



RESEÑA

CONCEBIDO Y PARIDO EN EL ATENEO: *XX PENSADORAS DEL SIGLO XX*

LUZ GLORIA LÓPEZ

En el centenario del Ateneo, hace unos años ya, la comisión de humanidades organizó un ciclo de conferencias titulado “XX pensadoras del siglo XX” que fue un éxito en todos los sentidos. Un éxito de público, de presentación, de publicidad y de calidad. Este ciclo produjo como resultado una publicación reunida en dos tomos que como los hijos sanos están creciendo muy bien...

Ana Hardisson, M^a José Guerra y yo misma, lo organizamos, y por ello me siento afortunada, pues tuve la oportunidad de conocer y de escuchar excelentes charlas que suscitaron en mi un interés por el feminismo, que ya tenía olvidado. Curiosidad que me ha llevado a apasionarme por los textos, por la palabra escrita, de lo que en su día oí en el salón de actos del Ateneo.

Por mi parte estoy encantada de haberme leído estos dos libros de las 20 pensadoras, pues debo reconocer que no conocía a algunas de las autoras y que su lectura me ha permitido cristalizar algunos de los términos que frecuentemente se escuchan en el ámbito de lo que Celia Amorós llama “Feminismo filosófico”. Conceptos que no sabía muy bien lo que significaban, hasta ahora, como “esencialismo estratégico” “performatividad de género” o “iteraciones democráticas”...

Estoy contenta porque esta lectura me ha sido muy útil para desentrañar el discurso de estas pensadoras, de las cuales unas me gustan más que otras, pero todas me han dado que pensar.

Buscaba situarme en los debates que recorren el pensamiento feminista en la actualidad: igualdad y diferencia, reconocimiento y redistribución, público y privado, y comprender también qué es lo trans-género, después de haberme costado lo suyo, en su momento, entender lo que eran los roles de género, así que empecé por preguntarme, ¿en qué se basan las autoras, cuando defienden una u otra cosa, o las dos juntas?

Responder a estas preguntas y a otras más que irán surgiendo a lo largo del texto es lo que intentaré en esta reseña. No pretendo ser exhaustiva sobre lo que dice cada filósofa, pues para eso está el libro, lo que quiero, apoyándome en lo que estas pensadoras proponen, es señalar algunas reflexiones surgidas a partir de mi participación en el seminario y la posterior lectura de los discursos presentados.

¿QUÉ ES EL FEMINISMO DE LA IGUALDAD?

¿QUÉ SIGNIFICA SER MUJER EN EL MUNDO EN EL QUE VIVIMOS?

Esta misma pregunta se la planteó Simone de Beauvoir¹ en *El segundo sexo*, donde respondió a ella, utilizando la dialéctica del amo y del esclavo, y deduciendo que lo mismo que el siervo, la mujer estaba en relación de asimetría con el varón. Reflexión que la condujo a otra pregunta: ¿cómo superar esta asimetría?

Beauvoir también se interesó por Levi-Strauss, por las categorías duales que aparecen en los grupos humanos, como por ejemplo la categoría de otro/a como un a priori de la especie, pero sin connotaciones de inferioridad: los otros que no somos nosotros, pero no por ello son inferiores. Investigación de la que surgen nuevas cuestiones.

¿Por qué las otras somos siempre las mujeres?

¿Por qué las mujeres somos otras sin reciprocidad?

Desde el existencialismo pensó que el ser humano no tiene esencia en su punto de partida, sino que ha de ir construyéndose con sus proyectos y que el sujeto no realiza su libertad sino por superación hacia otras libertades.

Beauvoir ideó una mujer que superara lo que era para ser lo que quería ser, una mujer que ejercitara su libertad a través de la independencia económica y los proyectos propios. Una mujer que fuera igual al varón, que luchara por su inclusión en el mundo laboral y el mundo de la cultura, que consiguiera estar en situación de elegir.

En relación a esta pregunta Celia Amorós² responde que “la razón ilustrada”, culminación histórica de la emancipación del ser humano, se convirtió en discurso patriarcal y excluyó a la mujer de todo derecho a la ciudadanía relegándola al ámbito doméstico como lugar natural de lo femenino. La mujer es la otra que se construye por heterodesignación del otro masculino, es la idéntica, la que carece de atributos propios.

Amorós afirma también, que la historia del pensamiento y la cultura es el reino de lo simbólico patriarcal y que asumir o no esta herencia

implica diseccionarla a través de una hermenéutica crítica feminista, hermenéutica como discurso con un proyecto propio, proyecto de la necesidad ética de transformar relaciones sexuales de dominación.

En cuanto al patriarcado, lo define como un sistema jerárquico que establece relaciones de los hombres entre sí, relaciones que están en función de asegurar su dominio sobre el conjunto de las mujeres. Y mantiene que el feminismo filosófico tendría que analizar como funciona este sistema de pactos que se interiorizan en sus sujetos como rasgos de carácter o signos de identidad y por los cuales me reconozco en mis semejantes y excluyo al otro.

En la revolución francesa, concluye, la igualdad no se hizo extensiva a las mujeres y su pretensión de ser una reclamación universal quedó invalidada. El feminismo de la igualdad retoma esta consigna inconclusa y denuncia las diferencias de género como constructos patriarcales.

Estas autoras plantean, que para transformar las relaciones sexuales de dominación es necesario la conquista de lo público, el acceder a posiciones de poder político y profesional, estar en situación de paridad con el hombre en las instituciones democráticas y dejar de ser esas otras sin reciprocidad. También interpretan lo privado o el ámbito doméstico y el discurso de la diferencia como “esencialismo” o continuidad de lo defendido por el patriarcado.

En cuanto al postmodernismo, Celia Amorós opina, junto con Benhabib, que no es un buen partido para el feminismo, pues tantas muertes juntas, la del sujeto, de la razón, de la historia etc. producen desconcierto... y además, porque fuera del horizonte de la ética, el feminismo se hace incomprensible.

Ante esta descalificación de las ideas postmodernas, Nancy Fraser le contestaría que la tarea deconstructiva es fundamental para un feminismo que se precie de ser crítico.

Una feminista activista, aunque no filósofa, que se sitúa en el paradigma de la igualdad es Betty Friedan³, quien en *La mística de la feminidad*, best seller de los años 70, habló del “problema que no tiene nombre”: se refería al sentimiento de insatisfacción, a la ansiedad con la que cada mujer luchaba en soledad mientras hacía la compra o daba de comer a sus hijos, a la frustración con la que entonces se preguntaba ¿Esto es todo?

Se trataba de una falta de identidad en las mujeres que ocupadas en los demás no se habían podido definir en relación a sí mismas sino en relación con los otros.

“La mística” es esa imagen ideal de la mujer que se construye desde una cultura patriarcal y que limita la vida de las mujeres. Friedan cree que la educación y la igualdad de derechos es la clave para ese proceso desmitificador.

Seyla Benhabib⁴, encaja también en este discurso de la igualdad, desde la teoría crítica y el diálogo con Hannah Arendt, aunque teniendo en cuenta las aportaciones del postmodernismo, plantea que la opresión de las mujeres necesita de algo más que la emancipación económica y política.

Benhabib se pregunta ¿qué forma de ciudadanía haría posible la redefinición de las esferas pública y privada desde una perspectiva feminista?, a lo que contesta que el interés de las mujeres no puede ser conocido al margen de su participación en el espacio público, para ello mantiene que el ejercicio de los derechos y la práctica política puede cambiar las identidades, es lo que ella llama “iteraciones democráticas”.

La repetición, dice, no produce una réplica del original, cada repetición es una variación y el término iteración se refiere a esas variaciones.

Las mujeres en su participación democrática en el espacio público, mediante el ejercicio de sus derechos, van cambiando su identidad genérica.

El género, repite, no congela la identidad, a pesar de ser muy restrictivo, pero es susceptible de variación, que esa variación se genere desde los derechos jurídicos adquiridos en una sociedad democrática, proporciona “iteraciones democráticas”.

En Buenos Aires, y desde 1901, Elvira López⁵ decía que el universal kantiano no se aplicaba a las mujeres y que esto le parecía una exclusión ilegítima. Apelaba al ideal igualitarista, para dar visibilidad a la mujer latinoamericana en un marco no ajeno a la recuperación de la memoria histórica y la consolidación de la identidad.

¿SOMOS IGUALES O SOMOS DIFERENTES?

El concepto de diferencia ha ido ligado, en los discursos patriarcales, a la diferencia de género, asimilándolo a inferioridad femenina, pero en los años 70, algunas autoras han planteado superar el sentido negativo del concepto de diferencia, y verlo como lo no idéntico pero no como lo inferior, así Luce Irigaray⁶ intentaba definir las mediaciones que harían posible la existencia de otro sujeto, “la subjetividad femenina”, y definir una filosofía, una ética entre dos sujetos diferentes (ser dos), pretendía construir una intersubjetividad sin sometimiento de ninguno de los dos sujetos al otro.

Propone una deconstrucción de las figuras del discurso filosófico para poner de manifiesto lo que se había expropiado a lo femenino. El instrumento crítico para ello, sería el mimetismo o también llamado “esencialismo estratégico”, que consiste en asumir el rol que históricamente se le ha asignado a lo femenino, negándose a hablar como sujeto masculino, sujeto que en su relación con lo inteligible mantiene la indiferencia sexual.

Plantea elaborar una sintaxis diferente que no podría reducirse a la economía de lo igual a uno y cuyo sentido se debe encontrar. Lo que a ella le importa es que las mujeres lleguen a convertirse en sujetos libres sin convertirse en hombres.

Piensa que el feminismo de la igualdad puede ser asimilado por el patriarcado, porque sólo se plantea la igualdad con el varón.

Celia Amorós dice que Irigaray pretende “hacer de la necesidad virtud” y elaborar un discurso de la diferencia de lo femenino, sin cuestionar el hecho de que ese discurso ya está elaborado por el patriarcado...

Quizás se pueda incluir en este apartado a la Adrienne Rich⁷ de la primera época, la de *On Lies, Secrets and Silence*, 1979, quien con su propuesta del feminismo separatista, defendió la existencia de una energía lesbiana, una especie de elán vital, al que llamó “lesbian continuum”, que no tiene que referirse a lo sexual y que da fuerza a las mujeres para ser creativas e inmunes al patriarcado. Este “continuum” es distinto del “lesbian existence”, que incluye el desarrollo de la sexualidad entre mujeres.

Esta energía entre mujeres tendría que orientarse a la elaboración de lo que significa ser mujer, como diferentes y sin las connotaciones negativas de los discursos dominantes.

También incluiría a Germaine Greer⁸, la de *La mujer completa*, pues afirmaba lo positivo del cuerpo de la mujer que alimenta el feto y amamanta al hijo, y

reivindicaba el valor que tienen las tareas que tradicionalmente se han dado a la mujer, como las habilidades técnicas para la cocina, costura, intendencia de una casa, etc. Ya sé, que el patriarcado dice lo mismo para someter a la mujer, pero Greer lo dice en sentido contrario, el patriarcado ve a la mujer como inferior por llevar a cabo estas tareas, pero a ella le parece que el sexo femenino es el sexo trabajador, aunque lo sea de trabajo invisible para la sociedad que las presenta como personas ociosas, y además, dice, se ha condicionado a las mujeres para que piensen que el trabajo importante es el de los hombres.

Aunque también hay que mencionar que Greer, en sus primeros textos, presenta posiciones esencialistas y maniqueas, como la consideración de la maternidad como pacifismo y la de la masculinidad como agresividad.

SOMOS DIFERENTES, IGUALES Y SINGULARES

Julia Kristeva⁹ está muy interesada en dar a lo femenino de la relación pre-édipica con la madre, un estatus simbólico, al igual que Irigaray intenta crear un sujeto femenino con sus atributos, posturas que me parecen sumamente enriquecedoras, por más que haya posibilidad de instrumentalizar dichos discursos por ámbitos de prácticas e ideología patriarcal.

Kristeva afirma que hay dos ejes que recorren el lenguaje: lo semiótico, que es principio de fluidez y movilidad en el que las identidades no existen, y lo

simbólico que es el efecto social de la relación con lo otro, donde se inscribe la diferencia.

Llama “Chora semiótica” a la dimensión no referencial del lenguaje vivo, a la articulación provisional pre-edípica, que participa misteriosamente de lo inteligible.

Utiliza el concepto de “ruptura tética” para referirse a la ruptura del continuo semiótico pre-edípico, que es ruptura con la madre y entrada en el lenguaje, en lo simbólico. Ve la separación de la madre como necesaria para la entrada en el lenguaje, y cree que, a diferencia de Lacan, el lenguaje ya opera en lo pre-edípico y antes de la fase especular, que la lógica de la separación ya existe antes de nuestra entrada en el lenguaje como sujetos: la gestación, el nacimiento, la expulsión de excrementos, la comida que entra y sale, las uñas y el pelo que hay que cortar, etc...

La madre deja de ser castradora, como en Lacan o Freud, y se transforma en madre ética, pues es la que guía la entrada en el lenguaje.

Defiende una subjetividad polimórfica, un sujeto en proceso, ambivalente, heterogéneo, que debe corporeizar en la palabra viva la relación dialéctica entre lo semiótico (la madre) y lo simbólico (el padre).

Kristeva defiende que la relación del sujeto hablante con lo materno es lo que marca la diferencia sexual y no la oposición masculino o femenino: esta oposición es en realidad una construcción metafórica relacional y no binaria

o excluyente, construcción que opera en la formación subjetiva de hombres y mujeres: Todos somos psíquicamente bisexuales, la mujer y el hombre son construcciones simbólicas.

Vislumbra un feminismo de igualdad, de diferencia y de singularidad. En el que la relación hombres-mujeres, se sustituya por la relación irreductible entre ellas-ellos y en el que la paridad legitime la diferencia.

Hay muchas opiniones de Kristeva que son difíciles de entender, aunque no creo, como dice Nancy Fraser, que sea confusa: el concepto de “chora semiótica”, ese continuo relacionado con lo simbólico, pero no simbolizable, se me parece al “constitutive outside” de Butler, del que ya hablaremos más adelante, ahora lo que digo es que me parece importante, resignificar, vehicular teorías diferentes a las ya establecidas, por ejemplo, distinta a la teoría psicoanalítica de la entrada en lo simbólico, en “la ley del padre”, a través del complejo de Edipo y el complejo de castración. Por otro lado, me parece convincente pensar que el niño ya percibe la lógica de la separación y expulsión desde su nacimiento, y que en “la ruptura tética” la madre guía el acceso del sujeto al lenguaje. Y también el pensar que ese continuo semiótico persiste a lo largo de la vida.

En cuanto a la polémica tan de moda en la izquierda norteamericana, ¿reconocimiento o redistribución?, Nancy Fraser¹⁰, piensa que el reconocimiento se enfrenta a los efectos contra-

ilustrados, que identificaron igualdad con asimilación, canonizando un modelo de ciudadano del que quedaban excluidos los y las diferentes.

Piensa que el fracaso de las políticas igualitarias, ciegas a las diferencias, exige replantearnos el significado mismo de justicia: por un lado, la definición socioeconómica, apresa el sentido de explotación, y por otro, la definición simbólico cultural, asimila el ser mal interpretado, el resultar invisible, asimilado a estereotipos, ser excluido etc.

Es fundamental, entonces, para combatir las injusticias económica y simbólica, integrar lo mejor de las dos tendencias, mostrando las insuficiencias de las mismas.

Frente al agotamiento de un proyecto emancipatorio único centrado en la clase social, los otros sectores de discriminación, por razón de sexo, raza, orientación sexual, etnia, religión, etc., exigen la unión de justicia económica y justicia del reconocimiento de las diferencias.

REDISTRIBUCIÓN

Como representantes de la redistribución recuperaremos del pasado a Rosa Luxemburgo, Emma Goldman, Agnes Heller y Alexandra Kollontai, en cuanto representantes de un marxismo, centrado en la injusticia socioeconómica y casi ciego al reconocimiento de otras diferencias.

Rosa Luxemburgo¹¹, considera que el feminismo es un fenómeno burgués y que la opresión de las mujeres tiene su origen en la propiedad privada, tal

como Engels y Bebel decían, por lo que su emancipación será consecuencia de la abolición de la propiedad.

Reconoce una opresión común a todas las mujeres pero no está dispuesta a establecer alianzas con el feminismo burgués.

Su defensa del sufragio femenino se basa en la participación de las mujeres en la producción capitalista y no en torno a la idea de una ampliación de la democracia parlamentaria como era la idea de Mary Wallstonecraft.

Por supuesto que distingue entre trabajo asalariado y trabajo doméstico, pero sostiene que sólo el trabajo asalariado es productivo porque es el único que crea plusvalía.

A diferencia del sufragismo que defiende la emancipación de las mujeres sobre la base del derecho natural, su idea de la emancipación femenina se sostiene sobre bases materiales: el voto femenino constituye una responsabilidad común de clase de las mujeres y los hombres del proletariado.

Pese a su rechazo de los movimientos específicos de mujeres, las inscribe en una perspectiva histórica revolucionaria: el marxismo, que plantea la redistribución de bienes y la justicia económica y social, pero sólo aborda la cuestión de la diferencia de clases y no las relacionadas con la orientación sexual, racial, religiosas etc.

A Emma Goldman¹² la prensa de Estados Unidos la llamaba “Emma la roja”, y todo por ser anarquista y una activista en defensa de la libertad.

Algunas feministas recelaron de su postura respecto al sufragio femenino y en su defensa habría que explicar, que ella consideraba el sufragio femenino como “nuestro fetiche moderno”, porque pensaba que sólo era un medio de reforzar la omnipotencia de los mismos Dioses: la Iglesia, el Estado y la familia. Entendía que votar era inútil tanto para mujeres como para hombres.

En aquel entonces creía que las mujeres debían emanciparse de la propia emancipación.

Aunque luchó por el control de la natalidad y fue, según creo, la única mujer de su época que defendió la homosexualidad, su proyecto de cambio social era fundamentalmente redistributivo.

Agnes Heller¹³, defiende el concepto de esencia humana como categoría de valor, relacionada con la exigencia de desarrollo multilateral de todas las capacidades del ser del hombre. Esencia humana que no tiene que ver con la idea de naturaleza, pues la naturaleza del hombre es su historia.

La esencia humana, es para ella, incorporación de objetivaciones ligadas a la segunda naturaleza y a los valores elegibles y no a potencialidades preexistentes. Ella aplica la esencia genérica como criterio porque se vincula a la afirmación de la Humanidad como valor; Y aplica el punto de vista de la genericidad.

Aunque los valores genéricos y “la riqueza de la especie” se rigen finalmente, por los valores del proletariado como clase universal.

Un caso curioso, es el de Alejandra Kollontai porque a pesar de ser representante de la redistribución y de un proyecto de emancipación centrado en la clase social, es partidaria de la inclusión de lo privado en lo público y seguidora del eslogan “Lo personal es político”, por este motivo, hablaremos de ella después.

RECONOCIMIENTO

Nos toca ya, hablar de las defensoras del reconocimiento, aunque, por supuesto hay pensadoras que he situado en otros apartados que también cabrían aquí, como Celia Amorós o Seyla Benhabib, pues el hecho de que se sitúen en el paradigma de la igualdad no significa que no estén a favor del reconocimiento, aunque eso sí, siempre en la esfera pública, y también Luce Irigaray, Germaine Greer, Adrienne Rich y Julia Kristeva están por la diferencia y también por el reconocimiento, pero es Hannah Arendt¹⁴ la elegida, pues ella más que nadie aporta al feminismo la construcción de la subjetividad diferenciada y su reconocimiento en la esfera pública con la figura del Paria.

Su radical afirmación de la pluralidad, implica la aparición en el espacio público de cada uno/a con una historia única que contar, los cuerpos interpretados a través de las narrativas, un “quién” encarnado, contextualizado y relacional.

Para ella “lo personal es político”, en tanto que permite la exhibición de un quién, como en el caso del paria, pero no la introducción de las necesidades vitales en la esfera pública, y esto es lo que resulta difícil de encajar en una práctica feminista.

Pero en su uso de los relatos y narraciones es reutilizable, pues la metodología de la narración y del paria encaja con la actual teoría feminista de reconstruir las historias y experiencias políticas de las mujeres que han sido silenciadas y olvidadas.

Cree que la comprensión de los acontecimientos no se produce desde un punto de vista externo, privilegiado, revestido de imparcialidad, sino que cada narración propone una comprensión parcial.

Ella utilizó al paria para designar la situación de exclusión social y política de los judíos, que tenían que elegir entre ser parias-extranjeros en su tierra o la figura contraria: el advenedizo que esconde su identidad en el ámbito de lo privado, un hombre en la calle y un judío en casa.

La inclusión en la esfera pública en virtud de su diferencia, sería la actitud del paria consciente. La cuestión clave es aparecer en público, mostrarse a los demás, ser vistas y oídas.

LO PERSONAL ES POLÍTICO

Las feministas de los años 70, tenían el eslogan: “Lo personal es político”, y este es un tema muy debatido en la actualidad, tema en el que hay que hilar muy fino, pero que no por eso vamos a dejar de lado, aunque muchas de las pensadoras de este ciclo ni siquiera se plantearon la cuestión y otras están abiertamente en contra, como Hannah Arendt.

La cuestión de elevar lo privado a público es simplemente extender el paradigma de la igualdad al ámbito de lo privado, pues si no la mujer nunca estará en condiciones de igualdad con el hombre. Es cierto que se han conseguido muchas cosas, pero la doble jornada sigue siendo una cuestión femenina, es por esto que voy a hablar de Marta Nussbaum¹⁵ que desde su concepción liberal piensa que la tarea de la política es distributiva y su fin que todos y cada uno de los ciudadanos disponga de las condiciones y capacidades básicas necesarias para funcionar. Pero no voy a abordar el tema de las capacidades o la teoría parcial de la justicia, sino el tema de la familia, a la que considera el lugar por excelencia de

la desigualdad sexual porque fomenta y socava las capacidades humanas.

La familia no existe por naturaleza, pues de hecho ha cambiado mucho a lo largo de la historia, la familia occidental basada en el amor romántico es sólo una de sus variantes.

La variabilidad histórica de la familia implica que ninguna forma en particular es necesaria e inevitable. La familia, estructura, derechos y privilegios de sus miembros está determinada por el Estado, la costumbre y la ley. El que las mujeres sean “por naturaleza” cuidadoras es indudablemente artificial: Los hombres son plenamente capaces de amar y cuidar a los niños. El compartir de modo igual es posible.

Hay que repensar la división del trabajo en la familia si queremos garantizar la igualdad plena de las mujeres como ciudadanas.

“Mi teoría parcial de la justicia, el liberalismo político de las capacidades, parte de que los seres humanos son vulnerables y necesitados, pero también capaces de ser y de hacer.”

Germaine Greer reflexiona sobre el hecho de que el trabajo doméstico es un trabajo a tiempo completo, sin vacaciones y sin remunerar: “Yo creo que la maternidad ha de considerarse como una auténtica carrera. Toda mujer que tenga hijos a su cargo debe recibir un sueldo por ello y decidir si se queda en casa o paga a un profesional para trabajar fuera”.

Simplemente por una cuestión de contraste y ya que se está hablando de

lo positivo de la maternidad, veamos lo que dice Lou Andreas Salome¹⁶ al respecto: “Ser madre significa tomar partido tanto en el amor como en el odio, el amor y la entrega se acompañan en toda madre de brutalidad, y ella transmite esa herencia a todo nacido: la agresividad es humana no masculina.”

Alejandra Kollontai¹⁷ entendía que la liberación sexual de la mujer debía ser simultánea a otros temas, como la organización de la revolución o del Estado revolucionario, aunque estaba acostumbrada a que se instrumentalizara a las mujeres para tareas políticas y a que se dejara de lado sus propias reivindicaciones. Siempre a lo largo de la historia, las cuestiones específicas de las mujeres han tenido que esperar.

Defendió, en lugar de la familia indisoluble, base de la servidumbre de la mujer, la unión libre, reforzada por el amor y el respeto y nunca aceptó que la moralidad de hombres y mujeres se midieran por distinto rasero. Postulaba que el amor constituye una parte inseparable de la cultura y por tanto está lejos de ser una cuestión privada, lo cual es un motivo entre otros de su creencia en que lo personal es político y que lo privado es público.

Defender la igualdad en lo privado lleva a compartir las tareas domésticas y la educación de los niños, lo que sitúa al feminismo en nuevas coordenadas, pues ya no se trata sólo de acceder a lo público y arreglárselas con la doble jornada, se trata de empezar a hablar de lo doméstico, que ya no es una cosa sólo

de mujeres, sino que se necesita la colaboración de los hombres.

Germaine Greer afirma que la masculinidad es un sistema, es un conjunto de conductas aprendidas y de interacciones sutilmente codificadas, y que lo mismo ocurre con la feminidad, y aunque el hombre puede llevar la mejor parte en este reparto, lo cierto es que ambos son víctimas del sistema patriarcal.

Entonces es el momento de que las mujeres nos preguntemos ¿Nos interesa la igualdad con el hombre? No sería mejor la liberación tanto para hombres como para mujeres de esas conductas aprendidas.

Es en esta línea de lo que dice Greer, donde hombres y mujeres tenemos que ver la necesidad común de compartir lo privado, donde aparece la ética del cuidado, que no está desarrollada en este ciclo, pero que hay que nombrar.

La ética del cuidado se plantea, que, aparte de la justicia de la igualdad y de la libertad, está la cuestión de la responsabilidad y la solidaridad: ¿quién se va a ocupar de los niños y de los ancianos? ¿No es esta una cuestión de vital importancia para la sociedad? ¿Quién dice que es alienante cuidar de los demás? ¿Es que acaso no nos enriquecemos cuando cuidamos, alimentamos y compartimos nuestro tiempo con otros seres que nos necesitan y que nos aportan cosas? Victoria Camps habla de “feminizar al varón” porque hay valores femeninos que no son “esencialistas”, sino valores, aunque se deriven de una situación de opresión (al no ser compartidos).

Se trata de compartir con los hombres las tareas “tradicionalmente femeninas”, porque no son naturales sino aprendidas, excepto claro está, las de parir y amamantar, todo lo demás ha de ser *fifty/ fifty*, mientras esto no se haga, la igualdad que defiende Beauvoir y Celia Amorós, no será conseguida. Por más que logremos la paridad.

¿A QUÉ SE LLAMA TRÁNSGENERO?

Se vincula a Judith Butler con lo transgénero, porque piensa el género de una manera diferente a la usual, ya no más como una manera de ser, sino como una actuación, como resultado de un discurso, de unas normas que son a la vez represoras y habilitantes.

Judith Butler¹⁸, se dirige a la posibilidad de pensar de otro modo diferente a la metafísica de la presencia, cosa que se nos hace difícil de imaginar, pues siempre hemos concebido un sujeto detrás de cada acción; sin embargo, ella dice que hay acciones, pero no un actor anterior a ellas, las actuaciones hacen aparecer el efecto de un sujeto, es decir, sí hay sujeto, pero como efecto, y lo mismo pasa con el género.

Formula la tesis de la performatividad de género y de la producción performativa de la identidad, la constante inestabilidad de una identidad que nunca encuentra su conclusión, identidad como resultado provisional de una acción incesante.

De la idea de elaboración performativa del sexo no se concluye que el sexo sea una ficción lingüística, pues que

sea un producto no niega que sea un ámbito de nuestra vida... La materialidad no queda negada, se trata de pensarla de otro modo.

No tiene interés por suprimir al sujeto ni negarlo en sentido humanista, sino por rastrear las condiciones de su formación y modos de acción, mediante ejercicio de exclusiones en los que se establece qué es lo humano inteligible y qué queda fuera de lo humano.

Este límite de lo humano es el “constitutive outside”, exterior constitutivo que no es ontológico, que es exterior a lo construido por el discurso, pero que sólo puede concebirse en relación a él.

La performatividad es una práctica discursiva de reiteración de normas en la que el poder de hacer lo que se nombra no se halla en la voluntad del sujeto hablante sino que este poder es una función derivada de la cadena ritual de reiteración.

La distinción entre lo real y lo simbolizado discursivamente es resultado de unas contingentes relaciones de poder. La categoría es un permanente lugar de oposición y de apertura.

El sujeto no puede abstenerse de repetir las normas, en ese sentido no es libre, sino resultado de la repetición que lo constituye.

La libertad del sujeto es posibilidad de acción, no algo abstracto y de carácter presocial.

Es muy interesante la teoría de Butler sobre la naturalización de la heterosexualidad: la identidad melancólica es esencial para la formación de la identidad de género, el yo ante la separación de un objeto –amoroso–, reprime el dolor de la pérdida y aparentemente se desliga de él, pero lo interioriza y lo preserva en su psique de un modo que acaba formando parte del yo.

En contra de Freud, sostiene que la masculinidad y feminidad no son disposiciones inherentes, sino que se producen como consecuencia de la heterosexualidad normativa: a través de la prohibición del incesto y también mediante la previa prohibición de la homosexualidad.

Esta homosexualidad rechazada conlleva la formación de la masculinidad y feminidad, el deseo rechazado se instala en el yo como identificación melancólica, la niña se aleja de la madre evitando el contacto homosexual.

Tanto la prohibición como el deseo están presentes en la identificación melancólica. Ser mujer implica repudio de la masculinidad y ser hombre repudio de la feminidad. La mujer lo que desea es aquello que ha rechazado como forma posible de ser y al hombre le ocurre lo mismo: sobre esta problemática base se organiza la heterosexualidad, que surge de la negativa a reconocer un vínculo y a realizar un duelo.

Lo que propone Butler es aceptar el riesgo de la incoherencia de la identidad: no somos seres independientes, la noción de sujeto autónomo debe ser abandonada. La posibilidad de subversión viene de aceptar y no de rechazar la alteridad mediante la emergencia de un sujeto incoherente y frágil con una identidad de género vulnerable y por ello habilitado para la potencia y acción subversiva.

Me parece que Virginia Woolf⁹ tiene cabida en este apartado, pues en *Orlando* atacó la necesidad de los hombres de perdurarse en su postura inamovible de un ego único masculino y antepuso a esta seguridad la necesidad de vacilar entre el ser y el no ser, entre verdad y mentira, fantasía y realidad.

Niega la integración de la mujer en una identidad fija y propone hacer uso de la libertad de no elegir. Piensa que la androginia es la única solución de la mujer que decide crear un espacio más allá de la diferenciación de los sexos: vivir en la ambigüedad, en la no determinación. “Si la división de los sexos es ya inadecuada ¿no debe la educación resaltar las diferencias más que las semejanzas?, porque ya tenemos demasiadas semejanzas y no estaría nada mal concebir la posibilidad de otros sexos, de otras formas de ser, de ser de otro modo que ser”.

Y para despedirnos, unas palabras de la filósofa María Zambrano²⁰, “La vida necesita de la palabra, la palabra que sea su espejo, que la aclare, que la potencie, que la eleve y declare al par su fracaso...”

Las grandes verdades no suelen decirse hablando, la verdad de lo que pasa es el silencio de la vida...”

Y como conclusión querría decir que la diferencia, la igualdad, el reconocimiento, la justicia económica, lo público, lo privado y lo transgénero debería formar parte de un feminismo verdaderamente interesado en lo que dice y no en llenarse de razones para afirmarse a sí mismo, un feminismo que deje de ser

corporativista y de obcecarse en sus rencillas internas para centrarse en lo que verdaderamente importa: la liberación de mujeres y hombres de esa herencia patriarcal que limita tanto nuestras vidas.

Espero que sabrán disculpar que mi texto esté prendido con alfileres y que no esté rehilado ni respuntado... pero ¡Dios mío!, empieza el curso y no he comprado los libros de los chiquillos, ni he sacado la ropa del armario... ustedes sabrán comprenderme.

NOTAS

- 1 Teresa López Pardina sobre *Simone de Beauvoir*
- 2 Luisa Posada Kubissa sobre *Celia Amorós*
- 3 Cristina Molina sobre *Betty Friedan*
- 4 Neus Campillo sobre *Seyla Benhabib*
- 5 María Luisa Femenías sobre *Elvira López*
- 6 Silvia Tubert sobre *Luce Irigaray*
- 7 Matilde Martín sobre *Adrienne Rich*
- 8 Ana Hardisson sobre *Germaine Greer*
- 9 María José Chivite sobre *Julia Kristeva*
- 10 María José Guerra sobre *Nancy Fraser*
- 11 Aranzazu Hernández Piñeiro sobre *Rosa Luxemburgo*
- 12 Isabel González Díaz sobre *Emma Goldman*
- 13 Antonio Pérez Quintana sobre *Agnes Heller*
- 14 Cristina Sánchez sobre *Hannah Arendt*
- 15 María Xosé Agra sobre *Martha Nussbaum*
- 16 Rosario Miranda sobre *Lou-Andreas Salomé*
- 17 Ángela Sierra sobre *Alexandra Kollontai*
- 18 Elvira Burgos Díaz sobre *Judith Butler*
- 19 Elena Gascón Vera sobre *Virginia Woolf*
- 20 Elena Laurenzi sobre *María Zambrano*