

De Casa de Muñecas al Cyborg: Nuevas Metáforas para una Crítica Materialista del Patriarcalismo

Joaquín Herrera Flores*

Sumario: 1. Introducción: la cólera de Virginia Woolf y la rebeldía de Gloria Anzaldúa: Identificando las *overlapping oppressions*; 2. Casa de muñecas: los principios básicos del patriarcalismo; 3. El *cyborg*: la nueva metáfora de la resistencia contra el patriarcalismo; 4. El "otro concreto" como fundamento de la acción social: algunas experiencias históricas; 5. No sólo de argumentos se nutre la democracia: la reivindicación de la nueva retórica en el marco de un nuevo poder constituyente (claves de democracia paritaria).

Sumário: 1. Introdução: A cólera de Virgínia Woolf e a rebeldia de Gloria Anzaldúa: identificando as *overlapping oppressions*; 2. Casa de bonecas: os princípios básicos do patriarcalismo; 3. O *cyborg*: a nova metáfora da resistência contra o patriarcalismo; 4. O "outro concreto" como fundamento da ação social: algumas experiências históricas; 5. Não somente de argumentos sobrevive a democracia: a reivindicação da nova retórica no marco de um novo poder constituinte (marcos de democracia paritária).

Summary: 1. Introduction: The rage of Virginia Woolf and the rebelliousness of Gloria Anzaldua: identifying the *overlapping oppressions*; 2. A Doll's house: the basic principles of patriarchy; 3. The *cyborg*: the new metaphor of the resistance against the patriarchy; 4. The "other concrete" as a basis of the social work: some historical experiences; 5. Not only on arguments does the democracy survive: the claim of the new rhetoric as a landmark for a new constituent power (landmarks of a democracy of parity).

1 Introducción: La Cólera de Virginia Woolf y la Rebeldía de Gloria Anzaldúa: Identificando las *Overlapping Oppressions*

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

(Doris Lessing, *El Cuaderno Dorado*)

Trabajando con símbolos y narraciones de muchas culturas y formas de vida, Clarisse Pinkola Estés llega a firmar en *Mujeres que corren con los lobos*¹ que en toda cultura existe una especie de depredador natural que simboliza los aspectos más

* Director del Programa de Doctorado en "Derechos Humanos y Desarrollo" Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.

¹ Clarisse Pinkola Estés, es poeta, psicoanalista junguiana (llegó a dirigir el C.G. Jung Center for Education and Research en EEUU), responsable de la C.P. Estés Guadalupe Foundation y galardonada

devastadores de la sociedad. Este depredador se instala en las mentes, en las actitudes y en los sueños de todos los que forman parte de esa sociedad, imponiéndose como la perspectiva “natural” desde la que “debemos” percibir el mundo y las relaciones sociales en las que nos movemos. Esta presencia se hace duradera “hasta que el número de los que no creen en (ella) se hace tan grande que obliga a cambiar el curso de los acontecimientos”. El motivo fundamental de este trabajo reside en analizar las características básicas del depredador más extendido, y no por ello más visible, que domina nuestra cultura –entendida como la forma de acceder y enjuiciar críticamente la realidad en la que vivimos-, y aportar, en la medida de lo posible, argumentos teóricos que nos permitan cambiar el curso de los acontecimientos.

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

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

con el primer premio del festival Joseph Campbell “Beeper of the Lore”, asidua colaboradora en programas de radio desde donde difunde sus ideas de costa a costa y autora, entre otros textos, del premiado libro *Women who ran with the wolves* (trad. Cast. *Mujeres que corren con los lobos*, Suma de Letras, S.L., 2001).

Estamos -razona nuestra escritora-, ante *lo natural*. Ante el depredador psíquico que inevitablemente impide que nos acerquemos con los ojos abiertos a la realidad y que impone un solo punto de vista como el universal. La mente de Virginia Woolf, entrenada en la sospecha y en la visión crítica del mundo, da un salto, niega esa “naturalización” de la subordinación, y comienza a hacerse una serie de preguntas hasta el momento ocultas bajo la máscara de “lo que siempre ha sido así”: ¿es posible que en Inglaterra, aún después de haberse conseguido el sufragio universal, nadie perciba la situación de dominio y de oprobio bajo las que sobrevive la mitad de la población? ¿qué es lo que ha ocurrido, o está aconteciendo, para que nadie se plantee el por qué de la inexistencia o la invisibilización de las mujeres en el ámbito público? ¿cómo es que nadie es consciente de la situación de dependencia y servidumbre de las mujeres, las cuales ni siquiera pueden gozar de las ventajas de los ámbitos privados e íntimos, tan necesarios para la creación artística?. Virginia Woolf deja de lado sus iniciales pretensiones de analizar las novelistas más importantes de la tradición literaria inglesa y se lanza a denunciar las razones de la situación por la que atraviesan las mujeres de su época. Todas sus reflexiones en *A Room of one's own* están dedicadas a ilustrar las “ocultaciones” y las “invisibilizaciones” que las “diferencias” sociales, proyectadas en “desigualdades” de género, provocan en la situación de la mujer, y, paralelamente, narrar, expresar, poner en evidencia la exclusión de la mujer, no sólo del ámbito público de la política, de la ciencia o del trabajo, sino, lo que es muy importante, del mismo ámbito privado. Negándoles así, tanto la posibilidad de sentirse como ciudadanas, como la exigencia de un espacio de intimidad privado propicio para la creatividad y el pensamiento proyectivo. De un modo absolutamente cínico y declarado públicamente, los valores “universales” y los pretendidos pactos sociales que configuran la constitución de la modernidad occidental han venido creando la percepción de que los mismos nada o poco tienen que ver con las mujeres, siendo desplazadas “con toda la legitimidad que otorga la tradición” al ámbito de lo doméstico.

Sin miedo y sin reservas, Woolf afirma que sin la conquista de una conciencia libre y autónoma poco puede crearse. Pero lo hace sin apresuramientos y sin caer en idealismos o abstracciones. Esa conciencia libre y autónoma no se da en el vacío, sino en el marco de un conjunto de condiciones materiales mínimas de las que el hombre siempre ha gozado desde tiempos inmemoriales –gozar de independencia económica y de un espacio propio en el que pensar y escribir- y que se ha negado sistemáticamente a la mujer. Desde Virginia Woolf la lucha feminista contra el sistema de valores que nos domina y contra las exclusiones de las mujeres de los privilegios de la división capitalista del trabajo que funciona como mecanismo regulador de todas las injusticias y desigualdades que llenan nuestro mundo, encuentra un apoyo firme para la conquista de un espacio y un tiempo propios, diferentes a los sancionados por el depredador.² La

² Ahí radica la razón de nuestro uso de la metodología *materialista*, para definir, primero, el modo concreto de funcionamiento del depredador; y, segundo, el modo de atajar su dominio. Utilizar la

creadora de *Encounters*, se esfuerza por darnos argumentos que permitan superar el lamento de las muchas *Jane Austin* que escribieron sus obras instaladas en ese ámbito doméstico, sin siquiera sugerir las pésimas condiciones en las que llevaban adelante su ingente, por obstaculizada y constantemente interrumpida, tarea. Asimismo, Woolf, intentando sacar conclusiones reflexivas de su cólera, pretende huir de todo dogmatismo y de toda idea preconcebida que debilitan más que refuerzan la conciencia de la existencia y predominio del depredador. Para luchar contra él, es preciso que la mujer supere su propia rabia y no permanezca instalada en el mero rechazo de su situación sin aportar vías nuevas de salida. Fácil es recordar el aullido que Charlotte Brontë hace surgir del interior de *Jane Eyre*: “¿Quién me censura? Muchos, no cabe duda –casi grita la protagonista de la novela homónima- y me llamarán descontenta. No podía evitarlo: la inquietud formaba parte de mi carácter; me agitaba a veces hasta el dolor...” Para dejar de lado el dolor que procede de la impotencia hay que buscar la base material desde la que el depredador influye en las mentalidades de mujeres y hombres. “*Cuántas mujeres malgastan de este modo sus vidas – exclama Mary Wollstonecraft-, presas del descontento, cuando podían haber trabajado...y mantenerse erguidas, sostenidas por su propia industria, en lugar de bajar las cabezas sobrecargadas con el rocío de la sensibilidad, que consume la belleza a la que al principio da lustre...*” .

Acudamos a otro contexto espacio-temporal: el del “melting-pot” norteamericano de los años ochenta del siglo XX, para encontrarnos con otra de las caras del depredador: el racismo y el clasismo. Frente al despliegue “hollywoodiense” del *american way of life*, y paralelamente a la eclosión de feminismos “universitarios” empeñados en sacar a luz las discriminaciones que afectan a *todas* las mujeres por igual (consideración *cualitativa* y *discreta* de las desigualdades), comienzan a surgir *otras voces* que desentonan, tanto, con el triunfalismo de los valores capitalistas, como con las generalizaciones de los feminismos liberales que tanto predominio han

metodología materialista no implica *únicamente* referirse a la propiedad de los medios de producción, sino que tiene que ver más con tres cuestiones (por lo demás, estrechamente relacionadas con dicha apropiación de los medios del hacer humano); 1º) *la situación*, el contexto en el que nos movemos (un contexto cada vez más dominado por la *precarización de la existencia*. Esta precarización es tan brutal, generalizada e ideológica que, por poner un ejemplo, los derechos sociales básicos se transforman a través de ella en ‘responsabilidades individuales’; un contexto en el que se exalta el consumo de lo diferente y de lo exótico, al tiempo que se rechazan la existencia real de diferencias que se concretan en desigualdades; un contexto, que trae de nuevo a la agenda política las discriminaciones coloniales e imperialistas, bajo el nombre de “leyes de inmigración”; un contexto, en fin, de generalización de un estado de excepción impuesto por la fuerza de las armas –siempre en relación con los negocios de las grandes corporaciones transnacionales. 2º) *la posición*, que los diferentes actores colectivos asumen –se les impone- en el proceso de división social, étnica, clasista y sexual del trabajo, todo ello “silenciado” por aseveraciones idealistas tipo “dignidad humana” o “igualdad de oportunidades”. Y 3º) *la diferente posibilidad de acceder* a los bienes necesarios para vivir: con lo que la brecha de los 2/3 en las que se basaba la economía del capitalismo keynesiano, ha pasado, en los últimos años, bajo los presupuesto del capitalismo globalizado, a la sociedad mundial de los 4/5 de excluidos y oprimidos.

tenido, para bien o para mal, en el despliegue de la “conciencia diferencial” de las mujeres durante los siglos XIX y XX. Entre ellas destaca la voz rebelde de Gloria Anzaldúa, mujer latino-estadounidense que, al percibir desde joven la brutalidad del depredador machista que contamina tanto la cultura de los suyos como la de los/las *wasps*, se rebela y asume “mestizamente” (consideración *cuantitativa* y *continua* de las desigualdades) las consecuencias de su rebeldía (*if a woman rebels she is a mujer mala...Sí, soy hija de la Chingada. I've always been her daughter*)

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

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

1. La desigualdad es una variable *continua* (dinámica, cambiante, heterogénea) y no *discreta* (estática, cerrada, homogénea) Esto quiere decir, que la desigualdad se despliega en un “continuo” que va de un extremo a otro del espectro social en que se sitúan los diferentes colectivos de mujeres, todo ello en función de la mayor o menor intensidad de opresión. Es decir, de un menor a un mayor de grado de opresión y subordinación.

2. La desigualdad es una categoría *cuantitativa* (se concreta en una mayor o menor “cantidad” de obstáculos en el acceso a bienes) y no meramente *cualitativa* (refiriéndonos a una especie de atributo abstracto que padecen por igual todas las mujeres sin distinción) En este sentido, cuando las feministas clásicas hablan de desigualdad, la equiparan a una cualidad y suponen que todas las mujeres, por el hecho de serlo, sufren la misma desigualdad. En este sentido, asimilan en una misma dimensión las distintas opresiones ejercidas sobre las mujeres de diferentes colectivos. Esta perspectiva está sesgada, puesto que no tiene en cuenta la diversidad de contextos y situaciones que intensifican la opresión de los colectivos más desfavorecidos.

3. La desigualdad es una variable *transversal*, ya que, primero, afecta *homogéneamente* a todos los estratos sociales en que las mujeres, y el resto de colectivos subordinados por la división social/sexual/racial del trabajo, se sitúan. Pero, asimismo, afecta *diferencialmente* a los diferentes colectivos, pues se va haciendo más intensa a medida que se desciende en la pirámide social

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

Para que estas mujeres puedan integrarse en los ámbitos feministas que dominan las universidades y los movimientos de reivindicación de igualdad de género, tienen que, mostrarse competentes en los valores de la cultura dominante renunciando a los propios sin tener las mismas condiciones materiales que gozan las mujeres blancas, universitarias y de clase media. La primera dificultad, puede ser compartida con el conjunto de mujeres, pues las reivindicaciones se nuclean alrededor de la “habitación propia”, tan necesaria como difícil de conseguir; mientras que las otras

dificultades muestran la diferencia con respecto a las reivindicaciones de las Woolf, Lessing, Brontë o Wolstonecraft. Al no compartir las mismas posibilidades en el acceso a los bienes, tanto materiales como inmateriales, necesarios para llevar adelante una vida digna (además de la dificultad de obtener la habitación propia para desplegar su interioridad y, ser objeto de actitudes y políticas teñidas de un racismo más o menos explícito), la mujer negra, chicana, pobre o indígena sufrirá un conjunto “naturalizado” de *overlapping oppressions* (de “opresiones superpuestas”) que irremediamente las coloca en posiciones subordinadas, tanto con relación a los hombres como a las otras mujeres.

De ahí, la importancia de *complementar* la metáfora de la “habitación propia” de las “casas de muñecas” donde viven recluidas las mujeres blancas, de clase media y universitarias, con la metáfora, más antagonista u *opositiva* de la “conciencia *cyborg*”, entendida como el único camino para afrontar realidades multifacéticas de opresión y explotación. Ésta nueva metáfora se basa, tanto en una constatación sociológica como en una propuesta antagonista.

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

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

propio espejo, sino para la coalición, la articulación “diferencial”, es decir, para la profundización en una democracia *no sólo* de “habitaciones propias”, sino también, y fundamentalmente, de espacios de luchas por la dignidad humana.³

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

Para superar el sarcasmo con que Rousseau recibía la lucha de la mujer por vencer al depredador que la confinaba en lo doméstico: “¿cómo pueden las mujeres dejar el cuarto de los niños por el campamento!”, Woolf detiene un instante su argumento y dirigiéndose a las mujeres y hombres que la leen afirma “sólo me detendré...para haceros reparar en el papel importante que, en lo que respecta a las mujeres, las condiciones físicas deberán desempeñar en (el) porvenir”. Lucha continua, ya que, como muy bien saben Anzaldúa y las mujeres y los hombres de

³ De Gloria Anzaldúa ver su hermoso texto *Borderlands/La Frontera. The new mestiza* (Aunt Lute, San Francisco, 1987). Leamos un texto: “Así que no me deis vuestros dogmas y vuestras leyes. No me deis vuestros banales dioses. Lo que quiero es contar con las tres culturas –la blanca, la mexicana, la india. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura –una cultura mestiza- con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista. Gloria Anzaldúa es, asimismo, autora de otro texto necesario para no quedarnos en el feminismo burgués que reclama “habitaciones propias”, sino culturas propias, culturas mestizas que, a pesar del olvido de Mary Wollstonecraft, existen al margen de las reivindicaciones ilustradas y “universalmente” globalizadas; nos referimos a *Haciendo caras/Making Face, Making Soul: Creative and critical perspectives by women of color* (Aunt Lute, San Francisco, 1990). Cfr. asimismo, Moraga, Ch., y Anzaldúa, G., (eds.), *This bridge called my back: writings by radical women of color*, persefone, watertown, 1981. Aunque la metáfora del *cyborg* se debe a las tesis de Donna Haraway en su libro *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (Cátedra, Madrid, 1995), en el ámbito de los “otros feminismos” destaca la obra de Chela Sandoval, “New Sciences, Cyborg Feminism and the methodology of the oppressed” en Grey, C., (ed.) *The cyborg handbook*, Routledge, London, 1995; de la misma autora, *Methodology of the oppressed*, University of Minnesota Press, 2000. Debemos, obligatoriamente, citar aquí el esfuerzo de divulgación de estos *otros feminismos* realizado por el colectivo Eskalera Karakola y la publicación en el ámbito español del libro colectivo *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.

otras etnias, de otras razas, de otras orientaciones sexuales y, por supuesto, de otras clases sociales, el depredador actúa no sólo discriminando jurídicamente, es decir, estableciendo dos estatus diferentes a los sexos, las etnias, las razas o las clases sino, lo que es mucho más complicado de ilustrar, ocultando las causas reales de las diferencias de clase, sexo o etnia: *la desigualdad material en el proceso de división social del trabajo y la consecuente exclusión del ámbito de lo político*: lugares donde las actividades públicas y privadas *deberían* instituir el espacio de la lucha por la dignidad, y no, como ocurre, desde la “firma” del contrato social, ser el espacio de la renuncia al poder ciudadano.

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

Las reacciones virulentas, hasta insultantes, con las que se recibió por parte de la crítica inglesa *The Golden Notebook*, de Doris Lessing –libro, por otra parte, muy crítico con el planteamiento feminista fácil e ingenuo-, son sintomáticas del temor que produce la mínima conciencia de que el depredador está amenazado, de que la asimetría vital entre mujeres y hombres, entre ricos y pobres, entre incluidos y excluidos está siendo cuestionada, de que el derecho a expropiar la participación de todas y todos en los ámbitos público y privado está comenzando a percibirse como injusto y discriminatorio. “Los hombres y muchas mujeres –afirma juiciosamente Lessing- dijeron que las sufragistas no eran femeninas...que estaban embrutecidas. No recuerdo haber leído que hombres de cualquier sociedad en cualquier parte, cuando las mujeres pedían más de lo que la naturaleza les ofrecía, no cayeran en esta reacción”. Reacción propia de todo sistema irracional de dominación que nota temblar los cimientos sobre los que se apoya. Ya lo notó en 1928 Virginia Woolf al repasar mentalmente la gran cantidad de reflexiones irónicas, cínicas y despreciativas que los autores más influyentes del XIX y de principios del XX vertieron sobre la mujer, e, incluso, hizo que su mismo Orlando, protagonista de la obra homónima, se sorprendiese, una vez convertido en mujer, de la cantidad de estereotipos y tópicos con que los hombres sienten y perciben a las mujeres ¿No será –inquiría Woolf- que el ímpetu del movimiento sufragista les indujo a temer el fin de sus situaciones de privilegios públicos y privados? ¿no será que estos afamados ensayistas, prototipos del hombre culto y civilizado, estarían yendo contra

la más profunda característica de los procesos culturales, lo que en palabras de Woolf consiste en la constante alteración del enfoque dominante y en la continua proyección de una mirada plural y multiforme al mundo que nos rodea?

Pero ¡atención! No escaparemos de las guerras de nuestro “Polifemo” si no estamos atentos a dos cuestiones importantísimas, de las que el depredador se sirve como instrumentos privilegiados. En primer lugar, debemos cuidarnos de hablar y reflexionar de las opresiones y explotaciones que sufren las mujeres (y los otros colectivos afectados por el depredador) de una manera abstracta y homogeneizadora. Como nos advierten las feministas socialistas, hay que tener cuidado en no caer en la tendencia a mixtificar la realidad de la mujer insistiendo en que el género es el único determinante del destino de las mujeres:⁴ ¿y la raza, y la etnia, y la clase social...? ¿es que las mujeres tienen *todas y sin distinción* los mismos problemas y sufren las mismas dominaciones y situaciones de explotación? ¿podremos plantear alternativas, por ejemplo, a las violencia doméstica y de clase si no tenemos presente esa “opresiones superpuestas”? Y, en segundo lugar, no caer en el otro instrumento del que se sirve el depredador: hacer pensar que todos los conflictos sociales tienen orígenes culturales y, por tanto, su solución debe ser meramente cultural, es decir, resuelta en el plano de lo simbólico, dejando de lado toda problemática económica o política. El racismo, el sexismo, el clasismo y toda discriminación contra los colectivos excluidos del pacto social de la modernidad, tienen orígenes políticos, sociales y económicos (de los cuales, el “buen” producto cultural da cuenta con el objetivo de hacerlos inteligibles, manejables y, en su caso, transformables), por lo que su solución tiene que ser política, social, económica y, como consecuencia (no como “a priori”), cultural. Más que choque entre culturas, estamos ante choques entre discriminaciones y explotaciones que exigen, no sólo recetas culturales, sino estrategias políticas, sociales y económicas de intervención y de resolución.⁵

Valgan estas páginas para ir construyendo un punto de vista crítico de las relaciones sociales dominantes que impone el depredador, hoy en día engordado por la comilona de la globalización de los capitales y de las guerras preventivas. Un punto de vista crítico, que no idealice la tradición o lo que la naturaleza parece imponernos

⁴ “El problema con el concepto de género es que está enraizado en la base material aparentemente simple y ‘real’ de la diferencia biológica entre mujeres y varones. Pero lo que se construye sobre esa base no es una feminidad en relación con una masculinidad, sino varias. No es sólo que haya diferencias entre los distintos grupos de mujeres, sino que esas diferencias son a menudo escenario de un conflicto de intereses. Aunque pueda ser difícil, el feminismo socialista tiene que reconocer esos conflictos y tratarlos políticamente”. Kum-Kum Bhavnani y Margaret Coulson, “Transforming Socialist Feminism: The Challenge of Racism” (publicado originalmente en *Feminist Review*, 23, 1986, pp. 81-92) e incluido en Kum-Kum Bhavnani (ed.) *Feminism and Race*, Oxford University Press, Oxford Readings in Feminism, 2001 (hay que agradecer al colectivo “Eskalera Karakola” haber editado este texto en castellano, VVAA., *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños –editorial sin trabas de copyright–, Madrid, 2004, pp. 51-61).

⁵ Cfr., Hull, Gloria T., Bell Scott, Patricia y Smith, Barbara (eds.) “All women are white, all the blacks are men, but some of us are brave”, Feminist Press, 1982.

desde visiones conservadoras y reaccionarias. Y un punto de vista crítico, que esté atento a las condiciones materiales, concretas, específicas, es decir, sociales, políticas, económicas y culturales bajo las que vivimos mujeres y hombres de diferentes razas, de diferentes etnias, de diferentes orientaciones sociales y de diferentes clases sociales. Sólo así podremos ir aumentando el número de los que no creen en ese sistema depredador y hagamos factible, entre todas y todos, el camino que permitirá ir cambiando el curso de los acontecimientos.

2 Casa de Muñecas: Los Principios Básicos del Patriarcalismo

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

(Agnes Heller, 1991)

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

(Richard Rorty, 1991)

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

La recepción por parte del pensamiento filosófico, artístico y político de las reivindicaciones de la mujer (y del resto de colectivos amenazados por el depredador) a lo largo de la modernidad se define por estas palabras: notamos que algo anómalo ocurre en lo que nos es familiar, pero parece que no podemos formular las preguntas adecuadas para proponer una solución real. Algo se nos escapa. Una de las novelas más emblemáticas de dicha modernidad, me refiero a *I promessi esposi* de Manzoni, gira sobre esta intuición y sobre las dificultades sociales y culturales con que se encuentran los que quieren, no sólo hallar una respuesta, sino formular la propia pregunta. Sobre la misma incertidumbre pivotan las reflexiones de la intelectualidad europea del siglo XIX, al observar perpleja la severidad de las restricciones impuestas a las mujeres por el régimen napoleónico; severidad aún más fuerte, según nos informa George Steiner,⁷ que la que imperaba bajo los regímenes de Hannover o Borbón.

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

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

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

No será hasta 1869 cuando, de un modo tímido e incierto, Henrik Ibsen vaya introduciendo en la cultura europea el primer intento de formular la pregunta adecuada para la anomalía detectada. Selma, la protagonista de *Misión de la juventud*, comienza a rebelarse frente esa anomalía que la excluye de la sociedad dominada por los hombres. Pero será en 1879 con *Casa de muñecas* y en 1891 con *Hedda Gabler*, cuando esa rebeldía comience a instalarse como denuncia de un régimen opresor que funciona sobre una base de dulzura y tiranía. Hedda Gabler acaba suicidándose por no renunciar a su lucha por la independencia, y Nora Helmer, la heroína subvertidora de las “casas de muñecas” en las que se hallan encerradas las mujeres de la época, comienza a formular las preguntas, que hacen del feminismo una de las perspectivas más útiles para abordar la nueva configuración de la dominación que se viene imponiendo sutilmente desde la toma del poder político y cultural de la burguesía.⁹

Permítanme citar las palabras con las que Ibsen, en 1878, sitúa el objetivo de su obra, a la que llama “tragedia actual”: “Existen dos tipos de código moral, dos tipos de conciencia, uno en el hombre y otro completamente diferente en la mujer. No se entienden entre sí; pero la mujer es juzgada en la vida práctica según la ley del hombre, como si no fuera una mujer, sino un varón. La esposa en el drama –continúa el dramaturgo- no sabe a qué atenerse sobre lo que es justo o injusto; el

⁸ Steiner, G. *op. cit.* p. 25.

⁹ Stark, B., “International human rights law, feminist jurisprudence, and Nietzsche’s ‘eternal return’: turning the wheel” en *Harvard Women’s Law Journal*, 19, 1996, pp. 169-199; donde la autora retoma el trabajo de la feminista Gerda Lerner a la hora de describir como las mujeres han tenido que reinventar repetidamente la “conciencia femenina” durante más de trescientos años y cómo esos esfuerzos han ido desvaneciéndose o desapareciendo al no ser integrados en la conciencia dominante.

sentimiento natural por un lado y la confianza en la autoridad por otro, la dejan en total confusión. Una mujer no puede ser auténticamente ella misma en la sociedad actual, que es una sociedad exclusivamente masculina, con leyes escritas por los hombres, con fiscales y jueces que condenan la conducta de la mujer desde un punto de vista masculino”.¹⁰

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

Las reacciones a esa anomalía han sido de muy diverso tipo, tal y como veremos un poco más adelante, y la mayoría de las veces han encontrado eco en obras literarias de la altura de una *Anna Karenina*, de una *Madame Bovary*, de *La Regenta*, o, para situarnos en nuestro tiempo, en el intento de huida de la humillación, la ignorancia o del miedo por parte de diferentes mujeres negras retratadas por Toni Morrison en su novela *Paraíso*. Pero en todos esos casos, tanto el autor como el lector se encuentra ante lo que se ha denominado la “pregunta sin nombre”,¹¹ esto es, la ausencia de algo que proporcione el cemento adecuado al

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

¹¹ Friedan, B., *The Feminine Mystique*, Penguin, New York, 1963, p. 35 (Trad. Cast. *La mística de la femineidad*, Júcar, Madrid, 1974). De la misma autora, puede leerse *La segunda fase*, Plaza y Janés, Barcelona, 1993 y *The Fountain of Age*, Simon & Shuster, N.y., 1993. Con respecto a la obra de Friedan, hay que decir que, a pesar de poner en evidencia muchos de los aspectos patriarcales de la sociedad de su tiempo, va dirigida únicamente a resaltar los problemas que sufrían, a mitad del siglo XX, las mujeres universitarias que acababan encerradas en sus respectivos hogares. Hasta ahí bien. El problema surge cuando esos problemas y las soluciones aportadas por Friedan se plantean como si fueran los problemas y las cuestiones de todas las mujeres, sin contar con los obstáculos específicos con que se encuentran las mujeres pobres, negras, indígenas, etc. Como afirma bell hooks en “Black Women: Shaping Feminist Theory”, en bell hooks, *Feminist theory: from margin*

edificio de anomalías tantas y tantas veces denunciado. En definitiva, lo que sentimos al leer los argumentos de estas obras artísticas es la necesidad de una explicación que nos aclare esa atmósfera cargada y empozoñada en que se sitúa la subordinación en sus diferentes manifestaciones y grados. La novela, la expresión artística, defiende Virginia Woolf, no es más que la expresión del “conflicto bajo el que la vida se enfrenta con algo que no es la vida”. O algo que va contra la vida y que aún no es susceptible de ser integrado en algún modelo estadístico o filosófico. La novela, y el arte en general, nos acercan a la vida desde la incertidumbre, las paradojas, las contradicciones, las impurezas de la vida. Vamos a ellas buscando respuestas y lo único que nos aportan son preguntas, aunque aún no sepamos darle la denominación adecuada. Es lo que ocurre con Nejlíúdiv, el protagonista masculino de *Resurrección* de Liev Tolstói. Enfrentado cada vez más profundamente contra las injusticias de la Rusia tradicional y, sobre todo, con la degradante situación por la que atravesaban las mujeres de su tiempo: violaciones, estupro, indignidades de todo tipo, torturas, violencias, indefensiones... Nejlíúdiv se pregunta una y otra vez por las causas de tales “males” y su indecisión no es más que el producto de la dificultad para formular la misma pregunta que indicaría el camino de la respuesta. *Por qué razón y con qué derecho –se pregunta el personaje tolstoiano- unos hombres encierran, atormentan, deportan, azotan y matan a otros hombres cuando ellos son exactamente iguales que aquéllos a quienes torturan, azotan y matan?... Había (en la ciencia) muchos razonamientos inteligentes, científicos, interesantes, pero no existía respuesta para la pregunta básica...*

Nosotros no tenemos excusas para no formular de un modo más exacto la cuestión. La pregunta sin nombre que buscamos, la ausencia conceptual que puede proporcionarnos la clave de la incertidumbre en la que se debaten los personajes de las novelas que hemos citado, no es otra cosa que el “patriarcalismo”, entendido como la base y el sustento de todo tipo de dominación autoritaria o totalitaria.¹²

to center (South End Press, 1984), las mujeres negras no se enfrentan sólo a la *opresión* (definible genéricamente como falta de posibilidades de elección), sino también, y fundamentalmente, con la explotación y discriminación que producen, no sólo las políticas de género, sino el racismo, el clasismo y el sexismo imperantes en el modo de vida patriarcal. Friedan, y otras feministas blancas y de clases medias, han utilizado la retórica de la *opresión común* para reivindicar los problemas surgidos de su situación concreta, convirtiendo, desgraciadamente, sus intereses en el foco principal del movimiento feminista. Dice hooks, “Bajo el capitalismo, el patriarcado está estructurado de modo que el sexismo restringe el comportamiento de las mujeres en algunos campos, mientras en otras esferas se permite una liberación de estas limitaciones. La ausencia de restricciones extremas lleva a muchas mujeres a ignorar las esferas en la que son explotadas o sufren discriminación; puede incluso llevar a imaginar que las mujeres no están siendo oprimidas”.

¹² Utilizamos, pues, el término *patriarcalismo* y no el de “patriarcado”, con el objetivo de rechazar las posiciones estáticas que nos inducen a pensar en una estructura de opresión autónoma con respecto al resto de opresiones y dominaciones que dominan en las relaciones sociales capitalistas. El término “patriarcado” es una categoría teórica que “aparenta” no tener orígenes históricos concretos y que afecta sólo a un determinado colectivo (el de la mujer en abstracto) y dentro de él

En términos históricos, el patriarcalismo encuentra una de sus primeras formulaciones en la separación que en la Grecia clásica se da entre el conocimiento abstracto y el saber práctico o concreto. En la *Ética a Nicómaco*,¹³ Aristóteles distingue entre un saber orientado a la abstracción, derivado de principios formales, y que posee, además, la verdad sobre dichos principios -lo cual nos remite a aquella caracterización platónica del pensamiento como “un diálogo sin voz del alma consigo misma”.¹⁴ Y otro saber orientado hacia las cuestiones prácticas que han de juzgarse por los hechos y la vida, que son, en ellas, lo principal. Los hechos y la vida -lo impuro-, frente a la pureza y verdad de los principios. El “lugar celeste” del pensamiento, frente al “espacio terrenal” de la práctica. En definitiva, “abstracción” frente a “concreción” como primera gran dicotomía, precursora de tantas otras, como sujeto-objeto, mente-cuerpo, o cultura-naturaleza, que tantas consecuencias sociales han tenido a lo largo de la historia para los grupos oprimidos o excluidos de las ventajas del sistema.¹⁵

ai conjunto de individuos que tienen el poder y la capacidad cultural de nombrarlo. Sin embargo, el concepto de *patriarcalismo* tiene más que ver con el conjunto de relaciones que articulan un conjunto indiferenciado de opresiones: sexo, raza, género, etnia y clase social, y el modo en que las relaciones sociales particulares *combinan* una dimensión pública de poder, explotación o estatus con una dimensión de servilismo personal. *Patriarcalismo* es un término mucho más adecuado en tanto que nos *hace ver* como las relaciones patriarcales se articulan con otras formas de relación social en un determinado momento histórico. Las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad *no pueden tratarse como variables independientes*, porque la opresión de cada una está inscrita en las otras. Es decir, *es construida por –y es constitutiva de– las otras*. De ahí que Tolstoi en *Anna Karénina* coloque en el centro de sus reflexiones, los obstáculos que se encuentra su protagonista al llevar adelante sus pretensiones y las condiciones de opresión bajo las que viven los campesinos y obreros de la Rusia de su tiempo. Si leemos el siguiente texto sustituyendo o complementando el término “obrero” por “mujer” o por “indígena” queda un poco más claro lo que decimos aquí: “Tú sabes que el capital aplasta al obrero. Entre nosotros, el obrero, el ‘mujik’, lleva todo el peso del trabajo y, por más que haga, no puede salir de su estado y sigue siendo toda su vida una acémila. Todo el beneficio, todo lo que permitiría a los trabajadores mejorar su suerte, disponer de tiempo libre y mejorar su instrucción, todo eso les es arrebatado por los capitalistas. *Y la sociedad está constituida de tal forma que cuanto más se esfuerza y sufre el obrero, más se enriquecen a sus expensas los comerciantes. Eso es menester cambiarlo radicalmente...*” (Lev Tolstoi, *Anna Karénina*, op. cit. Parte Iª, Capítulo XXIV, p. 154) Cfr., Brah. A., “Difference, diversity, differentiation” en Donald, J., y Rattansi, A., (eds.), *‘Race’, Culture and difference*, Sage Publications, London, 1992; Barret, M., y McIntosh M., “Ethnocentrism and socialist-feminist theory” en *Feminist review*, 20, 1985 y Walby, S., *Theorizing patriarchy*, Basil Blackwell, Oxford, 1990. Ver, asimismo, Harding, S., and Hintikka, M., (ed.), *Discovering reality*, Rediel, Dordrecht, 1983; Bowles, G., and Klein, R., (ed.), *Theories and women studies*, Routledge, London, 1983. Asimismo, Nesiha, V., “Toward a feminist internationality: a critique of U.S. feminist legal scholarship”, en *Harvard Women’s Law Journal*, 16, 1993, pp. 189-210.

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

¹⁴ Platón, *Sofista*, 263e.

¹⁵ Para determinar el grado de implantación del patriarcalismo en la Grecia clásica, véase la obra de Martin Bernal *The afroasiatic roots of classical civilization*, Vol. 1, *Black Athena*, Vintage, London, 1987; y el vol. 2 de la misma obra titulado *The archaeological and documentary evidence*, Free Association Books, London, 1991. “...lo que importa, afirma Richard Rorty, no es el falo físico,

En terminos axiológicos, el patriarcalismo ha distinguido, pues, entre dos órdenes de valores, los “valores prometeicos” que inducen a los hombres a robar el fuego para instaurar un mundo de violencia, explotación y conquista, todo ello fundamentado y legitimado en razonamientos formales y abstractos; y los “valores relacionales” adscritos a las mujeres –como cuidadoras del fuego- y entre los que destacan el diálogo, el cuidado o la intersubjetividad, denigrados como lo concreto, lo apegado a la vida cotidiana, a la buena o mala vida “específica” de la gente. Estamos ante un reparto social de valores que, desgajados ideológicamente de los procesos de división social/sexual/étnica/clasista del trabajo, se elevan ideológicamente a la categoría de naturales. Dos órdenes de valores que “...se han explotado productivamente a través de la división del trabajo entre los sexos, primero entre el trabajo y el hogar, luego en el ámbito mismo del mercado de trabajo”,¹⁶ y que exigen un esfuerzo de crítica y contextualización en orden a mostrar sus orígenes y consecuencias sociales.

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

Estamos ante la “pregunta sin nombre”, ante el patriarcalismo, el cual, en términos generales, y con la mirada puesta en los objetivos que persigue este texto, puede ser definido siguiendo las siguientes etapas: primera, *políticamente*, el patriarcalismo supone una configuración de la realidad en la que prima lo abstracto sobre lo concreto, las funciones ‘prometeicas’ sobre las relacionales y la desigualdad sobre la igualdad; segunda,

sino el inmaterial, el que es capaz de penetrar a través del velo de las apariencias y establecer contacto con la verdadera realidad, alcanzando la luz y el final del túnel de un modo inaccesible al guerrero” en Rorty, R., “Filósofos, novelistas y comparaciones interculturales: Heidegger, Kundera y Dickens”, Deutsch, E., (ed.), *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Kairós, Barcelona, 2000, p. 26.

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

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

axiológicamente, el patriarcalismo impone un conjunto de valores, creencias y actitudes no deducidas, ni deducibles, de la realidad, a partir de las cuales un grupo humano se abroga “por naturaleza” superioridad sobre el resto; y, tercera, *sociológicamente*, el patriarcalismo constituye la base de la exclusión, es decir, “el conjunto de mecanismos enraizados en la estructura de la sociedad a partir de los cuales determinadas personas y grupos son rechazados o desplazados sistemáticamente de la participación plena en la cultura, la economía y la política dominantes en esa sociedad en un momento histórico determinado”.

Ir desgrendando política, axiológica y sociológicamente lo que el patriarcalismo ha provocado en nuestra visión del mundo no pretende ofrecernos una imagen total de nuestras relaciones sociales, pues, es preciso afirmarlo desde el principio, no podremos entender cabalmente el patriarcalismo sin relacionarlo con el capitalismo y tampoco comprenderemos bien a éste sin relacionarlo con aquél. En términos más exactos, deberíamos hablar de un *capitalismo patriarcal racial, étnica, sexual y clasistamente estructurado*. Es imposible –y ésta es una treta con la que cuenta siempre el patriarcalismo capitalista– entender los problemas de género sin relacionarlos con los raciales, étnicos y de clase social. El patriarcalismo no es homogéneo. En él entran no sólo cuestiones de género, sino, *asimismo*, cuestiones raciales, étnicas y de clase social. De este modo, más que de patriarcalismo a secas, deberíamos hablar de *hetero-patriarcalismo*, pues, en él entran tanto la subsunción formal del hacer humano en el sistema de relaciones capitalista (la relación laboral), la subsunción material (las relaciones sociales determinadas por la producción), como lo que podríamos denominar la subsunción *diferencial* del hacer humano en el monolitismo impuesto por las relaciones mercantiles capitalistas (el ocultamiento de las diferencias realmente existentes, tanto por un liberalismo extremo absolutamente ciego ante las distinciones sociales, como por un marxismo cerril que sólo ve el mundo desde la propiedad de los medios de producción). La lucha de clases está unida inseparablemente de las restantes luchas por alcanzar una vida digna.¹⁸ Sin embargo, desde el patriarcalismo se vende como tradición inamovible todo un conjunto de leyes, normas y valores,

¹⁸ Como afirma Rita Mae Brown (citada por bell hooks, “Black Women: Shaping Feminist Theory”, en hooks, b., *Feminist theory from margin to center, op.cit.* –trad. al castellano en VVAA., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras, op.cit.*, p. 36: *La clase es mucho más que la definición de Marx sobre las relaciones respecto de los medios de producción. La clase incluye tu comportamiento, tus presupuestos básicos acerca de la vida. Tu experiencia –determinada por tu clase– valida esos presupuestos, cómo te han enseñado a comportarte, qué se espera de ti y de los demás, tu concepción del futuro, cómo comprendes tus problemas y cómo los resuelves, cómo te sientes, piensas, actúas. Son estos patrones de comportamiento los que las mujeres de clase media se resisten a reconocer aunque quieran perfectamente aceptar la idea de clase en términos marxistas, un truco que les impide enfrentarse de verdad con el comportamiento de clase y cambiar en ellas mismas ese comportamiento. Son estos patrones los que deben ser reconocidos, comprendidos y cambiados. Todo ello, si queremos ponerle nombre a la pregunta que nos estamos haciendo. Ver, asimismo, Harding, S., *Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives*, Cornell University Press, Ithaca, 1991. Ver también, Byrnes, A., “Women, feminism and international human rights law-methodological myopia, fundamental flaws or meaningful marginalisation?. Some Current Issues”, en *Australian Yearbook of International Law*, 12, 1992, pp. 205-241.*

configuraciones institucionales y culturales que “rigen la vida de las personas y de los pueblos sin admitir contestación, sin exégesis ni didáctica, presentándose casi como revelación contra la que no se puede conspirar...”,¹⁹ so pena de convertirse en un marginal.

El patriarcalismo definido, pues, como una “tradicón política, axiológica y sociológica” en la que “un poder aumenta en relación directa a la resta de otro poder, una jerarquía superior se construye a partir de la subordinación jerárquica y los valores se conforman como universales a partir de la desvalorización”²⁰ ¿en qué principios se basa? Detengámonos en los denunciados por la teoría feminista de corte más político y que ha sido objeto de análisis por parte de Patricia Hill Collins.²¹

1º. el principio de *dominación*, que nace de diferenciaciones discriminatorias, entre mujeres y hombres, entre obreros y capital, entre inmigrantes y ciudadanos...Lo uno relega a lo otro, lo excluye, lo nombra como inferior por

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

²⁰ “Las mujeres y los hombres, así constituídos, son comparados entre sí por su incidencia en el mundo, como si tuvieran las mismas condiciones objetivas y subjetivas y como si fueran iguales, desde una valoración distorsionada, al magnificar los hechos masculinos y desmerecer los femeninos. En el ámbito simbólico la posición jerárquica subordinada de las mujeres y su colocación en el ámbito de la naturaleza frente a los hombres supraordinados y colocados en la sociedad y en la historia, hace que las mujeres tengan como marca social, cultural y de identidad una naturaleza subhumana frente a los hombres, que aparecen así magnificados como los humanos”, en Lagarde, M., *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia* Ed. Horas y Horas, Madrid, 1996, pp. 53-54. Ver también, Irigaray, L., *Sexes et genres à travers les langues* Ed. Grasset, Paris, 1990. También, Cerna, Ch., and Wallace, J.C., “Women and Culture” en Askin and Koenig (eds.), *Women and international human rights law*, Vol. 1, Transnational Publishers Inc., New York, pp. 623-650.

²¹ Hill Collins, P., “The social construction of black feminist thought”, en James, J., and Sharpley-Whiting, T.D., *Black Feminist Reader*, Blackwell, Oxford, 2000, pp. 184 y ss.; publicado asimismo en Tuana, N., & Tong, R., (eds.), *Feminism and Philosophy. Essential readings in theory*,

lo que lo hace invisible, lo anula y lo esclaviza. Este principio de dominación, tal y como lo formula Boaventura de Sousa Santos, constituye una realidad muy antigua que encuentra su raíz en la biología, la política y la ética aristotélica basadas en el presupuesto de la inferioridad de la mujer. A través de la dominación, las experiencias dominantes (experiencias de una clase, sexo o etnia dominante) se plantean como experiencias universales (verdades objetivas) Lo masculino se transforma en una abstracción universal que se sale de la naturaleza y lo femenino “es tan sólo un mero punto de vista cargado de particularismos y de vinculaciones naturalistas”;

2º. el principio de *complementariedad*, también denominado por Alain Touraine el “principio de individuación”, a partir del cual el dominado acepta la situación de inferioridad, reforzando su identidad a través del sentimiento inevitable de pertenencia a algo o a alguien. La identificación del grupo oprimido con el poderoso le hace carecer de una interpretación propia de su opresión. Como afirmó Zillah Eisenstein, es preciso estudiar este principio de individuación dado que el feminismo burgués no ha sabido resistirse al individualismo liberal, adoptando, quizá inconscientemente, la ideología competitiva y atomista de aquél. “Mientras no se haga una diferenciación consciente – afirma Eisenstein en *The Radical Future of Liberal Feminism*- entre una teoría de la individualidad que reconozca la importancia del individuo en la colectividad social y la ideología del individualismo que acepta una visión competitiva del individuo, no tendremos una imagen clara del aspecto que debe tener una teoría feminista de la liberación en nuestra sociedad occidental”;

3º. el principio de *necesidad*. Como defienden Celia Amorós y Luce Irigaray, las mujeres, los indígenas, los negros... al verse como un grupo “naturalizado” e “inferiorizado” que acepta su pertenencia al patrón abstracto universalizado política, axiológica y sociológicamente, parece que no tienen otra alternativa que vivir “desde su naturaleza”, lo cual les impide articular puntos de vista *proprios* razonados y, como consecuencia, plantear alternativas que se salgan

reinterpretation, and application, Westview Press, 1995. De la misma autora, ver *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the politics of empowerment*, Routledge, New York, 1990. Sobre “feminismo negro”, deben consultarse también las obras de bell hooks, *Ain't I a Woman? Black woman and feminism*, South and End Press, Boston, 1981; y, de la misma autora, la ya citada con anterioridad, *Feminist theory: from margin to center*, South and End Press, Boston, 1984. En lengua castellana puede encontrarse el texto de J.Tally “Crecer siendo pobre, negra y mujer: *The bluest eye* de Toni Morrison” en Gómez, A., y J. Tally (eds.), *La construcción cultural de lo femenino*, Instituto Canario de la Mujer, 1998. Cfr. asimismo, Marry, C., *op. cit.* p. 108; Baudelot, Ch., et Establet, R., *Allez les filles*, Seuil, Paris, 1991; Lagrave, R.M., “Une émancipation sous tutelle.Éducation et travail des femmes au XXè siècle” en Duby, G., et Perrot, M., *Histoire des femmes*, Plon, Paris, 1992; y Duru-Bellat, M., *L'école des filles. Quelle formation pour quels rôles sociaux?*, L'Harmattan, Paris, 1990.

de los dos principios anteriores. “Bajo el capitalismo –nos recuerda bell hooks– el patriarcado está estructurado de modo que el sexismo restringe el comportamiento de las mujeres en algunos campos, mientras en otras esferas se permite una liberación de estas limitaciones. La ausencia de restricciones extremas lleva a muchas mujeres a ignorar las esferas en las que son explotadas o sufren discriminación; *puede incluso llevar a imaginar que las mujeres no están siendo oprimidas*”;

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

La consideración anti-esencialista que del patriarcalismo estamos desarrollando en estas páginas, impone, pues, una configuración de la realidad que influye tanto sobre mujeres como sobre hombres,²² dado que *las relaciones de género, étnicas, raciales o de clase son una consecuencia, no un punto de partida, de las relaciones de poder*. Todo esencialismo de la diferencia o, lo que

²² Lo típico de las posiciones “esencialistas” radica en considerar las diferencias como procesos naturales e irreversibles. Nosotros apostamos aquí por una concepción “relacional” que explica las diferencias entre géneros “no como esenciales, sino como construcción social no ligada a la naturaleza, y, por tanto, mutable...El modelo esencialista sigue jugando un papel a la hora de generar conocimientos, como la noción de la verdadera, de la absoluta esencia de los géneros que subyuga y disciplina a la mujer. Las relaciones de poder que siguen limitando más las opciones de vida de la mujer que las del varón, afirman, justifican y mantienen el discurso esencialista según el cual, la mujer está ligada a la maternidad y al cuidado de los hijos y ésta es su potencialidad y su condena”, Santamarina, C., “Espacios experienciales y subjetividad de género” en Crespo, E., y Soldevilla, C., *La constitución social de la subjetividad*, Ed. de la Catarata, Madrid, 2001, pp. 72-73. Cfr. Asimismo, Brems, E., “Enemies of Allies? Feminism and cultural relativism as dissident voices in human rights discourse”, en *Human rights quarterly*, 19 (1), 1997, pp. 136-164. Lo que anima a una denuncia como esta no descansa en el establecimiento de una nueva desigualdad, sino “...de una voluntad de romper con la indiferencia frente a las diferencias, de rechazar la tolerancia social frente a las desigualdades, de salir de la invisibilidad que está en su base”, en Maruani, M., “Introducción” a Maruani, M., Rogerat, Ch., Torns, T., *Las nuevas fronteras de la desigualdad. Hombres y mujeres en el mercado de trabajo*, op. cit. p. 23

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

3 El Cyborg: La Nueva Metáfora de la Resistencia Contra el Patriarcalismo

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

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

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

La cultura, defiende Sulamith Firestone,²³ es el intento humano por realizar lo concebible en lo posible. La nueva situación por la que atraviesa Orlando como mujer, y la que suponemos estará sufriendo Nora Hellmer después de abandonar su casa, su marido y sus hijos –los finales de Madame Bovary o Anna Karénina sobrevuelan las conciencias rebeldes-, exige desertar de lo que el sistema patriarcal presenta como lo concebible y lo posible, para comenzar a construir otras proyecciones y otras realidades. Teorizar, nos recuerda Celia Amorós, no significa otra cosa que “hacer ver”. Virginia Woolf, y con ella tantos y tantos que pugnan contra viento y marea para que veamos lo que está en la parte de atrás de nuestras cabezas y que ni siquiera percibimos como existente, demuestran la necesidad de otra mirada, una mirada disconforme con la realidad de la subordinación y una mirada militante que se organice y luche por una concepción diferente, plural y solidaria de dignidad humana.

²³ Firestone, S., *Dialéctica de la sexualidad*, Kairós, Barcelona, 1976.

Se precisa, pues, “ver” desde otra posición y de otra manera, desplazando el significado dominante y reductor de la complejidad sexual, étnica, de clase o racial hacia otras fronteras y otras periferias; es decir, construir nuevas metáforas que permitan “hacer ver” lo real de un modo distinto a cómo nos impone la visión del depredador patriarcal. Si la metáfora de lo concebible en el siglo XIX era la “casa de muñecas”, la conciencia que nos permitió ver las jaulas doradas en las que se marchitaba la mitad de la humanidad, la metáfora contemporánea es el *cyborg*, tal y como lo han definido y usado, partiendo de una concepción política de la tecnología como liberación, Antonio Negri²⁴ y Donna Haraway.²⁵ Como afirman los introductores de Donna Haraway en el ámbito del español, la primera reacción que uno tiene cuando se enfrenta a esta metáfora del *cyborg*, como mezcla de lo orgánico y lo cibernético, es considerarla un disparate más propio de un film de ciencia ficción que de una discusión teórica. La conclusión a la que se llega, una vez estudiadas con atención, y sin ánimo alguno de cinismo intelectual, las tesis de Haraway, es que el problema no reside en ellas sino, tanto en nuestras concepciones anacrónicas que pretenden abordar problemas contemporáneos con metáforas y categorías apropiadas para otras épocas, como en, lo que es más relevante, nuestra resistencia a utilizar “nuevas formas” de pensar y abordar la realidad. Utilizar el *cyborg* como nueva metáfora nos pone ante la necesidad de situarnos más allá de las reglas dominantes de interpretación del mundo; al romper ese orden de reglas establecido y sus convenciones, la metáfora intenta abrir nuevos horizontes en nuestra percepción de lo real. Al igual que los “disparates” de Goya o el Bosco, la metáfora del *cyborg* “dispara” nuestra mente y nuestra sensibilidad hacia la exploración de nuevos e inéditos horizontes.

Tanto en Negri como en Haraway, el *cyborg* hay que entenderlo, pues, en su sentido metafórico: una categoría que “desplaza” la significación dominante hacia otro plano del discurso. Si para Negri, el *cyborg* actualiza la potencialidad humana de subversión de un orden dominante que se presenta como trascendente a toda acción humana, Donna Haraway -en un sentido complementario, aunque partiendo de presupuestos distintos del filósofo italiano- utiliza la imagen del *cyborg* para rechazar

²⁴ Negri, A., y Hardt, M., *El trabajo de Dionisos*, Akal, Madrid, 2003.

²⁵ Haraway, Donna J., “Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX” en Haraway, Donna, J., *Ciencia, 'cyborgs' y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, pp. 251-311. Un análisis que concreta la metáfora del “cyborg” al “capitalismo patriarcal racial, étnica y clasistamente estructurado” es el de la feminista chicana Chela Sandoval, para la cual las condiciones “cyborg” están asociadas a la precariedad y la explotación laboral, a la tecnología en un orden transnacional que sitúa de lleno el Tercer Mundo en el Primer Mundo, uniendo las redes del ciberespacio con las racialmente marcadas cadenas de montaje. Cfr., Sandoval Ch., “New Sciences, Cyborg feminism and the methodology of the oppressed”, en Grey C., (ed.) *The cyborg handbook*, Routledge, London, 1995, y, de la misma Chela Sandoval, *The Methodology of the oppressed*, University of Minnesota Press, 2000 (hay que agradecer la publicación en el ámbito castellano del texto ya citado en estas páginas *otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, cit., esp. pp. 81 y ss.

los dualismos que naturalizan –filosófica y científicamente- divisiones sociales, sexuales, raciales o de clase; todo dualismo, como el que implanta la división sexual del trabajo, acaba por postular algún esencialismo naturalista o algún tipo de representación especular de la realidad, que niegan la construcción social e histórica de las categorías. El uso de la metáfora ayuda a escapar a cualquier tipo de interpretación “literal” de la realidad. A través de la metáfora podemos construir narrativas a partir de las cuales transformemos los acontecimientos, los hechos reales –que siempre son el referente primario de todo acercamiento materialista a la realidad-, en sugerencias de pautas de significado que induzcan a un determinado tipo de acción política, social y cultural. “La producción de significado puede considerarse una *realización*, porque cualquier conjunto dado de acontecimientos reales puede ser dispuesto de diferentes maneras, puede soportar el peso de ser contado como diferentes tipos de relatos...es la *elección* del tipo de relato y su *imposición* a los acontecimientos lo que dota de significado a éstos”.²⁶ De ahí la importancia del uso metafórico del *cyborg* como rechazo a todo tipo de naturalización de los dualismos en los que se basa el discurso patriarcalista y autoritario. El *cyborg*, permite a Negri y a Haraway reordenar los hechos reales y combinar las relaciones entre los mismos de un modo que se recupere el sentido de la lucha por la liberación de los esencialismos y representacionalismos que subyacen a la interpretación patriarcal del mundo.

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

²⁶ Hayden White, *El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación histórica*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 61.

Todo lo que no cabe en esa imagen esencialista y representacional del sujeto y el mundo, es considerado irracional, particularista o reconducido al ámbito de lo privado. Como señaló Foucault, el sujeto esencializado y el objeto representable constituyen la base ontológica y epistemológica de un sistema de valores que funciona instituyendo límites, clasificaciones, separaciones y discriminaciones arbitrarias entre, por ejemplo, lo orgánico y lo artificial, lo interno y lo externo, el sujeto y el objeto, lo mental y lo corporal, lo masculino y lo femenino...que indujeron, por citar un ejemplo literario, a un James Joyce, en su zambullida profunda en los mitos esenciales de nuestra concepción del mundo, a afirmar que la categoría de tiempo le corresponde al hombre, y la de espacio-especie a la mujer: *Father times and mother spaces*.

Yendo contra las metáforas organicistas y reproductoras de las relaciones de dominación, Haraway –junto a autoras como Judith Butler²⁷ o Drucilla Cornell,²⁸ y sin entrar, en este momento, en la cuestión de las virtualidades o deficiencias de la tecnología, propone un desplazamiento de sentido que rechaza toda fundamentación incuestionable o absolutista de las relaciones sociales y la postulación de un sujeto estable o estático de lo político. La metáfora irónica, pero, asimismo, profundamente política del *cyborg* (cibernética más organismo) pretende llevarnos más allá de los traumas que padece Nora Hellmer al tener que abandonar la casa de muñecas en donde los esencialismos y las representaciones “científicas” la han enclaustrado.

Así, y situándonos de lleno en la interrelación entre lo tecnológico (cibernética) y lo corporal (organismo), la metáfora del *cyborg* nos insta a una triple acción: 1ª- identificar las fuerzas (teóricas y prácticas) históricamente específicas que fundamentan su acción en los dualismos (sujeto: varón, blanco, protestante; objeto: mujer, etnia, raza...) a partir de los cuales se legitiman y naturalizan las actuales relaciones de poder (identificar al depredador); 2ª- confundir los límites y las fronteras arbitrariamente establecidas entre dichos dualismos (p.e., lo privado y lo público; la tecnología y la acción social; la lucha institucional y la lucha extraparlamentaria...); y 3ª- responsabilizarnos, es decir, hacernos cargo del presente que vivimos para no dejar en manos de uno u otro tipo de *leviathan* –público/institucional o privado/corporativo- la configuración política y cultural de nuestras vidas. La metáfora del *cyborg*, induce, pues, no sólo a la denuncia o identificación del depredador, sino también y fundamentalmente, a construir nuevas formas de conexión –“ilegítimas” para el orden dominante- entre los ámbitos tradicionalmente separados; encontrar nuevos modos de interrogarnos acerca de nuestra “situación” espacio-temporal (construcción y uso político de las nuevas metáforas) Nuevas formas, en definitiva, de resistencia social y política.

²⁷ Butler, J., *Gender trouble: feminism and the subversion of identity* Routledge, N.Y., 1989. Cfr. asimismo, Butler, J., and Scott, J.W., (eds.) *Feminists theorize the political*, Routledge, N.Y., 1992.

²⁸ Cornell, D., *The imaginary domain. Abortion, pornography & sexual harassment*, Routledge, N.Y., 1995.

4 El “Otro Concreto” Como Fundamento de la Acción Social: Algunas Experiencias Históricas

4.1 Aspectos teóricos de la cuestión: la virtualidad de las “anticipaciones acionales” (de nuevo sobre teoría y práctica)

Lo que con esta nueva constelación de metáforas se está jugando es la reconceptualización de las relaciones entre lo que Sheila Benhabib²⁹ llama el otro generalizado, es decir, el sujeto abstracto, sin cuerpo, sin necesidades, sin posición/situación sociales, aparentemente separado de los procesos de división social del trabajo, en tanto que portador atomizado de unos bienes básicos –las libertades individuales- aislables de las condiciones materiales de existencia; y el otro concreto, el sujeto que habita el mundo desde posiciones de desigualdad, que tiene que luchar para acceder a los bienes necesarios para vivir y que tiende a auto-imponerse cultural, jurídica y políticamente, en sus luchas contra la división social del trabajo, compromisos y deberes que lo unen colectivamente a los demás.

La publicación en 1982 del polémico texto de Carol Gilligan³⁰ *In a Different voice* dio el pistoletazo de salida a la controversia entre los que fundamentaban la modernidad en un pretendido contrato firmado por iguales que se auto-conciben como seres independientes, recíprocamente desinteresados y autónomos y, por consiguiente, maduros en tanto que formuladores de principios universales a priori; y aquellos, sobre todo, aquellas, que consideran la madurez intelectual, no como la entrada en el tiempo de lo universal, sino en el espacio de lo concreto, en el espacio de la responsabilidad y del compromiso con las vidas cotidianas de todos los seres humanos, con el cuidado del que está al lado y con el reconocimiento de los intereses colectivos que hacen que la autonomía no pueda resolverse nunca desde un plano individual, sino social y colectivamente. Frente al canon moral de corte masculino, impregnado de una hipotética, pero políticamente eficiente, matemática moral homogénea jerarquizada en función de principios a priori, se reivindicaba una narrativa y una retórica plural justificable desde las luchas cotidianas contra los procesos de división social y personal del trabajo, impuestos ancestralmente a las mujeres y, por extensión, a todos los colectivos oprimidos por dicha matemática cosificada y profundamente

²⁹ (“El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría moral” en S. Benhabib & D. Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1990).

³⁰ Gilligan, C., *In a Different voice. Psychological theory and woman's development*, Harvard University Press, 1982; existe traducción castellana bajo el título *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, F.C.E., México, 1985; de la misma autora puede consultarse la edición del texto *Mapping the moral domain: A contribution of women's thinking to psychological theory and education*, Center for the Study of Gender, Education and Human Development, Harvard University Press, 1988; asimismo cfr., Gilligan, C., Lyons, N.P. & Hanmer, T.J., (eds.) *Making connections: The relational worlds of adolescent girls at Emma Willard School*, Harvard University Press, 1990.

ideológica. Esa primacía del otro generalizado en la modernidad occidental capitalista responde, como ya decía Victoria Sau, a “la necesidad (de) todo sistema de dominación de borrar sus propias huellas, la amnesia, la latencia de los orígenes de todo sistema de poder: de la cual forma parte la construcción misma de mitos fundacionales que son perfectas maniobras ideológicas de despiste”.³¹

Desde luego, la cuestión no consiste en abandonar las reflexiones “generales” y permanecer en el momento puramente concreto de la vida cotidiana.³² Esto implicaría quedar presos de las redes de las éticas dominantes que, como la del mercado capitalista, nos inducen a no pensar más en fundamentos y dedicarnos únicamente a poner en práctica lo ya justificado y legitimado por ellas. Durante todo el último tercio del siglo XX, la teoría crítica de la sociedad y, en especial, una determinada corriente del feminismo, deudora en parte de las reflexiones de Habermas y Rawls, se han empeñado en encontrar “límites” normativos racionales a las propuestas neo-liberales o sistémicas del “otro generalizado” que funciona poniendo en práctica la *rational choice*. Tanto los modelos teóricos de Jürgen Habermas como de John Rawls, han pretendido, cada uno desde su respectivo campo de acción, establecer *límites normativos* a las aplicaciones más o menos irracionales del mercado capitalista. Habermas, planteando la exigencia normativa de establecer cauces procedimentales “ideales” que no estén contaminados por las posiciones más recalitrantes del neoliberalismo. Y Rawls, afirmando que desde un presupuesto puramente economicista no se pueden deducir principios racionales de justicia, ya que, como buen neokantiano, encuentra en el “mero pensar racional” las categorías que nos salvan de las salvajadas de los modelos neoliberales.

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

Situarse en la tensión establecida entre el “otro generalizado” y el “otro concreto”, afirmando la primacía del “otro concreto” a la hora de reflexionar sobre los problemas reales con los que nos enfrentamos, supone enfrentarse a las teorías que de un modo u otro esencializan el sujeto y el conocimiento, planteando como universales (“otros generalizados”) lo que no es más que el producto de una concepción cultural particular: la occidental anglosajona. Por ello, gran parte de la teoría crítica feminista

³¹ cit. en María José Guerra Palmero, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*. Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 2001, p. 95. De V. Sau, puede consultarse *Manifiesto para la liberación de la mujer*, Ed. 19, Barcelona, 1974, y *Aportaciones para una lógica del feminismo*, La Sal, Barcelona, 1986.

³² Guerra Palmero, M.J., *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 2001, p. 137.

más consciente de enemigo que hay que afrontar, se ha dedicado, pues, a identificar y visibilizar los presupuestos teóricos y políticos que subyacían a las diferentes versiones “generalizadoras” sobre la acción social: la situación ideal de comunicación de Habermas o los principios “racionales” de justicia de John Rawls.

Las dificultades y los encontronazos entre estas teorías generalizadoras y las propuestas de las teóricas antipatriarcales han sido enormes, dado que tales “generalizaciones teóricas”, a pesar de su virtualidad en otros campos, no dejan de sustentarse en una visión esencialista del sujeto y en un tipo de conocimiento validable únicamente por su capacidad de representación epistémica: la teoría se valida por la misma coherencia y circularidad de la teoría.³³

Creemos que es preciso reconocer la virtualidad normativa que estas diferentes “anticipaciones racionales” pueden aportar a la crítica de un orden social que no se ajusta a determinados presupuestos teóricos y epistemológicos que se colocan críticamente frente a la realidad factual. Toda anticipación racional no constituye otra cosa que un esfuerzo intelectual por enfrentarse al problema colectivo que supone la dialéctica entre las necesidades y sus posibilidades de satisfacción. ¿Qué hacer frente a una sociedad, a un mundo de la vida, manipulado y ensombrecido por los valores que imponen la tecnología y la racionalidad instrumental? ¿Cómo reaccionar frente a los que se oponen a algún tipo, aunque sea mínimo, de planificación social e institucional que afecte a las condiciones vitales mínimas de los que han tenido “mala suerte” en la distribución originaria de los bienes públicos?. Como decimos, Habermas propondría la anticipación de una situación ideal de comunicación que pusiera en evidencia tales intromisiones autoritarias en el mundo de la vida institucional; y Rawls, la anticipación de un universo político ideal basado en principios a los que todos llegaríamos con sólo pensar en cómo relacionarnos sin tomar en cuenta nuestras situaciones concretas presentes y futuras de privilegio.

Sin embargo, el remedio puede ser peor que la enfermedad. Sobre todo, si se cae en alguno de estos dos supuestos: A)- cuando la anticipación racional “a priori” sólo se valida por sí misma, es decir, por su capacidad de auto-reproducirse al margen de las situaciones concretas en las que supuestamente pretende interferir. Con ello, quedarían de nuevo invisibles las desfiguraciones y disfunciones reales y

³³ Véanse, sobre todo, las reflexiones de Susan Möller Okin (*Women in Western political thought*, Princeton, New Jersey, 1979; “Desigualdad de género y diferencias culturales” en Castells, C., (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996; “Reasons and Feelings in Thinking about Justice” en *Ethics*, 1, 1989 (99), pp. 229-2249; y “Feminism and multiculturalism: some tensions” en *Ethics*, 4, 1998 (108), pp. 661-684) dirigidas a la improbable tarea de concretar las propuestas rawlsianas de individuo representativo; y el esfuerzo de Sheila Benhabib (*Situating the self: gender, community and postmodernisms in contemporary ethics*, Routledge, N.Y., 1992 por ampliar los contenidos de la hipotética comunidad comunicativa habermasiana: en la comunidad ética ideal, vale decir, “anticipada”, afirma Benhabib, no sólo se dirimen derechos y deberes, sino también necesidades y solidaridades.

materiales que estaban en el origen del surgimiento de la teoría, desapareciendo todo esfuerzo por aclarar y controlar el contexto de descubrimiento en favor de la primacía del contexto formal –teórico y abstracto- de justificación. Y B)- Cuando se llega a considerar la construcción o anticipación racional como la propia finalidad de la reflexión teórica. Al vincular las cuestiones políticas concretas, es decir, la expresión de las luchas y anhelos de los que sufren una u otra cara de la opresión, con una *teoría previa de lo racional*, se corre el peligro de considerar como único objeto del razonamiento crítico el perfeccionamiento epistémico de la propia anticipación racional. Caeríamos en la “miseria de la crítica”, o sea, en el reduccionismo epistémico que difumina los “fines” reales de la reflexión, que no deben ser otros que la resolución de las diferentes facetas de la opresión.

Desaparecida, u ocultada, la problemática del contexto de descubrimiento: la opresión, la subordinación, la explotación de unos colectivos por otros, el contexto de justificación: la teoría abstracta que se formula, se dirige únicamente a conseguir la propia validez formal de la anticipación racional: sea la situación de comunicación *ideal*, o la formulación *racional* de principios de justicia; anticipaciones, o formulaciones a priori, que, o bien dejan intocado el mundo de las diferenciaciones y desigualdades sociales sobre el que ineludiblemente se levantan, o bien, lo convierten en algo invisible a la acción y, por ello mismo, al pensamiento. En vez de considerarse las ideas como “situadas” en los sujetos sociales y en sus relaciones sociales, el “discurso competente y racional (a priori)” coloca el sujeto y sus relaciones en las ideas. Por lo que la abstracción que legítimamente realiza toda teorización acerca de la realidad, deja de ser un esfuerzo por trascender lo que no es relevante para las finalidades del discurso, y se convierte en algo que intenta salvar, perfeccionándolo formalmente, un modelo teórico previo que tiende a presentarse como la formulación de una esencia de carácter universal.

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

implica la ausencia de la función real de la competencia; una legitimación perfecta supone la ausencia de la función social de legitimación; un acatamiento perfecto de las leyes implica la ausencia del sistema legal real”.³⁴ Al anteponer absolutamente una construcción racional a las situaciones concretas de los individuos y grupos que actúan en el mercado, en la política o en la reflexión sobre principios, los problemas reales parecen desaparecer. Por ello, al abstraerse de las condiciones reales que potencian una u otra de las facetas de la opresión, la anticipación ideal de comunidades de comunicación o de formulación de principios, se llevan a cabo sin contar con las comunidades reales de comunicación, y la anticipación de procedimientos universales de obtención de principios se hacen sin contar con los procedimientos reales de formación y elaboración de la conciencia pública. Esa “ausencia de lo real” provoca que las anticipaciones racionales coincidan con el discurso instituido como discurso competente, esto es, con un discurso en el cual los interlocutores fueron previamente reconocidos como los que tenían el derecho de oír y hablar, en el cual los lugares y las circunstancias ya fueron pre-determinados a la hora de permitir hablar y oír y, en fin, en el cual el contenido y la forma ya fueron autorizados según los cánones de la esfera competente. Si, como ocurre corrientemente en la acción social, los grupos y los individuos pretenden encontrar el sentido de su acción en tales aproximaciones anticipadoras separadas de los contextos reales donde dicha acción se lleva a cabo; y, como por lo general ocurre, en dichos contextos la situación es completamente otra a lo que se anticipa racionalmente o no coinciden con lo que está social y políticamente instituido, la crisis y la neurosis social – bases de la pasividad ciudadana – están aseguradas.

De todo esto se deduce que toda anticipación servirá para la reflexión crítica sólo cuando asuma que su naturaleza depende de su propia imperfección, de que “existen solamente porque existen en términos imperfectos”. Es el caso de la distinción público-privado. Si una teoría utiliza como criterio normativo de corrección la primacía de lo público-institucional, concibiendo lo privado como el reino de la manipulación y

³⁴ Hinkelammert, F., *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002. En el mismo sentido, habría que volver a releer las tesis expuestas por Paulo Freire en su clásico *Pedagogía de los oprimidos*. En este texto fundante de gran parte de las teorías críticas de la educación en particular y de la sociedad en general, Freire detecta esos “términos de ausencia” en la “mítica” justificación liberal de las democracias representativas. Esta mitología, defendía Freire, constituyen una retórica de la libertad y la igualdad que consolida, sin traerlos al análisis, sin visibilizarlos, los valores y las prácticas de la dominación capitalista. Bajo estas condiciones de ausencia, la libertad y la igualdad funcionan como derechos garantizados en el capitalismo, valores que destacan las cuestiones del acceso económico y de la elección, de la libertad individual, de la movilidad social y económica, de la igualdad definida como acceso, oportunidad y elección y de la propiedad privada como algo constitutivo de nuestra propia valía. Ejemplos claros de cómo las anticipaciones racionales universalizables pueden convertirse en mecanismos de explotación y opresión al no traer al debate los contextos reales de “colonización” bajo los que vive gran parte de la humanidad. Véase en el caso de la teoría antipatriarcal y colonialista las tesis de M.Jacqui Alexander y Chandra Tapalde Mohanty en la Introducción del libro editado por ellas mismas, *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*, Routledge, N.Y., /London, 1997 (trad. cast., en VVAA *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, op. cit., pp. 137-184).

la subordinación, lo público aparece como la anticipación racional, como el ámbito de lo perfecto, mientras que lo privado es visto como el espacio residual que, en el mejor de los casos, controle los desmanes de la abstracción. Todo lo cual nos puede conducir a una doble consecuencia: 1) no tomar en cuenta luchas, prácticas o acciones no institucionales llevadas a cabo por quienes tradicionalmente se han visto privadas de aparición pública: véase el caso del trabajo no remunerado e invisible de las mujeres; y 2) pensar que la solución consiste en abandonar el ámbito de lo privado –manipulado y subordinado– para integrarse plenamente en el de lo público-institucional, como si éste fuera el “reino de la libertad”: véase el caso de las reivindicaciones indígenas sobre su derecho al territorio, descafeinadas al integrarse en el debate jurídico-público acerca de los derechos de propiedad y no permanecer en el ámbito que les corresponde, es decir, la especificidad cultural y política de la reivindicación de un espacio vital de vivencia y respeto del entorno. Aunque hay que decir que estas consecuencias constituyen los mecanismos ideológicos más frecuentes en cualquier tipo de justificación colonial e imperialista, lo que nos interesa resaltar aquí es la necesidad de instituir un pensamiento y una práctica que apueste por la interrelación de espacios – en este caso, públicos y privados– y no por la superposición de uno sobre otro.

El “otro generalizado” no es el fundamento universal de una acción social e institucional en la que el “otro concreto” sólo sirva de límite a los peligros de abstracción de la anticipación racional. “La experiencia humana –defiende Edward Said– se compone de una textura densa, sutil y lo suficientemente accesible como para *no* necesitar la mediación de factores ajenos a la Historia o al ámbito de lo terrenal que la iluminen o expliquen”.³⁵ Lo relevante se encuentra en aquello que Orwell imputaba a la escritura de Dickens: la atención al “detalle innecesario”, a las vidas y contextos concretos en los que se despliegan las historias vitales, obviados por cualquier planteamiento trascendental y abstracto. Necesitamos otro “...método interpretativo cuyo material (esté) formado por los tramos dispares de la experiencia histórica, aunque entrelazados e interdependientes, y sobre todo por aquellos que se encuentran en intersección”.³⁶ Pero para lograrlo, hay que desvincular el sentido de la crítica de las necesidades epistemológicas de una teoría apriorística de la

³⁵ Said, E., *Cultura e imperialismo*. Anagrama, Barcelona. 1996. p. 479.

³⁶ *Ibid. op. cit.* p. 481. Todo ello, huyendo de las propuestas postmodernas que niegan cualquier papel a una teoría que pretenda ofrecer una visión comprehensiva del conjunto. Leamos a Chandra Talpade Mohanty: “No se está leyendo bien mi trabajo cuando se interpreta que estoy en contra de cualquier forma de generalización y como si defendiera las diferencias por encima de lo común...el reto es ver cómo las diferencias nos permiten explicar mejor y de un modo más preciso las conexiones y cruces de fronteras, cómo especificar la diferencia nos permite teorizar los problemas universales en un sentido más completo. Es esta iniciativa intelectual la que impulsa mi interés por que mujeres de distintas comunidades e identidades construyan coaliciones y solidaridades transfronterizas” en Mohanty, Ch.,T., y Alexandre, M.J., (eds.) *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*. Routledge, New York and London. 1997, pp. 504-505.

racionalidad. Parafraseando a Nancy Fraser, necesitamos una crítica social sin anticipaciones racionales abstractas; una intersección real entre el mundo de la teoría y el de las prácticas sociales.³⁷

Una determinada acción social que reniegue de la teoría, se convierte en pura ideología al ocultar la teoría que está en su base. Del mismo modo, una teoría que se pretenda independiente de la práctica, cae en lo ideológico en tanto que oculta los intereses y finalidades a las que sirve. La primera, absolutiza la práctica, abstractando la acción de su mediación teórica; la segunda, absolutiza la teoría al abstraerla de sus mediaciones sociales. Cuando defendemos que no hay práctica sin teoría no decimos que la práctica deba estar sometida a una teoría previa para su realización, ya que teoría y práctica se van realizando a la par (hacemos ver para actuar) Lo que se defiende es que necesitamos “ver” los fenómenos, no de un modo inmediato e irreflexivo, sino “mediados” por algún tipo de reflexión que ordene los acontecimientos y proponga direcciones alternativas de resolución: la práctica sin teoría es ciega tanto frente a las exigencias teóricas, como, incluso, frente a las exigencias prácticas, con lo que nos situamos ante un imposible. Asimismo, cuando defendemos que no hay teoría sin práctica no decimos que la teoría esté en función de un solo tipo de acción social: una teoría puede funcionar en diferentes campos de acción y servir para muchos objetivos (véanse los usos paradójicos e, incluso, contradictorios de las teorías post-modernas o multiculturales) Lo que defendemos es que toda teoría “hace ver” (para actuar) Es decir, que al teorizar estamos construyendo procesos dinámicos que aclaran el campo de visión y despejan el panorama, el paisaje de los hechos, abrumados por abstracciones teóricas que “no hacen ver los hechos”, sino que los ocultan e invisibilizan con la finalidad expresa o tácita de servir a la reproducción de alguna de las caras de la opresión. Esto no supone afirmar que la teoría se supedita a los hechos. Toda teoría es contrafáctica: dirige la acción desde una reconfiguración y reordenación de los hechos. Si no fuera así, la teoría dejaría de servir a su objetivo de “hacer ver” y se convertiría en un mecanismo ideológico y legitimador que nos “hace creer” en las virtudes de una cierta ordenación fáctica que se presenta como algo natural e inmodificable. Toda representación teórica que nos permita nombrar y pensar lo social encuentra su lógica específica, estrictamente práctica diría Bourdieu, en consideraciones prácticas. “Cualquier teoría del universo social debe incluir la representación que los agentes tienen del mundo social y, más precisamente, la contribución que hacen a la construcción de la visión de ese mundo, y consecuentemente, a la misma construcción de ese mundo”.³⁸ Toda teoría, y con ella,

³⁷ Fraser, N., *Justice interruptus. Critical reflections on the 'postsocialist' condition*, Routledge, N.Y.,1997; y Fraser, N., and Honneth, A., *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Verso, London, 2003.

³⁸ Bourdieu, P., *Poder, derecho y clases sociales*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 118. Como demuestran las mujeres nigerianas organizadas en el movimiento WIN (Women in Nigeria), el punto de vista del que “sufre” una determinada opresión u explotación no tiene por qué ser, por sí mismo, el más adecuado para trabajar desde el “otro concreto”. El hecho de ser indígena en un mundo occidentalizado o chicano en los suburbios de alguna ciudad de Vermont no implica

toda anticipación racional, lo mismo que cualquier tipo de práctica social. deben aceptar, pues, que las “verdades sociales” no son sino el producto de una lucha por imponer la “visión de la propia posición en el mundo”, con lo que la distinción teoría-práctica se difumina en la tarea de “hacer ver para actuar y actuar para transformar”. Parafraseando de nuevo a Nancy Fraser, necesitamos una crítica teórica y una práctica social interrelacionadas y no sometidas al yugo de legitimaciones previas que cierran el marco de las alternativas.

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

Lo relevante, afirma José Saramago, no es discutir acerca del papel revolucionario o conservador de la literatura o de las ciencias sociales; hay que volver la mirada al “autor”, al sujeto que investiga y al sujeto que “lee”, al individuo situado en circunstancias y grupos sometidos a las relaciones de poder dominantes. Al igual que no existe un “sentido cultural en sí”, sino siempre en relación con otros sentidos más o menos dominantes, no existen relaciones de poder “en sí”: el poder existe tan sólo *en relación* con los que obedecen, a los subordinados. Por lo que, relacionalmente interesan poco los actos “centrales” del poder o las prácticas puras de rebeldía o rechazo, sino lo que acontece en la *frontera*, en el umbral donde ambas experiencias se entrecruzan.

necesariamente una comprensión o conocimiento mejor de la sociedad. Como afirman Alexander y Mohanty (en la Introducción a la edición del libro *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*, op.cit.), la clave para reclamar *autoridad epistémica* para las personas que han sido oprimidas de una forma particular proviene de un reconocimiento de que tienen experiencias –experiencias de las que la gente que no está oprimida del mismo modo habitualmente carece– que pueden proporcionarles información que todos necesitamos *para comprender de qué modo las jerarquías de raza, clase, género y sexualidad operan para sostener los regímenes de poder existentes en nuestra sociedad*.

4.2 El papel de las mujeres peruanas en la construcción de una reflexión y una práctica feminista desde el “otro concreto”

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

Sin acudir a las instancias públicas o privadas, las mujeres peruanas lograron construir un ejemplo de espacio social ampliado y de espacio público no estatal. En primer lugar, al tener que afrontar los problemas concretos de alimentación y salud de sus conciudadanos, las mujeres actuaron desde su propia experiencia extendiendo las “virtudes” aprendidas en sus casas: organización de comidas, uso adecuado del dinero para resolver cuestiones concretas, compatibilización de los tiempos dedicados al cuidado de los otros y los necesarios para organizar y tener al día el ámbito familiar. Pero, en segundo lugar y presionadas por la extensión de sus actividades, no tuvieron más remedio que ampliar esa aplicación de lo doméstico a lo institucional al ir ejerciendo roles de dirigentes populares ante instancias mayores: gobierno central, ministerios y entidades públicas y privadas: ya no se hablaba únicamente de “dar de comer”, sino de políticas agroalimentarias; el uso adecuado del escaso dinero con que contaban servía de ejemplo para la lucha contra la corrupción; y las dificultades propias del doble trabajo (en casa y en la comunidad), se concretaban en exigencias de una revisión del concepto social y político del tiempo, capital privilegiado que hace posible que lo privado se convierta en un lugar posible de moralidad pública y en un modelo para la actividad de la propia ciudadanía.³⁹ El espacio de lo privado comenzó a estirarse y a interactuar con el de lo público sin caer en “clientelismos” o “reclamismos”. En lugar de esto, se fue creando un marco de intersección entre ambas instancias que nos permite hablar de la construcción *desde lo concreto* de un espacio social ampliado.

En el cumplimiento de sus funciones de servicio a la comunidad, las mujeres peruanas hicieron un gran esfuerzo por distinguirse de las instancias de participación más ligadas a la tradicional concepción de lo político en el ámbito municipal: las llamadas

³⁹ Dietz, M., “El contexto es lo que cuenta”, *Revista Feminista*, México, 1990.

“organizaciones territoriales” o vecinales dominadas jerárquica e institucionalmente por los hombres y dedicadas a asuntos “visibles” tales como las infraestructuras y los servicios urbanos. Frente a este tipo de organizaciones, comenzó a hablarse de “organizaciones funcionales” como los comedores populares, realizadas fundamentalmente por mujeres y dedicadas básicamente a resolver problemas concretos atendiendo asuntos “invisibles” como los aspectos relacionados con la supervivencia, la alimentación y la salud. Hasta que la crisis económica generalizada no indujo a los hombres a perder la vergüenza a participar en las labores sociales de las mujeres, el trabajo comunitario “funcional” y femenino –dirigido a cubrir necesidades inmediatas y urgentes- no podía compararse a la realización de una obra vecinal-territorial como, por ejemplo, el servicio de agua: obras visibles, constatables y perdurables, a diferencia de la satisfacción de las necesidades cotidianas de la población. Para las organizaciones territoriales, éstas no constituían mas que la extensión a la comunidad de las tareas domésticas: espacio invisible en el que –dada la separación cultural e institucional entre lo público y lo privado- prima la estructura de funciones del hogar.

Dado el bajo nivel de instrucción educativa que imposibilita a la mujer adquirir habilidades profesionales distintas a las que la tradición le impone, junto a una socialización restringida al cuidado y prestación de servicio en el hogar, ha dificultado siempre y en todo lugar el acceso de la mujer a la dirección y coordinación propias de las organizaciones territoriales. Los valores implicados en éstas, tales como la interrelación jerárquica entre sus componentes, la toma de decisiones “políticas” que aparentemente tienen en cuenta el interés general, aunque en realidad funcione más la pugna partidista, y el predominio de la oralidad, es decir, la capacidad de pronunciar discursos coherentes con las abstracciones políticas y jurídicas dominantes, como principio discriminador entre el buen y el mal dirigente, quedaban al margen de lo que las mujeres “tenían que hacer” a la hora de resolver los problemas concretos. Frente a la responsabilidad basada en la jerarquía, se implantó un régimen de responsabilidad igual para todos los cargos; frente a la primacía del saber discursivo, primó el criterio del “saber hacer”; y, paralelamente a la proclamación del interés general –causa de las disputas en reuniones interminables en las que se hablaba de todo y de nada y que, paradójicamente, fracciona más que unifica-, funcionó el “interés reproductivo” de las condiciones básicas de supervivencia. Mientras que los hombres basaban su participación territorial en categorías como el mérito y la habilidad discursiva circular sin propuesta práctica, las mujeres la sustentaban en el principio de igualdad y en la exigencia de resolución de problemas. “Nosotras –decía una de las mujeres participantes- no hacemos política partidaria, *hacemos política alimentaria*”.⁴⁰

⁴⁰ Córdova Cayo, P. “Madres y líderes: mujeres organizadas en Lima” en VV.AA. *Mujer, trabajo y ciudadanía*, CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), Buenos Aires, 1995, p. 119. Ver. asimismo, Sabaté Martínez, A., Rodríguez Moya, Juana M^a., y Díaz Muñoz, M.A., *Mujeres, espacio y sociedad. Hacia una geografía del género*. Síntesis, Madrid, 1995 (esp. el capítulo “Condiciones de vida y trabajo de las mujeres en países periféricos”, pp. 218-285.

Pero la propia dinámica de la experiencia de los comedores y la recepción institucional y pública de las mismas, llevó a la conclusión de que la política alimentaria no era suficiente. El trabajo cotidiano en la “prestación del servicio” teniendo en cuenta únicamente la perspectiva del “otro concreto” condujo a una serie de problemas tales como: el “inmediatismo” con la consiguiente “falta de visión” genérica de los problemas y la poca importancia concedida al procesamiento de las ideas como paso necesario para abstraer creativa y contextualizadamente la propia situación de emergencia. ¿Cómo entender desde esa primacía absoluta de lo concreto la propia condición de mujer, el papel social como organización, la propuesta política que conlleva necesaria e ineludiblemente la actividad, o la posibilidad de plantear alternativas a las emergencias y a las propias dificultades que como mujeres se encontraban en el proceso?. Los problemas se resumían en esta cuestión ¿cómo adquirir suficiente autoridad frente a los otros y frente a ellas mismas si se permanecía en el ámbito de la pura política alimentaria? El propio dinamismo de la situación empujaba a encontrar propuestas de “otro generalizado”, reflexiones teóricas que situasen la actividad específica en el marco de una “anticipación racional” que trascendiese –aunque siempre “desde lo concreto” como fundamento de la acción- los inmediatismos denunciados. Para ello comenzaron a colaborar con las “entidades territoriales” y a integrarse como dirigentes en las mismas aportando todo el bagaje experiencial –democrático y resolutivo- adquirido en la organización funcional de los comedores. Y, a continuación, se comenzó a hablar de la creación, junto al espacio de servicio, de un espacio de organización que tuviera tres objetivos: -la autopercepción grupal como colectivo tradicionalmente discriminado (inversión de la discriminación); -la necesidad de conectarse con otras organizaciones – como las ONG para el desarrollo- para aumentar el caudal informativo manejable; -e integrar su lucha con la de agentes externos al barrio y dedicadas al trabajo de promoción femenina: médicas, sociólogas, psicólogas, etc., comprometidas con un punto de vista feminista y antipatriarcal. Leamos las palabras de una de las mujeres participantes de todo este proceso: “...una viene primero (para) solucionar su problema de alimentación, pero después cuando participas ya tienes que aprender y trabajar en otros niveles (asumiendo) otras responsabilidades y vas avanzando (perdiendo) todos tus miedos, tus miedos de mujer”.⁴¹ Integrando la prestación del servicio en una reflexión feminista, los problemas que parecen privados (como los de violencia y maltrato familiar) pasan a formar parte de problemas grupales que requieren soluciones colectivas e institucionales. De lo institucional no se parte, a lo institucional se llega. “La mujer está perdiendo el miedo a hablar y a participar...Para saber, tuvimos que entender de la situación política actual. Ya cuando se discute sabemos que tenemos valiosas razones y no nos da miedo exigir que nuestra Ley se incluya en el Presupuesto (de la República)”.⁴²

⁴¹ Córdova Cayo, P., *op. cit.*, p. 131.

⁴² *Ibid. op. cit.* p.122.

4.3 El “Comité de Mujeres” en *The Greater London Council*: Ejemplo histórico de construcción de un espacio social ampliado desde el “otro concreto”

La construcción de un espacio social ampliado fue uno de los logros de la experiencia democrática que llevó adelante el laborismo inglés durante los años 1981 a 1986, y que fue derrotada por la avalancha conservadora y ultra-neoliberal de los primeros gobiernos de Margaret Thatcher. La experiencia del llamado “Consejo del Gran Londres” (*Greater London Council*)⁴³ se basaba en una concepción del poder democrático sustentado en dos principios: por un lado, *la socialización de la política* (tendente a articular a los ciudadanos en movimientos y grupos sociales participativos y gestores), y, por otro, *la distribución de recursos* que disminuyera la posibilidad de políticas paternalistas o populistas por parte del gobierno municipal. En esta línea, se desarrollaron, entre otras actividades, lo que se denominaron las “estrategias de industrialización” y los “planes laborales” para la ciudad de Londres.⁴⁴

En el marco de esta política tuvo una importancia enorme el llamado “Comité de Mujeres del Consejo del Gran Londres”.⁴⁵ Este Comité se creó para introducir en las políticas municipales los problemas, las expectativas y los puntos de vista particulares de las mujeres londinenses.⁴⁶ Se redactó, incluso, un *Manual de Mujeres*, en el que se recogían descripciones y propuestas que permitieran la inserción de la mujer en las actividades políticas concretas, tal era la secular separación que habían sufrido del ámbito de las decisiones públicas. Entre los objetivos generales de esta experiencia no tuvieron mucha importancia las actividades de “acción o discriminación positivas”, sino las dirigidas a potenciar políticamente proyectos protagonizados por mujeres, y la lucha contra los diferentes tipos de discriminación que padecían. Lo que se buscaba era integrar, no como mera suma o añadido, sino como parte inescindible de la política municipal, las aspiraciones de las mujeres en las políticas generales del Gran Londres.⁴⁷

⁴³ Greater London Council, *London calling. The future of london's government*, GLC, London, 1986. Soto, P., “Entrevista a Ken Livingstone”, *Alfoz*, 38, 1987. Livingstone, K., *Livingstone Labour. A Programme for the Nineties*, London, 1989. Whitfield, D., *Making it public. Evidence and action against privatisation*, Pluto Press, London, 1983.

⁴⁴ GLC, *London labour plan and London industrial strategies*, GLC, London, 1985.

⁴⁵ GLC Women's Committee, *The London women's handbook*, GLCWC, London, 1986; y *Women and housing policy. Reports submitted to the GLC housing and women's committees*, GLC, London, 1986.

⁴⁶ GLC, *Programme of action for women in London*, GLC, London, 1983.

⁴⁷ El GLC financió proyectos como el “City Centre Project” (para trabajadoras públicas) o grupos como “Women in Construction” (basado en la mejora de áreas específicas de trabajo), al mismo tiempo que cofinanció cursos de formación con sindicatos. Los acuerdos afectaron a medio millón de trabajadoras que vieron subir sus salarios en un 12%. Cfr., estas conquistas de las mujeres británicas con las cifras actuales que denotan el aumento de la precariedad y de las discriminaciones; de lo que se deduce, primero, la exigencia de políticas públicas de transformación, tanto de las condiciones laborales como de acceso a puestos de trabajo (ver el documento *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina. ‘Precarias a la deriva’*, Traficantes de Sueños, Madrid.

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

1. actividades de información y sensibilización ciudadana de la problemática de la mujer y de la necesidad de incluir sus propuestas en el ámbito de decisión política. En esta tarea de “visibilización”, de reconocimiento de aquella anomalía con la comenzábamos estas páginas, se tuvieron en cuenta la complejidad y pluralidad de posiciones, tanto teóricas, como práctico-sociales de las mujeres en las diferentes áreas de actuación.
2. Esto llevó a la elaboración de una política de recursos, que, por un lado, reconocía los aportes de la mujer al desarrollo social, económico y cultural, y, por otro, obligaba a los diferentes sectores municipales a redistribuir fondos en función de los problemas más acuciantes con los que se enfrentaban, y se siguen enfrentando hoy en día, las mujeres: así el Comité de Mujeres participó activamente en las políticas de industrialización, de empleo y, sobre todo, de transportes y servicios.
3. La formulación de una “Sex Discrimination Act”, dedicada, no sólo a ofrecer compensaciones por discriminaciones, sino a transformar la misma configuración de la ciudad en temas tales como iluminación, vivienda, violencia extra o intrafamiliar, teniendo presente la problemática de la mujer. Se llegó, incluso, a imponer una especie de “sello de género” —el cual debía constar en los productos vendidos en toda el área metropolitana- y en la que se aseguraba que la empresa productora o distribuidora cumplía con las normas antidiscriminatorias editadas por el Gran Consejo.⁴⁸

El thatcherismo acabó, junto con tantas y tantas cosas, con la construcción de ese espacio social ampliado en el que las mujeres coordinadas en el Comité trabajaron codo a codo con partidos, sindicatos y toda clase de movimientos sociales. Pero sus cuatro años de funcionamiento nos permiten, por lo menos, plantear la posibilidad de una configuración institucional heterogénea y plural en el marco de las estructuras formales de la democracia y del Estado de derecho.

En este sentido, las experiencias sociales de las mujeres peruanas y londinenses, de corte fundamentalmente materialista, y los movimientos anti-globalización hegemónica se entrecruzan. Tanto uno como otro movimiento encuentran su fuente de energía, no en factores externos, ni en presuntas homogeneidades puristas,

2003). Y, segundo, la necesidad de que dichas políticas públicas no se realicen sin la intervención de un movimiento social que presione, tal y como ocurrió en el Londres de la época que analizamos (cfr., Franco Berardi ‘Bifo’, *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2004).

⁴⁸ Véanse los excelentes trabajos recopilados en Dean, J., (ed.), *Feminism and the new democracy*, Sage, London, 1997.

sino en su propia diversidad interna, en sus múltiples formas organizativas y de acción, en definitiva, en las fronteras, en los límites donde se despliega la pluralidad y la diferencia. Ni rechazo del poder ni purismo organizativo: el nuevo movimiento social se enfrenta al reto de la coordinación global y de su inteligencia para ofrecer las bases de lo que Boaventura de Sousa denomina “una teoría democrática de la ilegalidad no violenta”, es decir, la propuesta de cauces de acción insumisa frente a un orden que desregula, que desnormativiza las relaciones sociales en su conjunto. En esa condición fronteriza es donde se va a jugar su supervivencia o su fracaso. Y es en esa “frontera”, en esos entrecruzamientos entre lo legal y lo ilegal, la pluralidad y la homogeneidad, lo concreto y lo generalizado, entre lo público y lo privado, entre la teoría y la práctica, es donde se encuentra la posibilidad de liberación de espacios críticos, cognitivos y sociales, desde los que ver la acción social como medio público y privado de construcción de un ámbito político heterogéneo.

5 No Sólo de Argumentos se Nutre la Democracia: La Reivindicación de la Nueva Retórica en el Marco de un Nuevo Poder Constituyente (Claves de *Democracia Paritaria*)

5.1 Las causas de la dominación: contra la “inversión epistémica” patriarcal

Volvamos, por un momento, a las tesis de Bourdieu que utilizábamos para definir los mecanismos fundamentales del patriarcalismo. Las divisiones sexuales naturales y las correspondientes disposiciones (*habitus*) que se dan entre los géneros, *no están en la base* de la diferente posición social de mujeres y hombres. Estamos ante el proceso de inversión epistémica que ha ocultado que precisamente son las diferenciaciones sociales y económicas (no las producidas por la naturaleza o inducidas por algún código axiológico abstracto), es decir, las *divisiones constitutivas del orden social* –relaciones de dominación y de explotación instituidas entre las clases sociales y, como consecuencia, entre los sexos– *las que han situado a hombres y mujeres en diferentes espacios y les han inducido a asumir disposiciones distintas ante el mundo*. Lo que aparece como causa (las divisiones “naturales” y/o axiológicas de género, de etnia, de clase o de raza) no es más que un efecto de las relaciones de poder (el capitalismo patriarcal racial, étnica, sexual y clasistamente estructurado, entendido como sistema de valores predominante en el marco de las desiguales relaciones sociales capitalistas) y no al revés. Pero, claro está, si colocamos como causa las divisiones biológicas y culturales entre los sexos para explicarnos las situaciones de desigualdad real y concreta que se dan realmente entre los mismos, dichas situaciones escapan, primero, de todo control epistemológico (son productos de la naturaleza o de una concepción reificada de cultura) y, segundo, de todo control político (impotencia para proponer alternativas)

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

Si un concepto sólo se mide por sí mismo, ¿cómo hacerlo susceptible de medida? La matriz de la percepción, del pensamiento y de la acción está sometida a un trascendental a-histórico que se impone a todos como algo objetivo. La posibilidad de la violencia simbólica está servida: *el dominado no puede pensar su situación sino con las mismas categorías que propone el sistema que lo domina*. “Para una mujer, afirmaba Virginia Woolf, la cosa se centra ciertamente sobre este problema, sobre el problema de una cultura de la que debe servirse, pero que no es la suya, que es una cultura, de hecho, patriarcal”. E igualmente importante, ni siquiera el dominador, situado política y “disposicionalmente” en el sistema de valores dominante, sabe o reconoce que está dominando.⁴⁹ El sistema de valores, de conceptos, de preconcepciones y de prácticas –el depredador- que domina la vida social imponiendo clasificaciones arbitrarias (público y privado; razón y emoción...), se coloca al margen de la historia y de la misma reflexión científica.

⁴⁹ Este es un elemento muy importante en el funcionamiento del patriarcalismo (agudizado por su adopción como sistema de valores dominante en las relaciones sociales de corte capitalista) Tanto es así que desde tal idea es posible “explicar” –por supuesto, no justificar- las aparentes “sinrazones” del maltrato doméstico en el ámbito de las relaciones entre un hombre que pierde privilegios y una mujer que cada día exige más su reconocimiento como sujeto y la garantía del cumplimiento de los deberes y compromisos que en su lucha por la igualdad ha ido consiguiendo históricamente y que la sociedad y el Estado deben garantizar a todos los niveles. Es relativamente fácil deducir de ahí las razones profundas y culturales de la violencia doméstica por parte de un varón que poco a poco va perdiendo su hegemonía en el ámbito privado, y que reacciona violentamente porque, directa o indirectamente, percibe que está perdiendo *algo que antes ni siquiera se percibía como un privilegio*, sino como algo natural. De esta idea, se deduce, asimismo, la importancia de la continuidad de las luchas de las mujeres por el acceso igualitario a los bienes necesarios para una vida digna: bienes, tanto de reconocimiento cultural y axiológico, como de redistribución económica. No hacerlo, sería como entregarse a las garras de la dominación y la violencia patriarcales.

De este modo ahistórico y “reificado”, el dominio patriarcal se presenta como característica y consecuencia, no de un sistema institucional dado ni como una interpretación unilateral impuesta simbólica y materialmente en beneficio de un grupo dominante, sino como característica y consecuencia de la misma vida. Se presenta, pues, ontológicamente, dominando las relaciones sociales, en palabras de Catharine A. MacKinnon, bajo la forma de un patrón objetivo, “ese punto de vista que, puesto que domina en el mundo, no parece en absoluto ser un punto de vista”.⁵⁰ “La dominación masculina –argumenta Bourdieu– encuentra uno de sus mejores aliados en el desconocimiento que favorece la aplicación al dominado de categorías de pensamiento engendradas en la relación misma de dominación, *libido dominantis* (deseo del dominador), que implica la renuncia a ejercer en primera persona la *libido dominandi* (deseo de dominar)”.⁵¹ Dichas categorías de pensamiento, basadas en la “apariencia” ideológica de la *doble ausencia*, primero, *de dominación* y, por consiguiente, *de liberación*, provocan la opacidad de los hechos y someten la acción social a una inercia sin más salida que la denuncia de la inversión en la que se apoyan.

“La ley, afirma MacKinnon, no suele garantizar el derecho a cosas que no existen”. Si la dominación patriarcal tiene su origen, su causa, en la naturaleza, es decir, *niega tener fundamentos epistémicos o políticos*, es decir, si ni siquiera se presenta al debate como algo que hay que debatir y tematizar, sino como algo dado por supuesto de una vez para siempre, ¿cómo regular legalmente la diferente situación social de colectivos marginados de la misma? ¿se puede desde el derecho regular una situación que ni siquiera se reconoce como “situación”, sino que se entiende como algo natural, universal e inamovible? Citemos de nuevo la intuición de Ibsen que colocábamos al principio de estas páginas, procurando leerlas yendo más allá de la dominación de género, o sea, incluyendo en la misma a aquellos colectivos tradicionalmente excluidos, y, por ello mismo, oprimidos, de y por el orden patriarcal: “Existen dos tipos de código moral, dos tipos de conciencia, uno en el hombre y otro completamente diferente en la mujer. No se entienden entre sí; pero la mujer es juzgada en la vida práctica según la ley del hombre, como si no fuera una mujer, sino un varón. La esposa en el drama –continúa el dramaturgo– no sabe a qué atenerse sobre lo que es justo o injusto; el sentimiento natural por un lado y la confianza en la autoridad por otro, la dejan en total confusión. Una mujer no puede ser auténticamente ella misma en la sociedad actual. que es una sociedad exclusivamente masculina, con leyes escritas por los hombres, con fiscales y jueces que condenan la conducta de la mujer desde un punto de vista masculino”.

⁵⁰ *Hacia una teoría feminista del Estado*, Cátedra, Madrid, p 428; asimismo, de la misma autora, “Sexuality, Pornography, and Method: Pleasure Under Patriarchy”, en Tuana, N., & Tong, R., (eds.), *Feminism and philosophy. Essential readings in theory, reinterpretation and application*, Westview Press, 1995.

⁵¹ Bourdieu, P., *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000, p.102.

Y esta “situación” no sólo se da en el marco del derecho y de las políticas formales, sino que se repite en otros ámbitos de la acción social. ¿Sabemos lo que las mujeres aportan al desarrollo económico de un país con su trabajo no remunerado en el interior de los hogares? ¿comprendemos las causas de la violencia urbana e intrafamiliar que padecen las mujeres como un fenómeno social y cultural, o nos quedamos en la contemplación de las consecuencias? ¿algún historiador sabría contarnos el papel de las mujeres en las experiencias históricas del Chile de Allende, de la Cuba de Castro, de la Revolución Rusa de 1917, de la transición española a la democracia...? Son preguntas de difícil respuesta porque culturalmente se nos ha impedido ver la existencia de la dominación y de la subordinación de más de la mitad de la población. Y cuando las mujeres surgen en los procesos históricos reivindicando la trasgresión de los valores que las han hundido tradicionalmente en la subordinación, o bien nos sorprendemos o bien les negamos virtualidad a sus reclamaciones hechas desde su particularidad como mujeres y desde su corporalidad y cotidianidad. La dominación se oculta bajo el ropaje cultural que impone el sistema patriarcalista.

Ejemplo histórico de lo que decimos lo encontramos en el papel que cumplieron las mujeres en las “románticas” huelgas de mineros de los años 1984 y 1985 en la Inglaterra thatcherista. En esas huelgas se enfrentaron, no sólo dos colectivos sociales (mineros y empresarios); ni sólo dos concepciones de cómo debía terminar el siglo XX: los que luchaban para seguir manteniendo las conquistas sociales de los años gloriosos del llamado Estado del Bienestar, y los que estaban empeñados en derribarlas bajo los argumentos de los neo-contractualistas y monetaristas que rodeaban a la inquilina de Downing Street. Hubo un “tercer” enfrentamiento, un tercer conflicto de raíces mucho más profundas, pues en el cruel y trágico curso de los acontecimientos, las mujeres de los mineros extendieron las reivindicaciones laborales al campo minado e invisible hasta el momento del patriarcalismo. Al principio, la lucha de las mujeres británicas fue aplaudida por todos gracias a su labor de sostén y de apoyo a los guerreros anti-neoliberales. Sin embargo, las cosas fueron cambiando a lo largo de la duración del conflicto. En una entrevista que la periodista Beatrix Campbell realizó en *The Guardian* a algunas de las mujeres de mineros implicadas en las luchas contra el cambio de régimen económico que impulsaba el neoliberalismo, los argumentos de las mujeres diferían en un punto esencial con el de sus maridos, familiares y compañeros que aplaudían su entrega y su trabajo cotidiano: las luchas habían demostrado no sólo el final de un periodo de reivindicaciones salariales, sino que, desde su punto de vista, haber participado en las mismas les había proporcionado una visión crítica acerca de su papel en el marco de la familia y de la comunidad. “Sus testimonios no podían encerrarse simplemente o únicamente dentro de las prioridades de la política de clase o las historias de la lucha industrial. Muchas de las mujeres empezaron a cuestionar su papel dentro de la familia y la comunidad, las dos instituciones centrales que articulaban los sentidos y costumbres de la *tradición* de las clases trabajadoras alrededor de las cuales se libraba la batalla ideológica. Algunas

cuestionaban los símbolos y las autoridades de la cultura que luchaban por defender”.⁵² Esta visibilización de otras dominaciones, tanto o más profundas que las surgidas en las huelgas, provocó una reacción inmediata de aquellos que se sentían directamente afectados por tales reivindicaciones, e inmediatamente fueron criticadas por boicotear la heroica lucha de clases de sus “hombres”. La dominación masculina parecía no estar en el orden del día de las luchas laborales.

La historia de las mujeres británicas, como el sangriento camino recorrido por las sufragistas y el reconocimiento de las dobles y triples discriminaciones que sufren las mujeres inmigrantes o las mujeres pertenecientes a etnias y razas que no estaban representadas en la firma del “contrato social” de la modernidad capitalista, nos conduce a una afirmación: el camino que nos queda por delante es arduo, pues requiere una serie de pasos, a los que no estamos acostumbrados: primero, aceptar que existe dominación y situaciones de subordinación que a veces ni siquiera percibimos como dominación y subordinación; segundo, que no es suficientemente explicativo sustentar toda la dominación en la dominación de clase, sino que debemos dar un paso atrás en la reflexión y reclamar la realidad de otras dominaciones, sean de origen sexual, racial, étnica y, por supuesto, de clase; tercero, indagar sobre sus orígenes epistemológicos y sociales (negando su proceso de des-historización); y, cuarto, pensar cómo actuar política, cultural y socio-económicamente para revertir estos procesos. Es decir, tenemos que tomarnos en serio los derechos humanos de todas y de todos, pero no como realidades normativas o ideales reificadas por los aparatos ideológicos del sistema dominante que los considera “manifestaciones” de una humanidad abstracta indiferenciada, bajo la que dichas situaciones de dominación y subordinación quedan enmascaradas. En realidad, bajo la convención terminológica *derechos humanos* lo que subyacen son los diferentes y plurales *procesos históricos de lucha por la dignidad humana*. Siendo el contenido de ésta, toda forma de acción antagonista contra la división social del trabajo y de los roles cotidianos que coloca a unos en posiciones privilegiadas en relación con los bienes necesarios para la vida y a otros en marcos de desigualdad, de subordinación y de falta de medios para llevar al debate público sus pretensiones de vida digna. Es decir, paralelamente a nuestra denuncia de los procesos de división social del trabajo y del acceso a los bienes, hay que reflexionar sobre cómo ir actuando política, social y teóricamente para hacer visibles esas *otras dominaciones* (la creación de *espacios de visibilidad*) que no son más que *otras formas* –junto a la dominación de clase y la constatación de que unas y otras se entrelazan sistemáticamente- de secuestrar la capacidad humana de hacer y de actuar con el objetivo de transformar el mundo (la creación de *espacios de lucha*). A esto las feministas le están dando un nombre: *democracia paritaria*.

⁵² Bhabha, Homi. K., “El compromiso con la teoría” en *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002, pp. 47-48.

5.2 ¿Puede la democracia deliberativa, basada en el supuesto del “mejor argumento”, garantizar políticamente las reivindicaciones feministas?

En el ámbito de estos razonamientos se sitúa la teórica feminista norteamericana Iris M. Young, la cual, en su libro *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, apuesta por la democracia, que ella denomina comunicativa, como el instrumento político más adecuado *para que esos compromisos y deberes surgidos en las luchas de las mujeres (y de otros colectivos) por su dignidad humana puedan ser garantizados del mejor modo posible*. Pero, por esa misma razón, Young no puede menos que realizar una crítica fortísima a los dos modelos dominantes de democracia que tienen la hegemonía en el mundo contemporáneo. Primero, Young dirige sus “iras” contra las democracias formales que basan toda su legitimidad en el procedimiento del voto, entendido como la única estrategia política utilizable por individuos egoístas que sólo pretenden maximizar sus intereses privados (*interest-based democracy*) Young rechaza tales legitimaciones, aparente y falazmente denominadas democráticas, en tanto que debilitan el mismo concepto histórico de democracia. En definitiva, estas legitimaciones de la democracia pretenden, por un lado, una mera “privatización de la política” y la continuidad de la exclusión de todos aquellos que no tienen más interés a perseguir que el de la mera supervivencia; y, por otro, reducir lo democrático a procesos de circulación de elites, de elección de líderes más, o menos favorecidos estéticamente y apoyados por todo un sistema de marketing de dimensiones amplísimas, que hace que votar no se diferencie mucho de comprar en un supermercado. Este tipo de democracia, favorece la generalización de un tipo ciudadano maximizador de sus meras utilidades personales, absolutamente irresponsable (no asumir como deberes y compromisos de acción) ante las diferencias culturales y, por supuesto, absolutamente ajeno a cualquier argumento que ponga sobre el tapete las desigualdades sociales y económicas.

Pero Young no termina ahí su análisis de los modelos dominantes de democracia. Hay que seguir indagando en las profundidades de la dominación patriarcal y en sus consecuencias políticas. Así, en un segundo momento, centra su análisis en los autores contemporáneos que están trabajando sobre el concepto de *democracia deliberativa* como alternativa o corrección de las legitimaciones “interesadas” de lo político. Para los autores que defienden la deliberación como un procedimiento más adecuado y justo que la persecución del mero interés privado, lo importante reside en la construcción de procedimientos formales deliberativos, en el marco de los cuales los individuos, sin tener que aportar al debate sus condicionamientos sociales, económicos, políticos y culturales, sean capaces de tomar decisiones públicas, apoyándose únicamente en los *mejores argumentos* que puedan darse para tal objetivo. Si fuera posible construir unas condiciones ideales de deliberación, los argumentos que *triunfasen* en la misma deberían ser aceptados por todos, dado que si han “triunfado” en un debate reglado de un modo justo, necesariamente tienen que se los

mejores y, a su vez, absolutamente nadie está excluido *a priori* —es decir, idealmente— de proponer los suyos. Bastaría añadir a este presupuesto “deliberativo” las condiciones de igualdad de oportunidades en el inicio de la acción social, para que todo quede oportunamente legitimado.

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

El problema de este tipo de justificación democrática no reside en la “consecuencia” de su teoría, es decir, el predominio del mejor argumento. Si asumimos que el debate ha partido de condiciones ideales de igualdad, lo que debe predominar es el mejor argumento y no los intereses egoístas de unos o de otros. El problema no está ahí, sino en lo que está en el origen de la justificación deliberativa de la democracia: causa que, como es obvio, contaminará ideológicamente el efecto perseguido. Y este origen de la legitimación deliberativa de la democracia consiste en *la creencia* en la existencia de unas condiciones ideales de deliberación que permitirían llegar a tal fin. La democracia se entiende, pues, de un modo abstracto, es decir, reducida a una cuestión de procedimiento, en el que los mecanismos formales de la “representación” en la deliberación se suponen idénticos a los que debería tener —universalmente— un régimen democrático. Se establecen, pues, las bases de un tipo de ciudadanía universalizable, tanto por su extensión a todos los ciudadanos como por su ceguera ante los diferentes contextos en los que ellos se sitúan. En otro de sus textos,⁵³ Iris Marion Young, afirma que el ideal de ciudadanía universal no sólo cuenta entre sus significados el de la extensión de la ciudadanía a todas las personas, sino también otros dos significados: 1- la universalidad se define como algo general opuesto a lo particular, *lo que los ciudadanos tienen en común* y no en lo que difieren; y 2- la universalidad se define en el sentido de reglas y leyes iguales para todos, aplicadas de forma igual; *reglas y leyes que se muestren ciegas a las diferencias individuales y grupales*. En este tipo de legitimaciones deliberativas se da, por consiguiente, una desvinculación total entre el proyecto neutro de debate en las instituciones representativas y un orden social fundado en estructuras múltiples —pero articuladas— de diferenciación y de subordinación: raza, orientación sexual, étnica, pertenencia a una clase social, y que pueden ostentar presuposiciones antagonistas con los términos previos en los que se sustentaría el debate democrático. Los conceptos genéricos como pueblo, nación, población, consumidores y, el más extendido y aparentemente neutral, de ciudadanía, son entidades abstractas donde no se aprecian las diferencias, difuminándose, entre otras, las relaciones

⁵³ “Polity and group difference: A critique of the ideal of universal citizenship”, publicado en Cass R. Sunstein (ed.), *Feminism and political theory*. University of Chicago Press, Chicago, 1990, p. 117.

sociales de clase o de segregación racial o étnica, es decir, de “colonización” de las formas de vida antagonistas al orden dominante, en beneficio de un conjunto indeterminado de estratos sin vínculo alguno con la configuración de un proyecto social de dominio y explotación como el que representa histórica el capitalismo.⁵⁴

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

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

En *primer* lugar, para justificar la fuerza del mejor argumento como elemento legitimador de las garantías democráticas, se debe partir de que todos y todas las que puedan participar en los debates *tienen que ser* libres e iguales: o, lo que es lo mismo, tener las mismas posibilidades para hacer propuestas en situaciones deliberativas exentas de dominación (¿no hay individuos, parafraseando a Orwell, más iguales que otros? ¿debe entrar este criterio en la formulación de las condiciones de la deliberación? ¿no estarán más habilitados para la construcción del “mejor argumento” los que son favorecidos por, por poner un ejemplo, el sistema de división social del trabajo?); en *segundo* lugar, y como consecuencia de lo anterior, en la construcción de tales condiciones, hay que dejar de lado las influencias económicas, políticas y culturales que podrían distorsionar el debate equilibrado (¿acaso la división social del trabajo no impone posiciones distintas en los debates a unos y a otros? ¿cómo argumentar racionalmente cuando no se tienen condiciones mínimas de vida digna?); en *tercer* lugar, para deliberar “idealmente” hay que dejar de lado la reflexión crítica sobre los fundamentos históricos e ideológicos en los que se basa el procedimiento y, como afirmaba Bobbio, dedicarse a aplicar lo ya existente. Así, al “olvidar” –u ocultar– que la propuesta deliberativa no es un producto a-histórico que surja del vacío o de la pureza de alguna teoría (por muy coherente y sistemática que sea), sino que parte de la aceptación de un tipo de racionalidad que surge *históricamente* en el ámbito de la burguesía revolucionaria del siglo XIX, y que, sin embargo, se presenta como lo universal (¿no “olvidamos” también que la deliberación puede quedar encerrada en los presupuestos e intereses de tal clase social? ¿no coincidirá el “mejor argumento” con lo que le interesa a la clase dominante y el “peor argumento” con lo que es útil a la clase, al

⁵⁴ Cfr. Roitman Rosenmann, M., *Las razones de la democracia en América Latina*, (2ª edición), Sequitur, Madrid, 2001, p. 227.

sexo, a la raza o a la etnia dominadas? ¿qué hacer con los que se oponen a tal “universalismo: deben entrar en el debate partiendo de otros presupuestos “racionales”? ¿o es que no hay otra racionalidad que la deliberativa?); en *cuarto* lugar, la fuerza del mejor argumento no se deduce de términos deliberativos que partan y quieran llegar a la cooperación, sino que se basa en, y tiende a, la maximización de la competencia entre los argumentos que consigan derrotar al adversario (¿qué hacer con aquellos, sobre todo, con aquellas, que no pretenden competir por imponer su punto de vista, sino, por ejemplo, hacer preguntas a los demás y a sí mismos? ¿deben quedar encerrados en el ámbito “cavernoso” de lo doméstico para que no molesten a los argumentadores profesionales?); en *quinto* lugar, para que la deliberación ideal funcione, se ve preciso universalizar tal racionalidad –como decimos, absolutamente funcional a los intereses de la burguesía blanca, propietaria, protestante y masculina-, y presentarla como la única opción válida para eliminar autoritarismos y tendencias totalitarias (¿puede plantearse –como propone Zizêk- alguna crítica o alguna alternativa a una opción que afirma que todo lo que se le opone tiene que ver con el rechazo de la democracia?, si según tal presuposición, todo lo alternativo no conduce más que al autoritarismo o al totalitarismo ¿cómo y bajo qué premisas establecer mecanismos de corrección y auto-trascendencia de lo admitido como justo en el procedimiento?); en *sexto* lugar, el tipo de argumento que se privilegia es el general y formal, el que va de unas determinadas premisas –que se admiten a priori- y concluyen en determinadas conclusiones, las cuales siempre estarán en relación estrecha con aquellas (todo bien, pero ¿qué ocurre con aquéllos que no sólo no acepten tales premisas, sino que consideren que las mismas violan sus particulares formas de visión del mundo? ¿hay que excluirlos del debate y de la deliberación? ¿qué “buen argumento” puede aportar, por ejemplo, una mujer inmigrante en la Europa Fortaleza?); y, en *séptimo* lugar, en las propuestas deliberativas deben quedar fuera todos los argumentos basados en emociones o en referencias corpóreas que contradigan lo que la dualidad mente-cuerpo ha planteado como la verdad de nuestro sistema de relaciones (¿qué hacer con los “argumentos” basados en la afectividad, en la diferencia sexual o étnica, tanto en lo laboral como en el mismo ámbito doméstico?).⁵⁵

⁵⁵ Como afirma Avtar Brah, el hecho con el que convivimos es el de la diferencia y no el de la homogeneidad cerrada que permite pasar sin transición ideológica de las premisas a las conclusiones como si fuera un proceso natural. Avtar Brah identifica cuatro formas bajo las cuales se dan esas diferencias, relativizando con ello todo presupuesto procedimental unitario y homogéneo: la diferencia como “experiencia cotidiana”; la diferencia como “relación social”, producto de genealogías y narraciones colectivas sedimentadas con el tiempo; la diferencia como “posiciones de sujeto” o de “subjetividad”, surgidas frente a la idea de un sujeto político moderno universal o de un Yo unitario, centrado y racional; y, por último, la diferencia como “identidad”, o, en términos más precisos y menos esencialistas, la diferencia como “proceso de subjetivación” o de toma de conciencia de la necesidad de luchar por la dignidad humana de todas y de todos. Cualquier proclamación, pues, de una identidad colectiva homogénea es relativizada por el reconocimiento de estos niveles de diferencia que deberían ser considerados como elementos previos que condicionan los argumentos de unos y de otras. Cfr., Avtar Brah, “Difference, diversity, differentiation”, en Donald J., y Rattansi, A., ‘Race’, culture and difference. Sage Publications, London, 1992 (versión castellana en VVAA., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, op. cit., pp. 107-136.

En definitiva ¿Qué podrían hacer nuestras Noras, Glorias o bell hooks, en el caso de que fueran admitidas al debate en una discusión fundamentada en los procesos deliberativos ideales empeñados en garantizar consensos desde la perspectiva del mejor argumento? ¿tendrían alguna posibilidad de imponer o de hacer escuchar su criterio diferente en un ámbito institucional que parte necesariamente de un acuerdo previo sobre lo que significa hablar y argumentar en un Estado de derecho basado en la igualdad formal de todos los ciudadanos y en la invisibilización de las condiciones estructurales en las que se sitúan los y las pretendidamente iguales? ¿no estarían dominadas o subordinadas a una razón pública que exige superar, trascender, ocultar o invisibilizar la diferencia bajo el manto de una concepción restringida del lenguaje y, ante la cual, no ha sido convocada secularmente? Cuando a nuestra Nora, o a nuestras mujeres chicanas o negras, se les dice que dejen de lado su concepción del bien y se las insta a que hablen desde los principios y preferencias racionales que se han ido estableciendo secularmente al margen de *sus* valores y expectativas como mujer ¿no se les está imponiendo subrepticamente la concepción dominante de *un* bien común en el que ellas no sólo no han participado en su formulación filosófica y política, sino del que han sido excluidas sistemática e históricamente? ¿realmente las mujeres de los mineros británicos estaban boicoteando la lucha de clases o estaban abriendo el paso a reivindicaciones ancestralmente calladas y silenciadas por el depredador patriarcal? ¿podrán entrar a intercambiar buenos argumentos –en régimen de igualdad- aquellos componentes de familias rotas de origen étnico distinto del europeo, cuando, por ejemplo, tras la separación o divorcio, alguno de sus miembros decide volver a su tierra, y el gobierno, en este caso, británico a través de su legislación –procedimentalmente inapelable-, pretende trasladar/deportar a sus países de origen a todos los demás miembros de dicha familia, bajo el “buen argumento” de la unidad familiar? Si el buen ciudadano se define en la modernidad democrática occidental bajo las premisas del consumidor y del pagador de impuestos, ¿qué tendrían que decirnos en el debate democrático aquellos que no tienen más medios que los necesarios para sobrevivir y que viven a un milímetro de la ilegalidad impuesta por un sistema que los rechaza?. Al definir la libertad como el acceso y la elección de trabajar, y la igualdad como la igualdad de oportunidades y de derechos de acuerdo con la ley, ¿no se están obviando todas las condiciones materiales, psíquicas y culturales, que son las que aportarían los medios adecuados para que aquellas elecciones y estas oportunidades se den sobre bases equitativas?

El problema básico de la “deliberación” es que, o bien, presupone un consenso previo sobre premisas que no se consideran premisas, sino elementos naturales y universales (¿cabén otras perspectivas? ¿cabría la posibilidad de auto-trascender o criticar tales premisas y suposiciones sin quebrar las bases de la deliberación?); o bien, tal unidad se ve como la meta final a la que necesariamente ha de llegarse por la fuerza de los propios argumentos (en ese caso ¿no serían los argumentos y las perspectivas de los que no forman parte de los “individuos

representativos” un obstáculo para conseguir tal consenso final?) ¿No estamos creando y consolidando nuevas exclusiones bajo las “buenas intenciones” que empedran muchos de los caminos que conducen al infierno de las exclusiones, las opresiones y las explotaciones?

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

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

como Iris Marion Young, Chantal Mouffe, Nancy Fraser, Zillah Eisenstein, Lynn Sanders o Patricia J. Williams,⁵⁶ o las feministas socialistas anticoloniales como M. Jacqui Alexander, Chandra Talpade Mohanty, Gloria Wekker, Paula Moya, Vasanth y Kalpana Kannabiran, Chela Sandoval o bell hooks⁵⁷ están abanderando esta opción, afirmando, desde hace años, la necesidad de encontrar otros modos de deliberación y de democracia que complementen la comunicación basada en el mejor argumento.⁵⁸

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

⁵⁶ "Communication and the other: beyond deliberative democracy" en Benhabib, S., (ed.), *Democracy and difference*, Princeton University Press, N.J., 1996; Young, I.M., *Intersecting voices. Dilemmas of gender, political philosophy, and policy*, Princeton University Press, N.J., 1997; y, "Activist challenges to deliberative democracy", en *Political theory*, 29, (October 2001)5, pp. 210-226; Mouffe, Ch., "Feminism, citizenship and radical democratic politics" en Butler, J., y Scott, J.W., (eds.), *Feminists theorize the political*, Routledge, New York/London, 1992, pp. 369-384; Fraser, N., *Unruly practices: power, discourses and gender in contemporary social theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, y, de la misma autora junto con Lynda Gordon, "A genealogy of dependency: tracing a keyword of the U.S. welfare state" en *Signs*, 19: 2, 1994, pp. 208-336; Eisenstein, Z., *The colour of gender: reimagining democracy*, University of California Press, Berkeley, 1993; Williams, P.J., *The alchemy of race and rights: diary of a law professor*, Harvard University Press, MA., 1991; y, genéricamente, Jones, K.B., y Jonasdottir, A.S., (eds.), *The political interests of gender: developing theory and research with a feminist face*, Sage Publications, London, 1988.

⁵⁷ "Against deliberation" en *Political theory* 25 (June, 1997)3, pp. 347-377. Tanto Young como Sanders realizan una crítica de las concepciones deliberativas de la democracia (Jürgen Habermas, "Popular sovereignty as procedure"; Cohen, J., "Deliberation and democratic legitimacy"; y Estlund, D., "Beyond fairness and deliberation": The epistemic dimension of democratic authority"; los tres ensayos en Bohman, J., and Rehg, W., (eds.) *Deliberative democracy: essays on reason and politics*, MIT Press, Cambridge, 1997) ampliando los límites universalistas y abstractos de la misma. Tanto Young como Sanders son mucho más conscientes de los obstáculos, tanto culturales como económicos y políticos, con que se encuentran gran parte de los que de un modo abstracto se consideran iguales y libres para deliberar. Sin una reforma de esas condiciones sociales, económicas, políticas y culturales poco se podrá hacer en beneficio de los que han sido tradicionalmente marginados de las ventajas de "los entendimientos compartidos" (previamente a toda acción social). Para el feminismo socialista, las diferencias (no las desigualdades) no constituyen un obstáculo a la democracia, sino, al contrario, constituyen un recurso que hay que saber potenciar para no caer en nuevos privilegios y nuevos elitismos. Cfr., Alexander, M.J., y Mohanty, Ch. T., *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*, (op. cit.).

⁵⁸ Shapiro, I., "Optimal deliberation?", en *Journal of Political Philosophy*, June 2002, vol.10, n.º2, pp. 196-211; del mismo autor debe leerse "Enough of deliberation: politics is about interest and power" en Macedo, S., (ed.), *Deliberative politics*, Oxford University Press, 1999, pp. 28-38. Cfr. asimismo, Macedo S., (ed.), *Deliberative politics: essays on democracy and disagreement*, Princeton University Press, 2000; Cfr., también, Braten, J., "From communicative rationality to communicative thinking: A basis for feminist theory and practice" en Meehan, J., (ed.), *Feminists read habermas*, Routledge, N.Y., 1995.

instancias institucionales donde se materializa formalmente la democracia,⁵⁹ *se queda corto* pues no parte de una reflexión acerca de quiénes han sido los sujetos que sí formaron parte de dicho contrato fundacional y que hoy en día siguen ejerciendo, puede que sin saberlo y reconocerlo, la hegemonía sobre todos los otros colectivos.⁶⁰

⁵⁹ Consúltense los siguientes textos: *Convenio sobre los derechos políticos de la mujer*, Naciones Unidas (20-12-1952), en cuyo artículo 2 puede leerse: “las mujeres serán elegibles para todos los organismos públicos establecidos por la legislación nacional en condiciones de igualdad con los hombres); el *Pacto Internacional de derechos civiles y políticos*, Naciones Unidas (19-12-1966), en cuyo artículo 25 se dice: “Todos los ciudadanos gozarán, sin ninguna de las distinciones mencionadas en el artículo 2, y sin restricciones indebidas, de los siguientes derechos y oportunidades: a) Participar en la dirección de los asuntos públicos, directamente o por medio de representantes libremente elegidos; b) Votar y ser elegidos en elecciones periódicas, auténticas, realizadas por sufragio universal e igual y por voto secreto que garantice la libre expresión de la voluntad de los electores; c) Tener acceso, en condiciones generales de igualdad, a las funciones públicas de su país”; y la CEDAW, *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, Naciones Unidas (18-12-1979), en cuyo artículo 7 puede leerse lo siguiente: “Los Estados partes tomarán todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación contra las mujeres en la vida política y pública del país y, en particular, garantizarán, en igualdad de condiciones con los hombres, el derecho a: a) Votar en todas las elecciones y referéndum públicos y ser elegible para todos los organismos cuyos miembros sean objeto de elecciones públicas”. A estos textos internacionales, habría que añadir: 1º.- la *Resolución del Parlamento Europeo* nº. 169 de 1988, en la que se pide a los partidos políticos “que establezcan sus listas de candidatos según un sistema de cuotas claramente definido y controlable, de modo que en un plazo breve de tiempo se alcance una igualdad numérica de hombres y mujeres en todos los órganos de representación política: la *Recomendación del Consejo de Ministros de la Unión Europea* de 2 de Diciembre de 1996, relativa a la participación equilibrada de las mujeres y los hombres en los procesos de toma de decisión, que se dirige a los Estados miembros a fin de que adopten “una estrategia integrada de conjunto destinada a promover la participación equilibrada de las mujeres y de los hombres en los procesos de toma de decisiones y a desarrollar o crear a tal efecto las medidas adecuadas, tales como, en su caso, medidas legislativas, y/o reglamentarias y/o de incentivación”. A todo lo cual habría que añadir la *Conferencia Europea de París* (15-17 de Abril de 1999), la cual recoge todo lo proclamado en las conferencias anteriores de Atenas y Roma, y en la que se vuelve sobre el tema de la participación equilibrada en las listas electorales y en el modo de designación de los órganos consultivos; y el *El Informe de la Presidencia de Representantes Permanentes (COPERER)* de 22 de Octubre de 1999, y *La Comunicación de la Comisión de 7 de Julio de 2000 y la Decisión de la Comisión de 19 de Junio de 2000*, textos en los que se sigue insistiendo en el tema de la representación y en el del reclutamiento y formación de las candidaturas.

⁶⁰ En este sentido mucho más político y más profundo de la *paridad democrática* debe consultarse la iniciativa de la *Red Ciudadanas de Europa* (RCE) que están llamando la atención a las instituciones políticas acerca de la necesidad de tomar en consideración en el desarrollo del proceso de constitucionalización europea la igualdad entre las mujeres y los hombres, teniendo presente que la *paridad democrática* no significa sólo una mayor participación de las mujeres en los procesos de toma de decisiones, sino el *reconocimiento de una transformación social, con reflejo en lo político, que cambie el contrato social que asignaba distintos papeles en función del género y que ha estado en vigor durante siglos*. Ver www.democraciaparitaria.com, y para alinearse con los objetivos de dicha red, escribir a redciudadanas@inicia.es. Asimismo, puede consultarse, Cobo, R., “Multiculturalismo, Democracia Paritaria y Participación Política” en *Política y Sociedad*, 32, 1999 (disponible también en www.nodo50.org/mujeresred/rosa_cobo-multiculturalismo.html).

Es preciso, pues, dar un paso adelante y reflexionar, no sólo sobre los límites de los procesos electorales y de representación –que, por supuesto, han excluido a las mujeres y a los otros colectivos citados-, sino, también y fundamentalmente, acerca de los orígenes del poder que han hecho posible que más de la mitad de la población quede sistemáticamente fuera de dichos procesos y de los órganos de decisión políticos, pues es aquí, como afirma Ana Rubio, donde se excluye a las mujeres y a los colectivos no representados en el “antiguo” pacto. De nuevo, salta a la palestra el depredador patriarcal. Y es contra éste como debemos utilizar el concepto de paridad democrática, no meramente como marco ideológico de reformas parciales de los sistemas representativos. Si nos quedamos en la exigencia de cuotas de participación o de inclusión en ámbitos de decisión –cuestión que no deja de ser importante, dada su influencia en la opinión pública-, y no incidimos sobre el origen de las desigualdades y subordinaciones a las que se han visto sometidos los colectivos, ahora objetivo prioritario de las políticas de inserción, las bases hegemónicas del patriarcalismo quedan inmunes y siempre dispuestas a interferir sobre los derechos de las mujeres y de las minorías excluidas.

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

1º El nuevo espacio antipatriarcal: contra la dicotomía entre lo público y lo privado

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

Estos objetivos requieren repensar la tradicional e ideológica distinción entre los ámbitos públicos y los espacios privados en clave constituyente. Ha sido Boaventura de Sousa Santos el que con una mayor perspicacia ha sabido desarrollar una teoría de la ciencia, del derecho y de la política que se acerca mucho a esta idea de “espacio social

ampliado". Para el profesor de Coimbra, las formaciones sociales capitalistas están formadas por seis espacios, cada uno integrado en una red de relaciones sociales: el espacio doméstico, el de la producción, el del mercado, el de la comunidad, el de ciudadanía y el mundial. En cada uno de estos espacios, de Sousa Santos, descubre una tópica (conjunto de argumentos significativos aplicables a determinados auditorios) conservadora –la cual parte de que todo conflicto es producto del caos y se ve necesaria la construcción de *un orden* sin alternativas.⁶¹ y otra emancipadora – que parte de un rechazo de toda imposición colonial o imperialista de un orden como si fuera el único camino posible y postula la lucha anticolonialista que propone constantemente alternativas desde el valor de la solidaridad. Ahora bien, la emancipación real sólo se dará cuando las tópicos parciales y emancipadoras de cada espacio en concreto se extiendan a los demás. Así, y refiriéndose a las luchas feministas por la liberación de la mujer, el autor de *A Crítica da Razão Indolente*, afirma que estas luchas sólo encontrarán una posibilidad de éxito si se aplican no sólo a las comunidades vinculadas al espacio doméstico, sino también a las comunidades vinculadas al resto de espacios que componen las formaciones sociales capitalistas: al de la producción, al de la ciudadanía, al del mercado, al de la comunidad y al mundial. Así, concluye el profesor de Coimbra, cuanto mayor fuera el dominio tópico influenciado por los *topoi* emancipadores, mayor será el sentido común emancipador.⁶²

2º Narraciones versus Discursos: contra la dicotomía teoría y práctica

Trabajar en el terreno textual, discursivo y narrativo. En este sentido, repensar la paridad como proceso constituyente, exige potenciar los procesos que, Stuart Hall denominaba, de *intervención ideológica* que nos permitan luchar contra las dominaciones de clase, de género, de etnia o de raza. En este sentido, Hall le otorgaba una importancia

⁶¹ "La aplicación de la teoría del caos permite el ejercicio de la impunidad total. Todo se justifica para responder al caos...se trata de un...pensamiento colonialista que sólo persigue, con el único instrumento de la fuerza, someter a las poblaciones autóctonas y que *excluye toda lógica política de negociación*". Martín Muñoz, G., "El fin de la lógica política y el triunfo del caos" en *El País*, 21 de Abril de 2004.

⁶² De Sousa Santos, B., *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2003. La estrecha relación que realmente existe entre los ámbitos públicos y privados (ocultada "interesadamente" bajo los principios del patriarcalismo que expusimos más arriba) ha sido afirmada desde siempre por el feminismo de las mujeres negras y chicanas: primero, denunciando, la opresión y la explotación que la separación entre esos ámbitos produce, y, segundo, al reafirmarse en la categoría de "lo personal es político" (el mundo está también entre los muros de la "casa", es decir, de la comunidad y de la tradición), ha inducido a luchas por construir espacios amplificados en donde las experiencias de las mujeres fuera considerada como un recurso público y no como meras deficiencias de carácter. Esta perspectiva feminista ha revelado constantemente las complejas relaciones entre socialidad y subjetividad, entre lenguaje y conciencia, entre instituciones e individuos (Cfr., Tina de Lauretis (ed.), *Feminist studies/cultural studies*, Indiana University Press, Bloomington, 1986, p. 5).

crucial en lo político a la creación de textos, fueran literarios, ensayísticos o meramente panfletarios, que no sólo reflejasen las situaciones y posiciones de los sujetos oprimidos, sino que, asimismo, *produjeran sus objetos de referencia*, es decir, que funcionaran como instrumentos de creación e institución constante de la realidad. Es decir, lo importante no reside en anular la realidad y las diferencias que en ella se dan, sino en estar atentos a los textos que dan cuenta de ellas, no como entidades fijas y estables, sino como producto de relaciones contingentes que cambian de una práctica a otra: lo que se considera diferencia en una relación determinada (el sexo) no funciona como tal en otra (sea laboral, política...). Al no haber un tipo fijo y homogéneo de diferencia, la narración que nos habla de ella “crea el objeto de referencia”, en tanto que nos pone ante el conjunto de relaciones en las que vivimos, sin ocultar tales interacciones bajo la capa de prestidigitación del discurso meramente legitimador de una situación específica de poder.

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

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

Para comenzar a evitar tal bloqueo y seguir avanzando en la conquista de la *paridad democrática*, es preciso, pues, reconocer la fuerza, no sólo de discursos y de sesudos ensayos, sino de la escritura y de las narraciones literarias tradicionalmente consideradas como ajenas a lo político, y verlas y usarlas como matrices productivas que definen (instituyen) lo social y lo hacen disponible como un objeto de y para la acción transformadora. La paridad exige, por tanto, una configuración institucional

en la que no se privilegien únicamente dichos *discursos* de legitimación: forma unilateral de imponer argumentos a los que escuchan: sino también, y fundamentalmente, se tengan en cuenta las *narraciones* en las que se exhiban experiencias subjetivas, valores y contrastes cualitativos, difícilmente comunicables desde argumentos puramente racionales.

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

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

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

3º La nueva retórica pública: contra la dicotomía abstracto-concreto

Construir los parámetros de una nueva retórica pública, que vaya contra los supuestos fundamentales de la dominación patriarcal: los silencios estructurados, las abstracciones abusivas que justifican un tipo de racionalidad funcional a los intereses de un mercado capitalista, tendencialmente irresponsable frente a las consecuencias perversas que producen los que en él actúan egoístamente *como si* trabajaran por el bien público. Los presupuestos metafísicos, los sistemas de creencias y los juicios de valor en que se sustenta tal racionalidad: la igualdad abstracta de todos y todas ante la ley; el tener derechos por el mero hecho de haber nacido; la indefinición de lo que se entiende por dignidad humana...no

son elementos que estén al margen de los procesos de explotación y de opresión de los seres humanos. Al contrario, están en la base de tal explotación en tanto que justifican, directa o indirectamente, la expropiación que las relaciones sociales capitalistas hacen del hacer humano y de su capacidad constante de plantear alternativas a lo existente.

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

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

Estas nuevas subjetividades abandonarían los presupuestos ideológicos dominantes, asumiendo un tipo de argumentación retórica pública que permita, por ejemplo, ver el problema de lo político, no desde la gobernabilidad, sino desde una forma renovada de analizar las condiciones concretas, no abstractas, de la soberanía. La nueva retórica pública, pues, nos permitiría superar una concepción de la soberanía basada en la omnipotencia de la individualidad y la autorreferencialidad del derecho, en aras de una soberanía sustentada en la construcción de redes y en la interdependencia humana; es decir, una concepción de la soberanía, no idealizada, sino que sea la expresión última y coherente de lo que en la sociedad se mueve y se realiza.⁶³ Se

⁶³ Gaiotti de Biase, P., *Che genere di politica? I perchè e i come della politica delle donne*, op. cit. pp. 120-136; Knop, K., "Feminism and state sovereignty in international law", en *Transnational law and contemporary problems*, 3, 1993, pp. 293-344; y, de la misma autora, "Why rethinking the sovereign state is important for women's international human rights", en Cook (ed.), *Human rights of women: national and international perspectives*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1994.

trataría de girar la atención de la actividad política como forma de ocupación institucional, hacia una función de relación entre la vitalidad social y las actividades formales. En este sentido, afirmar un espacio social ampliado (como ámbito público heterogéneo), no consiste en un abandono de la política, sino, al contrario, en una *recuperación de la política* que, en primer lugar, supere tres abstracciones de amplias consecuencias políticas antidemocráticas: el parlamentarismo bipartidista (se condena al ciudadano a elegir entre propuestas de gobierno, no de prácticas políticas concretas), que, en segundo lugar, supere el individualismo abstracto y potencie la aparición de sujetos políticos plurales, situados al margen de los conflictos ideológico-corporativos y, que en tercer lugar, construya las bases de una práctica democrática en la que la selección y la elaboración de preguntas y respuestas sean el resultado de un debate y una confrontación real, concreta y *situada* entre las diferentes opciones.

Desde su experiencia del *cyborg* como metáfora que derriba transparencias ficticias y símbolos cosificados, Donna Haraway nos sirve para concluir nuestras reflexiones: “las cosas parecen fijas y distanciadas. Pero la metáfora visual le permite a una ir más allá de las apariencias fijas, que son únicamente los productos finales...Luchó a favor de políticas y de epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional. Se trata de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, *contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza*”.⁶⁴ O, lo que es lo mismo, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza del depredador patriarcal que no sólo discrimina cultural y políticamente, sino lo que es más grave desde un punto de vista materialista, impide que los colectivos afectados por tal sistema de valores ni siquiera puedan gozar de *una habitación propia*, es decir, de unas condiciones materiales básicas para llevar adelante una vida digna.

En este marco, nuestras mujeres de ficción como Nora Hellmer o Anna Karénina, y nuestras mujeres de carne y hueso como Gloria Anzaldúa o bell hooks, mujeres que vienen siguiéndonos de cerca desde el principio de este texto, no tendrían que asumir la decisión traumática del abandono de lo que aman para lanzarse a la incertidumbre de una existencia alejada de los suyos. Reconocer la paridad en un

Estaríamos ante un proyecto de *democracia feminista*, contraria, tanto a la democracia formal de libre mercado capitalista y la democracia deliberativa, meramente “correctora” o “compensadora” ideal del capitalismo; un tipo de democracia basada en prácticas feministas particulares que articulen lo local con procesos y movimientos populares transnacionales y con problemas globales (en los que necesariamente están insertos hombres y mujeres de todas las razas, etnias, orientaciones sexuales y clases sociales) Cfr., Mohanty, Ch.T., y Alexander, M.J. (eds.). *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*. Routledge, New York-London, 1997.

⁶⁴ Haraway, Donna J.. *Ciencia, 'cyborgs' y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, 1995. p. 335. (cursivas nuestras).

espacio social ampliado que supera la dicotomía público-privado no supone, como decíamos, incluir a *nuestras mujeres* en las discusiones y debates contaminados previamente de patriarcalismo –con ello no haríamos más que legitimar la injusticia de un sistema que las oprime *antes, durante y después* del hipotético –y puede que *ideal*-intercambio de argumentos. La paridad, supone, más bien –tal y como defienden las feministas negras y chicanas que comparten una visión socialista y subversiva de las relaciones sociales dominantes-, *una reflexión y una práctica antagonista* contra ese sistema depredador y patriarcal que impide que las mujeres (y el resto de colectivos afectados ancestralmente por el racismo, el colonialismo y el clasismo) puedan ir reconstruyendo la casa de muñecas -o la casa de los horrores en la que viven tantas y tantas mujeres y tantos y tantos colectivos en el mundo actual-, primero, en un ámbito de intercambio de opciones y propuestas antagonistas y antipatriarcales, y, segundo, en un marco de decisión claro y preciso desde el que ir cambiando un mundo basado en exclusiones concretas que se enmascaran bajo los disfraces de inclusiones abstractas e ideológicamente determinadas.