidad en sentido fuerte, son los individuos” (1992e:42) y no los géneros.

Por otra parte, se debe pensar en otra forma de filosofar menos sexista y más consciente de los rasgos patriarcales que configuran el discurso filosófico

ya que la filosofía ha utilizado categorías ideológicas sexistas para reflexionar acerca de las mujeres y ha legitimado, por medio de estos discursos, el poder masculino. Las filosofías siempre han sido elaboradas por hombres que no se han tomado la molestia de cuestionar el orden patriarcal y han dado por un hecho la ausencia de las mujeres en estos discursos. Seguidamente analizaremos la relación entre razón patriarcal, sexismo y filosofía y las repercusiones del sexismo en el discurso filosófico.

III. Análisis del término “sexismo”

El sexismo es definido por Sau como el “conjunto de todos y cada uno de los métodos empleados en el seno del patriarcado para poder mantener en situación de inferioridad, subordinación y explotación al sexo dominado: el femenino” (1981:217). El sexismo abarca todos los ámbitos y relaciones humanas, y adquiere distintas formas de expresión. Entre sus primeras manifestaciones se encuentran la represión de la sexualidad femenina y la división sexual del trabajo. Sau considera que la sexualidad femenina está sometida a la del hombre y que las interpretaciones de las funciones de los órganos sexuales femeninos siempre se han hecho en torno a los intereses masculinos. En cuanto a la división sexual del trabajo, esta autora recalca que

la división del espacio en público y privado mantiene la idea de la existencia de una naturaleza propia de cada sexo. Así, a las mujeres les corresponde el trabajo hogareño, centrado en labores consideradas sin valor, y a los hombres el ámbito público caracterizado por las funciones sociales.

Otra forma de expresión del sexismo sería la división de la educación por sexos en donde a las niñas se las educa para agradar y servir a los hombres mientras que éstos son inducidos a prepararse en las letras y los números. Además, según Sau, el sexismo opera desde el lenguaje: el mundo se define en masculino y se le atribuye a los hombres la representación de la humanidad entera. Igualmente, las diferentes ramas de la medicina utilizan estereotipos que justifican la supuesta inferioridad de las mujeres e insisten en las repercusiones negativas de la menopausia, la maternidad y el mito de la perfecta ama de casa, entre otros (1981:219).

Asimismo, Gamble piensa que el término 'sexismo' describe el supuesto masculino de autoridad sobre las mujeres (1999:312). El sexismo en las sociedades patriarcales impide que las mujeres tengan acceso al mercado laboral y a la educación, y determina sus comportamientos en el hogar y en el lugar de trabajo. El sexismo no solo afecta las prácticas materiales sino también la psique femenina al enfatizar que la realización de las mujeres solo es posible gracias a la identificación con su papel tradicional femenino.

Con el fin de dilucidar un poco más la definición del sexismo, es importante mencionar el estudio de Laqueur (1994) acerca de la construcción del sexo. Esto por cuanto el sexismo se complementa y justifica desde una única lectura del sexo y la sexualidad humana, fundamentando así –desde este dato considerado evidente e inevitable– una supuesta desigualdad esencial entre los dos sexos. Según este autor, el sexo es una construcción contextual del siglo XVIII; es decir, no se le puede aislar del medio discursivo socialmente determinado. Esto conduce a la necesidad de admitir que las diferencias sexuales no son irrefutables como se piensa y que la ciencia ha creado la diferencia de las mujeres en relación con la anatomía masculina.

Durante miles de años, explica Laqueur, se creyó que las mujeres tenían los mismos genitales que los hombres, solo que los femeninos estaban en el interior del cuerpo y los masculinos estaban al descubierto. De esta manera, la vagina era considerada un pene interior, los labios el prepucio, el útero el escroto y los ovarios los testículos (1994:22). Por ende, los órganos femeninos carecían de nombre propio. No es hasta el siglo XVIII que la interpretación de la naturaleza sexual cambió, al establecer las diferencias sexuales entre hombres y mujeres según distinciones biológicas observables.

Por ejemplo, la matriz se convirtió en el útero, “órgano cuyas fibras, nervios y vascularización proporcionaban explicación y justificación

naturalista al estatus social de las mujeres” (1994:262). Así, las diferencias entre los cuerpos masculinos y femeninos confirmaban un supuesto orden jerárquico universal, respaldado por relaciones basadas en la diferencia, y no en la igualdad o desigualdad. Es aquí donde el sexo toma el lugar del género como categoría básica fundacional y fija los límites entre lo social y lo natural. Las estructuras que se habían considerado comunes a ambos sexos fueron diferenciadas de forma que correspondiera al hombre y a la mujer culturalmente diferenciados.

Laqueur observa que existen dos formas de explicar cómo los dos sexos, tal como se conocen en la actualidad, fueron inventados: una es la explicación epistemológica y otra es la explicación política. La explicación epistemológica contiene dos partes que a continuación detallamos. La primera hace referencia a la separación entre lo posible e imposible, cuerpo y espíritu, verdad y falsedad, y sexo biológico y género construido históricamente, característica del siglo XVIII. La segunda parte subraya la tendencia de explicar el mundo a través de una visión reduccionista en donde lo importante era el fundamento inmutable del hecho físico, en este caso del sexo biológico. Además de esta explicación epistemológica, Laqueur menciona el contexto político del siglo XVIII, enfatizando la ampliación de la esfera pública y las luchas por el poder y la posición, principalmente en el siglo XVIII y el

periodo postrevolucionario del XIX. Estas luchas se dan no sólo entre hombres, sino también entre mujeres y hombres, entre feministas y antifeministas.

Tras estas consideraciones, concluimos que el sexismo opera dentro de los discursos a través de una ideología que hace posible los distintos argumentos a favor de la discriminación de las mujeres. El sexismo contribuye a crear una visión distorsionada de la realidad a través de una relación de poder entre los sexos, argumentando a favor de la superioridad masculina y la supuesta debilidad femenina. Para esto, el sexismo adquiere el monopolio del sentido e impone un orden simbólico diferente para cada uno de los sexos.

IV. Categorías binarias

A este respecto, la antropóloga francesa Françoise Héritier observa que es importante “hacer comprender la existencia y la profundidad de los anclajes simbólicos que pasan inadvertidos a los ojos de los pueblos que los ponen en práctica” (1996:17). Esta antropóloga francesa hace ver que la diferenciación de los sexos y su papel en la reproducción es el fundamento de todo pensamiento. Asimismo, agrega que en todo pensamiento y sistema de representación existe una oposición conceptual básica que enfrenta lo idéntico a lo diverso. De esta manera, todo sistema ideológico opone valores abstractos

o concretos: caliente/frío, inferior/superior, etc., valores que se usan para definir lo masculino y lo femenino.

Estas categorías binarias operan de manera negativa a la hora de definir el sexo femenino. Hérítier indica que las mujeres están determinadas por su sexo y por eso no constituyen verdaderos individuos, lo que les impide integrarse parcialmente a la esfera de lo político (1996:290). Aquí, el dato biológico ha sido interpretado desde un punto de vista único según el cual la diferencia se entiende como un disvalor. Esta autora introduce el término *valencia diferencial de los sexos* para referirse a la relación conceptual jerárquica entre lo masculino y lo femenino apoyada en la observación del funcionamiento fisiológico y para recalcar la voluntad del género masculino por controlar la reproducción.

Si bien, como señala Hérítier, la diferencia de los sexos es el fundamento de todo pensamiento, la filosofía no siempre ha tematizado o analizado la diferencia de los sexos en lo interno de sus discursos, minimizando la importancia de este tema dentro de las configuraciones del mundo y justificando discursos misóginos. Esta forma de sexismo en la filosofía ha sido analizada por varias filósofas, en especial Geneviève Fraisse, Michèle Le Doeuff, Wanda Tommasi y la estadounidense Sandra Harding.

En su libro *La diferencia de los sexos* (1996), Geneviève Fraisse afirma que la tradición filosófica nunca hizo de la diferencia entre los sexos un objeto oficial de la filosofía, porque usualmente este tema es considerado una cuestión de mujeres. En el discurso filosófico, las mujeres ocupan el lugar de la imagen y la representación o el “lugar de apariencia, lugar donde no se acostumbra buscar la verdad” (1996:14); por ello, la diferencia de los sexos no corresponde a la filosofía.

La tradición filosófica abre la discusión acerca de la diferencia de los sexos al reflexionar sobre el amor y el deseo. El concepto del amor es planteado por Platón en el diálogo *El banquete*, en el cual introduce este tema como una categoría filosófica. La importancia de pensar el amor como categoría filosófica, según Fraisse, muestra que la filosofía está atravesada por la diferencia de los sexos. No obstante, el amor no es un filosofema para todas las épocas; así como desaparece también resurge con nuevos planteamientos. Fraisse propone el concepto de amor de Descartes, Schopenhauer y los pensadores de la Edad Media para ejemplificar estos planteamientos.

De acuerdo con el análisis de esta filósofa, para Descartes el amor es un sentimiento confuso que, al estar mezclado con pasiones como la alegría, la tristeza y el deseo, dificulta saber realmente en qué consiste. Por este motivo, Descartes se refiere al amor a Dios ya que le resulta mucho más claro que el

amor entre los humanos. Schopenhauer mantiene la idea de que el amor es una nueva materia para el filósofo y “un operador esencial en su metafísica” (1996:23), lo cual lo lleva a utilizar la diferencia de los sexos en la demostración filosófica. Por último, Fraisse considera que la Edad Media fue la época en donde los filósofos más se preocuparon por la diferencia de los sexos al preguntarse por la dualidad sexual o el dualismo del cuerpo y el espíritu.

Ahora bien, según Platón el amor y la filosofía tienen en común el deseo de buscar la verdad, aunque las mujeres no tengan la misma disposición que los hombres para esa búsqueda. Así lo hace ver Fraisse al señalar que, en *El banquete*, Sócrates se apropia de la actividad de las mujeres (embarazo y parto) para mostrar cómo el hombre, “fecundo según el alma” (1996:31), y no según el cuerpo como las mujeres, puede llegar a parir discursos. Entonces, los filósofos deben separarse del cuerpo y aspirar a ser “puro espíritu masculino” (1996:33). Aquí se demuestra de qué forma el cuerpo se considera un obstáculo para la filosofía.

De este modo, “entre el miedo al sexo que aparta del ejercicio filosófico y la apropiación de lo femenino por el pensador, la filosofía deja poco lugar a las mujeres que, sin embargo, testimonian a lo largo de los siglos una curiosidad que los hombres limitan con terror” (Fraisse, 1996:46). A pesar de

esto, las mujeres transgreden el orden filosófico y también se preguntan acerca del amor, el deseo y la diferenciación de los sexos. De acuerdo con Fraisse, las mujeres asumen la filosofía de dos formas: aquellas que no excluyen la conciencia de ser mujer a la hora de hacer filosofía (Clémence Royer y Simone de Beauvoir) y las que eligen el neutro en el pensamiento (Hannah Arendt y Simone Weil).

La idea de una filosofía que no reconozca el sexo como una categoría filosófica, o el anhelo de que el cuerpo del filósofo no tenga sexo, responde a la necesidad por parte de los filósofos de perfección o unidad sin fisuras. Fraisse señala el deseo de los filósofos por la androginia y la aversión por la dualidad sexual porque representa separación y alteridad primitiva. Esto obedece a la idea de asignar a la representación de una unidad primitiva el origen del pensamiento; empero, la diferencia de los sexos está en el principio del conocimiento y esto constituye un dato que no escapa de la empirie: “Diferencia de los sexos significa juego, tensión, cara a cara entre lo idéntico y lo diferente, y lugar a partir del cual se fabrica el pensamiento” (Fraisse, 1996:62).

Michèle Le Doeuff (1993) igualmente afirma que el problema de las mujeres no es un tema tratable dentro del campo de la filosofía y esto obedece a una voluntad de los filósofos de no ver ni reconocer las situaciones

conflictivas. Esto la lleva a reflexionar acerca de la posición de las mujeres en el discurso filosófico, y concluye que si alguna mujer llega a estudiar filosofía nunca es completamente creíble ni reconocida como filósofa por sus colegas, puesto que cuando la filosofía habla de mujeres no es de mujeres de quien se habla sino de lo que el filósofo cree que es la mujer. Por consiguiente, la tarea de las mujeres filósofas es la de ventilar lo que se esconde en los discursos, mostrar la pertinencia o la no pertinencia, demostrar que la filosofía no sirve para nada si no ha analizado su estructura de exclusión o su propia misoginia y reconocer “que hay una diversificación de las maneras racionales de pensar” (1993:48).

El discurso filosófico utiliza tesis dogmáticas para referirse a las mujeres y a lo femenino, excluyéndolas así de la esfera filosófica. Con esta exclusión, crea un adentro y un afuera que determina quiénes toman la palabra y quiénes están censurados. Las mujeres deben reexaminar los textos filosóficos para visibilizar el sexismo en la filosofía pues “hay debilidades teóricas que se disfrazan de tonterías y esas tonterías son misóginas” (1993:30). Esta autora habla de un feminismo que filosofa (1993:35) y es aquel que se refiere a la capacidad tanto de hombres como de mujeres de discutir los fallos del discurso filosófico y llegar a un acuerdo.

La italiana Wanda Tommasi se ocupa de estudiar la diferencia sexual en la filosofía y explica que cuando se habla de diferencia casi siempre se refiere a las mujeres e indica cómo los filósofos se dedican a minusvalorar esta diferencia. Esto se debe al androcentrismo y la misoginia, características del discurso filosófico, que han puesto simbólicamente al hombre en el centro y, por consiguiente, considera a las mujeres inferiores e imperfectas. El androcentrismo filosófico hizo que se asumiera la diferencia masculina como unidad de medida y como criterio de valor para juzgar al género femenino y fomentar la idea de una identidad humana.

El androcentrismo es una inclinación conceptual muy difundida que se mezcla con la misoginia –odio o aversión hacia las mujeres– para visualizar al género femenino como lo negativo. Debido al predominio de lo masculino en el pensamiento, la tradición filosófica considera la diferencia sexual como algo impensado. Según Tommasi, el pensamiento feminista contemporáneo es el único que ha reconocido la diferencia sexual como significativa que estructura la esfera social y la simbólica: “la diferencia sexual actúa en el lenguaje y en el saber como significativa a nivel profundo y no sólo como significado que se tiene ante la vista” (2002:16). Solo así es posible detectar el sexismo en las bases conceptuales de un pensamiento o de un autor.

La filósofa estadounidense Sandra Harding (1996) se ocupa sobre todo de la problemática de las mujeres en la ciencia. Principalmente se dedica a estudiar cómo la filosofía está teñida por el género y cómo los patrones que definen al género en una sociedad determinada repercuten en la supuesta racionalidad científica. Esta autora prefiere utilizar el término ‘género’ en lugar de ‘diferencias de sexo’. De acuerdo con su análisis, los seres humanos están determinados por su género, clase social, raza y cultura, más que por su sexo que hace referencia a cuestiones meramente biológicas. El género es una categoría teórica y una herramienta analítica mediante la cual se subraya “la división de la experiencia social (...) [que] tiende a dar a los hombres y a las mujeres unas concepciones diferentes de sí mismos, de sus actividades y creencias y del mundo que los rodea a ellos y a ellas” (1996:29).

Harding recalca la importancia de comprender los mecanismos económicos, políticos y psicológicos que mantienen el sexismo, para inculcar la valoración de la búsqueda de un saber mucho más integrador de lo humano. Además, señala que la preocupación por definir y mantener una serie de dicotomías en el lenguaje científico (objetividad/subjetividad, razón/sentimientos, mente/cuerpo), responde a las necesidades y deseos específicamente masculinos. Es importante recalcar que en todas estas dicotomías el último elemento se asocia con la feminidad, y se piensa que el

progreso humano exige el dominio de lo femenino. Estas metáforas sexistas son empleadas por los científicos y representan componentes fundamentales de las explicaciones científicas³⁰.

V. Dimensiones y alcances del sexismo en la filosofía

Celia Amorós inicia su análisis de los rasgos patriarcales del discurso filosófico señalando las distintas concepciones de las mujeres que han sido elaboradas por filósofos, y subrayando la idea de que estas concepciones son creadas por hombres que articulan el discurso filosófico en torno al sexismo. Esta ideología sexista surge de la razón patriarcal y está en función de una organización social que discrimina a las mujeres. El sexismo opera por medio de una serie de trampas ideológicas que registran una distorsión en detrimento del sexo femenino y con base en las cuales se mantiene un sistema de cosas.

Para el pensamiento amorosiano, el término “ideología” se puede entender de dos maneras. La primera concepción hace referencia al sentido elaborado por Marx de percepción distorsionada de la realidad en función de unos intereses de clase, y “puede ser ampliada a cualquier deformación específica de la visión y valoración de los hechos condicionados por las necesidades de un determinado sistema de dominación” (1991:22). La

segunda concepción entiende la ideología como un conjunto de representaciones socialmente compartidas que cumplen la función de reproducción de la misma sociedad que representan (1991:22-23). Para esto, toda sociedad configura las representaciones mediante los mecanismos de distorsión, inversión y deformación, para así garantizar la permanencia del sistema de dominación.

Es importante señalar que el análisis de Amorós del sexismo se centra en la filosofía moderna, según ella misma explica: el sexismo se pone de manifiesto como una contradicción en una ideología que tiene como supuesto el reconocimiento universal de las subjetividades. Esta división obedece a que es mucho más fácil aislar el sexismo en esta época como variable ideológica. No obstante, no desatiende las manifestaciones del sexismo en la filosofía antes de la Edad Moderna y cita a Aristóteles y a Tomás de Aquino como ejemplos. Lo que pasa, dice, es que la filosofía griega no constituye una filosofía del sujeto; no parte del reconocimiento jurídico formal de las subjetividades. En el caso de la Edad Media, es difícil constatar el sexismo como variable ideológica debido a la concepción de mundo de esa época que definía las diferencias de estatus y roles a partir de la idea de un lugar natural según los privilegios de la sangre.

La filosofía moderna parte del principio de que la sustancia de la subjetividad humana es la razón y es idéntica para todo el mundo, por lo cual se considera que tiene una validez universal. Amorós subraya la forma en que la idea de la razón universal expresa las necesidades ideológicas de la nueva sociedad burguesa por mantener la legitimación del nuevo orden frente al Antiguo Régimen, y cómo esta razón se configura a la par de la concepción de naturaleza. Esto dificulta la conceptualización de la mujer puesto que se vuelve a reconocer dicotomías antiguas en la configuración del universo formal de la igualdad (1991).

La filosofía se constituye en “un producto ideológico específico, de cierta complejidad y elaboración” (1991:23); es decir, un sistema complejo ya que requiere de un esfuerzo por parte de los filósofos por reacomodar lo que dicta la ideología a sus propios pensamientos y por elaborar un lenguaje que cumpla con sus objetivos. Así, la filosofía pierde de vista la situación concreta y elabora sus razonamientos a partir de distorsiones. Como ejemplo de esto podemos mencionar la tendencia a caracterizar la filosofía como totalizadora universal, sin tomar en cuenta que las mujeres no son parte de esta totalidad filosófica.

De acuerdo con Amorós, el sexismo en filosofía se manifiesta por las estrategias que emplea el discurso filosófico masculino para restringir el

estatuto de seres humanos a los hombres mediante conceptualizaciones diferenciales acerca de la naturaleza femenina, limitando así la participación de las mujeres en la filosofía. “Ausencia de la ausencia” (1991:27), afirma Celia Amorós al designar la posición de la mujer en el pensamiento filosófico: la mujer es la ausencia que ni siquiera se puede percibir como tal porque ni el lugar vacío existe.

VI. Categorías ideológicas sexistas

Como hemos visto, Amorós expone las implicaciones del feminismo en la filosofía y aplica la hermenéutica feminista a los textos filosóficos. La aplicación de las teorías feministas al discurso filosófico evidencia un discurso sexista y viciado que surge de la misma historia de la filosofía. Este discurso tiene sus raíces en valoraciones o conceptualizaciones que los mismos filósofos emiten acerca de las mujeres. Para ello, según Amorós, los filósofos han utilizado cuatro grupos de dicotomías categoriales básicas³¹ mediante las cuales definen a las mujeres: 1. naturaleza y cultura/mujer y hombre; 2. género e individuo/lo abstracto y lo concreto/la intuición y la abstracción; 3. mediación e inmediatez/singularidad y universalidad/autoconciencia e inconsciencia y 4. existencia y esencia/ trascendencia e inmanencia.

1. Naturaleza y Cultura; Mujer y hombre.

La primera categoría mencionada por esta filósofa es la contraposición entre naturaleza y cultura. Amorós piensa que las sociedades han conceptualizado al hombre y a la mujer mediante los ordenamientos simbólicos, y han constituido y organizado las divisiones entre los sexos. Entonces, el sustento de las oposiciones no tiene una base biológica e inmutable, sino que es producto del universo simbólico, en donde los hombres, pensándose a sí mismos como cultura, son quienes definen la naturaleza (1991:32). La conceptualización ideológica y filosófica de la mujer como naturaleza responde a dos objetivos: funcionar como paradigma legitimador de la organización social y ejercer oposición a la cultura que se debe transformar y domesticar³².

En la mayoría de los casos, se suele relacionar a la mujer con la naturaleza por sus funciones reproductoras. Sin embargo, no basta con vincular la mujer con la reproducción de la especie para que ella sea naturaleza, ya que el contexto en donde se dan estas oposiciones está determinado por la ideología sexista. Esto quiere decir que la asignación de los lugares responde más a una situación universal de marginación y de opresión en la cual se encuentran las mujeres. La opresión de las mujeres, según Amorós, se produce como efecto

de un mecanismo doble: por una parte, el deseo de controlar las funciones reproductoras del género femenino por medio de los intercambios matrimoniales que lleva a la división sexual del trabajo; por otra parte, la restricción de las tareas productivas recurriendo a constricciones derivadas de la biología (1991:299).

Esta opresión sirve de sustento ideológico para definir a las mujeres, quienes son definidas como aquello que debe ser controlado, mediado y domesticado. Por un lado, Amorós sostiene que, en algunos mitos, la naturaleza se manifiesta como el caos original que debió ser estructurado y organizado. Por otro lado, en la Edad Media la naturaleza engendra todo lo negativo y las mujeres se asocian con la carne y el pecado. Luego, en la Edad Moderna, como mencionamos anteriormente, surge una nueva construcción ideológica del concepto de naturaleza, creada con el fin de legitimar las aspiraciones e intereses de la nueva clase ascendente.

La idea de naturaleza como paradigma legitimador funciona como poder organizativo el cual contribuye a que a las mujeres se les asigne un lugar estable y natural en la sociedad. Según este paradigma, la mujer es “naturaleza ‘por naturaleza’; es la naturaleza misma, el orden natural de las cosas” (1991:35), configurando de esta forma la superioridad de los hombres sobre las mujeres como fundamento del dominio patriarcal.

En *Tiempo de feminismo*, Amorós afirma que la idea de la mujer como paradigma legitimador del sistema cobra gran magnitud en el pensamiento de Rousseau (1997:151). Recordemos que para este filósofo francés tanto los hombres como las mujeres ocupan espacios diferenciados según la naturaleza. En *Emilio o de la educación*, Rousseau se ocupa de las diferencias según el sexo, y las define de la siguiente forma: “El uno debe ser activo y fuerte, el otro pasivo y débil: es preciso necesariamente que el uno quiera y pueda, basta que el otro se resista”; y luego concluye que “ la mujer está hecha para complacer y para ser subyugada” (1985:412). Más adelante, Rousseau aclara que no es un designio de los hombres el hacer de las mujeres un ser inútil sino un mandato de la naturaleza, y recalca que la desigualdad entre los sexos no es producto del prejuicio sino de la razón (1985:416).

La desigualdad, entonces, responde a un orden natural: “está en el orden de la naturaleza que la mujer obedezca al hombre. Cuando él la toma en un rango inferior, se acoplan el orden natural y el orden civil” (1985:471). Además, Rousseau pensaba que las mujeres debían recibir una educación diferente a la de los hombres ya que “toda la educación de las mujeres debe ser relativa a los hombres. Complacerles, serles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, (...) hacerles la vida agradable y dulce” (1985:420). Para ello, las mujeres deben fomentar la dulzura: “la primera y más importante cualidad de una mujer es la

dulzura (...) debe aprender con anticipación a sufrir incluso la injusticia y a soportar las sinrazones de un marido sin quejarse” (1985:426). Para Amorós, la definición de la mujer en Rousseau es compleja y a veces “no se sabe qué es lo que prima, si la chapucería teórica o el cinismo epistemológico” (1991:36).

La falacia naturalista defendida por Rousseau se encuentra también en Kant. Para este filósofo, la naturaleza ha establecido diferencias entre los sexos y así lo hace ver en algunos pasajes de *Lo bello y lo sublime* (1984). Las mujeres, bajo esta perspectiva, tienen un sentimiento innato de lo bello, bonito y adornado; gustan de bromas y de conversaciones ligeras, esto debido a que poseen “una inteligencia bella” (1984:45), y su filosofía consiste en sensibilidad y no en razonamientos. Los fines de la naturaleza tienden a ennoblecer a los hombres y a herosear a las mujeres pues las mujeres “evitarán el mal no por injusto, sino por feo, y actos virtuosos son para ellas los moralmente bellos” (1984:48). Por el contrario, los hombres gozan de “una inteligencia profunda, expresión de significado equivalente a lo sublime” (1984:45).

Aunado a esto, en su libro *Filosofía de la historia* (1964), Kant considera que un ciudadano es el habitante de un Estado que tiene derecho al voto, e inmediatamente aclara que la cualidad que se exige para ello es que el hombre sea su propio señor, y excluye de esta categoría a las mujeres y a los

niños (1964:165). Igualmente, en *La metafísica de las costumbres* (1994) insiste en que la capacidad de votar cualifica al ciudadano y establece una diferencia entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos, diferencia que permite distinguir entre ciudadanos y simples componentes del Estado. Los ciudadanos activos colaboran en la organización de leyes e intervienen en las acciones del Estado, mientras que los ciudadanos pasivos son personas que dependen de la voluntad de otros y esto les imposibilita ejercer el voto. Como era de esperar, las mujeres junto con los niños forman parte de los ciudadanos pasivos o meros componentes del Estado³³ (1994:144).

Con el fin de demostrar lo anterior, Amorós hace referencia a un pasaje de la *Filosofía de la historia* en donde Kant define el concepto de derecho personal de naturaleza real (Kant, 1964:160-161). Este derecho consiste en poseer un objeto externo como una cosa y usarlo como una persona y Kant lo aplica a las relaciones familiares en donde las mujeres tienen que obedecer a los hombres.

Para la mayoría de los filósofos, la naturaleza³⁴ es todo aquello que responde a un orden diferente del cultural, en el que gobiernan los instintos y por ello, se debe sojuzgar la naturaleza con tal de mantener un orden racional sin el cual sería imposible la sociedad. La naturaleza, pues, se definirá como aquella realidad y aquel orden que se contraponen a lo sobrenatural. También

significa las sustancias materiales o el mundo material opuesto a lo espiritual. Asimismo, la naturaleza es lo instintivo, la inclinación espontánea y lo que el ser humano realiza sin reflexión. Además, la naturaleza es el reino del fatalismo y lo mecánico que niega la libertad humana; y, por último, es el mundo de los sentidos en oposición al mundo de las ideas.

2. Género e individuo; lo abstracto y lo concreto; la intuición y la abstracción.

El par individuo/género se relaciona con los opuestos naturaleza/cultura ya que si las mujeres son naturaleza no pueden tener acceso al estatuto de individualidad, estatuto cultural por excelencia que requiere un desarrollo “de la autoconciencia y un despegue de la inmediatez” (Amorós, 1991:47). Las mujeres constituyen una esencia, algo así como un bloque de características genéricas en el cual cada uno de los miembros, como individualidad, carece de entidad porque no representa al género. Así lo establece Hegel, según el análisis de Amorós, cuando afirma que la mujer en su determinación hacia lo singular permanece como universal y ajena a la singularidad de la apetencia. El hombre, continúa Amorós, al poseer la fuerza autoconsciente de la universalidad adquiere el derecho de la apetencia y la libertad sobre ésta (Hegel, 1966:269).

Asimismo, Schopenhauer conceptualiza a la mujer como naturaleza y género: “Como las mujeres únicamente han sido creadas para la propagación de la especie, y toda su vocación se concentra en este punto, viven más para la especie que para los individuos, y toman más a pecho los intereses de la especie que los intereses de los individuos” (1993:94). Las mujeres no se interesan en abstracto por ese principio, solamente lo comprenden en concreto; es decir, expresándolo en su forma de actuar. Nunca se plantean problemas de conciencia. Por el contrario, actúan como instrumentos no conscientes de la especie.

Las mujeres se dejan llevar por lo visible y lo inmediato y por esto son incapaces de abstracciones. Su escasa razón les imposibilita ser justas y por ello, Schopenhauer considera la injusticia como un defecto fundamental de las naturalezas femeninas. Las mujeres actúan astutamente para defender sus debilidades y, al carecer de buen sentido y de reflexión, tienden al embuste y a la mentira, lo cual “hace que sea casi imposible encontrar una mujer absolutamente verídica y sincera” (1993:93).

El pensamiento de Schopenhauer está viciado por una misoginia palpitante, lo cual se demuestra con sus propias palabras: “Las mujeres son el *sexus sequior*, el sexo segundo, desde todos los puntos de vista, hecho para estar a un lado y en segundo término” (1993:97). Aquí, no habría que recurrir a la lupa

feminista para detectar los síntomas misóginos, el temor al sexo femenino está latente: “No debería haber en el mundo más que mujeres de clase inferior, aplicadas a los quehaceres domésticos, y solteras (...) que se formasen (...) en el trabajo y en la sumisión” (1993:99).

Otra de las dicotomías recurrentes en la teoría del conocimiento, argumenta Amorós, es la dicotomía intuición/abstracción, la cual está relacionada con la diferenciación entre género y individuo. La intuición suele entenderse como una característica femenina debido a la proximidad del sexo femenino con la inmediatez; y la abstracción, como una facultad masculina porque supone una distancia entre el sujeto y el objeto. Esta dicotomía tiene que ver con la división del trabajo en función del sexo. Amorós piensa que la división del trabajo en función del sexo basa sus racionalizaciones ideológicas en argumentos que apelan a ciertas particularidades propias de cada sexo. Estas particularidades son culturales y están en función del sexo culturalmente definido (1991:227).

3. Mediación e inmediatez; singularidad y universalidad; autoconciencia e inconsciencia.

La tercera dicotomía es la oposición entre mediación e inmediatez, inconsciencia y autoconsciencia, propuesta por Hegel en su análisis del mito de Antígona en la *Fenomenología del espíritu* (1966). El idealismo alemán, según Amorós, pretende ser el discurso de la autoconsciencia de la especie, algo así como el discurso de la especie que se constituye como sujeto al definirse como razón (1991:40). A pesar de constituir el discurso de la autoconsciencia, el idealismo alemán deja por fuera de este discurso a las mujeres y brinda conceptualizaciones diferenciales del sexo femenino.

Para Amorós, Hegel es uno de los campeones de la razón patriarcal (1991:41), porque concibe a lo femenino como una esencia dispuesta más a la eticidad que a la moralidad. La eticidad en Hegel es mediación inmediata, en donde la mediación está asociada al concepto de cultura (ser para sí, autoconsciencia), y la inmediatez al de naturaleza (ser en sí, inconsciencia). La eticidad es un conjunto de costumbres propias de una sociedad determinada que constituyen una segunda naturaleza; es decir, es una mediación entre lo cultural y lo natural.

De acuerdo con Amorós, en el mito de Antígona se combinan las ideas de naturaleza y mediación. Así, Antígona representa la ley divina y Creonte la ley humana: “En general, la mujer tiene poco que ver con la ley: la ley es por excelencia la ley del padre, la Metáfora paterna, un significante fálico”

(1991:42). La ley humana surge del pacto entre hombres mientras que la ley divina se representa como un absoluto por la inmediatez con la naturaleza. Hegel manifiesta que la naturaleza asigna a un sexo la ley divina y al otro la ley humana, y añade que la esencia ética se ha escindido en dos leyes y la conciencia se halla asignada solamente a la humana (1966:274-275).

La mujer es poseedora de la otra ley, una ley no escrita que emerge del reino de las sombras y hace de la mujer mediadora entre dioses y los hombres: “La ley *divina*, por el contrario, tiene su individualización o el espíritu *inconsciente* de lo singular encuentra su ser allí en la mujer, a través de la cual como a través del *medio* emerge de su irrealidad a la realidad, de lo que no se sabe ni es sabido al reino consciente” (Hegel, 1966:272). Esta ley no tiene realidad empírica para los hombres; solo demuestra la cercanía del sexo femenino con la naturaleza. Y esta naturaleza hace a la mujer depositaria de la eticidad en cuanto realización del bien en instituciones históricas como la familia, la sociedad civil y el Estado.

El mito de Antígona se relaciona, precisamente, con esta capacidad de la mujer de dar fundamento a la familia y todo lo que de allí se desprende. Por esto, Antígona por mandato divino, tiene que dar sepultura al hermano para que sea tratado como cultura y no como naturaleza. La sepultura significa

tomar conciencia del ser para sí, en la medida en que se reconoce la trascendencia de su vida y sus actos como ser humano autoconsciente.

Otro aspecto importante del mito consiste en las posiciones de cada uno en la familia. En este caso, es la hermana y no la esposa la que cumple con el papel de mediación. En Hegel la relación entre el marido y la esposa es “el inmediato reconocerse de una consciencia a otra y el reconocer del mutuo ser reconocido. Y como se trata del reconocerse natural, no del ético, es solamente la representación y la imagen del espíritu, no del espíritu real mismo” (1966:268). En cambio, la relación entre el hermano y la hermana es una relación sin mezcla. Ambos se consideran entre sí libres individualidades: la hermana contiene el “presentimiento de la esencia ética; pero no llega a la conciencia ni a la realidad de ella porque la ley de la familia es la esencia que es en sí, esencia interior” (1966:269).

La teoría de lo femenino y lo masculino en Hegel es una teoría de las diferencias dadas por la sustancia ética: “es la oposición determinada entre los dos sexos, cuya naturalidad cobra al mismo tiempo la significación de su destino ético” (Hegel, 1966:270). Lo femenino es un ser en sí condenado a la no conciencia y determinado por lo masculino, lo cual es trascendencia y moralidad.

Para Hegel, la figura de Antígona representa la eticidad en la medida que representa la inmediatez mientras que para Kierkegaard es una heroína estética, ya que las connotaciones de lo inmediato, en este filósofo danés, tienen que ver con la estética y no con la ética. También, según Amorós, Kierkegaard interpreta a Antígona como la heroína de un drama genealógico que proyecta los temores kierkegaardianos acerca de las contradicciones de la inserción generacional. Antígona encarna “la culpa trágica, culpa íntimamente relacionada con esa dialéctica extraña que establece una relación íntima entre el individuo particular y los delitos familiares” (1991:134). El personaje de la tragedia de Sófocles es hija de la fatalidad que se manifiesta como angustia porque es elegida para salvar el honor de la ascendencia edípica.

4. Existencia y esencia; trascendencia e inmanencia.

Amorós considera que el existencialismo es la corriente filosófica contemporánea que más relaciona la razón patriarcal y el sexismo con elaboraciones de categorías antropológicas. La obra de Kierkegaard reviste importancia en tanto remite significativamente a la historia del patriarcado y legitima la razón patriarcal mediante la mitificación de la mujer, en este caso de Regina Olsen. Según Amorós, “la génesis de la filosofía kierkegaardiana se

encuentra en la elaboración mítica que trata de otorgar significación al drama amoroso” (1987:27) y dar una explicación racional al abandono de la mujer amada.

En esta mitificación de las mujeres, Kierkegaard recurre a la misoginia romántica. Esta misoginia consiste en “una actitud atormentada y ambivalente hacia la mujer, actitud que da un juego de posibilidades en que se ponen de manifiesto significativos pasadizos semánticos entre el amante cortés, que se sacrifica, y el seductor, que sacrifica” (Amorós, 1990:112). Amorós señala que la condición de inaccesibilidad de la dama amada es característica del amor cortés y, por ello, se opone al matrimonio o a la satisfacción del amor. Por otro lado, el seductor inducirá a la mujer a adoptar una falsa conciencia y a incorporar el papel de víctima-cómplice que, finalmente, lleva a una mitificación del sexo femenino.

Mediante un trabajo simbólico Kierkegaard niega y sacrifica las mujeres reales para recuperarlas en forma mítica, utilizando para tal fin la fantasía del andrógino y la metamorfosis de la mujer en Idea. El mito del andrógino neutraliza a la Regina real y, a la vez, le sirve a este filósofo para su propia identificación. La mujer no es asumida como alteridad sino que es incorporada por el hombre a una figura hermafrodita; esto le permite a Kierkegaard

experimentar personalmente la plenitud de la autosuficiencia y de la autenticidad.

La metamorfosis de la mujer en Idea es explicada por Amorós mediante el mito que relata cómo algunos hombres fueron mujeres antes de su existencia y recuerdan con frecuencia este estado primitivo de la preexistencia³⁵. Esta situación lleva a estos hombres, o “travestis del reino del espíritu” (1987:35) como los llama Amorós, a sentir temor cada vez que se enamoran de una mujer porque corren el peligro de acoger el papel femenino. Aquí, la mujer es asumida como Idea que recuerda la necesidad de vivir el amor como una idea, pasando por alto la diferencia de los sexos, la cual implica el poder del espíritu sobre la vida carnal.

Para Kierkegaard la mujer nunca es existencia, la cual se define como la necesidad de asumir riesgos y de elegir libremente, sino más bien esencia idéntica a sí misma. En un pasaje del *Diario de un seductor*, Kierkegaard afirma que la mujer no tiene vida propia y que su vida se asemeja a una flor, expresión que recuerda la vida vegetal (1986:113). La mujer no es un sujeto; más bien se le asigna el estatuto de naturaleza y, al quedar fuera de la cultura, es lo natural y lo sobrenatural. Por esta razón queda fuera “de los desgarramientos del existencialista” (Amorós, 1991:52) puesto que la “mujer

es un ser que existe para otros seres” y “sólo por medio de los otros se hace visible” (Kierkegaard, 1986:112).

De la misma forma, Sartre desarrolla una ontología dualista que diferencia el “ser en sí” del “ser para sí”. El “ser en sí” se caracteriza por la inercia: es compacto, idéntico a sí mismo, pura contingencia y facticidad, mientras que el “ser para sí” corresponde al proyecto humano como trascendencia y libertad. El ser humano actúa y al actuar le da sentido al ser, la responsabilidad moral responde a este sentido del ser y por esta responsabilidad somos morales.

El análisis de Amorós señala que Sartre excluye la naturaleza del ámbito de la realidad humana; no existe la naturaleza humana ni una esencia de lo humano. Sin embargo, al describir lo viscoso en *El ser y la nada* lo caracteriza como femenino: “Lo viscoso es el desquite del En sí. Desquite dulzón y femenino, que se simbolizará en otro plano por la cualidad de lo azucarado”. Además, lo viscoso “es una actividad blanda, babosa y femenina de aspiración; vive oscuramente entre mis dedos y siento como un vértigo: me atrae a él como podría atraerme el fondo de un abismo” (Sartre, 1966:740). Lo femenino se asocia con la viscosidad y, a la vez, con el “ser en sí”: “Lo viscoso es comprensible. Da de entrada, pues, la impresión de un ser al que se puede poseer (...). Lo viscoso es dócil” (1966:739).

Tras explicar las dicotomías categoriales ideológicas sexistas y ubicarlas en los textos filosóficos, consideramos importante concluir este capítulo señalando que el sexismo opera desde el lenguaje a través de estereotipos que determinan maneras de actuar o sentir. La filosofía, como discurso, a menudo se hace llamar “discurso racional” sin tomar en cuenta que en algunos temas sigue los lineamientos del prejuicio y el estereotipo. A causa de este proceder, pierde la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso, tal como lo defendía Descartes. La filosofía confunde categoría con estereotipo y, pese a constituirse como pensamiento crítico, es incapaz de hacer crítica de sí misma para convertirse a menudo en un mero instrumento de poder.

El término estereotipo es utilizado en dos sentidos: uno sociológico y otro psicológico, aunque ambos usos están relacionados entre sí. Cersósimo (1986) define el estereotipo como una generalización anticientífica de la realidad, o sea, una imagen falsa del mundo sociocultural. Los estereotipos representan “una deformación de la realidad puesto que conduce a explicaciones erróneas, desde el punto de vista científico, de los fenómenos físicos y sociales” (1986:15) y constituyen una fuente inmediata de definiciones en el ámbito social.

Este autor sostiene que el estereotipo reproduce una clasificación de las personas basándose en ciertos atributos comunes que llevan a la formación de

agrupamientos contrapuestos entre sí. De esta manera, el estereotipo es el resultado de una confusión entre una operación lógica multiplicativa y una identidad. Cuando los estereotipos llegan a arraigarse en la mente de las personas adquieren el valor de verdades absolutas transformándose en los principales “elementos cognitivos” (1986:18) que orientan las conductas humanas.

La aceptación social de los estereotipos como verdades absolutas asume un carácter esencialmente ideológico porque incorporan diversos elementos de la cultura como son los valores, las normas, las creencias y los mitos. Además, los estereotipos refuerzan la cohesión de grupo al crear un sentido de un “nosotros” contrapuestos a un “ellos” y con esto ayuda a la integración de los individuos a la sociedad. Los estereotipos funcionan como instrumentos de control y de dominación y contribuyen a la subordinación y la explotación de una clase por otra.

Adorno(1965), al igual que Cersósimo, subraya que el estereotipo no tiene ninguna relación con la naturaleza específica de su objeto. Para este, los estereotipos se independizan de la interacción con la realidad, y cuando se fuerzan a entrar nuevamente en relación con ésta, se producen deformaciones importantes. La estereotipia es considerada, por este filósofo, como una excusa que sirve para ver las cosas de un modo más cómodo; sin embargo, no

basta con hacer ver al sujeto tal como son las cosas en la realidad, debido a que los estereotipos se gestan desde el inconsciente. La estereotipia no puede corregirse gracias a la experiencia, sino más bien “es preciso reconstruir la capacidad de tener experiencia” (1965:580) para evitar el desarrollo de tales ideas.

Para Duncan Mitchell (1983) el estereotipo denota la simplificación excesiva de una creencia y la tendencia a creer en ella sin necesidad de comprobar su validez. Igualmente, Rodríguez afirma que el estereotipo “es una representación social compartida por un grupo que define, de manera simplista, a las personas a partir de convencionalismos que no toman en cuenta sus verdaderas características, capacidades y sentimientos” (2005). El estereotipo es un modelo de cualidades y valores que tanto hombres como mujeres deben asumir e interiorizar. De esta forma, existe un estereotipo femenino y un estereotipo masculino que, al constituirse en patrones que dividen al género humano, no permiten el libre desarrollo y la expresión de las cualidades y valores propios de cada ser humano.

El estereotipo es definido por Gamble (1999) como una estrategia ideológica del discurso que subraya el uso de categorías binarias para reforzar el discurso dominante. El estereotipo promueve un ideal de mujer restringiendo su participación en la vida social, cultural, económica y política.

Este ideal de mujer define a las integrantes del género femenino como esposas cariñosas, madres y musas. El patriarcado utiliza este estereotipo para justificar la existencia de una diferencia esencial entre las mujeres y los hombres, y demostrar así una supuesta inferioridad femenina.

CONCLUSIONES

Al preguntarse sobre la ausencia de las mujeres en la literatura, y al leer la literatura sobre las mujeres que se había escrito hasta ese momento, la escritora inglesa Virginia Woolf (1989) se percató de la existencia de cierta cólera con la cual los hombres se refieren a las mujeres. De ahí su pregunta: “¿Por qué están furiosos?” (1989:47). Sería interesante desplazar esta pregunta al ámbito filosófico y preguntar: ¿A qué le temen algunos filósofos? ¿Será acaso que dependen de la inferioridad femenina para sentirse superiores?.

Igualmente, podríamos preguntarnos, por ejemplo, por qué la violencia contra las mujeres nunca ha sido considerada un tema filosófico; por qué, siendo consideradas las mujeres seres inferiores con respecto a los hombres, se les encarga la educación de los hijos; por qué nunca se ha cuestionado la doble moral que determina comportamientos según el sexo; por qué nuestros sistemas políticos creen que con una cuota de mujeres en las instituciones del Estado soluciona uno de los problemas más importantes para el movimiento de mujeres: la participación política del género femenino. Y, por último, ¿existe el poder real de las mujeres? o ¿algún tipo de cuestionamiento real de la jerarquía institucional?.

El feminismo filosófico como instrumento de análisis y crítica puede guiar esta búsqueda de respuestas. Por ello, consideramos importante la incorporación de las tesis amorosianas para combatir el prejuicio que subyace en ciertas teorías que se hacen llamar racionales. La crítica de Amorós indica la necesidad de plantear la búsqueda de nuevas formas de ver y hacer filosofía, fomentando la inclusión de todos los seres humanos en el diálogo que supone todo filosofar.

La crítica de la razón patriarcal de Amorós sugiere la búsqueda y la conformación de una nueva acepción de razón y una nueva forma de clasificar a partir de las diferencias y las subjetividades humanas, siempre y cuando estas diferencias no impliquen la subordinación ni la estructuración de esencialismos. Ya las feministas de la diferencia habían propuesto un orden simbólico diferente al existente. Sin embargo, este orden era un orden creado por las mismas mujeres en contraposición con los hombres, y no cuestionaba la existencia de la esencia femenina; por el contrario, subrayaba y enaltecía los estereotipos femeninos.

El feminismo propuesto por Amorós se inscribe dentro de los llamados feminismos de la igualdad. El debate de la igualdad nos parece interesante pues, efectivamente, se ha creído que este término pretende la eliminación de las diferencias con el fin de crear un sujeto único que abarque a todos los

individuos. Al respecto, nuestra filósofa aclara que el problema surge al confundirse la igualdad con la identidad, y añade que la igualdad es una relación de homologación bajo un mismo parámetro para favorecer una equiparación de los individuos sin ignorar las diferencias que existen entre todos los seres humanos. Entonces, la igualdad implica la misma capacidad de acción para todos los sujetos, sean hombres o mujeres, puesto que la igualdad es una relación entre dos sujetos iguales con posibilidades reales de acción.

Amorós opone la igualdad al concepto de diferencia defendido por algunas feministas francesas e italianas. Estas feministas creen que las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres definen modos de ser distintos para cada uno de los dos sexos. Estos modos distintos de ser o actuar llevan a las feministas de la diferencia a plantear la necesidad de crear un mundo femenino, como ya mencionamos, contrapuesto al masculino. Este nuevo mundo u orden simbólico, como lo llaman las feministas de la diferencia, otorga un valor positivo a las tareas y capacidades *naturales* de las mujeres, constituyendo así una esencia femenina basada en los mismos estereotipos masculinos.

Por un lado, Amorós objeta esta tendencia del feminismo ya que construye una esencia a partir de la misma ideología sexista que todo feminismo, según se supone, debería impugnar. Por otro lado, refuta la idea de

las feministas de la diferencia de que las mujeres no necesiten medios materiales para vislumbrar alguna solución a la subordinación. Contrariamente a lo que piensa Amorós, las feministas de la diferencia señalan algo que también es importante tomar en cuenta a la hora de hacer un análisis de la situación de las mujeres. Estas feministas de la diferencia hacen ver la necesidad de replantear la relación entre poder y conocimiento, puesto que si desde siempre se ha pensado bajo los parámetros masculinos el poder ha sido mediatizado por la experiencia masculina. Por consiguiente, surge la necesidad de replantear las bases sobre las cuales se estructura la realidad.

Entonces, habría que formular la pregunta sobre el sentido de totalidad y sujeto a la hora de hacer los análisis acerca de las condiciones que determinan el ser de las mujeres. Estas concepciones –productos del sistema patriarcal– distorsionan y construyen un orden ficticio de lo que podría o no ser un ser humano (de allí las identidades). Sin embargo, en cuanto a la identidad femenina, Amorós subraya la necesidad de re-significar la nueva identidad colectiva de las mujeres, pero no desde un único rasgo unificador que configure *la identidad* de las mujeres sino desde la multiplicidad de sentidos no anticipados. Es decir, para esta filósofa, la noción de identidad es cuestionable en cuanto se constituye como norma y no como descripción de una realidad.

La resignificación de la identidad colectiva de las mujeres sirve como herramienta de emancipación, como cuando un grupo oprimido lucha por sus derechos y necesita de cierta consciencia de grupo discriminado para emprender la lucha. Cabe mencionar que, de acuerdo con Amorós, las identidades son constitutivas de los sujetos, en la medida que son ellos mismos los que las constituyen. Los sujetos construyen su propia identidad al interrumpir la cadena de significados previamente constituida y tomar distancia crítica con respecto al orden establecido.

Una de las labores del feminismo es la de dar objetividad a las figuras de la heteronomía y dar paso así a una verdadera autonomía. Es decir, visibilizar los rasgos sexistas y estereotipados con los cuales se definen las identidades de ambos sexos, y emprender la construcción de una identidad más acorde con la existencia de cada cual. El feminismo de Amorós crea una conciencia de grupo que las lleva a luchar por sus derechos. Sin una identidad colectiva, creada a partir de problemas en común, las luchas feministas no tendrían sentido, al menos en un primer momento.

La razón patriarcal genera su propia crítica y el feminismo filosófico se afianza en esta crítica para desarrollar su proyecto emancipatorio, llevando hasta las últimas consecuencias sus sospechas acerca de los síntomas de todo discurso y visibilizando las trampas con las cuales la razón patriarcal asegura

su ideología sexista. Como se mostró anteriormente, Amorós hace una crítica de esta razón patriarcal. Es fundamental destacar la labor de esta filósofa para desentrañar lo que permanece oculto en los discursos del poder, en este caso del discurso filosófico.

Y es que desde Aristóteles a Schopenhauer, por decir algo, ha pasado mucha agua filosófica-androcéntrica-misógina-sexista bajo el puente: Aristóteles afirmó que la hembra es como un macho mutilado y que, puesto que el varón es superior y la mujer es inferior por naturaleza, el varón es el que gobierna y la hembra es el súbdito; y Rousseau que (Sofía) debe tener un espíritu agradable sin ser brillante y sólido sin ser profundo “un espíritu del que nunca se dice nada porque nunca parece ni mayor ni menor que el de uno”; Kant: dice que “a una mujer con la cabeza llena de griego o que discute sobre mecánica, no le hace falta más que una buena barba y Schopenhauer (1788-1860) asegura que como **sexus sequior**, segundo sexo, la mujer está hecha para estar a un lado y en segundo término y no puede tener los mismos derechos que el hombre. ¿Cómo los va a tener si según él –y muchos otros– las mujeres permanecen toda su vida niños grandes, una especie de intermedio entre el niño y el hombre?.

Si estamos citando a estos personajes de la historia de la cultura filosófica patriarcal no es con el objeto de elaborar un nuevo memorial de

agravios, sino para ilustrar, una vez más, cómo se reproduce una imagen de lo que la mujer supuestamente es y debe continuar siendo según esa particular visión: inferior, incompleta e “incompletable” por sí misma; un ser a medias, que si logra aprender algo es casi hombre; en ningún caso puede tener derechos; Tierra, Madre o Diosa (nunca una semejante); más allá del reino humano y por lo tanto fuera de ese reino; un “algo” siempre deficitario, siempre subdesarrollado, o un ángel. Da lo mismo porque no está en la realidad, como no lo está el “eterno femenino”. Ilustramos, sí, con el propósito de hacer valer el feminismo filosófico de Amorós, su método como hermenéutica de la sospecha. Y sí, si es necesaria la crítica de la razón patriarcal.

Como dice Adorno (1965:580) la estereotipia no puede corregirse gracias a la experiencia sino más bien “es preciso reconstruir la capacidad de tener experiencia”. Y para esa reconstrucción de la capacidad de la experiencia se impone, no un escupir toda la filosofía y desecharla, sino, para empezar una relectura crítica de ella buscando dónde está el truco. Sería un paso, desde la filosofía crítica misma para transformar, tal vez, la libertad, igualdad y fraternidad en libertad, igualdad y humanidad.

NOTAS

¹ Una “perspectiva femenina” se da en cualquier contexto histórico en el que algunas mujeres van más allá de lo establecido, y mantienen una participación activa en las acciones humanas. En este caso hablamos de “perspectivas femeninas” porque el tema que nos ocupa es precisamente la visibilización de la participación femenina en la historia. Sin embargo, no cuestionamos la validez de la participación de hombres, con capacidad de autocrítica, en este debate.

² Para otras periodizaciones ver: Albistur y Armogathe (1977), Rossi (1974) y Tong (1989).

³ La declaración de Seneca Falls (1848) es un documento fundacional del feminismo estadounidense. Se considera como la primera acción colectiva organizada de mujeres en pro de sus derechos.

⁴ Para una concepción fascista ver: Payne (1995) y Val (1976).

⁵ Dentro de esta vertiente se pueden ubicar a Dorothy Dinnerstein, Adrienne Rich, Nancy Chodorow y Carol Gilligan.

⁶ Seyla Benhabib en su artículo “Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza” (1994b) analiza la pertinencia de la conjunción feminismo – posmodernidad e indica que la muerte del sujeto es una de las características de esta posición.

⁷ López de la Vieja aporta algunas valoraciones positivas acerca de los enfoques del feminismo de la diferencia, en especial, de la ética del cuidado (2000:55).

⁸ Que sea el espacio de los iguales no implica que sea un espacio igualitario. Todos son sujetos del contrato social pero no todos pueden ejercer el poder en la misma medida.

⁹ No olvidar a Rousseau, el Club de los Iguales de Baboeuf y el ala radical de los Jacobinos.

¹⁰ Para profundizar acerca de la relación entre Poulain de la Barre y la sociología ver: Cobo (1994a).

¹¹ Hay que recordar que al hablar de *hombres* nos estamos refiriendo al género de sexo masculino.

¹² Escritor francés. Es autor de la segunda parte del poema *Roman de la Rose*: extenso poema que trata sobre el amor y la reproducción de la raza humana.

¹³ Estos escritos son anónimos, y en algunas ocasiones, las mujeres se limitaban a firmar con unas simples iniciales.

¹⁴ Simone de Beauvoir se declara feminista a partir de 1972 al incorporarse al Movimiento para la Liberación de la Mujer.

¹⁵ Fallaize (1998), Gatens (1991) y Tong (1989) han realizado estudios acerca de la obra de de Beauvoir y discuten los aspectos existencialistas utilizados por esta filósofa francesa en su análisis del “ser” femenino.

¹⁶ Le Doeuff (1993) es la primera en hablar de un feminismo que filosofa.

¹⁷ *Gens*: en Roma, grupo compuesto de varias familias que llevaban el mismo nombre.

¹⁸ Contrariamente, Lévi-Strauss (1969) sostiene que la prohibición del incesto es una regla con carácter universal y fundamental para el pensamiento arcaico y gracias a ella surgió la organización social.

¹⁹ Entre los autores consultados por Millett se menciona el libro de Lionel Tiger *Men in Groups* (1968) y la recopilación hecha por David C. Glass *Biology and Behavior* (1968).

²⁰ Para Molina (1994) el término “sistemas duales” fue acuñado por Iris Young (1980). Sin embargo, no habría que olvidar que Lévi-Strauss (1969) también habla de sistemas duales.

²¹ Esto recuerda el mito de la mujer como serpiente del paraíso.

²² M. de Juan Espinosa (1997) realiza un estudio sobre este tema y sostiene que la adquisición y el desarrollo de las destrezas intelectuales en ambos sexos dependen en gran medida de la educación y la cultura.

²³ La dominación paternalista, de acuerdo con Lerner, describe la relación entre un grupo dominante, al que se considera superior, y un grupo subordinado, al que se considera inferior, en la cual la dominación queda mitigada por las obligaciones mutuas y los deberes recíprocos (1990: 341).

²⁴ Aquí es importante mencionar la influencia de de Beauvoir en la obra de Millett, aunque esta última no lo reconozca. Cfr. Toril Moi (1995b).

²⁵ El Colectivo afirma que sólo “es en la relación mujer con mujer donde se forma el sentido libre de la diferencia femenina; sin ella (...) no podríamos hablar de libertad” (Colectivo Sottosopra, 1997: 26).

²⁶ Unidad ontológica para Amorós indica un carácter esencialista, es decir, el patriarcado es considerado como una entidad que va más allá de las relaciones sociales, las categorías y las determinaciones (1992e).

²⁷ El concepto de patriarcado elaborado por Heidi Hartmann fue expuesto en el cuarto capítulo.

²⁸ El espacio de la indiscernibilidad es explicado en la última parte del primer capítulo.

²⁹ De acuerdo al pensamiento amorosiano, la razón es un constructo saber-poder; es un sistema de representaciones coherente y completo, cuya lógica atraviesa y compromete en sus operaciones todos los planos de la experiencia.

³⁰ Las epistemologías feministas, como las llama esta filósofa, proponen una alternativa a las epistemologías dominantes desarrolladas principalmente para justificar las diversas formas de sexismo. El feminismo se encarga, en este caso, de cambiar la ciencia mediante la búsqueda de las incoherencias lógicas y las imprecisiones epistemológicas empiristas. Por último, el feminismo debe desconfiar de la ficción de “lo exclusivamente ‘humano’ (léase masculino) naturalizado y esencializado, y de la deformación y explotación perpetradas en nombre de esa ficción” (1996:26).

³¹ Otras pensadoras como Cixous (1975), Hérítier (1996) y Ellmann (1968) también han trabajado el tema de las dicotomías categoriales o el pensamiento binario sexista.

³² La antropóloga canadiense Sherry Ortner y la socióloga española Raquel Osborne también investigan esta tendencia a analogar a la mujer con la naturaleza y al hombre con la cultura. Para Ortner, los términos *naturaleza* y *cultura* son categorías conceptuales, y su significado depende de los valores de cada sociedad. La cultura genera y mantiene un sistema de formas significativas (símbolos y artefactos) por medio de los cuales la humanidad trasciende la naturaleza (1994:72). Igualmente, nuestra cultura tiene como fin socializar o culturizar la naturaleza que es identificada con las mujeres. Esta identificación se debe a la cercanía de las mujeres con procesos especiales como la maternidad y la menstruación, lo cual las ubica en una posición inferior con respecto a los hombres.

Esta cercanía de las mujeres con la naturaleza determina las funciones sociales femeninas y genera una estructura psíquica diferente basada en las funciones reproductivas. Las funciones psicológicas de las mujeres tienden a limitar sus participaciones en el ámbito público y las confina a un lugar más apropiado según su naturaleza: el espacio doméstico. Al ocupar un lugar intermedio entre

lo natural y lo cultural en el espacio doméstico, las mujeres cumplen con la función de educar a los hijos para que sean seres culturales. Esta posición intermedia, de acuerdo con Ortner, implica una mediación que ejecuta funciones de conversión, y una ambigüedad simbólica que demuestra cómo la cultura asigna los espacios según los intereses del grupo dominante.

Por otra parte, la filósofa española Raquel Osborne (1993) afirma que la dicotomía naturaleza/cultura es una de las más persistentes y extendidas formas de analizar al ser humano y su relación con el mundo. Además, subraya la idea de que no se puede utilizar un único concepto de naturaleza como constante intercultural o histórica. En las sociedades occidentales modernas se suele identificar la naturaleza con las mujeres y la cultura con los hombres, lo que lleva a Osborne a afirmar que lo natural “es utilizado según conviene: bajo el reino de la moralidad fálica lo no natural se convierte en normativo” (1993:71). Tal como apuntó Osborne, no existe un concepto único de naturaleza y por ello es importante referirse a los distintos usos del término a lo largo de la historia.

³³ Hay que aclarar que entre los mismos hombres, pese a gozar de libertad e igualdad, no todos están calificados para el derecho al voto.

³⁴ Paniker (1951) ofrece un estudio detallado de los diferentes sentidos atribuidos a la palabra 'naturaleza' en el marco de la filosofía, y propone un análisis de la evolución del concepto para determinar cierta conexión entre los diversos sentidos. Este análisis muestra que toda concepción de mundo ha desarrollado su propia visión de este concepto, ya que el problema de la naturaleza, según este autor, no es otra cosa que la cuestión acerca de la estructura de la realidad.

El primero de los sentidos de naturaleza viene dado por su significado etimológico, es decir, nacer, y significaría propiamente natividad o generación de los vivientes (1951:44). Este concepto denota algo permanente y constante, no determinado por la muerte. En este primer sentido, la naturaleza es potente para producir y engendrar, y de aquí se extrae el segundo sentido de naturaleza: es un principio engendrante. Debemos aclarar que en la generación se comunica la naturaleza del ser engendrante con el ser engendrado. El tercer sentido es el de Dios como naturaleza y autor de la naturaleza. Dios es la *natura naturans*, sin que esto signifique la identificación con lo producido. Si la naturaleza es lo potente para hacer y engendrar, Dios es propiamente la verdadera naturaleza de las cosas pues es el primer principio de toda operación (1951:52).

La cuarta definición se refiere a la naturaleza como principio intrínseco de actividad. Según Aristóteles, la naturaleza es un cierto principio y causa de movimiento y de reposo (Paniker, 1951:53). Después la naturaleza adquiere otro sentido: es la materia o el sujeto inalterable de toda variación. La naturaleza es materia porque es principio de movimiento y de pasividad o aquello de donde surgen las cosas o aquello que es o se hace. Si la materia es lo que permanece, igualmente permanece la forma, y de allí el sexto sentido: la forma es la naturaleza porque desplaza la materia y la convierte en un mero principio pasivo. Esta forma es la potencia de la esencia, ya que, de acuerdo con este autor, una cosa no es ella hasta que no ha recibido su forma. La naturaleza adquiere el sentido de esencia en cuanto conjunto de propiedades que definen un ser (1951:61). De ser esencia, la naturaleza pasa a ser el ser en general o el sinónimo de todo lo existente. Por último, la naturaleza se entenderá como sustancia o principio imperecedero de actividad puesto que toda generación consiste en producir otra sustancia de la misma naturaleza.

³⁵ Platón, en *El Timeo*, relata cómo algunos hombres cobardes e injustos resurgen en cuerpos femeninos en la segunda reencarnación (1992:90e).

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS:

a) Libros:

Amorós, Celia

1987 *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero. Un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado*. Anthropos, Barcelona.

1991 *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos, Barcelona.

1994a *Feminismo, igualdad y diferencia*. (Edit.) UNAM, PUEG, México.

1994b *Historia de la teoría feminista*. (Coordinadora) Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, Madrid.

1997 *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Cátedra, Madrid.

2000 *Feminismo y filosofía*. (Editora) Síntesis, Madrid.

b) Artículos:

- 1980 Sartre: la afirmación del sujeto. En: *Revista de Occidente*. N°2, Julio-Septiembre.
- 1989 Críticas a la ética kantiana en los escritos póstumos de J. P. Sartre. En: *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Javier Murgueza y Roberto Rodríguez (Edits.). Tecnos, Madrid.
- 1990 Sören Kierkegaard a la luz de las paradojas del patriarcado. En: *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Javier Urdanibia (Coord.) Anthropos, Barcelona.
- 1991a Partidos políticos y movimientos sociales. En: *Cuadernos de Ciencias Sociales*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) N°40, Abril. San José, Costa Rica.
- 1991b Patriarcalismo y razón ilustrada. En: *Razón y Fe*, núms. 113-114, julio-agosto.
- 1992a El feminismo como exis emancipatoria. En: *Actas del seminario permanente Feminismo e Ilustración, 1988-1992*. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, Madrid.

- 1992b Revolución francesa y crisis de legitimación patriarcal. En: *Actas del seminario permanente Feminismo e Ilustración, 1988-1992*. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, Madrid.
- 1992c Feminismo, ilustración y misoginia romántica. En: *Birules y otros, Filosofía y género, identidades femeninas*, Pamiela, Pamplona.
- 1992d Feminismo y ética. En: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, número monográfico, nº6.
- 1992e Notas para una teoría nominalista del patriarcado. En: *Asparkia, Investigació Feminista*, Publicacions de la Universitat Jaume I, nº1.
- 1994a “La dialéctica del sexo” de Shulamith Firestone: modulaciones en clave feminista del freudo-marxismo. En: *Historia de la teoría feminista*. Celia Amorós (Coord) Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, Madrid.
- 1994b Igualdad e Identidad En: *El concepto de igualdad*. Amelia Valcárcel, (Comp.). Editorial Pablo Iglesias, Madrid.

- 1997a La política, las mujeres y lo iniciático. En: *Otra mirada. Publicación del Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia*. Año 1, N°2 Marzo-Abril, San José, Costa Rica.
- 1997b Las mujeres y el poder. En: *Revista Teòrica del Partit dels Comunistes de Catalunya*, n°49, Primer Trimestre.
- 1998a Crítica existencialista del estructuralismo: malentendidos, desencuentros. En: *Revista de Occidente*. N°204, abril.
- 1998b Feminismo y perversión. En: *Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados: desde un feminismo nominalista*. Luisa Posada Kubissa (Autora). Horas y Horas, Madrid.
- 2000a El existencialismo. En: *La filosofía hoy*. Javier Murgueza y Pedro Cerezo (Edits.). Crítica, Barcelona.
- 2000b Elogio de la vindicación. En: *La identidad femenina y el discurso del derecho*. Biblos, Buenos Aires.
- 2003 Feminism and the triad of the enlightened ideals. En: *Another World Possible*, Fisher, W. Yponniah, T. (Eds.), Zed Books, United Kingdom.

FUENTES SECUNDARIAS:

a) Libros:

Abbagnano, Nicola

1963 *Diccionario de filosofía*. Trad. Alfredo N. Galletti. Fondo de Cultura Económica, México.

Adorno, T. W. et.al

1965 *La personalidad autoritaria*. Trad. Dora y Aída Cymber. Proyección, Madrid.

Albistur, Maité y Armogathe, Daniel

1977 *Histoire du féminisme français*. Editions des Femmes, Paris.

Álvarez, Silvina

2001a Diferencia y teoría feminista. En : *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Beltrán, Elena y Maquieira, Virginia (Eds.) Alianza Editorial, Madrid.

2001b Feminismo radical. En: *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Eds.) Alianza, Madrid.

Arendt, Hannah

1970 *Sobre la violencia*. Cuadernos de Joaquín Mortiz. México.

Aristóteles

1980 *Categorías*. Trad. Francisco de P. Samaranch. Cuarta edición.

Aguilar, Buenos Aires.

1983 *La política*. Trad. Patricio de Azcárate. Decimosexta edición.

Espasa-Calpe. Madrid.

1994 *Reproducción de los animales*. Trad. Ester Sánchez. Gredos.

Madrid.

Auffret, Séverine

1994 Melanipa la filósofa. En: *Conceptualización de lo femenino en la*

filosofía antigua. Eulalia Pérez Sedeño (Coord.). Siglo Veintiuno,

Madrid.

Bachofen, Johann Jakob

1978 *El derecho natural y el derecho histórico*. Trad. Felipe González

Vicen. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Badinter, Elisabeth

2004 *Por mal camino*. Trad. Dolores Mascarell. Alianza Editorial,

Madrid.

Beltrán Pedreira, Elena

2001 Feminismo liberal. En: *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Eds.) Alianza, Madrid.

Benhabib, Seyla

1994 Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza. En: *Historia de la teoría feminista*. Celia Amorós (Coord.) Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, Madrid.

Bussy Genevois, Danièle

1993 Mujeres de España: de la República al Franquismo. En: *Historia de las Mujeres en Occidente*. Duby, George y Perrot, Michelle (Dir.) Tomo 9 Trad. Marco Aurelio Galmarini. Taurus Ediciones, Madrid. pp. 203-221.

Campillo, Neus

2000 El significado de la crítica en el feminismo contemporáneo. En: *Feminismo y Filosofía*. Celia Amorós (Editora) Síntesis, Madrid.

2003 Ontología y diferencia de los sexos. En: *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Silvia Tubert (Ed.). Cátedra, Madrid.

Cavana, María Luisa

1995 Diferencia. En: *10 palabras clave sobre Mujer*. Celia Amorós (Directora) Tercera Edición. Verbo Divino, Navarra.

Cassirer, Ernst

1943 *Filosofía de la Ilustración*. Trad. Eugenio Imaz. Fondo de Cultura Económica, México.

Cersósimo Guzmán, Gaetano

1986 *Los estereotipos del costarricense*. Segunda edición. Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José.

Cirillo, Lidia

2002 *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*. Trad. Pepa Linares. Anthropos, Barcelona.

Cixous, Hélène

1975 *Le Jeune Née*. UGE, París.

Cobo Bedia, Rosa

1994a El discurso de la igualdad en el pensamiento de Poulain de la Barre. En: *Historia de la teoría feminista*. Celia Amorós (Coord.) Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, Madrid.

1994b La construcción social de la mujer en Mary Wollstonecraft. En: *Historia de la teoría feminista*. Celia Amorós (Coord.) Instituto

de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense,
Madrid.

1995 Género. En: *10 palabras clave sobre Mujer*. Celia Amorós
(Directora) Tercera Edición. Verbo Divino, Navarra.

Chodorow, Nancy

1984 *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la
maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*. Trad. Oscar
L. Molina. Gedisa, Barcelona.

De Beauvoir, Simone

1972a *El segundo sexo*. Tomo I y II. Trad. Pablo Palant. Siglo veinte,
Buenos Aires.

1972b *Para una moral de la ambigüedad*. Trad. La Pléyade, Buenos
Aires.

1995 Women and Creativity. En: *French feminist thought. A reader*.
Toril Moi (Edit.). Trad. Roisin Mallaghan. Basil Blackwell,
Cambridge.

De Martino, Giulio y Bruzzese, Marina

1996 *Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del
pensamiento*. Trad. Mónica Poole. Cátedra, Madrid.

De Miguel, Ana

1995 *Feminismos*. En: *10 palabras clave sobre Mujer*. Celia Amorós (Directora) Tercera Edición. Verbo Divino, Navarra.

Descartes, René

2001 *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Trad. Manuel García Morente. Espasa-Calpe, Madrid.

Descombes, Vincent

1982 *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Trad. Elena Benarroch. Cátedra, Madrid.

Duby, George y Mandrou, Robert

1966 *Historia de la civilización francesa*. Trad. Francisco González. Fondo de Cultura Económica, México.

Duncan Mitchell, G. (Ed.)

1983 *Diccionario de sociología*. Trad. Rafael Grasa. Ediciones Grijalbo, México.

Ellmann, Mary

1968 *Thinking about women*. Harcourt Brace Jovanovich, New York.

Eisenstein, Zillah

1981 *The radical future of liberal feminism*. Longman, New York.

1984 Hacia el desarrollo de una teoría del patriarcado capitalista y el feminismo socialista. En: *Teoría feminista (Selección de textos)*. Ediciones de CIPAF, República Dominicana.

Engels, Friedrich

2001 *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Trad. P. J. Domínguez. Ediciones Escolares, Madrid.

Espinosa, Manuel de Juan

1997 *Geografía de la inteligencia humana*. Pirámide. Madrid.

Fallaize, Elizabeth (Edit.)

1998 *Simone de Beauvoir: a critical reader*. Routledge, London and New York.

Firestone, Shulamith

1979 *The dialectic of sex*. Bantam Books, New York.

Fox, Robin

1972 *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Trad. Juan Falces. Alianza, Madrid.

Fraisse, Geneviève

1991 *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*. Trad. Alicia H. Puleo. Cátedra, Madrid.

1996 *La diferencia de los sexos*. Trad. Horacio Pons. Ediciones Manantial, Buenos Aires.

2003 El concepto filosófico de género. En: *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Siliva Tubert (Edt.). Cátedra. Madrid.

Freud, Sigmund

1980a La disolución del complejo de Edipo. En: *Obras completas* Trad. José Luis Etcheverry. Amorrortu, Buenos Aires.

1980b Sobre la sexualidad femenina. En: *Obras completas* Trad. José Luis Etcheverry. Amorrortu, Buenos Aires.

1987 *Tres ensayos sobre la teoría sexual*. Trad. Luis López Ballesteros y Ramón Rey. Alianza Editorial, Madrid.

Gamble, Sarah (Edit.)

1999 *Critical dictionary of feminism and postfeminism*. Routledge, New York.

García-Pelayo y Gross, Ramón

1978 *Pequeño Larousse en color*. Ediciones Larousse, México.

Gatens, Moira

1991 *Feminism and philosophy. Perspectives on difference and equality*. Polity Press and Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

Gilligan, Carol

1985 *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. Trad. Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica, México.

Goldberg, Steven

1976 *La inevitabilidad del patriarcado*. Trad. Amalia Martín-Gamero. Alianza Editorial, Madrid.

Guisán, Esperanza (Coord.)

1988 Inmanuel Kant: una visión masculina de la ética. En: *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Anthropos, Barcelona.

Hampson, Norman

1962 *Historia social de la Revolución Francesa*. Alianza Editorial, Madrid.

Harding, Sandra

1987 The instability of analytical categories of feminist theory. En: *Sex and scientific inquiry*. Sandra Harding and Jean F. O'Barr (Edited). The University of Chicago Press, Chicago.

1996 *Ciencia y feminismo*. Trad. Pablo Manzano. Ediciones Morata, Madrid.

Hartmann, Heidi I.

1980 Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. En: *Zona Abierta*. Nº24. Trad. Pilar López. Editorial Pablo Iglesias, Madrid.

Hegel, G.W.F.

1966 *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México.

Heinz, Peter

1968 *Los prejuicios sociales. Un problema de la personalidad, de la cultura y de la sociedad*. Sin traductor. Tecnos, Madrid.

Héritier, Françoise

1996 *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Ariel, Barcelona.

Hospers, John

1984 *Introducción al análisis filosófico*. Segunda Edición. Trad. Julio Cesar Armero San José. Alianza Universidad. Madrid.

Irigaray, Lucy

1978 *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Trad. Baralides Alberdi Alondo. Saltés, Madrid.

1982 *Ese sexo que no es uno*. Trad. Sivia Esther Tubert de Peyrou. Saltés, Madrid.

Jaggard, Alison M.

- 1988 El feminismo socialista y la naturaleza humana. En: *Antología temas socioculturales en el estudio de la mujer*. CIEM, Universidad Nacional, Heredia. pp. 57-60.

Jiménez Perona, Ángeles

- 1994 El feminismo americano de post-guerra: Betty Friedan. En: *Historia de la teoría feminista*. Celia Amorós (Coord.). Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, Madrid.

- 1995 Igualdad. En: *10 palabras clave sobre Mujer*. Celia Amorós (Directora) Tercera Edición. Verbo Divino, Navarra.

Jónasdóttir, Anna G.

- 1993 *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la Democracia?*. Trad. Carmen Martínez Gimeno. Cátedra, Madrid.

Kant, Immanuel

- 1946 *Lo Bello y lo sublime* Trad. A. Sánchez Rivero. Espasa-Calpe, Buenos Aires.

- 1964 *Filosofía de la historia*. Segunda Edición. Trad. Emilio Estiú. Nova, Buenos Aires.

1984 *Lo Bello y lo sublime*. Octava Edición. Trad. A. Sánchez Rivero.
Espasa-Calpe, Madrid.

1994 *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina y Jesús
Conill. Segunda Edición. Tecnos, Madrid.

2000a *Crítica de la razón pura*. Trad. Manuel García Morente y Manuel
Fernández Nuñez. Décima primera edición. Porrúa, México.

2000b *Teoría y práctica*. Trad. José Miguel Palacios. Tecnos, Madrid.

Kierkegaard, Sören

1986 *Diario de un seductor*. Trad. Valentín de Pedro. Segunda Edición.
Distribuciones Fontamara, México.

Laqueur, Thomas

1994 *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos
hasta Freud*. Trad. Eugenio Portela. Cátedra, Madrid.

Le Doeuff, Michèle

1993 *El estudio y la rueca. De las mujeres, de la filosofía, etc.* Trad.
Oliva Blanco Corujo. Cátedra, Madrid.

Lerner, Gerda

1990 *La creación del patriarcado*. Trad. Mónica Tusell. Cátedra,
Madrid.

Lévi- Strauss, Claude

1969 *Las estructuras elementales del parentesco*. Trad. Marie Therèse Cevasco. Paidós, Buenos Aires.

1976 La familia. En: *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Trad. Helena Valentí. Anagrama, Barcelona.

Lonzi, Carla

1981 *Escupamos sobre Hegel. La mujer clitorica y la mujer vaginal*. Trad. Francesc Parcerisas. Anagrama, Barcelona.

López de la Vieja, María Teresa (Ed.)

2000 *Feminismo: del pasado y del presente*. Universidad de Salamanca, Salamanca.

López Pardina, María Teresa

1994 El feminismo de Simone de Beauvoir. En: *Historia de la teoría feminista*. Celia Amorós (Coord.) Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, Madrid.

2000 La noción de sujeto en el humanismo existencialista. En: *Feminismo y Filosofía*. Celia Amorós (Ed.) Síntesis, Madrid.

Mandrou, Robert

1973 *Francia en los siglos XVII y XVIII*. Trad. José Manuel Cuenca. Labor, Barcelona.

Millett, Kate

1995 *Política sexual*. Trad. Ana María Bravo García. Cátedra, Madrid.

Moi, Toril

1995a *French feminist thought. A reader*. Toril Moi (Edit.). Trad. Roisin Mallaghan. Basil Blackwell, Cambridge.

1995b *Teoría literaria feminista*. Segunda Edición. Trad. Amaia Bárcena. Cátedra, Madrid.

Molina Petit, Cristina

1994 *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Anthropos, Barcelona.

1995 Ilustración. En: *10 palabras clave sobre Mujer*. Celia Amorós (Directora) Tercera Edición. Verbo Divino, Navarra.

2000 *Notas a la visión personal del feminismo de la diferencia*
(*Con cariño, a Victoria Sendón*). En la internet, consultado el 6
de agosto de 2004, 3:45p.m.:
http://www.creatividadfeminista.org/articulos/cristina_resp_a_sendon.htm

2003 Género y poder desde sus metáforas. Apuntes para una topografía del patriarcado. En: *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Silvia Tubert (Edt.). Cátedra. Madrid.

Moliné Escalona, Miguel

2001 *El voto femenino en España*. En la internet, consultado el 23 de agosto de 2004, 1:10p.m.: <http://www.almendron.com/historia/contemporanea/sufragismo/sufragismo.htm>

Moliner, María

1988 *Diccionario de uso del español. Tomo I y II*. Gredos, Madrid.

Morgan, Lewis H.

1972 *La sociedad primitiva*. Trad. Luis María Torres. Dirección de Divulgación Cultural, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Muraro, Luisa

1992 Sobre la autoridad femenina. Trad. Cinta Montagut. En: *Birules y otros, Filosofía y género, identidades femeninas*. Pamiela, Pamplona.

1998 Más allá de la igualdad. En: *Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados: desde un feminismo nominalista*. Luisa Posada Kubissa (Autora). Horas y Horas, Madrid.

2000 Signos de la diferencia. En: *La identidad femenina y el discurso del derecho*. Trad. Clara Jourdan. Biblos, Buenos Aires.

2001 Vida pasiva. Aprender a padecer para aprender a actuar. En: *Una revolución inesperada. Simbolismo y sentido del trabajo de las mujeres*. Trad. Carolina Ballester Meseguer. Narcea, S.A. de Ediciones, Madrid.

Nash, Mary

1993 El aprendizaje del feminismo histórico en España. En: *Historia de las Mujeres en Occidente* Tomo 4 Duby, George y Perrot, Michelle (Dir.) Taurus Ediciones, Madrid. pp. 585-597.

Ortner, Sherry B.

1974 Is Female to Male as Nature Is to Culture. En: *Woman, Culture and Society*. Edited by Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere. Stanford University Press, California.

Osborne, Raquel

1993 *La construcción sexual de la realidad. Un debate en la sociología contemporánea de la mujer*. Cátedra, Madrid.

Otero Vidal, Marcé

- 1993 De “La ciudad de las damas” al “Agravio de las damas”. En:
Birules y otros, Filosofía y género, identidades femeninas.
Pamiela, Pamplona.

Paniker, Raimundo

- 1951 *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Instituto ‘Luis Vives’ de Filosofía. Madrid.

Pateman, Carole

- 1994 *El contrato sexual.* Trad. María Luisa Femenías. Anthropos,
Barcelona.

Payne, Stanley G

- 1995 *Historia del fascismo.* Trad. C. Boune y Víctor Alba. Planeta,
Barcelona.

Pérez Sedeño, Eulalia (Coord.)

- 1994 *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua.* Siglo
Veintiuno, Madrid.

Platón

- 1959 *El sofista.* Trad. Antonio Tovar. Instituto de Estudios Políticos,
Madrid.

1992 *El Timeo*. Trad. Francisco Lisi. Gredos, Madrid.

Posada Kubissa, Luisa

1998 *Sexo y Esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados: desde un feminismo nominalista*. Horas y Horas, Madrid.

2000a *Celia Amorós (1945-)*. Ediciones del Orto, Madrid.

2000b De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno a la filosofía del feminismo de la diferencia. En: *Feminismo y Filosofía*. Celia Amorós (Editora) Síntesis, Madrid.

Puleo, Alicia H.

1992 *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*. Cátedra, Madrid.

1993 *La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII. Concorcet, De Gouges, De Lambert y otros*. Alicia H. Puleo (Edit.). Anthropos, Madrid.

1994 El feminismo radical de los setenta: Kate Millet. En: *Historia de la teoría feminista*. Celia Amorós (Coord.). Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, Madrid.

1995 Patriarcado. En: *10 palabras clave sobre mujer*. Celia Amorós (Directora). Tercera Edición. Verbo Divino, Navarra.

1996 Pensadoras españolas. En: *Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*. Trad. Mónica Poole. Cátedra, Madrid. pp.541-581.

2000 *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Universidad de Valladolid, Valladolid.

Rivera Garretas, María Milagros

1998 *Nombrar el mundo en femenino*. ICARIA, Barcelona.

Rodríguez Magda, Rosa María

1994 *Femenino fin de siglo: la seducción de la diferencia*. Anthropos, Barcelona.

Rodríguez Zepeda, Sofía

2005 *¿Qué es un estereotipo?*. Instituto de las Mujeres del Distrito Federal, México.

Rossi, A. (Editora)

1974 *The feminist papers, from Adams to the Beauvoir*. Bantam Books, New York.

Rousseau, Jean Jacques

1995 *Emilio, o de la educación*. Trad. Mauro Armiño. Alianza Editorial, Madrid.

Rubin, Gayle

1986 El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. Trad. Stella Mastrangelo. En: *Nueva Antropología*. Vol. VIII, N°30. México.

Sacks, Karen

1984 Engels revisitado: las mujeres, la organización de la producción, y la propiedad privada. En: *Teoría feminista (Selección de textos)*. Ediciones de CIPAF, República Dominicana.

Salas, María

2002 *Una mirada sobre los sucesivos feminismos* En la internet, consultado el 22 de octubre de 2003, 2:06p.m.: http://www.nodo50.org/mujeresred/feminismo-maria_salas.html

Sánchez Muñoz, Cristina

2001a *Feminismo socialista*. En: *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Eds.) Alianza, Madrid.

2001b Genealogía de la vindicación. En: *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Elena Beltrán, Virginia Maquieira (Eds.) Alianza Editorial, Madrid.

Santa Cruz, Isabel

1992 Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones. En: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, número monográfico, nº6.

Sartre, Jean-Paul

1966 *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Trad. Juan Valmar. Segunda Edición. Buenos Aires.

Sau, Victoria

1981 *Un diccionario ideológico feminista*. Icaria, Barcelona.

Sendón de León, Victoria

2000 *¿Qué es el feminismo de la diferencia? (Una visión muy personal)*.

En la internet, consultado el 6 de agosto de 2004, 3:10p.m.:

[http://www.creatividadfeminista.org/articulos/diferencia_sendon.](http://www.creatividadfeminista.org/articulos/diferencia_sendon.htm)

htm

Schopenhauer, Arthur

1993 *El amor, las mujeres y la muerte*. Trad. Miguel Urquiola. EDAF, Madrid.

Sin autor

2000 *Sufragismo y Feminismo: la lucha por los derechos de la mujer 1789-1945*. En la internet, consultado el 11 de marzo de 2003, 2:15p.m.:
<http://clio.rediris.es/udidactica/sufragismo2/femespana2.htm>

Sodré, Muniz

2001 *Sociedad, cultura y violencia*. Trad. María Eugenia Contursi y Fabiola Ferro. Grupo Editorial Norma, Bogotá.

Tommasi, Wanda

2002 *Filósofos y mujeres. La diferencia sexual en la Historia de la Filosofía*. Trad. Carolina Ballester Messeguer. Narcea, Madrid.

Tong, Rosemarie

1989 *Feminist thought. A comprehensive introduction*. Westview Press, Colorado.

Val, Fernando Ariel del

1976 *Filosofía e ideología liberal, fascismo*. F. Torres, Valencia.

Valcárcel, Amelia

1991 *Sexo y Filosofía. Sobre "mujer" y "poder"*. Anthropos, Barcelona.

1994 *El concepto de igualdad*. (Comp.). Editorial Pablo Iglesias, Madrid.

2000 Las filosofías políticas en presencia del feminismo. En: *Feminismo y Filosofía*. Celia Amorós (Editora) Síntesis, Madrid.

Valjavec, Fritz

1964 *Historia de la Ilustración en occidente*. Trad. Jesús Antonio Collado. Ediciones Rialp, Madrid.

Wilson, Edward O.

1980 *Sociobiología. La nueva síntesis*. Trad. Ramón Navarro. Omega, Barcelona.

Wollstonecraft, Mary

1996 *Vindicación de los derechos de la mujer*. Segunda Edición. Trad. Carmen Martínez Gimeno. Cátedra, Madrid.

Young, Iris

1980 Socialist Feminism and the limits of dual system theory. En: *Socialist Revolution*. Números 50/51, marzo-junio.

Young, Kimball

1969 *Psicología social del prejuicio*. Trad. Irma Calderón. Paidós, Argentina.

Zaretsky, Eli

1973 Capitalism, the family and personal life. En: *Socialist Revolution*.

Números 13/14, enero abril.

b) Artículos:

Calvo, Yadira

1997 Sobre un difunto que está muy vivo. En: *Otra mirada*.

Publicación del Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia. Año 1, N°3 Mayo-Junio, San José, Costa Rica.

Colectivo Sottosopra

1997 El final del patriarcado. En: *Otra mirada*. *Publicación del Centro*

Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia. Año 1, N°2 Marzo-Abril, San José, Costa Rica.

Corral, Natividad

1997 Sobre las teorías feministas del derrumbe, psicoanálisis y políticas de emancipación. En: *Otra mirada*. *Publicación del*

Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia.

Año 1, N°3 Mayo-Junio, San José, Costa Rica.

Gomáriz Moraga, Enrique

1997 Cambio de época, crisis del patriarcado. En: *Otra mirada. Publicación del Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia*. Año 1, N°3 Mayo-Junio, San José, Costa Rica.

Kimura, Doreen

1992 Sex differences in the brain. Men and women display pattern of behavioral and cognitive differences that reflect varying hormonal influences on brain development. En: *Scientific American*. September.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL:

a) Libros :

Abshagen, Ilse et.al.

1997 *Costa Rican Women's movement : A reader*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

Aguilar, Lorena

1995 *¿Feminismo en Costa Rica?. Testimonios, reflexiones y ensayos*. Mujeres, San José.

Burggraf, Jutta

2001 *Hacia un nuevo feminismo para el siglo XXI*. Promesa, San José.

2002 *Atrévete a pensar con libertad*. Promesa, San José.

Cabrera, Jorge Mario

2001 *¿La mujer o El segundo sexo? : dos propuestas de educación según Edith Stein y Simone de Beauvoir*. Promesa, San José.

Calvo Fajardo, Yadira

1990 *A l mujer por la palabra*. EUNA, Heredia.

Cordero, Allen (Coordinador)

1998 *Cuando las mujeres mandan*. FLACSO, San José.

Derrida, Jacques

1995 *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Trad. Grupo Decontra.
Ediciones Paidós. Barcelona.

Eisenstein, Hester

1983 *Contemporary Feminist Thought* G.K. Hall, Boston.

Femenías, María Luisa

2003 *Judith Butler (1956)*. Ediciones del Orto. Madrid.

Fernández Poncela, Anna M.

2000 *Mujeres, revolución y cambio social: Transformaciones sociales
versus modelos culturales*. Anthropos, México.

García de Keltai, Irene

2004 Discusión acerca de los determinantes de la agresividad y la
violencia. En: *Maltrato y abuso en el ámbito doméstico.
Fundamentos teóricos para el estudio de la violencia en las
relaciones familiares*. Jorge Corsi (Comp.). Paidós, Buenos Aires.

González Suárez, Mirta (et.al)

1984 *Actitud hacia la participación de la mujer en la sociedad*.
Vicerrectoría de Investigación, San José.

Marx, Carlos et.al.

1970 *La emancipación de la mujer*. Trad. Alberto Sánchez Mascuñán.
Grijalbo, México.

Matterlart, Michèle

1977 *La cultura de la opresión femenina* Trad. Regina de Marcos.
Ediciones Era, México.

Mead, Margaret

1972 *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas* Trad. Fransesc
Gironella. LAIA, Barcelona.

Midgley, Mary

1996 *Delfines, sexo y utopías. Doce ensayos para sacar la filosofía a la
calle*. Trad. Jesús Izquierdo. Fondo de Cultura Económica,
Madrid.

Pérez Cortés, Francisco

2001 *El diseño de la femineidad. Crónica de la mujer del siglo XX
narrada desde su apariencia femenina*. Universidad Autónoma
Metropolitana, México.

Phillips, John A.

1988 *Eva. La historia de una idea*. Trad. Juan José Utrilla. Fondo de
Cultura Económica. México.

Rodríguez Saénz, Eugenia

2002 *Un siglo de luchas femeninas en América latina*. Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José.

Tubert, Silvia (ed.)

2003 *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Cátedra, Madrid.

Unger, Rhoda K.

1988 Psychological, feminist and personal epistemology: transcending contradiction. En: *Feminist thought and the structure of knowledge*. Mary McCanney Gergen (Editor). University Press, New York.

Woolf, Virginia

1989 *Una habitación propia*. Trad. Laura Pujol. Seix Barral, Barcelona.

1999 *Tres Guineas* Trad. Andrés Bosch. Femenino Lumen, Madrid.

b) Artículos de Revista:

Aguilar, Vera

1999 Los derechos de las humanas y la deconstrucción. En: *Revista Praxis*. N°53.

Alba de la Vega, Víctor

2002 Oír a Nietzsche - la mujer. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XL, (101).

Alfaro Molina, Rocío y María Elena León Rodríguez

2002 Análisis ideológico de las teorías sociobiológicas. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XL, (100).

Alfaro Molina, Rocío

2002 Algunos aportes feministas a la teoría del Estado. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XL, (100).

Cárdenes Sandí, Guaria y Marcia Ugarte Barquero

2002 La mujer frente a las tecnologías médicas. Problemas éticos en el proceso del parto. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XL, (100).

Ciriza, Alejandra

1994 Feminismo, política y crisis de la modernidad. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XXXII, (77).

De Hernández, Carmen María

1973 Origen y significado de las estructuras en Lévi-Strauss. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XI, (32).

Montalbán Rivera, Vanessa

2005 La búsqueda de la identidad femenina. En: *Senderos. Revista de ciencias religiosas y pastorales*. Vol. 26, N°77, pp. 101-122.

Nash, June

2003 Las mujeres en el medio. Globalización y la nueva ilustración. En: *Revista de Ciencias Sociales*. Universidad de Costa Rica. III-IV, (101-102).

Piedra Guillén, Nancy

2003 Feminismo y postmodernidad: entre el ser para sí y el ser para los otros. En: *Revista de Ciencias Sociales*. Universidad de Costa Rica. III-IV, (101-102).

Pollimeni, Dante y Rojas, Óscar

1985 Mujer, biología o historia y poder. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XXIII, (58), pp.205-214.

Prada Ortiz, Grace

1999 El feminismo como movimiento social alternativo. En: *Revista Praxis*. N°53.

Quirós R., Edda

1999 Mujeres re-mirando y re-significando su historia y su cotidianidad: un camino impostergable para su fortalecimiento.

En: *Revista Praxis*. N°53.

Reyes Rivas, Roxana

1999 El pensamiento dicotómico en la teoría del género. En: *Revista*

Praxis. N°53.

Saxe Fernández, Eduardo

1999 El heterosexismo y la dicotomía del patriarcado tardío. En:

Revista Praxis. N°53.

Stevenson, Linda

2003 La discriminación de género en el ámbito laboral. En: *Revista de*

Ciencias Sociales. Universidad de Costa Rica. III-IV, (101-102).

c) Tesis:

Alvarado Murillo, Manuel Antonio

2002 *El tejido de Penélope o la trama ideológica sobre la cual se sentó el patriarcado en la Grecia Antigua: una lectura de la Odisea de*

Homero. Magister en Literatura Clásica. San José, Costa Rica.

Alvarado Vega, Óscar Gerardo

2002 *El almohadón de plumas y las diferencias sexuales a partir del falo*. Posgrado en Literatura Latinoamericana. San José, Costa Rica.

Álvarez Espinoza, Nazira

2003 *Medea y Alcestris: imágenes estereotípicas de la mujer demonio y la mujer ángel en las tragedias de Eurípides*. Posgrado en Literatura Clásica. San José, Costa Rica.

Lara Povenado, Silvia

1994 *Feminismo y cambio social: el caso de las mujeres dirigentes en la lucha por la vivienda en Costa Rica*. Posgrado en Sociología. San José, Costa Rica.

Montalbán Rivera, Vanessa

1999 *Cuerpo, espacio y tiempo en la antropología filosófica contemporánea desde una perspectiva antropológica inclusiva*. Licenciatura en Filosofía. San José, Costa Rica.

Murillo Valverde, María del Rocío

1997 *Sobre la diferencia sexual: una interrogación a la teoría psicoanalítica lacaniana acerca de la sumisión por amor de*

algunas mujeres. Licenciatura en Psicología. San José, Costa Rica.

Pacheco Soto, Xenia

2001 *Cuerpos y espacios: percepciones de las mujeres*. Maestría en Estudios de la Mujer. San José, Costa Rica.

Ramírez Brunetti, Carla

2002 *Las mujeres de ojos grandes y la transgresión: una investigación con enfoque de género sobre el libro 'Mujeres de ojos grandes' de Ángeles Mastretta*. Posgrado en Literatura Latinoamericana. San José, Costa Rica.

Vargas Pizarro, Maureen

1996 *La administración educativa, desde la perspectiva de género*. Posgrado en Psicología. San José, Costa Rica.

Vargas Vargas, Karla

2002 *La concepción y consecuencias ético-políticas de la igualdad entre los sexos en el pensamiento de Jonh Stuart Mill desde el pensamiento de la igualdad y la diferencia*. Maestría en Estudios de la Mujer. San José, Costa Rica.