

### MUJER Y PODER (EL DEBATE FEMINISTA EN LA ACTUAL FILOSOFÍA POLÍTICA ESPAÑOLA)

Rosa Cobo Bedía

Universidad de La Coruña

#### Introducción

Nuestro propósito en este artículo es recoger los debates teóricos que se han suscitado en nuestro país en el marco de la teoría política feminista. No obstante, hay que señalar que éste no será un análisis del movimiento feminista sino de las polémicas teóricas que se han producido en el marco de las diversas tendencias del feminismo español.

Como veremos a continuación, el debate feminista que existe en nuestro país en torno al poder ha alcanzado unos niveles notables de complejidad y profundidad. De ninguna manera puede decirse que la teoría política feminista en España empieza ahora su andadura; al contrario, los años de reflexión e investigación están dando sus frutos. En este sentido puede afirmarse que la teoría feminista ya ha traspasado un primer período centrado en la deconstrucción de las categorías analíticas filosóficas y políticas patriarcales, y ha iniciado una fase de redefinición y reconstrucción del aparato conceptual de las diferentes disciplinas. Así, por ejemplo, si en un primer momento la teoría feminista revelaba las insuficiencias de la universalidad ilustrada, ahora postula la reformulación del propio concepto de universalidad. Dicho de otro modo: si en un princi-

pio las reivindicaciones necesarias eran de carácter formal —derecho al sufragio y acceso a la ciudadanía— ahora se dirigen a los contenidos que subyacen a la formalidad —redefinición de la dicotomía público/privado—.

Desde esta perspectiva, la teoría feminista, de una u otra forma, siempre nos remite a la reflexión sobre el poder. Feminismo y poder son conceptos inseparables y sus lazos de unión pese a ser muy variados —las reflexiones sobre el poder se realizan desde distintas disciplinas y desde diversas opciones políticas y éticas— apuntan en la misma dirección: el poder de las mujeres en las sociedades patriarcales.

En consecuencia, nuestra primera tarea será la de definir el concepto de poder. En primer lugar, el poder remite al dominio de un individuo sobre otro o de un colectivo sobre otro —en este caso de un género sobre otro—; en segundo lugar como facultad, potencia o competencia de un individuo. Por tanto, los conceptos claves serán los de dominio e influencia por una parte y los de grupo e individuo por otra. El concepto sobre el que reposa toda la teoría feminista y que ordenará los conceptos anteriores es el de patriarcado. Heidi Hartman explica el patriarcado como el conjunto de relaciones sociales entre los varones, relaciones que si bien son jerár-

quicas, establecen vínculos de interdependencia y solidaridad entre ellos para dominar a las mujeres.<sup>1</sup> El dominio por tanto lo ejercen los varones como genérico sobre el colectivo de las mujeres. Si bien, dentro de una sociedad patriarcal pueden existir mujeres concretas con influencia o poder —y de hecho existen—, ese poder siempre está condicionado por el grado de poder de su genérico. En efecto, el poder no es de los individuos sino de los grupos.

El sentido de las precisiones anteriores tiene como objeto subrayar que, si bien el patriarcado es un poderoso y complejo sistema de dominación, todo sistema de dominio es susceptible de ser transformado cuando las vindicaciones se transforman en luchas organizadas. La conquista por parte de las mujeres de espacios de poder —si estas mujeres son feministas mejor que mejor— significa siempre el debilitamiento del poder patriarcal. En este sentido, la potencia y vitalidad que demuestra el desarrollo de la teoría feminista en nuestro país es síntoma de que el patriarcado padece una fuerte crisis de legitimación.

Por último, y antes de entrar de lleno en las actuales polémicas teóricas feministas sobre el poder, quizá sea conveniente hablar del origen y evolución del movimiento feminista en España. Señala Celia Amorós que sólo a partir del año 1975 puede hablarse de movimiento feminista y de tendencias feministas en el Estado español, al tiempo que traza un mapa ideológico del feminismo español de los setenta: «[...] podríamos destacar como meridianos importantes el que divide el llamado feminismo radical, que se define por considerar que el antagonismo entre hombre y mujer es el fundamental y determinante en última instancia de la dinámica de las sociedades y de los procesos históricos, y el feminismo no radical. En este último [...] se incluirían aquellas orientaciones que, si bien no necesariamente minimizan la importancia de la

oposición ancestral entre hombre y mujer, no le adjudicarían, sin embargo, la función de motor de la sociedad y de la historia que le atribuye el feminismo radical. La tendencia llamada radical considera que el colectivo de los varones y el colectivo de las mujeres se enfrentan en la sociedad, bien a título de clases sexuales, bien como clases sociales en el sentido marxista del término».<sup>2</sup> En el mismo artículo, Amorós añade a estas tendencias la irrupción por aquel entonces del «feminismo de la diferencia» en nuestro país, si bien matizaba que dicha tendencia parecía entrar en reflujo algunos años después.

En cualquier caso y a efectos de claridad expositiva vamos a realizar una clasificación desde las distintas disciplinas, con la absoluta convicción de que aquí no está todo el debate que se ha producido en nuestro país, aunque espero que sí el más relevante. Razones de espacio y de falta de información espero que justifiquen las ausencias.

Antes de comenzar los diversos apartados quisiera hablar de un libro —*Diccionario ideológico feminista*—, que, por el hecho de desbordar todas las disciplinas y ser necesario para todas ellas, no se ha introducido en ninguna en concreto. Victoria Sau, la autora, ha escrito un texto básico para acercarse a la teoría feminista. Como ella misma afirma en la introducción, este diccionario, pese a que sólo contiene una mínima parte de todas las palabras que la teoría feminista ha reconceptualizado, sin duda, puede decirse que son las más significativas. El parentesco, la sexualidad y algunas formas de poder son las áreas en las que más se centra este libro.

#### *Filosofía, ética y política*

Es necesario retrotraerse al año 1985, a un título —*Hacia una crítica de la razón patriarcal*— y a una filósofa —Celia Amorós— para hablar de filosofía feminista en

España. Si bien es cierto que este libro es un conjunto de artículos organizados temáticamente y publicados antes del año 1985 en diversas revistas o congresos, también es cierto que hasta su publicación, que coincidió con su acceso a una cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, no puede decirse que la filosofía feminista haya tenido presencia en la Academia Española. Y esto por dos motivos principales: en primer lugar porque como acabamos de decir, la autora no sólo es catedrática sino que, por decirlo de algún modo, ha puesto su espacio académico al servicio de la filosofía feminista. Y en segundo lugar porque es la primera vez en nuestro país que el feminismo dialoga rigurosamente con la filosofía clásica.

A partir de estas líneas y para entrar en el discurso que la autora sostiene en el libro mencionado hay que señalar que está dividido en tres partes: en la primera reflexiona acerca de la relación entre feminismo, filosofía y razón patriarcal. La segunda parte gira en torno a ética y feminismo, mientras que la tercera constituye una reflexión acerca de la relación entre el marxismo y los nuevos movimientos sociales con el feminismo.

La premisa de la que parte la autora es la de que la Razón se ha constituido históricamente como un *lógos* patriarcal. Si la filosofía es una reflexión a través de la cual se expresan determinadas formas de la autoconsciencia de la especie, el hecho de que la mitad de la especie se quede al margen producirá necesariamente distorsiones gnoseológicas en el discurso filosófico, que se define precisamente por sus pretensiones de universalidad.<sup>3</sup> En suma, todos los discursos filosóficos han sido producidos por varones que han asumido acríticamente el orden patriarcal: «[...] el discurso filosófico es un discurso patriarcal, elaborado desde la perspectiva privilegiada a la vez que distorsionada del varón, y que toma al varón como su destina-

tario en la medida en que es identificado como el género en su capacidad de elevarse a la autoconsciencia».<sup>4</sup> Opina Amorós que el sesgo patriarcal es tan potente en las construcciones simbólicas e ideológicas que hasta las filosofías más radicales y honestas acusan aquél de algún modo.<sup>5</sup>

Celia Amorós examina críticamente una de las constantes de los discursos filosóficos: la asociación conceptual de la mujer a la naturaleza y del varón a la cultura. Las repercusiones de este constructo apuntan a legitimar la privación del estatuto de individualidad para las mujeres: «Siendo naturaleza en última instancia, la mujer no accede al estatuto de la individualidad, estatuto cultural por excelencia: la individualidad requiere un determinado desarrollo de la autoconsciencia y un despegue de la inmediatez [...] que no puede lograr la esencia de lo femenino, compacta en un bloque de características genéricas en la que cada uno de sus ejemplares individuales es irrelevante en tanto que tal y carece de entidad en la medida en que no es representación del Género. A su vez, en cuanto género, no puede orientarse hacia el otro como individualidad, carece de toda capacidad de objetivación discriminante del otro en cuanto individuo».<sup>6</sup>

Desde esta perspectiva es lógico que C. Amorós se pregunte si puede hablarse de una ética feminista. Tras responder afirmativamente y poner de manifiesto que la misma no debe confundirse con una ética para las mujeres, la autora señala que una ética feminista es, sobre todo, una crítica de la ética: «No puede ser sino denuncia de la ficción de universalidad que se encuentra como presupuesto ideológico en la base de las distintas éticas que se han propuesto a través de la historia, sobre todo, de las éticas filosóficas. No puede ser sino crítica de la actitud acrítica de la ética que construye su destinatario sobre la base de la mala abstracción —la de una universalidad sin determinaciones

de contenido o un contenido sin universalidad— y la mistificación».<sup>7</sup>

También es particularmente interesante y esclarecedor el análisis que realiza la autora de la polémica entre el feminismo de la diferencia y el feminismo de la igualdad. C. Amorós señala la raíz ilustrada del feminismo y sitúa su origen, tanto teórico como práctico, como un proceso de radicalización de otros movimientos emancipatorios y como una crítica radical de las insuficiencias de dichos movimientos. Por el contrario relaciona el feminismo de la diferencia con ciertas filosofías helenísticas (epicureísmo, estoicismo...). El discurso ilustrado de la igualdad tiene la ventaja «de tener un punto de referencia polémico claro al manejar en la discusión términos precisos como los de superioridad e inferioridad para establecer las impugnaciones de las definiciones patriarcales».<sup>8</sup> Las mujeres, a juicio de la autora, se encuentran con un dilema: o bien se aceptan las definiciones de la cultura, los valores, la trascendencia y la universalidad y se pide que se nos apliquen o bien se impugnan sus definiciones y se reivindica nuestra diferencia con el peligro de que dicha diferencia no sea otra cosa que la aceptación de las definiciones patriarcales.<sup>9</sup>

Habría que señalar que *Hacia una crítica...* es en primer lugar una impugnación de los sesgos patriarcales de los discursos filosóficos. La autora investiga minuciosamente los encubrimientos ideológicos de las categorías analíticas de la filosofía, hasta el extremo de descubrir que los conceptos más aparentemente inocentes esconden su trampa epistemológica en un sentido patriarcal.<sup>10</sup> Amorós deconstruye categorías epistemológicas y recorre filósofos modernos<sup>11</sup> y antiguos al objeto de localizar no sólo los explícitos argumentos legitimadores de la opresión política y social de las mujeres, sino también los sinuosos caminos que produce el patriarcado para ofrecernos la apariencia de que

los discursos filosóficos no están pervertidos por sus propios intereses genéricos.

Este libro no sólo significa una interrogación crítica en un sentido fuerte a la filosofía, sino que además ha abierto numerosas vías de investigación que, como posteriormente veremos, se han comenzado ya a transitar. Los numerosos textos que Amorós ha escrito después de *Hacia una crítica...* y que reunirá en breve en un volumen, suponen un salto cualitativo —¿podemos llamarlo así?— respecto al libro que hemos comentado anteriormente. Habría que decir que, si bien sus nuevos escritos constituyen un *continuum* con su anterior libro, tienen la especificidad de constituir una reflexión sobre el poder del patriarcado. C. Amorós reflexiona sobre la política como un espacio específicamente masculino y como el ámbito de «la elisión práctica y simbólica de las mujeres».<sup>12</sup>

Celia Amorós no describe únicamente como se autorrepresenta el poder patriarcal —también lo hace y es necesario que así sea— sino que, y me parece más importante, apunta hacia la construcción de una teoría original sobre el poder. En efecto, la autora reflexiona sobre los poderosos mecanismos prácticos y simbólicos del poder patriarcal y aborda la construcción de una *teoría nominalista del patriarcado*: «Un sistema de dominación es un conjunto de prácticas y de representaciones simbólicas conscientes e inconscientes que tienen, ejercen y en el que se insertan los individuos de tal manera que, siendo éstos quienes lo nutren de su sustancia y lo hacen ser —el sistema es constituido—, es el sistema a su vez quien los troquele y configura de forma tal que reproduzcan *in re* unos universales en serie —en el sentido sartreano de totalidades deshilachadas que no llegan a totalizarse en acto en ninguna parte [...] Apuntamos aquí [...] a una teoría que nos gustaría llamar nominalista del patriarcado, inspirada en buena medida en las posiciones

del segundo Sartre. Se trataría de elaborar los distintos niveles de cohesión totalizadora —con su precario efecto virtual de estabilización ontológica, constantemente intentada y nunca lograda— que tienen las prácticas reales [...] prácticas que producen la situación de inferiorización y subordinación en que se encuentra el colectivo de las mujeres [...]. En buena medida seguimos siendo objeto de pactos simbólicos entre los varones, pero estos pactos no suelen tener el estatuto de práctica concertada, de grupo de fusión, se diría en la jerga de Sartre, sino raras veces en que la hegemonía patriarcal se pone a la defensiva [...]».<sup>13</sup>

Señala la autora siguiendo a Foucault, que el poder no se tiene, se ejerce: no es una esencia o una substancia; es una red de relaciones. El poder nunca es de los individuos, sino de los grupos. Desde esta perspectiva, el patriarcado no es otra cosa que un sistema de pactos interclasistas —metaestables— entre los varones.<sup>14</sup> El poder, al ser un sistema de relaciones, se implanta en el espacio de los iguales: «por espacio de los iguales entenderemos [...] el campo gravitatorio de fuerzas políticas definidas por aquellos que ejercen el poder reconociéndose entre sí como los titulares legítimos del contrato social, a la vez que reconocen la expectativa de otros posibles titulares que aguardan su turno en calidad de meritorios, que no están actualmente en ejercicio pero sí en actitud de espera ante un relevo siempre posible [...]».<sup>15</sup> Los iguales existen en tanto tienen algo que repartirse: su dominio y hegemonía sobre las mujeres. Es la propia distribución de ese poder lo que produce el principio de individuación, constituyendo el espacio de los iguales. Por el contrario, en el caso de las mujeres no existe la posibilidad de repartirse el poder porque éste es inexistente. Si no hay poder no puede haber individuación. La ausencia de poder y, por ende, de individuación de

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

El patriarcado, a juicio de la filósofa, aun no teniendo una unidad ontológica estable, sí podría decirse que constituye «el conjunto metaestable de pactos [...] entre los varones, por el cual se constituye el colectivo de éstos como género-sexo y, correlativamente, el de las mujeres [...]».<sup>17</sup> Los pactos patriarcales pueden ser de distinto tipo, o mejor dicho, pueden tener diferentes grados de tensión sintética. Los pactos seriales son los más débiles y su violencia se expresa a través de la exclusión de las mujeres —constituyendo el *tópos* de lo 'no-pensado'—; estos pactos, ante determinadas circunstancias históricas —conflictos generacionales fuertes, situaciones revolucionarias [...], pueden perder fluidez y volverse especialmente violentos y represivos con las mujeres: «nos encontramos, entonces, ante lo que Sartre ha llamado 'el grupo juramentado'. Este tipo de grupo es un constructo práctico que responde a una situación reflexiva del grupo en relación con su propia constitución; la situación reflexiva se produce a su vez bajo la presión de una amenaza exterior de que el grupo se disuelva o se diluya como tal, de manera que el propio grupo es percibido como condición *sine qua non* del mantenimiento de la identidad, los intereses y los objetivos de todos sus miembros».<sup>18</sup>

El espacio 'natural' donde se realizan los pactos patriarcales es el de la política, porque ésta constituye el ámbito del juramento de los iniciados.<sup>19</sup> La expresión moderna de la constitución de los grupos juramentados es el cuerpo de individuos que resultan del contrato social. Por esto este último aparece como un pacto patriar-

cal. En Hobbes por negación de la naturaleza y en Rousseau por negación de una sociedad corrompida. La idea de Amorós es que el acto de constitución del grupo juramentado —cuerpo político que se expresa a través de la voluntad general en Rousseau— es un acto iniciático, cuya característica definitoria es el apartamiento o separación de lo femenino, de las mujeres. Sólo los varones son guerreros y sólo los varones son ciudadanos. El resultado del contrato social es una *fratía* o grupo juramentado de iniciados.

Pactos patriarcales, grupos juramentados, espacio político de iniciados... ¿Qué hacemos las mujeres —las idénticas— ante tan poderoso y bien organizado sistema de dominación?

Frente al patriarcado, la reivindicación de la individualidad «es un momento irrenunciable e imposible de obviar para la deconstrucción de una identidad colonizada». <sup>20</sup> Esto es lo que C. Amorós denomina la vertiente nominalista del feminismo. La conquista de la individualidad por parte de las mujeres es el auténtico ritual iniciático y significa en cierto modo el apartamiento de nuestro genérico. Sin embargo, «la necesaria desidentificación del genérico colonizado a que nos hemos referido, en nuestro caso ni puede ni debe ser renegación de nuestro lugar de origen, por más que este lugar de origen sea un lugar genérico colonizado *qua tale* sin residuos». <sup>21</sup>

Esta conquista de la individualidad, no obstante, sería sólo uno de los dos momentos precisos para acabar con el sistema de dominación patriarcal. El segundo momento implicaría la reconstrucción de un genérico a través de pactos. C. Amorós concluye su reflexión sobre el poder con la idea de que la igualdad con los varones en el espacio de la política trae consigo necesariamente para las mujeres la construcción de un grupo juramentado basado en la sororidad. Sólo los pactos entre mujeres, la desatomización —deserializa-

ción—, es decir, la salida del ámbito privado y la liberación de 'la tiranía de la falta de estructuras' podrá homologarnos con los varones y acceder al poder en una situación de igualdad. <sup>22</sup>

En el año 1987 comenzó a funcionar <sup>23</sup> en Madrid un seminario de carácter permanente denominado «Feminismo e Ilustración», coordinado por Celia Amorós, y que aún sigue en funcionamiento. El objeto de este seminario consiste en estudiar lo que se ha dado en llamar *la querelle des femmes* desde el Renacimiento hasta nuestros días. En esta línea el movimiento ilustrado constituye el centro de toda la tarea investigadora. Se analizan las dos vertientes de la Ilustración: la patriarcal —Hobbes, Locke, Rousseau, Kant...— y la feminista —Poullain de la Barre, Mary Wollstonecraft...—. Amelia Valcárcel, Neus Campillo, M.-Xosé Agrá, Margarita Pintos, Raquel Osborne, Concha Fagoaga y algunas extranjeras como Severine Auffret, María Isabel Santa Cruz y María Luisa Femenías entre otras, acuden cada año al seminario para hablar de sus diversas investigaciones.

Cabe señalar que a partir de este seminario se han realizado ya varias tesis doctorales que enumeraré cronológicamente: «Poder sexual o control de la reproducción entre el *mýthos* y el *lógos*. Análisis de los relatos de Hesíodo» de Inmaculada Cubero; «Dialéctica feminista de la Ilustración» de Cristina Molina; «Del pesimismo a la moral de la transgresión. Fragmentos del discurso moderno acerca de la sexualidad», de Alicia Puleo; «Elites y participación política en la obra de John Stuart Mill», de Ana de Miguel; «Democracia y Patriarcado en Jean Jacques Rousseau», de Rosa Cobo; «Lo femenino en Platón», de Amalia González; y «La hermenéutica existencial en Simone de Beauvoir», de Teresa López Pardinas. Asimismo Luisa Posada Kubissa ha trabajado a Kant y la Ilustración alemana y Ángeles

Jiménez Perona investiga sobre Maquiavelo, Hobbes, Kant y Condorcet; M. Luisa Cavana a su vez investiga la Ilustración alemana —Von Hippel—.

Asimismo, en Valencia, Neus Campillo ha puesto en funcionamiento y coordina otro seminario de las mismas características que también se denomina «Feminismo e Ilustración». Esta filósofa se ha ocupado de investigar la vinculación entre la teoría feminista y la Escuela de Francfort. En la actualidad está trabajando en la obra de Habermas.

Amelia Valcárcel ocupa un espacio importante en el contexto de la teoría feminista actual. Su libro *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder* (1991), así lo indica.

*Sexo y filosofía...* es, sobre todo, un catálogo interminable de reflexiones lúcidas sobre los problemas más relevantes de la teoría feminista.

De todas las reflexiones quisiera destacar una por su radical pertinencia en estos momentos. En efecto, A. Valcárcel utiliza a fondo todo su arsenal conceptual para combatir las posiciones naturalistas. Su afán por desnaturalizar el sexo, por deconstruir ese constructo normativo, está presente en todo el libro, desde la primera hasta la última página.

Las reflexiones de Valcárcel reposan sobre la idea de que el sexo como construcción normativa fue descubierto críticamente por la Ilustración. Tras reivindicar un feminismo de raíz ilustrado y realizar un diagnóstico sobre la teoría feminista, Valcárcel argumenta acerca de las relaciones entre el feminismo y el poder. Su punto de arranque se situaría en la defensa de principios nominalistas a fin de desmontar los genéricos, con la convicción de que de la deconstrucción de los genéricos no brota la individualidad de forma espontánea. La vía que propone transitar es aquella que va «del nosotras al yo».

En el libro, a título de apéndice, Valcárcel recupera un viejo texto aparecido en *El*

*Viejo Topo* en 1980. Según señala la propia autora, el motivo de la reedición es la notable polémica que levantó su reivindicación del 'derecho al mal' para las mujeres, bien entendido que no es lo mismo el derecho al mal que la defensa del mal. Esta reivindicación sintetiza lúcidamente el antiesencialismo de A. Valcárcel y el camino propuesto para alcanzar una auténtica igualdad entre los géneros. A su juicio, sólo queda una vía abierta al par universalidad-igualdad: que las mujeres hagan suyo el actual código de los varones. Y las mujeres tienen toda la legitimidad ética del mundo para hacerlo. En palabras de la autora: «No reclamemos entonces nuestro mal, el mal por el que se nos ha definido y no queremos tampoco el bien que se nos imputa, sino exactamente vuestro mal. Este es un discurso moral feminista verdaderamente universal en el que no se pretende mostrar la excelencia, sino reclamar el derecho a no ser excelente. Como vuestro *lógos* moral desde siempre ha funcionado».<sup>24</sup>

En el año 1990 se ha celebrado en Madrid un taller de discusión, organizado por el Fórum de Política Feminista, y coordinado por Alicia Puleo, con el objeto de reflexionar sobre la relación entre feminismo y poder. En ese foro se produjeron intervenciones interesantes, de las que quisiera destacar tres de ellas en la medida en que arrojan luz sobre la complicada relación de las mujeres con el poder.

El discurso de María-Xosé Agra —«Teoría política, teoría feminista y Estado»— entra de lleno en la reconceptualización de la teoría política. Para Agra,<sup>25</sup> la teoría feminista debe reconceptualizar la teoría política, con la consiguiente modificación del entramado teórico de los conceptos del pensamiento político. Desde esta línea teórica señala dos cuestiones básicas: 1) el feminismo carece de una teoría del Estado; y 2) el feminismo tiene en su haber una experiencia política lo suficientemente relevante como para ha-

ber roto el marco tradicional en que se piensa la política. El feminismo ha ensanchado la política al aportar una nueva concepción de la maternidad y al reflexionar sobre la familia, no como un espacio pre-político, sino como un ámbito que requiere una política sexual determinada. Finalmente, esta filósofa resalta la necesidad de los pactos entre mujeres como la forma más adecuada de contrarrestar el espacio masculino construido institucionalmente.

María Jesús Miranda reflexiona sobre «Legitimación del poder y participación femenina» en un intento de releer a Weber desde una perspectiva feminista. Esta socióloga explicó los tres tipos de dominación según Weber —tradicional, burocrático-legal y carismático— y desde dos de ellos, el segundo y tercero, explica la situación actual de las mujeres. Partió de la idea de que los sistemas democráticos actuales pierden legitimidad racional cuando pierden eficacia, es decir, cuando son incapaces de atender adecuadamente a los intereses de los dominados, pero la pérdida de legitimidad racional se ve compensada con el incremento de la legitimidad carismática mediante el uso y abuso de los medios de comunicación. La hipótesis de M.J. Miranda es que, cuanto más carismático y menos corporativo es el sistema de administración de un Estado, más desfavorecidas salen las mujeres en el reparto del poder político. Y a la inversa, cuanto más racionalidad legal hay en un sistema y menos carisma, cuanto más distribución de poder en pequeñas unidades, más favorecidas salen las mujeres.

El trabajo de Mayte Gallego —«De la minoría exigua a la minoría consistente»— aborda la noción de sistema político.<sup>26</sup> La premisa de la que parte es el reconocimiento de la crisis de los canales mediadores —partidos políticos y grupos de presión—. La relación de las mujeres con estos grupos es minoritaria y débil;

por eso son necesarios los pactos entre mujeres y las alianzas con otros grupos sociales que tengan posiciones más fuertes. Mayte Gallego distingue entre política fuerte (institucional) y política débil (asociaciones) y cree que quizá la crisis de la política pueda resolverse si la misma se abre a otros grupos de intereses sociales. Sin embargo, a su juicio, la militancia de las mujeres en asociaciones no resuelve el problema de la existencia de una política institucional fuerte. Las mujeres en España, pese a su reciente incorporación a las instituciones, han dejado de constituir en una presencia simbólica para convertirse en una minoría exigua. La meta de las mujeres españolas debe ser la transformación de esa minoría exigua en una minoría consistente, como la de los países nórdicos (30 % de masa crítica femenina). La solución debe venir por la vía de los pactos entre mujeres y uno de los instrumentos posibles es el sistema de cuotas.

Asimismo hay que señalar algunas reflexiones importantes para la teoría política feminista por parte de Judith Astelarra. En este sentido, hay que destacar sus escritos sobre las mujeres y la política.<sup>27</sup> La autora pone de manifiesto que la política forma parte del sistema de género y que sólo teniendo en cuenta este concepto podrá entenderse el comportamiento político y electoral de las mujeres. Astelarra subraya que las actividades políticas y sus organizaciones no están al margen de la división sexual del trabajo, puesto que es ésta la que determina las diferentes formas de participación política de hombres y mujeres. Por esto, el sistema de género es la única categoría de análisis que da cuenta de los condicionantes que subyacen a la participación política de las mujeres. En una línea de investigación similar, la socióloga Pilar Martínez está trabajando sobre la creación de indicadores que midan los grados diversos de participación política de las mujeres.<sup>28</sup>



Finalmente, analizaremos las posiciones de Lidia Falcón sobre el poder. Esta feminista sostiene desde mediados de los años setenta que las mujeres constituyen una clase social en un sentido marxista a causa del lugar que la sociedad les ha asignado en la producción de la vida material. La reproducción y el trabajo doméstico serían las dos fuentes básicas de sometimiento y opresión y, precisamente, aquellas que determinarían a las mujeres como una clase: «El papel subordinado de las mujeres en la esfera superestructural refuerza la opresión que sufren como clase explotada, y como todas las clases explotadas son apartadas del poder político y de sus instituciones, en una época por imperativo legal, y a partir de las reformas obtenidas por el Movimiento Sufragista, mediante los mecanismos típicos de la opresión de clase».<sup>29</sup> La conclusión de todo ello es la necesidad de que las mujeres como clase social se constituyan en un sujeto político emergente. Para conseguir este objetivo postula la necesidad de organizarse como grupo político y la construcción de una conciencia de clase explotada.<sup>30</sup>

### Antropología

Al comienzo de este artículo decíamos que feminismo y poder son dos conceptos con una profunda relación. Pues bien, no hay poder que pueda sobrevivir sin un poderoso sistema de representaciones. El sistema de representaciones contiene todas las normas, valores y creencias que hacen posible que una sociedad exista como tal. Las identidades individuales y las identidades colectivas, la imagen que los individuos tienen de sí y que las sociedades tienen de ellas mismas, componen los núcleos de los sistemas de representación. Desde esta perspectiva, los géneros, en tanto construcciones sociales, forman parte de los contenidos de los sistemas de representación. Y los sistemas de repre-

sentación pueden reproducirse gracias a los diversos modos de socialización.

Durante el año 1990, auspiciado por el Instituto de Filosofía del CSIC, varias investigadoras<sup>31</sup> trabajaron en un proyecto sobre «Mujer y Poder». Las antropólogas Teresa del Valle y M. Carmen Díez presentaron al final del proyecto un interesante trabajo acerca de la «Socialización en el aprendizaje del poder y/o del no poder».

La investigación parte de una premisa de carácter más general: la adjudicación de poder a las niñas y mujeres está estrechamente ligado con el poder que tiene su propio genérico. El trabajo de estas investigadoras gira en torno a la centralidad de la socialización en la creación de identidades genéricas y en las formas en que se transmiten los contenidos de los momentos críticos del ciclo de la vida. Pese a que el trabajo de estas antropólogas es un recorrido por los diferentes estadios de la socialización, lo relevante para nuestro propósito es señalar la existencia de una manera diferenciada de iniciación al poder en el proceso de la construcción genérica.

Para Teresa del Valle «el punto de partida es la existencia generalizada de formas de socialización diferenciadas para las mujeres y los varones que se corresponden, generan y sirven de apoyatura a las diferencias que se consideran importantes para unas y otros. Estas diferencias tienen un reflejo importante en la asunción de roles que llevan de una forma implícita y explícita al ejercicio del poder en su sentido más amplio y a sus especificidades. El punto de partida es la creencia de que a las niñas se las introduce de formas directas e indirectas en el rechazo al poder; en que se sientan incómodas con él; en que prefieran delegarlo; en que lo consideren como un ámbito ajeno, extraño, muchas veces hostil; un campo lleno de dificultades en el que los precios a pagar no tienen su correlato en las satisfacciones, logros que puedan obtener».<sup>32</sup>

Esta antropóloga propone que la socialización debe ser vista como un proceso cuya duración es la propia vida de una persona, porque «sólo así se podrán incorporar los cambios que experimenta la mujer y aquellos que ella crea».<sup>33</sup>

Por otra parte, M. Carmen Díez analiza los juegos como un elemento más de socialización, puesto que «a la vez que van marcando etapas al desarrollo físico, son a su vez importantes como marcadores de la individualidad y de la vivencia social: las clases de juegos, el momento en el que se accede a ellos, lo que significan».<sup>34</sup> La hipótesis de esta antropóloga es que en el mundo infantil aparece representado el lugar que las mujeres ocupan en la vida adulta, tanto en el ámbito público como en el privado. Asimismo, M. Carmen Díez analiza las nuevas socializaciones desde una perspectiva de cambio, partiendo de la idea de que las personas, al contar con un dispositivo simbólico en continua interacción con la memoria y el conocimiento, permiten la introducción de nueva información durante toda la vida del individuo. El universo simbólico, pues, puede ampliarse y poner en entredicho sistemas adquiridos durante la infancia.

### Psiquiatría

En el marco del proyecto que mencionábamos anteriormente —«Mujer y Poder»— realizó una investigación particularmente interesante Carmen Sáez. Esta psiquiatra analiza el cuerpo de la mujer como un lugar en el que se proyectan las relaciones de poder. El título de su trabajo es explícito en este sentido: «Hacia una anatomía política de la impotencia». Partiendo de la idea de que los sentimientos, los comportamientos o las reflexiones constituyen formas de expresión históricas de los individuos —en este caso de las mujeres—, ni unos ni otras se sustraen a las influencias de los diversos poderes —aun-

que en este caso la dominación que nos interesa subrayar es la masculina—.

Como señala Sáez: «En toda sociedad el cuerpo queda prendido en el interior de poderes muy ceñidos que le imponen coacciones, interdicciones u obligaciones, es decir de una “anatomía política” que es igualmente una “mecánica de poder”, estructurada a través de una multiplicidad de procesos, de origen diferente, de localización diseminada, coincidentes a veces, discordantes otras, que se repiten y refuerzan, convergen con determinados ritmos [...]».<sup>35</sup> C. Sáez presta especial atención a la asunción fragmentada y destrozada que las mujeres hemos hecho de nuestro cuerpo, y lo relaciona con el colectivo masculino —lo humano— en cuanto poseedor y definidor de lo *uno*, y el colectivo femenino, donde aparece la homogeneidad y se niega la individuación.

Por otra parte, Emilce Dio Bleichmar, psiquiatra argentina que desarrolla su trabajo teórico y práctico en nuestro país desde hace bastantes años, ha publicado dos trabajos especialmente importantes para la teoría feminista desde una línea de investigación psicoanalista no ortodoxa. El primero de ellos, *El feminismo espontáneo de la histeria*, tiene como objeto el estudio de la histeria, para la cual introducirá el concepto de género en la teoría psicoanalítica sobre la sexualidad femenina. Piensa la autora que sólo la introducción de tal categoría analítica —el género— podrá eliminar los restos de naturalismo que aún permanecen en la teoría freudiana. Sexo y género son dos conceptos pertenecientes a dominios diferentes, el de la biología y el de la cultura, que no sólo no guardan una relación de simetría sino que hasta pueden seguir cursos totalmente independientes.<sup>36</sup>

Dio Bleichmar analiza minuciosamente el sistema narcisista, del que se desprenderá la fuerte oposición que rige tanto las relaciones entre feminidad y narcisismo

como entre sexualidad femenina y narcisismo. La autora pone de manifiesto «el profundo déficit narcisista de organización de la subjetividad de la futura mujer, ya que lo habitual en la niña es que, en el proceso de identificación a la madre [...] encuentre serios obstáculos para considerarla un modelo a quien parecerse, y en lugar de desear identificarse a ella, se desidentifique y localice el ideal en el hombre». <sup>37</sup> De esta forma, la histeria constituye el núcleo de un conflicto de índole narcisista, «que impulsa a la mujer a una suerte de feminismo espontáneo, pues lo que trata es de equiparar o invertir la valoración de su género, no el comportamiento sexual». <sup>38</sup> Concluye la autora señalando que la histeria y la feminidad no pueden ser abordadas al margen del discurso patriarcal. A su juicio, la «histeria no es más que una salida aberrante, un grito desesperado de la mujer acorralada en tanto género femenino. La histeria no es sino el síntoma de la estructura conflictual de la feminidad en nuestra cultura». <sup>39</sup>

El segundo texto relevante —*La depresión en la mujer*<sup>40</sup>— analiza las causas de este malestar tan frecuente entre las mujeres. La autora llega a la conclusión de que «lo que deprime a las mujeres son las consecuencias derivadas de la forma en que deben vivir su feminidad». <sup>41</sup> De esta forma, E. Dio propone una revisión de lo que se ha escrito sobre salud y enfermedades típicamente femeninas. En efecto, el malestar femenino podría modificarse si se deja de considerar una enfermedad que hay que curar y se tiene en cuenta que es expresión de una situación de marginación y, en muchos casos, de explotación.

## Sexualidad

El dato del que hay que partir necesariamente para abordar el tema de la sexualidad, como nos recordarán tanto Alicia

Puleo como Raquel Osborne, es que ésta es un constructo social más.

Este es el punto de arranque del magnífico libro de Puleo *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*. El segundo aspecto a tener en cuenta y que señala Puleo es que la sexualidad es el tema de la filosofía en el que con más claridad aparece el sesgo patriarcal. La tarea que emprende la autora es la deconstrucción del discurso filosófico sobre la sexualidad. Según su reconstrucción, la sexualidad, tradicionalmente apartada de la reflexión filosófica, irrumpe con fuerza en este discurso en el momento de crisis de la razón. Cuando el individuo descubre la angustia existencial, la sexualidad, ésta se configura como clave ontológica y gnoseológica privilegiada, única capaz de reponer el ser y el sentido de la existencia.

Puleo rastrea tres momentos diferentes de la dialéctica de la sexualidad. En el pesimismo metafísico de Schopenhauer la sexualidad se convierte en la trampa de la especie: el instinto encargado de reproducir al infinito una vida que no es sino absurdo y error. En un segundo momento, representado tanto por los surrealistas como por la izquierda freudiana —Reich y Marcuse—, la sexualidad se convierte en clave gnoseológica privilegiada y en motor del sujeto revolucionario y el hombre nuevo. Finalmente, en la moral de la transgresión —Bataille— se encuentran elementos de las dos teorías anteriores que se materializan en la entronización del erotismo como lugar privilegiado de la unidad sujeto-objeto y triunfo sobre los límites y sinsentido de la existencia. A. Puleo utilizará la hermenéutica feminista para descubrir cómo la conceptualización de 'la mujer' corre pareja a las distintas valoraciones de la sexualidad, y quizá uno de sus méritos es el de iniciar el ajuste de cuentas con teorías que se han considerado tradicionalmente progresistas —léase Reich o Bataille—.

Las aportaciones de Raquel Osborne a la teoría feminista son tan relevantes como difíciles de hacer justicia con estas pocas líneas. Aquí sólo nos detendremos en sus rigurosos análisis sobre el debate en torno a la pornografía. En efecto, R. Osborne analiza minuciosamente las dos posturas que en el seno del feminismo se han producido acerca de este fenómeno. Por una parte analiza las posturas del sector del movimiento feminista que cree que la pornografía es la manifestación principal del sexismo, a la vez que la ideología que promueve la violencia contra las mujeres. Esta concepción de la pornografía va acompañada de una definición esencialista de la mujer: «La mujer fue definida, entonces, como la antítesis del hombre, toda dulzura y solidaridad, provista de una sexualidad difusa y no jerarquizada. Estas cualidades le vendrían sobre todo del hecho de que ella es madre, dadora de la vida, y quizá también a causa de su tradicional exclusión de las esferas de poder. Por ello la mujer sería la salvadora

del mundo ante los desastres ecológicos o de la guerra, cosas ambas de hombres». <sup>42</sup> A su juicio, con el feminismo cultural se pasó de culpabilizar al patriarcado a atacar directamente a los hombres, individual o colectivamente, es decir, se concibió la naturaleza masculina como esencialmente agresiva. En otro sentido, los postulados teóricos del otro sector del movimiento feminista son que la pornografía es un síntoma más del sexismo que impregna la sociedad y enmarca el problema de la pornografía en otro más amplio, el de la sexualidad.

Osborne se sitúa en clara sintonía con estos postulados teóricos. El mayor mérito de la autora radica en poner de manifiesto los tremendos peligros que para el propio feminismo puede tener la normativización de la sexualidad femenina. A su juicio, esta prescripción sobre los comportamientos sexuales entraña un paternalismo difícilmente compatible con el concepto de autonomía que el feminismo demanda para las mujeres.

## NOTAS

1. Cf. H. Hartman, «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo», *Zona Abierta* (Madrid), 24 (1980).

2. C. Amorós, «Algunos aspectos de la evolución ideológica del feminismo en España», en *La mujer española: de la tradición a la modernidad (1960-1980)*, Madrid, Tecnos, 1986, 41-54, pp. 47-48.

3. C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985, pp. 23-24.

4. *Ibid.*, p. 27.

5. *Ibid.*, p. 52.

6. *Ibid.*, p. 48.

7. *Ibid.*, p. 116.

8. *Ibid.*, p. 140.

9. *Ibid.*, p. 137.

10. Cf. C. Amorós, «El filósofo y la covada epistemológica», en *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental* (Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria), Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1980, pp. 5-12.

11. Cf. C. Amorós, *Soren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987.

12. C. Amorós, «El nuevo aspecto de la polis», *La Balsa de la Medusa* (Madrid), 19-20 (1991), 119-135, p. 120.

13. C. Amorós, «A vueltas con el problema de los universales. Guillerminas, Roscelinas y Abelardas», en *Actas del Encuentro Hispano-Mexicano*, México, 1987, p. 483.

14. C. Amorós, «Mujeres, feminismo y poder», en *Fórum de Política Feminista*, Madrid, 1988, pp. 8-11.

15. C. Amorós, «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación», *Arbor* (Madrid) (noviembre-diciembre 1987), 113-127; p. 121.

16. *Ibid.*, p. 124.

17. C. Amorós, «Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales», en V. Maquieira y C. Sánchez (comps.): *Violencia y sociedad patriarcal*, Madrid, Pablo Iglesias, 1990, 39-53, p. 49.

18. *Ibid.*, p. 49.

19. C. Amorós, «El nuevo aspecto de la polis», art. cit., p. 122.
20. *Ibid.*, p. 134.
21. *Ibid.*, p. 135.
22. C. Amorós, «Hongos hobbesianos, setas venenosas», *Mientras tanto* (Barcelona), 48 (1992), 59-67; p. 66.
23. El lugar del Seminario es la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.
24. A. Valcárcel, *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 183.
25. También hay que señalar que M.-Xosé Agra ha trabajado sobre «Fraternidad y patriarcado».
26. En relación con el tema que estamos tratando se puede consultar otro trabajo de Mayte Gallego: «Violencia, política y feminismo. Una aproximación conceptual», en V. Maquieira y C. Sánchez (comps.): *Violencia y sociedad patriarcal*, op. cit., pp. 67-80.
27. J. Astelarra, «Las mujeres y la política», en J. Astelarra (comp.): *Participación política de las mujeres*, Madrid, CIS / Siglo XXI, 1990.
28. P. Martínez, «Mujeres y participación política», Ponencia presentada en el Seminario de «Indicadores para la Evaluación de las Políticas de Igualdad de Oportunidades» (septiembre, 1992).
29. L. Falcón, *Mujer y poder político*, Madrid, Vindicación Feminista, 1992, p. 24.
30. *Ibid.*, p. 480.
31. Celia Amorós (directora del proyecto), Amelia Valcárcel, Raquel Osborne, Inmaculada Cubero, Carmen Sáez, M.C. Dfiez, Teresa del Valle, Oliva Blanco.
32. Cf. T. del Valle y M.C. Dfiez, «Socialización en el aprendizaje del poder y/o del no poder», Instituto de Filosofía, Proyecto «Mujer y Poder» (inédito).
33. *Ibid.*, p. 32.
34. *Ibid.*, p. 58.
35. Cf. C. Sáez de Buenaventura, «Hacia una anatomía política de la impotencia» (inédito).
36. E. Dio Bleichmar, *El feminismo espontáneo de la histeria. Estudio de los trastornos narcisistas de la feminidad*, Madrid, Adofraf, 1985, p. 26.
37. *Ibid.*, p. 29.
38. *Ibid.*, p. 230.
39. *Ibid.*, p. 34.
40. E. Dio Bleichmar, *La depresión en la mujer*, Madrid, Ediciones de Hoy, 1991.
41. *Ibid.*, p. 13.
42. R. Osborne, *La construcción sexual de la realidad. El debate sobre la pornografía en el seno del feminismo contemporáneo* (tesis inédita).

## EL INTELLECTUAL METECO Y LA NUEVA GENERACIÓN

Antonio García-Santesmases  
UNED, Madrid

F. COLOM, *Las caras del Leviatán*,  
Barcelona, Anthropos, 1992.

Decía Perry Anderson en sus consideraciones sobre el marxismo occidental que frente a la gran preocupación del marxismo clásico por la economía política, la estrategia revolucionaria y las luchas del movimiento obrero, el denominado marxismo occidental aparece centrado en aquellos temas que pueden completar el legado clásico supliendo sus lagunas en el campo de la estética, el psicoanálisis y la crítica de la cultura. La apreciación de Anderson está muy justificada si pensamos en las diferen-

cias entre un Kautsky y un Adorno, un Lenin y un Horkheimer y expresa muy bien la dificultad, tras la segunda guerra mundial, de aunar la praxis política y la reflexión teórica si exceptuamos algún caso extraordinario como el de P. Togliatti.

No es el menor mérito de este libro de Francisco Colom el subrayar la dimensión específicamente política de algunos de los representantes de la teoría crítica. No estamos tanto, a pesar del título, ante un estudio que desarrolle una «Lectura política de la teoría crítica» (lo que puede confundir al lector al imaginar un debate acerca del compromiso político de los grandes repre-