

Amorós Puentes, Celia

Dimensiones de poder en la teoría feminista  
Revista Internacional de Filosofía Política, Núm. 25, 2005, pp. 11-34  
Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa  
México

Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=59202501>



*Revista Internacional de Filosofía Política*  
ISSN (Versión impresa): 1132-9432  
[jhernandez@fsof.uned.es](mailto:jhernandez@fsof.uned.es)  
Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa  
México

# Dimensiones del poder en la teoría feminista

CELIA AMORÓS

UNED, Madrid

## 1. La crisis de legitimidad del poder patriarcal

El tráfico sexual de mujeres es uno de los flujos desregulados que se incrementa con el proceso de globalización. Ese proceso económico todo lo descontextualiza, por una parte, mientras, por otra, la demanda creciente de «turismo sexual» reclama el goce de lo genuino con la plenitud de su sabor en su propio contexto. Un «vector de desterritorialización» arranca a las mujeres de sus raíces; otros, de sentido contrario, las reterritorializa para que puedan ser invadidas. Las cifras de los asesinatos de mujeres por maridos, compañeros o ex-parejas suben de forma alarmante, año tras año, sin que puedan establecerse correlaciones significativas de estos crímenes con variables como la clase social, el nivel cultural... Ascienden en los países nórdicos con sus modélicos —al menos, hasta hace poco— Estados del Bienestar que se nos presentaban como paradigma de calidad civilizatoria. Tales asesinatos no son, muchas veces, sino el efecto de un mal cálculo: se le ha ido a uno la mano en un ejercicio de la práctica sistemática del maltrato, que erosiona hasta la médula la más asentada de las autoestimas. Quien no ha podido resistir una sistemática desnutrición y socavamiento del ego se convierte en la candidata perfecta para una sentencia de aniquilación. Pues, otras veces, el asesinato es sistematizado, quema a la víctima tras rociarla de gasolina, no es sino un derroche de cálculo simbólico que ha planificado hasta el más mínimo detalle.

Las mujeres, se ha dicho, tenemos «toque de queda». Pertenece como género-sexo al genérico masculino en su conjunto, salvo acuerdo entre los miembros que lo componen de respetar a las adjudicadas al ámbito privado de un varón. Así, la que circula por tierra de nadie, la que no se recoge a tiempo ateniéndose a la modulación patriarcal de los aprioris de la sensibilidad kantianos, se expone a ser presa de la imposición sexual del deseo de un alguien, varón que tenga a bien hacer uso de ese derecho-privilegio patriarcal. Las violaciones, de este modo, como los asesinatos de mujeres, no son anécdotas. Hasta hace poco ni éstas ni aquéllas se sumaban porque eran anécdotas: mejor dicho, se las consideraba anécdotas porque no se sumaban. Sólo pueden sumarse magnitudes homogéneas, y sólo se las considera tales a la luz de los conceptos de una teoría: es así como pasan de la anécdota a la categoría. La teoría feminista, pues, ha tenido que habilitar conceptualizaciones idóneas para subsumir en ellas

fenómenos aparentemente heterogéneos y dispersos. Ha podido hacerlo porque, como teoría, su misión es ver y «hacer ver», visibilizar; ahora bien, como teoría crítica que es, su «hacer ver» está en función de un irracionizar e inmoralizar conductas que en su día fueron consideradas socialmente como de recibo. No hace tantos años se escuchaba la canción de «El preso número 9», cuya oración rezaba así: «Padre, no me arrepiento (de haber matado a mi esposa adúltera) ni me da miedo la eternidad: yo sé que allí en el cielo el Juez supremo me ha de juzgar». Contaba con la bula patriarcal, la comprensión de «hombre a hombre» para su «crimen pasional», es decir, su ejercicio de poder sobre la vida y la muerte de aquella que era «suya».

Pues bien: la irracionización-inmoralización de estas acciones desde la sensibilidad feminista es lo que activa el mecanismo de generalización que convierte en magnitudes homogéneas, *ergo* conceptualizables, lo que de otro modo no eran ni serían sino fenómenos dispersos y discontinuos. Sin embargo, la teoría feminista como teoría crítica no es un todo homogéneo ni acumulativo: tematiza los fenómenos a que nos hemos referido, entre muchos otros, desde diferentes paradigmas. Sin embargo, a través de una tradición de tres siglos —pues identificamos sus raíces en la Ilustración europea— ha venido aportando elementos para esclarecer y volver inteligibles los cómo y los porqués de la opresión y la subordinación de las mujeres. Estos cómo y estos porqués no pueden por menos que apuntar hacia la existencia de un poder de los varones sobre el colectivo femenino. Trataremos, pues, de reconstruir las asunciones desde las cuales se ha tematizado la cuestión de este poder y los términos en que se han formulado las preguntas acerca de su naturaleza y su *modus operandi*.

John Stuart Mill afirmó que los grupos oprimidos expresan sus resentimientos por los abusos del poder que sufren antes de cuestionarse las bases mismas de la legitimidad de este poder. El colectivo femenino no ha sido en esto una excepción. Podemos identificar, al menos desde la Edad Media en nuestras latitudes, un género al que llamo «memorial de agravios» y que encuentra uno de sus más lúcidos exponentes en la obra de Christine de Pizan, *La cité des Dammes* (1405).<sup>1</sup> Nuestra autora toma la pluma para denunciar la difamación del colectivo femenino como un todo que lleva a cabo el profesor de la Sorbona Jean de Meun en la segunda parte del *Roman de la Rose* (en abrupto contraste con la primera que es la expresión del amor cortés caballeresco). Y lo hace en términos de lo que podríamos llamar un abuso de heterodesignación: él, un solo hombre, se atreve a denostar «a todo un sexo». Sin embargo, en la medida en que Christine de Pizan articula sus quejas en el marco de una concepción estamental de la sociedad sancionada por la voluntad divina, no formulará demandas de igualdad entre varones y mujeres: el Señor, como un buen amo doméstico, ha querido ser servido de forma diversa según los diferentes «estados» y, *a fortiori*, por los distintos sexos.

Sólo en el conspecto del cartesianismo y los primeros albores de la Ilustración, el poder que detentaban los varones en función de la desigualdad de los sexos va a ser problematizado. Se universalizará la posesión del *bon sens*, la capacidad autónoma de juzgar, que se extenderá de este modo al colectivo femenino. La desigualdad de los sexos pertenecerá así al acervo de aquellas creencias que se sustentan en los argumentos de autoridad, la tradición y la costumbre. Su estatuto, por tanto, será el de un prejuicio<sup>2</sup> que no resistirá la contrastación con la regla de evidencia: se desmorona ante las ideas claras y distintas. Si la igualdad se deriva así de la epistemología cartesiana, no en menor medida viene implicada por las concepciones antropológicas de Descartes y Poullain de la Barre: *l'esprit n'a pas de sexe* o, si se prefiere, *l'esprit est de tout sexe*.

Con todo, las implicaciones políticas de estas nuevas concepciones no se pondrán de manifiesto con todas sus virtualidades hasta la Revolución Francesa. Al hilo del proceso revolucionario, la crisis de *l'Ancien Régime*, desencadenada ideológicamente por la irracionalización del derecho divino de los reyes y su sustitución por los planteamientos contractualistas, conllevará lo que en otra parte he llamado una «crisis de legitimación patriarcal». La resignificación del lenguaje revolucionario y sus potencialidades subversivas fue decisiva en este proceso: mujeres de los diferentes estamentos van a volver los términos denotativos con que los revolucionarios interpelaban al Antiguo Régimen contra ellos mismos. Así, podemos encontrar en los textos de la época<sup>3</sup> referencias a «la aristocracia masculina», al «sexo privilegiado», así como autodesignaciones del propio colectivo excluido de la ciudadanía como «Tercer Estado dentro del Tercer Estado». Olympe de Gouges, la autora de *Los derechos de la mujer y de la ciudadana*, acusa al varón de querer «mandar sobre un déspota» sobre un sexo a quien le corresponden los mismos derechos según el dictamen de «la naturaleza», en cuyo seno no se encuentra ejemplo alguno de semejante «dominio tiránico». En Inglaterra, Mary Wollstonecraft, perteneciente al círculo de los radicales receptores de las ideas de la Revolución Francesa y autora de *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), apuesta porque «el derecho divino de los maridos, así como el derecho divino de los reyes, pueda ser combatido sin peligro en este siglo de las Luces». Todavía un siglo más tarde, la líder del movimiento sufragista, Elizabeth Cady Stanton, denunciaba: «Vosotros, hombres liberales, tratáis a vuestras mujeres como si fuerais barones feudales».

## 2. Visitando de nuevo el «feminismo radical»

La lógica de las vindicaciones feministas pudo de este modo impugnar la *legitimidad* del poder patriarcal. Pero, para encontrar en la teoría feminista análisis precisos y sistemáticos acerca de *la naturaleza* de ese poder habrá que esperar a

las décadas de los sesenta y los setenta del siglo XX, en las que tiene lugar una reactivación de la militancia feminista a la que se designa como «la segunda ola». Nos centraremos en el llamado «feminismo radical» como el lugar natural teórico en que se tematizan las cuestiones relativas a las características del poder masculino *qua tale*.<sup>4</sup> Pues bien, para una adecuada reconstrucción y valoración de la pertinencia teórica y política de esta corriente del feminismo, hemos de hacer referencia, por una parte, a su caldo de cultivo histórico y, por otra, a la propia situación teórica en que heredamos los problemas planteados desde la Ilustración hasta la lucha sufragista.

En cuanto al contexto en que se gestó esta modalidad del feminismo, hay que señalar que fueron fundamentalmente la *New Left* y el movimiento pro-derechos civiles de los afroamericanos sus referentes principales. De la militancia en estos medios provienen las figuras y las líderes más importantes de esta deriva del movimiento feminista. La impronta utópica del feminismo radical tiene como su trasfondo la pérdida por parte de los Estados Unidos de la guerra del Vietnam... lo que hacía pensar que las transformaciones sociales más profundas eran posibles.<sup>5</sup> El proceso de descolonización constituyó así un horizonte determinante de la lucha feminista de este período, hasta el punto de que, como lo ha señalado Alicia Puleo,<sup>6</sup> la resignificación del lenguaje del anti-colonialismo caracteriza el modo en que se piensa a sí misma la subordinación femenina: las mujeres habrían sufrido una «colonización interior». Por otra parte, las características de la lucha contra el racismo, en la que se puso de manifiesto su irreductibilidad a la lucha de clases y, en consecuencia, la necesidad de organizarse de forma autónoma con respecto a la izquierda, influyeron en la conciencia de las militantes feministas de la necesidad de hacer lo propio. «En su teorización del sexo como categoría social y política, el modelo racial es clave para analizar las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Si, como lo había demostrado la crítica al racismo, la relación entre las razas es política, la conclusión será que también lo es la relación entre los sexos».<sup>7</sup>

Sin embargo, el «separatismo» de las mujeres surgió a partir de experiencias específicas: en los movimientos revolucionarios, la división sexual del trabajo se reproducía,<sup>8</sup> las mujeres eran relegadas a puestos y tareas secundarias y los problemas que ellas planteaban: los estereotipos sexistas que transmitían los medios de comunicación, el divorcio, las leyes de propiedad, la información anticonceptiva y el aborto como formas de control por parte de las mujeres de sus propios cuerpos iban a parar sistemáticamente a la cola de la agenda y nunca llegaba la hora de debatirlos.<sup>9</sup> La nueva izquierda anticapitalista nunca le concedió, en el fondo, a la agenda feminista legitimidad *per se* sino por sus virtualidades anticapitalistas, con el convencimiento, compartido con el marxismo de la izquierda tradicional, de que el socialismo resolvía automáticamente todos los problemas que las feministas planteaban. Las mujeres, de este modo, se cansaron de ser «la contradicción secundaria» de «la contradicción principal»

y optaron por plantear sus problemas en sus propios términos, con la ayuda de los que tenían disponibles en su horizonte histórico. De este modo, podríamos caracterizar la autocomprensión del feminismo radical como el correlato teórico de una práctica del feminismo como práctica no subsidiaria. Así, la idea de que las mujeres constituyan una clase universal oprimida fue una respuesta a la trivialización del tema por parte de la nueva izquierda.

Las mujeres llevaron a cabo por su parte una elaboración reflexiva autónoma de su propia situación en los «grupos de concienciación» que constituyeron para intersubjetivizar sus experiencias, haciéndolas pasar de ese modo de la anécdota a la categoría. Y, en la medida en que conceptualizar es politizar para los grupos oprimidos, pudieron concretar sus demandas de una teoría específica que diera cuenta, no ya de su explotación como trabajadoras sino de su sistemática subordinación *qua mujeres*. Resultado de todo ello fue que «el feminismo radical se separó de la izquierda tradicional por su atención a las relaciones de poder no originadas por la explotación económica». Habrá que proceder teóricamente de otro modo para identificar la raíz de la opresión de las mujeres así como hacer una política específica para erradicarla. A partir de ahí, Puleo nos resume los «ejes temáticos» en torno a los que se mueve el feminismo radical: «la utilización del concepto de *patriarcado* como dominación universal que otorga especificidad a la agenda militante del colectivo femenino, una noción de *poder* y de *política* ampliada, la utilización de la categoría de *género* para rechazar los rasgos adscriptivos ilegítimos adjudicados por el patriarcado a través del proceso de naturalización de las oprimidas, un *análisis de la sexualidad* que desembocará en una crítica a la heterosexualidad obligatoria, la denuncia de la *violencia patriarcal* particular, aunque no exclusivamente, la sexual, y, finalmente, una sociología del conocimiento que será crítica al androcentrismo en todos los ámbitos, incluidos los de la ciencia.<sup>10</sup>

En su obra *El segundo sexo*<sup>11</sup> (1949), Simone de Beauvoir puso de manifiesto que los varones han constituido sus propios parámetros y valores como lo que define lo genéricamente humano. Precisamente por eso han conseguido autoinstituirse en sujetos y en la conciencia esencial, adjudicándose a las mujeres la posición del objeto y . . . la inesencialidad. Ahora bien, podríamos preguntarnos, ¿detentan los varones el poder por su convalidable identificación de lo genéricamente humano? ¿O más bien, por el contrario, por ser quienes controlaban el poder pudieron definir como lo genéricamente humano todo aquello por lo cual se autoprestigiaban: tareas como la guerra, la caza mayor, la promulgación de las leyes por las que debían regirse las comunidades humanas...? A nuestra filósofa existencialista le preocupó fundamentalmente que las mujeres tuvieran su parte en lo genéricamente humano. Y tenía razón en tanto que, como primera providencia, difícilmente podía ser de otro modo.<sup>12</sup> Sin embargo, lo duro de los forcejeos para lograr esta participación —tenemos *in mente* la lucha sufragista— y las decepciones por la insuficiencia de lo obteni-

do en orden a lograr un verdadero umbral de igualdad<sup>13</sup> llevó a las mujeres a hacerse la pregunta: ¿acaso no será que los varones formulan sus definiciones universalistas a su medida? Dicho de otro modo, ¿acaso no se habrá producido por su parte una usurpación fraudulenta de aquello que ellos mismos definen como lo genéricamente humano? Si la lucha por el acceso de las mujeres a lo definido como tal constituyó el ciclo de las vindicaciones,<sup>14</sup> el descubrimiento de los rasgos identitarios masculinistas que impregnaban su definición misma puso en marcha el proceso de la crítica al andocentrismo. Es aquí, justamente, donde el feminismo se topa de frente con la cuestión del poder. Es aquí donde sólo la identificación del patriarcado como realidad sistémica puede dar cuenta de la sistemáticamente fraudulenta usurpación de lo universal por parte de una particularidad, una identidad facciosa: la constituida, muy precisamente, por el conjunto de quienes detentan el poder. Es aquí donde se inserta y cobra toda su significación la obra de Kate Millet, *Política Sexual* (1969). Nuestra autora procede metódicamente, para establecer sus tesis acerca del carácter radical de la política sexual, a un aislamiento de variables: todas las conmociones que, desde el siglo de las Luces, han transformado el mundo, a saber, el desarrollo de la democracia y la extensión de los derechos políticos, la democracia económica a la que aspiraba el socialismo, la revolución industrial y la tecnología, todo ello no afectó, afirma, «salvo de modo tangencial y fortuito a la vida de toda la población femenina. Ello demuestra claramente que las instituciones políticas y sociales más elementales no se hallan basadas en la riqueza o en el rango, sino en el sexo. El rasgo más característico y primordial de nuestra cultura radica en su enraizamiento patriarcal».<sup>15</sup> Por otra parte, Millet se centra en el análisis de fragmentos literarios contemporáneos que son verdaderas perlas polinésicas de la misoginia, seleccionados de las obras de Henry Miller, Norman Mailer<sup>16</sup> y Jean Genet.<sup>17</sup> Parece como si el lugar de los intelectuales orgánicos del patriarcado, que antaño correspondió a los filósofos, se hubiera desplazado a los literatos: el código estético, se pretende, tiene sus propios fueros que lo protegen de una censura feminista que no sería en última instancia sino gazmoñería y represión. También en la Revolución Francesa, mientras grupos significativos de mujeres pedían la ciudadanía, el marqués de Sade escribía *Justine o los infortunios de la virtud* y *La filósofa en el tocador*. Cuando las mujeres pretenden elevar su estatus en el registro político, siempre se les puede recordar que su verdadero estatus, en última instancia, lo determina la jerarquía sexual y sus jercas pueden decidir, si lo consideran oportuno, «reducirla al estatus de simple hembra».

Quizás ahora podamos entender mejor el concepto milletiano de «política sexual». «¿Puede acaso considerarse la relación que existe entre los sexos desde un punto de vista político?», se pregunta retóricamente nuestra autora. Dependerá, claro está, de lo que entendamos por política, y ella nos proporciona una resignificación estipulativa del vocablo «política» según la cual «no entendere-

mos por política el limitado mundo de las reuniones, los presidentes y los partidos, sino... el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo». <sup>18</sup> Redefinida así la política, nos falta reconceptualizar los sexos como estatus. Pues bien, de acuerdo con Kate Millet, los sexos son el *ur-status*: «Aun cuando los grupos que gobiernan por derecho de nacimiento están desapareciendo rápidamente, subsiste un modelo, arcaico y universal, del dominio ejercido por un grupo natural sobre otro: el que prevalece entre los sexos». El referente teórico de «el concepto más elemental de poder» de Millet es lo que denominó Max Weber *Herrschaft*, es decir, «relación de dominio y subordinación», tal como se pone de manifiesto en «un examen objetivo de nuestras costumbres sexuales». Ahora bien, ¿cuál es la relación existente entre esta forma de dominio sexual y el poder masculino institucionalizado en todos los ámbitos de la vida social, así como en la política convencional? Millet señala que en todas las sociedades patriarcales —y no parece haber contraejemplos— «el ejército, la industria, la tecnología, las universidades, la ciencia, la política, todas las vías del poder, incluida la fuerza coercitiva de la policía— se hallan enteramente en manos masculinas. Y como la esencia de la política radica en el poder, es infalible el impacto de semejante privilegio. Por otra parte, la autoridad que todavía se atribuye a Dios y a sus ministros, así como los valores, la ética, la filosofía y el arte de nuestra cultura... son también de fabricación masculina». <sup>19</sup> El coito prepotente canónico tal como se practica en las sociedades patriarcales viene a ser un «microcosmos representativo» de toda la parafernalia del poder que se despliega, por así decirlo, en las escalas macro. Esta relación micro-macro parece ser pensada por Millet tanto en el eje de la metáfora como en el de la metonimia, con ciertas oscilaciones de los énfasis según los contextos. La relación sexual patriarcal sería en el primer caso la expresión quintaesenciada del poder patriarcal omnipresente; en el segundo, vendría a ser más bien su causa en última instancia.

El recurso a la analogía o al isomorfismo entre dos escalas, micro y macro, en que las relaciones de poder respectivamente se contraen o se despliegan constituye un rasgo distintivo del feminismo radical. Para Shulamith Firestone, como lo veremos, la familia es la célula en la que se forman las relaciones de poder que luego constituirán el entramado de toda la sociedad. Al partir de la existencia de ese isomorfismo o, si se quiere, de esta reciprocidad de perspectivas, no es de extrañar que el razonamiento por analogía y la extrapolación de los análisis realizados en el nivel micro al nivel macro sean recurrentes en el pensamiento de la autora de *La dialéctica del sexo*. <sup>20</sup> Este procedimiento discursivo se deriva de la obsesión por identificar «la raíz» de la opresión y de su convicción de que, si se la identifica adecuadamente, se puede herir de muerte al sistema como un todo. En su trasfondo se encuentra cierta impostación romántica en una concepción con tintes organicistas de la realidad social como



una totalidad, categoría que, junto con la del sujeto y la de la historia, se encontrará en el blanco de la crítica posmoderna, que desplaza las totalidades por los fragmentos y las raíces por los rizomas.

En Kate Millet, el énfasis en el coito prepotente, como me gusta llamarlo, como clave de bóveda del edificio patriarcal compite con la familia, coincidiendo de este modo con Firestone. «El patriarcado gravita, afirma, sobre la institución de la familia. Esta es, simultáneamente, un *espejo* de la sociedad y un lazo de unión con ella; en otras palabras, constituye una unidad patriarcal dentro del conjunto del patriarcado». Podemos ver aquí cómo la familia funciona a la vez como microcosmos expresivo (espejo) de la sociedad, en el eje de la metáfora y como «lazo de unión» en el orden de la eficacia causal o de la metonimia. «Al hacer de mediadora, continúa Millet, entre el individuo y la estructura social, la familia suple a las autoridades políticas o de otro tipo en aquellos campos en que resulta insuficiente el control ejercido por éstos. La familia y los papeles que implica son un *calco* de la sociedad patriarcal, a la vez que su principal instrumento y unos de sus *pilares* fundamentales». <sup>21</sup> Esta institución es, además, funcional al Estado de las sociedades patriarcales, que se relacionan con la ciudadanía a través de los cabezas de familia. Por medio de la familia, también, el patriarcado adjudica su estatus respectivo a cada categoría sexual a través del «principio de legitimidad». Este principio establece que tanto el estatus de la madre como el del hijo dependan, en última instancia, «de la presencia de un varón». <sup>22</sup>

Si la autora de *Política Sexual* aborda la cuestión de la familia patriarcal remitiéndose a concepciones sociológicas y antropológicas de cuño funcionalista, con alguna referencia a Max Weber y a Hannah Arendt, <sup>23</sup> Shulamith Firestone la tematizará en claves freudomarxistas, como tendremos ocasión de ver más adelante con detalle. Para Millet, «la política sexual» es aceptada por consenso en la medida en que «la socialización» de ambos sexos en las sociedades patriarcales resulta determinante en tres dimensiones fundamentales: el estatus, al que ya nos hemos referido, el rol sexual y el temperamento. Este último se modela diferencialmente de acuerdo con los estereotipos que corresponden a cada categoría sexual; a su vez, estos estereotipos son diseñados en función del rol que respectivamente se les adjudica. Es importante en este punto subrayar el rechazo por parte de nuestra autora de cualquier variante de la ideología de la complementariedad de los sexos. Seguirá aquí el planteamiento de Simone de Beauvoir: el varón asumirá como su papel específico aquel que él mismo define como el propio de lo genéricamente humano. En contraste, «el restringido papel que se atribuye a la mujer tiende a detener su progreso en el nivel de la experiencia biológica. Por consiguiente, todo cuanto constituye una actividad propiamente humana (los animales también traen al mundo a sus hijos y cuidan de ellos) se encomienda preferentemente al varón. Huelga señalar que el *estatus* se ve influido por semejante distribución de funciones. <sup>24</sup> La concatenación y el

refuerzo mutuo de estos componentes de la socialización patriarcal: estatus, rol y temperamento explican así los efectos sistémicos de la dominación masculina, a la que llamamos «patriarcado».

Sin embargo, al lado de esta vertiente de la aceptación del poder patriarcal que se refiere al consenso, la autora de *Política sexual* nos recuerda que los sistemas de dominación no descansan en un solo pie. Pues «al igual que otras ideologías dominantes, tales como el racismo y el colonialismo, la sociedad patriarcal ejercería un control insuficiente, e incluso ineficaz, de no contar con el apoyo de la fuerza, que no sólo constituye una medida de emergencia, sino también un instrumento de intimidación constante».<sup>25</sup> Al lado del pie en el que se basa el consenso encontramos, pues, el que sustenta la violencia. Ésta, como instrumento clave de la política sexual, tendrá un «carácter marcadamente sexual», y se materializará «plenamente en la violación» como *analogans analogante* del uso patriarcal de la fuerza. En tanto que impregnación de la sexualidad por la crueldad comparte, para nuestra autora, ese siniestro rango con la pornografía, cuyas figuraciones «de índole sádica», celebradas por determinadas audiencias masculinas, compara con el linchamiento de «los negros» por racistas fanáticos. Se trata en ambos casos de ritualizaciones de la dominación dotadas «de efectos catárticos».

Por otra parte, Kate Millet hace referencia a «la hilaridad», ligada a la literatura misógina, como un instrumento de expresión de la hostilidad de los varones hacia las mujeres. Le adjudica la función de «reforzar el estatus de ambas facciones sexuales», es decir, de sancionar la adjudicación de espacios a ambos sexos<sup>26</sup> que el patriarcado se arroga. Jean Paul Sartre, en su psicoanálisis existencial de Flaubert, titulado *El idiota de la familia*, se refiere a la risa como a «una reacción colectiva... mediante la cual un grupo, amenazado por un peligro, se desolidariza del hombre en quien se encarna ese peligro».<sup>27</sup> Podríamos preguntarnos si acaso la risa masculina de las mujeres no es, por una parte, sino un conjuro del imaginario desertor que se pasaría a las filas del enemigo convalidando el movimiento por el que determinadas mujeres se salen de los espacios asignados. Si tomáramos como referente el grupo humano mixto en el que un número significativo de mujeres participa de los consensos del patriarcado frente a otro que se desmarca, la risa del primero funcionaría como mortificación sexual de quienes, con su desmarque, se constituyen en peligro. Refrse de la mujer se convierte aquí en la ridiculización de las feministas, sometidas a esa penalización recurrente desde *Les precieuses ridicules* de Molière hasta las parodias de las auténticas vindicaciones de las mujeres que encontramos en los *Cahiers de doléances* apócrifos de la Revolución Francesa, exposición de quejas contra las que se reacciona convirtiendo lo peligroso en insignificante. El varón vestido de mujer es un recurso cómico que no falla. La risa recorre todos los registros que se despliegan desde la trivialización, la reducción de la otra a lo in-significante, a la paranoización, la —sólo aparentemente paradójica—

conversión de lo insignificante en peligroso. La ridiculización, así, refuerza la intersubjetividad proto-simbólica al hacer sonar la alarma que señala por dónde podría romperse. La eficacia de la ridiculización como des-autorización, como retiro abrupto de cualquier identificación o solidaridad, nunca se ponderará demasiado como arma del poder en general, y del patriarcal muy especialmente. La ridiculización de las formas de vestir de nuestras políticas interrumpen lo que de otro modo sería una incorporación seria al ámbito de lo serio: hay que hacer, pues, de modo recurrente, referencias a los «trapitos» para restituir a las personalidades emergentes al nivel de su genérico.

El feminismo socialista, como lo veremos más detalladamente, se ha centrado fundamentalmente en las relaciones entre el género y la clase, poniendo sus énfasis en las redefiniciones respectivas que sufrían, el uno por el otro, ambos términos del binomio. El feminismo radical, por su parte, dota al colectivo de las mujeres de rasgos e intereses que lo caracterizan como un todo, en buena medida de forma reactiva con respecto al reduccionismo marxista de la clase. Para la autora de *Política sexual*, «las mujeres tienden a trascender, en el patriarcado, la estratificación de las clases, ya que, cualquiera que sea el nivel en el que haya nacido y se haya educado, la mujer no guarda, como el hombre, una relación inamovible con su clase. Como resultado de su dependencia económica, su afiliación a cualquier clase es indirecta y temporal».<sup>28</sup> Vienen a ser un «grupo parasitario» que «vive, en cierto modo, al margen del sistema de clases». Son un colectivo correlativo a la consideración del patriarcado como interclasista. Por otra parte, Millet considera que el sexismo «tal vez ... sea, en nuestra sociedad, un mal más endémico que el racismo». Los varones blancos lamentan que los varones negros tengan muy poco control sobre sus esposas, vamos, que no sean lo suficientemente hombres. Parecen insinuar que «la injusticia racial puede remediarse mediante una restauración de la autoridad masculina». Una vez más, como lo afirmara Claude Lévi-Strauss, las mujeres vienen a ser el objeto transaccional de los pactos entre los varones.<sup>29</sup> De ahí que, de cara a un verdadero, es decir, radical cambio social, la transformación del patriarcado tenga prioridad sobre otros sistemas de explotación u opresión. Y la profundización en su análisis es ineludible, pues «todo cambio emprendido sin una comprensión exhaustiva de la institución sociopolítica que se desea modificar está de antemano condenado a la esterilidad».

### **3. Feminismo radical y freudomarxismo: entre la utopía y la analítica del poder**

Otra variante significativa del feminismo radical, a la que hemos hecho referencia, es la que representa Shulamith Firestone, autora de *La dialéctica del sexo* (1973).<sup>30</sup> El pensamiento de esta sugerente autora se mueve entre la utopía y

unos análisis corrosivos de determinados sistemas de poder. En líneas generales, podríamos afirmar que su inscripción en la órbita del freudomarxismo la decanta del lado de la utopía: sumariamente, representa el *pendant* feminista de Marcuse y Wilhem Reich. Así como, para el autor de *Eros y civilización*, la automatización hará posible un socialismo cibernético que transformará el trabajo en juego, para Firestone, las nuevas tecnologías reproductivas liberarán a las mujeres de estas servidumbres suyas como clase biológicamente diferenciada que se encuentran en la base de su opresión. Así, la familia biológica, de suyo, constituye una distribución de poder intrínsecamente desigual, pues la diferenciación natural entre los sexos en las funciones reproductoras conducirían *in recto* a la división sexual del trabajo y su consiguiente jerarquización. Por otra parte, la psicología del poder se configura en la familia biológica, donde tiene *su raíz*. La familia nuclear, al estructurar la personalidad y los caracteres,<sup>31</sup> trocuela las relaciones mismas de poder cuya psicología el feminismo radical se propone abolir. De este modo, llevará a cabo una reinterpretación del complejo de Edipo en términos de poder. El tabú del incesto provocaría en el niño una separación de la respuesta sexual a la madre, el primer objeto de su amor, de la respuesta globalizadora físico-emocional. La respuesta propiamente sexual es reprimida, inhibida y, por tanto, diferenciada y separada de las demás respuestas. Ello configura la psicología masculina como una psicología disociada que se orientará al objeto sexual, precisamente, en la medida en que lo degrada y puede, de esa manera, desmarcarlo de la madre. Así, no deseará a la mujer que respeta ni podrá respetar ni valorar globalmente como persona a la mujer que desea. El tabú del incesto se encuentra, pues, en el origen mismo de la dicotomía masculina entre la santa y la perra. Reinterpretará asimismo en clave de poder la identificación masculina del niño con el padre, que se debe a la percepción de la madre como impotente y del progenitor masculino como poderoso por su acceso al mundo público (sigue en este punto a Simone de Beauvoir, quien vio en la freudiana «envidia del pene» por la niña una aspiración a la posición de sujeto social que el poseedor del pene representa). De acuerdo con la versión del feminismo radical de nuestra autora, pues, si desmantelamos la familia, con su tiranía del principio de realidad sobre el principio del placer, la represión sexual habrá perdido su razón de ser. Se pierde así también la base de una sociedad capitalista que, en ese material humano reprimido, encontraba la dócil mano de obra funcional para su explotación, de acuerdo con las tesis del freudomarxismo. La «sexualidad polimórfica» freudiana impregnará así una nueva sociedad donde las mujeres podrán encontrar su liberación radical.

Hay en el pensamiento de Firestone una disociación entre un vector utópico, por una parte, al que ya nos hemos referido, y una capacidad insólita como analista del poder en esferas concretas. No articula un programa político para que las mujeres tengan acceso al control de las nuevas tecnologías reproductivas. Pone en juego, sin embargo, una verdadera maestría en una analítica del

poder, que podría competir en finura y agudeza con la foucaultiana, en los ámbitos dónde hay que determinar «el quién es quién de la opresión». Observa en su capítulo «El racismo o el sexismo de la familia humana», cómo se cruzan y se entrecruzan, de formas particularmente sutiles, los rangos y los infrarangos entre hombre blanco y mujer negra, hombre negro y mujer blanca, y cómo las mujeres funcionan y actúan aquí como objetos transaccionales de los pactos entre los varones. Teoriza así con penetración el fenómeno que hemos llamado en otra parte «jacobinismo negro». <sup>32</sup> Nos referimos con esta denominación al fenómeno de exaltación de la mujer negra como madre y esposa en la literatura y en las actitudes de los militantes del movimiento pro-Derechos Civiles. Hemos de tener en cuenta que la familia negra —si es que podía llamarse familia— había venido siendo la «casa de prostitución» de los varones blancos. No es de extrañar, pues, que la vindicación de los derechos de los afroamericanos pasara en su imaginario —imaginario, por supuesto, patriarcal— por homologarse con los blancos en tanto que verdaderos hombres, en decir, hombres que controlan a las mujeres de sus familias.

La filósofa política Carole Pateman, autora de *El Contrato Sexual* <sup>33</sup> y muy influida por los feminismos radical y cultural, afirma que, en el trasfondo del «contrato social» —o, como ella lo llama, «patriarcado fraterno»— se esconde una cláusula que hace referencia al derecho patriarcal de los varones sobre el conjunto de las mujeres, derecho que, en la modalidad fraterna del patriarcado, <sup>34</sup> se concreta en el acceso ordenado de los varones a los cuerpos de las mujeres por medio del contrato del matrimonio. Si aplicamos su teoría a nuestro caso, el acceso de los varones negros a los mismos derechos que los blancos debería incluir su institución en verdaderos hombres, es decir, en sujetos de un pacto con ellos en un «patriarcado fraterno» que conllevaría su igualdad con los blancos en las relaciones contractuales con las mujeres de su raza. El «negro», de este modo, ya no es «el chulo» o el que sufre «los cuernos» que sus mujeres les ponen con los blancos. Se exaltan las virtudes domésticas de «la mujer negra», la abnegación y entrega de las mujeres a sus maridos y sus hijos. Se ha dignificado así la familia negra. Ello no significa, desde luego, la igualdad entre los varones y las mujeres de raza negra. Significa, simplemente, que se cumple una vez más la ley del patriarcado según la cual el grupo de varones emergente que disputa a otro grupo de varones su poder hegemónico lo hace con el lema «Mujer es lo que tenemos nosotros; para mujeres, las nuestras». <sup>35</sup> Somos, así, los verdaderos hombres y, por tanto, sujetos dignos del poder. De esta forma, se genera una solidaridad intergenérica de raza que no propicia la emancipación —que no es lo mismo que dignificación— de las mujeres negras con respecto a «sus hombres». Esta solidaridad intergenérica puede prevalecer en muchos casos sobre los posibles pactos entre las mujeres: el contencioso por la acusación de «acoso sexual» promovida por Anita Hill contra el Juez de color Clarence Thomas es un ejemplo significativo de esta prelación. <sup>36</sup> Asimismo, en la gran

marcha de afroamericanos que tuvo lugar en Washington en 1995 se vetó la presencia femenina.<sup>37</sup> Pues bien: Firestone ya nos había proporcionado algunas claves para entender estos fenómenos.

La autora de *La dialéctica del sexo* es especialista en desmitificar y desnaturalizar ámbitos de la vida humana que se consideraban autorregulados por sus propias leyes afectivas y emocionales. Así, de la mano de Philippe Ariès,<sup>38</sup> pondrá de manifiesto que el mito de la infancia es una construcción moderna y que los niños como grupo social son objeto de una segregación estamental: los hijos de la burguesía visten significativamente atuendos proletarios (como el «traje de marinero»<sup>39</sup>). Hará una crítica de cuño contracultural, que recuerda a Iván Illich, contra la escuela como trasunto institucional del nuevo concepto de infancia y de su segregación. La vida del niño, como forma de vida específica, debe ser sometida a vigilancia disciplinaria como práctica correlativa a la normativización de la psicología infantil (Foucault *avant la lettre*). Firestone esboza así un paralelismo entre el mito de la infancia y el de la feminidad como racionalizaciones de su institución en esferas segregadas: «de esto no se habla delante de las señoras», «de esto no se habla delante de los niños». La emancipación de la infancia es por todo ello incluida en el proyecto del feminismo radical.

Significativamente, el manifiesto de la *New York Radical Feminist* se titulaba «Políticas del Ego».<sup>40</sup> De acuerdo con su análisis, la supremacía masculina tendría como su clave y su sentido principal la satisfacción psicológica del ego masculino, al que sería inherente el ansia de poder. La identidad de un «ego» tal se mantendría en base a la destrucción de los «egos» de las mujeres.<sup>41</sup> Ann Snitow criticó el ahistoricismo del manifiesto. Quizás por ello, Firestone concreta el planteamiento, tan general y esquemático, de Koedt en su capítulo, verdaderamente antológico, de *La dialéctica del sexo* dedicado al análisis del amor. Así comienza: «Un libro sobre el feminismo radical que no tratara del amor sería un fracaso político porque el amor, más quizás que la gestación de los hijos, es el baluarte de la opresión de las mujeres en la actualidad».<sup>42</sup> Mientras los hombres creaban obras maestras, «sus mujeres invertían todas sus energías en ellos». De este modo, sienta la tesis de que «la cultura (masculina) era y (sigue siendo) parásita, y se alimenta de la energía de las mujeres sin reciprocidad». Firestone se apoya en la tesis de Theodor Reik según la cual el amor viene a ser una envidia sublimada: ya que no puedo ser ese «ego» que tanto admiro, pasaré del ser al registro del tener invadiendo emocionalmente al otro y participando así de sus cualidades. Esta invasión genera al mismo tiempo vulnerabilidad emocional, ya que no puedo invadir al ego que amo sin correr el riesgo de dejar al mío en la indefensión. Así, si hay reciprocidad, se produce un «intercambio de yos». No existe, pues —todo lo contrario—, en la dinámica amorosa en sí misma nada que sea destructivo. Pero entiende que el amor está necesariamente corrompido en una sociedad de clases sexuales. El enamoramiento del varón, en estas condiciones, sólo puede

producirse sobre la base del alto grado de idealización de la que hace objeto a una mujer en particular (la bendita entre las mujeres), a la que desmarca de un estamento que es inferior al suyo. Por tanto, él sólo puede compensar su descenso estamental promoviendo a aquélla a quien elige para asociarla con él —y a la que tendrá, por tanto, que homologar a su rango—, a una mitificación al hincharla artificialmente.<sup>43</sup> Recuerdo que un varón expresó esta idea afirmando: «Las mujeres son botellas de agua de seltz en las cuales nosotros introducimos champagne». Ellas, por su parte, también corrompen el amor, pues, al ser el amor aquello de que se valen como treta del débil para conseguir un estatus adjetivo homologado, no pueden permitirse idealizar demasiado al varón.<sup>44</sup> Hay así un cierto escepticismo femenino, que se puede sin duda doblar de una entrega romántica idealizada, por parte de aquellas que han de hacer del amor a la vez su forma material de vida y su religión.

Firestone, por otra parte, valora de forma totalmente negativa el impacto de la «revolución sexual» para las mujeres: «la retórica de la revolución sexual, si bien no mejoró en nada (su) situación, sí demostró ser de gran utilidad para los hombres. Al convencer a las mujeres de que las astucias y exigencias femeninas tradicionales eran despreciables, injustas, mojigatas, anticuadas, puritanas y autodestructivas, se creó una nueva reserva de mujeres asequibles con el fin de ampliar la escasa existencia de mercancía para la explotación sexual tradicional, desarmando así a las mujeres de las escasas protecciones que con tanto esfuerzo habían conquistado».<sup>45</sup> Sin embargo, cada vez más mujeres caen en «la trampa», sólo para descubrir demasiado tarde y en forma muy amarga que las triquiñuelas tradicionales femeninas tenían una razón de ser. Imitar a los hombres sin estar en su situación resultó ser para ellas un negocio ruinoso.

#### 4. Derivas del feminismo radical

El feminismo radical ha sufrido a partir de sus clásicas diferentes derivas. En general, tales derivas se relacionan con la obsesión recurrente por identificar el lugar clave en que tiene lugar la dominación de las mujeres, la fortaleza bastión del patriarcado que, al ser atacada frontalmente, lo debilitaría como un todo. Así, el equilibrio y la precisión de las distinciones de Kate Millet entre la función general del consenso que sustenta el patriarcado y la de ciertas instituciones en que se encarna en él el recurso a la fuerza, propio de todo sistema de dominación, se pierde. Se produce así un escoramiento hacia la identificación de las manifestaciones más extremas, violentas y humillantes de la dominación de las mujeres como los enclaves privilegiados tanto para hacerlos objeto del análisis teórico como de la lucha política. El resultado es que fenómenos tales como la pornografía o la violación se convierten en temas monográficos un tanto sobredimensionados por cierta descontextualización con respecto a los

demás aspectos. No nos detendremos aquí en estas derivas y sus —inevitables— impostaciones esencialistas, como la consideración de que la sexualidad masculina es *per se* agresiva y depredadora. Desde el punto de vista del análisis del poder, las derivas del feminismo radical hacia lo que se ha llamado «feminismo cultural» tienen un interés bastante limitado: demonizan más bien que analizan el poder masculino por sus connotaciones tanáticas frente a una —presunta— contracultura femenina biofílica e impregnada de virtualidades soteriológicas.<sup>46</sup> El freudomarxismo de Firestone se vio de este modo explotado en la peor de sus direcciones, mientras que la cantera de su analítica del poder siguió intacta. Ha habido que esperar hasta los años noventa para que, en su estela, una teórica feminista nórdica, Anna Jónasdóttir, escribiera el libro titulado: *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*<sup>47</sup> El planteamiento de nuestra teórica surge a partir de un contexto privilegiado —comparativamente— para las mujeres, que hace posible el aislamiento de todas las variables que siempre se han identificado como elementos causales de su situación subordinada: en los Estados nórdicos del Bienestar existe igualdad formal entre ambos sexos, un feminismo estatal<sup>48</sup> que promueve «políticas amigas de las mujeres», tendencia a la igualdad en el trabajo remunerado y en la distribución equitativa de las tareas domésticas. ¿Por qué, sin embargo, el patriarcado sigue vigente en estas sociedades? Jónasdóttir estima que en semejante situación el feminismo socialista da un rendimiento explicativo limitado y hay que volver a las clásicas del feminismo radical. Plantea así el problema como «una lucha sobre las condiciones políticas del amor sexual, más que sobre las condiciones del trabajo de las mujeres». El concepto de amor debe entenderse aquí como «prácticas de relación socio-sexuales y no sólo como emociones subjetivas».<sup>49</sup> Se mantiene en la concepción de las radicales según la cual el patriarcado tiene un Palacio de invierno. Así, entre la «producción de los medios de existencia» y la de «la vida inmediata» a las que Marx y Engels se refirieron,<sup>50</sup> «la cuestión más crucial es qué producción es la más decisiva en cuanto a la explicación de los cimientos del patriarcado». Su respuesta es que debemos comprender «las condiciones de nuestra existencia primordialmente como seres sexuales». Dado el aislamiento de las demás variables a que nos hemos referido, estas condiciones y las relaciones a que dan lugar deben poder ser explicadas por sí mismas.<sup>51</sup> La exigencia de inmanencia explicativa del patriarcado, planteada en estos términos epistemológicos y metodológicos, va a determinar de ese modo su crítica a la teórica marxista feminista Heidi Hartmann por entender que no se mantiene de forma coherente en las implicaciones y los presupuestos de los llamados «sistemas duales». Se entiende por «teorías de los sistemas duales» las que formularon aquellas teóricas feministas que asumían el marxismo a la vez que la necesidad de completarlo con una teoría adyacente que diera cuenta de modo específico de la opresión de las mujeres. Vinieron a concretarse así en diversas variantes de la fórmula capita-



lismo + patriarcado que explicarían respectivamente los modos de producción y de reproducción de la sociedad. La más potente de estas teóricas es, en nuestra opinión, Heidi Hartmann, quien, partiendo de críticas inmanentes al marxismo por su «ceguera ante el sexo», establece un serio y fecundo diálogo con el feminismo radical. Ella misma se propone elaborar una noción de patriarcado que haga posible entender las posiciones diferenciales que se producen en el seno del capitalismo entre los varones y las mujeres, por ejemplo, la segregación del empleo por sexos. La autora de «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre feminismo y marxismo»<sup>52</sup> entiende que la lógica abstracta del capital, que podríamos expresar como: «explota bien y no mires a quién», no explica, precisamente, *quiénes*, qué clase de personas determinadas ocupan determinadas posiciones en el proceso de la producción. Para ello hay que echar mano de las jerarquías sexuales y/o raciales. Pues bien, es justamente este planteamiento de la cuestión el que merece la crítica de la autora de *El poder del amor*: «... no me parece pertinente... localizar una teoría del patriarcado *dentro* de la estructura de la economía política o en cualquier tipo de simbiosis con este campo teórico específico».<sup>53</sup> Entiende que el concepto de patriarcado tan sólo tiene sentido en el ámbito del estudio de las relaciones de poder entre los sexos *qua tales*, no en cuanto fuerza laboral. Y que, justamente por hacer uso de él en un ámbito que corresponde a un nivel de abstracción diferente —el de las relaciones laborales capitalistas—, Hartmann falla en la identificación de aquello que es el constitutivo formal, por así expresarlo, de las relaciones de poder específicamente patriarcales, las que tienen lugar entre los sexos *qua tales*. Este constitutivo formal, para la autora nórdica, no es primariamente la apropiación por los varones del control de la fuerza laboral de las mujeres. Aquello de lo que los hombres se apropian es del amor de las mujeres y del «poder vital» resultante de él. Es de ahí de donde extraerían ellos su *empowerment*, consistente, tal como ella lo define, en una «*plusvalía de dignidad genérica* que constituye un legítimo poder de acción socio-existencial. Esta plusvalía de poder se usa (consume) para los logros y acumulaciones de control genérico en las actividades económicas, políticas y otras actividades sociales. La forma colectiva y estructurada de este poder masculino debe definirse en términos de *Herrschaft*, o autoridad en sentido weberiano».<sup>54</sup>

## 5. Hacia una reconstrucción del feminismo socialista en la era de la globalización

Así como la conceptualización del poder de Jónasdóttir, en la línea de Millet, está en clave weberiana, la de Heidi Hartmann remite, a través de Gayle Rubin,<sup>55</sup> a las tesis del estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss. En su obra

*Las estructurales elementales de parentesco*, nuestro antropólogo establece que, a través de los intercambios matrimoniales, los varones utilizan a las mujeres como mediadoras simbólicas y objetos transaccionales de sus pactos. El patriarcado, de este modo, es una vinculación de los varones entre sí a la vez que una relación que los varones establecen *omnis et singulatim* con las mujeres. También afirmaba Jean Paul Sartre que el secreto de la dialéctica del amo y el esclavo no está sólo en la relación diádica que ambos mantienen, sino que remite a la que los propios amos traman entre sí. A diferencia de lo que ocurre en las sociedades etnológicas, en las nuestras las mujeres ya no son objeto de intercambio en el mercado matrimonial; sin embargo, como lo ha visto con perspicacia Heidi Hartmann, seguimos funcionando como objeto transaccional de los pactos —y de los conflictos— entre los varones de muchas otras formas. Por ejemplo, la autora de «Un matrimonio mal avenido...» conceptualiza la institución del salario familiar, como norma de las familias estables de la clase obrera desde finales del siglo XIX, como un «pacto patriarcal interclasista» entre los patronos y los obreros sobre la mano de obra femenina. Los obreros prefieren los servicios personalizados de sus mujeres en el hogar a luchar codo con codo con ellas en los sindicatos; los patronos renuncian a la explotación despiadada a corto plazo de la mano de obra femenina en el mercado a cambio de la estabilidad a más largo plazo que una clase obrera cuyos varones han sido instituidos en «cabezas de familia» les proporciona. El objeto transaccional aquí es «la fuerza de trabajo femenina». Es precisamente en este punto donde incide la crítica de nuestra feminista nórdica: al no aislar adecuadamente «la base material» del patriarcado, este sistema específico de dominación «carece de características estructurales específicas que puedan calificar su independencia relativa». La base material del patriarcado teóricamente identificada por Hartmann es del orden de las relaciones laborales, que tiene, según ella, su propia lógica en el nivel de abstracción que corresponde a las relaciones de producción. Jónasdóttir, por el contrario, sitúa esta base en el ámbito inmanente que corresponde a las relaciones que producen y reproducen a la personas mismas en tanto que seres sexuales, en la línea de su feminismo radical. Sustantiviza la relación varón-mujer de persona-con-sexo a persona-con-sexo en el intercambio amoroso y la privilegia con respecto al peso específico que pueden tener los pactos entre varones como constitutivos del patriarcado. Estos pactos interclasistas, tan lúcidamente analizados por Hartmann, apenas entran en el horizonte de visión de Jónasdóttir. Su radical inmanentismo, por otra parte, le impide —y ve precisamente en este impedimento, conscientemente asumido, ventajas epistemológicas y políticas— reconstruir las interacciones entre las dinámicas del sexo-género y las dinámicas de clase. Justamente, lo que constituye la preocupación de Hartmann, quien pedía al feminismo radical un concepto de patriarcado lo suficientemente potente y comprensivo como para explicar determinados fenómenos en el ámbito de las relaciones laborales.

La autora de *El poder del amor* tendría razón si afirmara que la consideración por parte de Hartmann de que la fuerza de trabajo de las mujeres es la base material del patriarcado es limitada. Pero lo que ella afirma, desde su inmanentismo epistemológico y metodológico, es que es inadecuada. En estas condiciones, abandonada la esfera de las relaciones amorosas a su propia lógica para explicarla «en sus propios términos», ¿dónde encontraremos el *explanans*? Podría tener lugar algún desliz esencialista en la medida en que cabría sugerir que la naturaleza femenina es de suyo más generosa en el amor y recaer así en la tónica del feminismo cultural que nuestra autora ha querido esquivar en todo momento.

Hay en todo el trabajo teórico de Jónasdóttir una tensión entre dos exigencias: por una parte, la exigencia metodológica de un inmanentismo estricto en el nivel de abstracción que ella aísla como pertinente para cada sistema en su particular versión de «los sistemas duales»; por otra, la de identificar jerárquicamente el orden de causa-efecto en los sistemas así aislados analíticamente. De este modo, significativamente, afirma que las posiciones subordinadas de las mujeres en los sindicatos son «una consecuencia, más que... una causa, de su posición subordinada fundamental como seres socio-sexuales». Pues, en última instancia, «las únicas relaciones y prácticas específicas que pueden calificar los rasgos distintivos del sistema de poder socio-sexual son las relaciones y actividades de dependencia generadas por las necesidades de interacción de persona-con-género a persona-con-género y las de sexualidad y amor. *Sólo cuando el dominio masculino cesa, puede también cesar la estricta división por géneros del trabajo y el control de los hombres sobre el trabajo de las mujeres*».<sup>56</sup> Metodológicamente se afirma que «el amor, percibido como una práctica material, debe ocupar en la teoría básica feminista la posición que el «trabajo» ocupa en la teoría marxista», sin que el trabajo tenga mayor rango epistemológico que el amor ni viceversa. Sin embargo, ontológicamente se atribuye mayor eficacia causal al factor que aísla por abstracción el constitutivo formal de la dominación masculina —la jerarquía amorosa— que al que identifica, como lo hace el marxismo, la contraposición de los intereses de clase. Jónasdóttir vuelve, así, a la obsesión recurrente del feminismo radical de identificar el punto neurálgico al que estratégicamente hay que apuntar para que la totalidad social como tal llegue a ser herida de muerte, o, al menos, tocada de ala. Esta obsesión, como hemos tenido ocasión de verlo, es reactiva con respecto a la pretensión del marxismo y de la izquierda tradicional de disolver en sus parámetros lo específico de la problemática del feminismo, pero quizás esa obsesión es hoy en día un tanto inercial. No nos interesa tanto saber «qué relación es la más esencial» como por qué, en el caso de las mujeres, determinadas relaciones sociales se enlazan de forma tal que ellas resultan ser atrapadas en sus mallas. Tiene sentido como cautela metodológica tratar de entender en sí

mismas las dinámicas patriarcales en su correspondiente nivel de abstracción antes de integrarlas en una perspectiva más general que podría aclararnos el grado de su impacto preciso y diferencial, entre otras series de efectos estructurales que afectan también a las mujeres de forma significativa. Pero, sin un cuidadoso estudio de las intersecciones, en la línea de Hartmann, escapará a nuestra comprensión justamente lo que define de forma decisiva la situación de las mujeres como colectivo: lo que yo llamo «la pinza patriarcal» o «el efecto ratonera». En *Hacia una crítica de la razón patriarcal* tuve ocasión de poner de manifiesto que entre «la prohibición del incesto» —y la consiguiente prescripción de la exogamia que da lugar a los sistemas de intercambio matrimonial— y la «prohibición de tareas» a las mujeres —que así conceptualiza Lévi-Strauss la eufemística y confusamente llamada «división sexual del trabajo»— hay una relación de refuerzo mutuo. Así, el dominio de los varones sobre las mujeres tiene lugar mediante «un mecanismo doble: el control de las funciones [sexuales] y reproductoras de la mujer a través del sistema de los intercambios matrimoniales queda reforzado al restringir el ámbito de las tareas productivas al que ésta tiene acceso; y, a su vez, la prohibición de tareas que se le impone a la mujer queda reforzada por el hecho de que está controlada por su inserción en las estructuras del parentesco».<sup>57</sup> Las postmodernas me podrán acusar de caer en «metanarrativas», pero no es mía la culpa de que este mecanismo de remisión recíproca del trabajo al sexo —o, si se prefiere, de la producción a la reproducción— haya sido recurrente, bajo diversas modalidades, en todas las sociedades históricas y persevere con fortuna en nuestro mundo en proceso de globalización. Fenómenos como el «acoso sexual» en el trabajo sólo se explican por la percepción de la mujer *qua tale*, como la que proporciona en el matrimonio servicios domésticos y sexuales, en la esfera del trabajo extradoméstico; a su vez, y por ello mismo, su situación precaria en el ámbito del trabajo productivo remunerado remite a su posición en la familia como la que básicamente proporciona servicios. En el maltrato y el crimen sexista las mujeres se ven vapuleadas entre su falta —oscilante— de acceso independiente a los recursos económicos y su tratamiento como iconos de la posesión sexual. Si consideramos la violación, donde la mujer sufre la inmersión de estatus más humillante, su reducción a una posición sexual ultrajada es en muchos casos la sanción por no cumplir con el «toque de queda», al que ya hicimos referencia, que imponen quienes laboran y circulan por derecho propio en lo público, por no referirnos al tráfico sexual por parte de las mafias, donde convergen por antonomasia sexo y trabajo: son las «trabajadoras del sexo», a las que se prohíben otras tareas diferentes a la actividad sexual como definitiva de la mujer *qua tale*; en la pornografía se hace que la mujer desempeñe como trabajo sistemático la realización de su objetificación sexual, y podríamos seguir con una larga lista de etcéteras. Es posible que en determi-

nados casos la balanza se incline un poco más del lado de la depresión laboral y en otros del de la adscripción de «la mujer» al sexo como a su ámbito inmanente, pero siempre están presentes en alguna medida uno u otro aspecto. En estas condiciones, no parece tener demasiado sentido discutir si el primado lo tiene el trabajo como feudo del feminismo socialista o el sexo como el ámbito de estudio que se autoadjudica el feminismo radical. Ambas tradiciones arrojan su luz propia por separado para iluminar el fenómeno de la explotación y la opresión de las mujeres pero, a la hora de volverlo plenamente inteligible, han de remitir el uno al otro en sus enfoques. De otro modo se escapa *por mor* del inmanentismo la endiablada y persistente eficacia de *los efectos sistémicos* de la dominación del conjunto de los varones sobre las mujeres a la que llamamos patriarcado.

Más que nunca, por otra parte, la globalización necesita de esa perspectiva teórica y política integradora. El trabajo en la era de la globalización neoliberal ha podido ser caracterizado como «la economía doméstica fuera del hogar»: puestos precarios, horarios infinitamente elásticos, carencia de derechos laborales y consideración del trabajador más como un servidor que un empleado, etc. La mayoría de los boletos, como lo enfatizaría Hartmann, la tienen las mujeres, la mano de obra preferida por las multinacionales en los ámbitos de las maquilas.<sup>58</sup> Por otra parte, en estas mismas zonas siniestras —recordemos el horror de las mujeres desaparecidas en Ciudad Juárez— las mujeres son explotadas como seres sexuales y sujetos amorosos: el sueldo que ganan es el verdadero «salario familiar», que no el del varón que da a la esposa lo que le sobra tras haber cubierto sus necesidades personales. El contexto de la sugerente teorización de Jónasdóttir, tras los adelgazamientos que hasta en los países nórdicos sufre el Estado de Bienestar por las exigencias de la globalización neoliberal, parece haber retrocedido en poco tiempo al pasado: ya decía Hegel que «el búho de Minerva sólo levanta su vuelo en el crepúsculo...».

#### NOTAS

1. C. de Pizan, *La Cité de las Dammes*, París, Stock Moyen Âge, 1986.
2. Para François Poullain de la Barre, epígono de Descartes, es el prejuicio por antonomasia, el más universal y arraigado. Cfr. C. Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 123 y ss.
3. Cfr. Alicia Puleo, *La Ilustración olvidada*, Barcelona, Anthropos, 1993.
4. *Grosso modo*, puede afirmarse que el feminismo socialista, al focalizar más su atención en la explotación de las mujeres como trabajadoras, no aportó elementos específicos para esclarecer la naturaleza del poder patriarcal. Volveremos sobre ello más adelante.
5. Cfr. *La dialéctica del sexo* de Sulamith Firestone: modulaciones en clave feminista del freudomarxismo, en C. Amorós y A. de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, 3 vol.
6. Cfr. A. Puleo, «Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical», en *op. cit.*

7. A. Puleo, *ibídem*.
8. ¿Quién limpia la sala de las conspiraciones? ¿Quién prepara los cafés y los bocadillos a los militantes?
9. A. Puleo, *loc. cit.*
10. Cfr. A. Puleo, *ibídem*.
11. S. De Beauvoir, *El segundo sexo*, 2 vol., trad. Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 1998.
12. Cfr. C. Amorós, en «Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición», en *Arenal*, vol. 6, n.º 1, enero-junio, 1999.
13. Cfr. Kate Millet, *La política sexual*, México, Aguilar, 1975, p. 86.
14. Cfr. C. Amorós, *op. cit.*, cap. I-IV.
15. Kate Millet, *op. cit.*, pp. 85-86.
16. Millet se refiere a *Un sueño americano* como al «grito de combate de una política sexual en la que la diplomacia ha fracasado [...] Parece un tratado acerca de cómo triunfar en la vida tras matar a la propia esposa», *op. cit.*, pp. 21-22.
17. De acuerdo con Millet, Genet, en *El balcón*, al estudiar las relaciones humanas características del mundo del chulo y de «la maricon»... ha comprendido que la casta sexual prevalece sobre todas las demás formas de desigualdad social, ya sea racial, política o económica. *El balcón* demuestra la inutilidad de cualquier revolución que deje intacta la unidad básica de la explotación y la opresión, es decir, la existente entre los sexos o entre sus sustitutos. Genet considera la sexualidad como la relación humana fundamental y, por tanto, como el modelo nuclear de las instituciones más complejas que derivan de ella y como el prototipo de la desigualdad reglamentada. *Op. cit.*, p. 27.
18. *Ibídem*, p. 32.
19. K. Millet, *op. cit.*, pp. 33-34.
20. Sobre este punto puede verse mi *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985, III, 11 y 12.
21. Cfr. K. Millet, *op. cit.*, p. 44.
22. Millet se remite aquí (p. 47) al antropólogo funcionalista Bronislaw Malinowski en *Sex, culture and Myth*, Nueva York, Harcourt, 1962.
23. H. Arendt, *Speculations on Violence*, *The New York Review of Books*, vol. XII, n.º 4, febrero, 1969.
24. K. Millet, *op. cit.*, p. 35.
25. *Ibídem*, p. 58.
26. C. Molina Petit define el patriarcado como poder de asignación de espacios. Cfr. *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994.
27. Cfr. J.P. Sartre, *El idiota de la familia/2*, trad. de Patricio Canto, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1975, p. 43.
28. K. Millet, *op. cit.*, p. 51.
29. Cfr. C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, trad. Marie Thérèse Cevasco, Barcelona, Paidós, 1991.
30. Es asimismo de interés el pensamiento de Germain Greer, que no podemos incluir en este espacio. Una reconstrucción excelente del mismo puede encontrarse en A. Puleo, *loc. cit.*
31. Recordemos que Marcuse y Wilhem Reich, autor de *Análisis del carácter*, son sus referentes teóricos.
32. Cfr. C. Amorós, ed., *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000, I.I.4, pp. 36 y ss.
33. Cfr. C. Pateman, *El contrato sexual*, introd. María Xosé Agra Romero, trad. María Luisa Femenías, Barcelona, Anthropos, 1995.
34. Pateman se refiere aquí a la polémica de Filmer y Locke acerca de los fundamentos del poder político y el patriarcal.

35. Cfr. C. Amorós, *Tiempo de Feminismo...*, op. cit., pp. 58-66.
36. N. Fraser, *Iustitia Interrupta*, trad. Magdalena Holguín e Isabel C. Jaramillo, Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997, II, 4.
37. Sin duda, colaboró a ello el componente musulmán, pero no nos da la explicación total del decreto de exclusión femenina.
38. Cfr. Ariès, Philippe, *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, trad. Naty García Guadilla, Madrid, Taurus, 1987.
39. El concepto de infancia no se aplicaba a la niña, y con razón. Al ser la mujer una eterna menor, había una continuidad entre la niña y la adulta.
40. Fue redactado por Anne Koedt.
41. Para Marcuse, la mujer estaba vinculada más bien con el inconsciente y «el ello», como lo recuerda Alicia Puleo en *Dialéctica de la sexualidad*, Madrid, Cátedra, 1992.
42. Cfr. *La dialéctica del sexo*, op. cit., p. 159.
43. En *In vino veritas*, Sören Kierkegaard expresa exhaustivamente esta concepción del amor. Cfr. mi *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 40-50.
44. Nietzsche, en *La Gaya Ciencia*, se refirió con perspicacia al escepticismo femenino generado por la experiencia de descubrir en el marido a la bestia que ha de instituir a la vez en su tutor.
45. Cfr. S. Firestone, op. cit., pp., 178-179.
46. Remito aquí al libro de Raquel Osborne, *La construcción sexual de la realidad*, Madrid, Cátedra, 1993.
47. Cfr. Anna Jónasdóttir, *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, trad. Carmen Martínez Jimeno, Madrid, Cátedra, 1993.
48. Cfr. H. Hermes, *El poder de las mujeres y el Estado de Bienestar*, Edit., y prólogo de Lidia Falcón, trad. María del Carmen Aprea, Madrid, Vindicación Feministas, 1990.
49. Jónasdóttir, op. cit., p. 21.
50. Jónasdóttir reclama un método marxista «reorientado» para el análisis de estas cuestiones.
51. En cuanto a la base empírica que sustentaría sus tesis, Jónasdóttir hace referencia a las relaciones de pareja en las que, *ceteris paribus*, el varón se apropia de una entrega de la mujer concretada en cuidados y dedicación a la que no corresponde en condiciones de reciprocidad. Suele ser el varón quien determina las condiciones para vivir juntos, se reserva para sí mismo en mayor medida que la mujer y, si la relación se rompe, suele encontrar pareja mucho antes que la mujer en situación similar. De este modo «si el capital es la acumulación del trabajo alienado, la autoridad masculina es la acumulación del amor alienado».
52. Cfr. H. Hartmann, en *Zona Abierta*, 24 (marzo-abril, 1975). Cfr. original en Lidia Sargent, *Women and Revolution*, South end Press, 1976.
53. Jónasdóttir, op. cit., p. 65.
54. *Ibid.*, p. 71.
55. G. Rubin, «The traffic of women», en R.R. Reiter (comp.) *Toward and Antropology of women*, NY., Monthly R.P., 1975.
56. A. Jónasdóttir, op. cit., p. 115. Subrayado mío.
57. Cfr. C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985 (1.ª ed.), p. 228.
58. Cfr. C. Amorós, «Globalización y orden del género», en *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, vol. 3, op. cit.

*Celia Amorós es catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Su investigación se centra en el campo de la teoría feminista y el existencialismo. Actualmente se encuentra trabajando en torno al tema de feminismo y multiculturalismo, concretamente en el proyecto de investigación titulado «Feminismo, Ilustración y multiculturalidad: procesos de Ilustración en el Islam y sus implicaciones para las mujeres». Es autora, entre otras publicaciones de «Hacia una crítica de la razón patriarcal», «Tiempo de feminismo. Sobre Ilustración, proyecto ilustrado y postmodernidad», «Feminismo y filosofía», «Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero» y «Diáspora y Apocalipsis. Ensayos sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre».*