

---

## La política, las mujeres y lo iniciático\*

Celia Amorós

*El nuevo rostro de una vieja figura del espíritu*

**H**emos recibido la buena nueva. La revista *El Viejo Topo* ha publicado un texto, elaborado por un grupo de autoras vinculadas a la Librería de Mujeres de Milán, que lleva por título "El final del patriarcado". Yo esperaba que un diagnóstico semejante, que traducido a román paladino vendría a decir algo así como que el sistema de dominación masculina ha dejado de ser operativo, de tener efectos contrastables sobre las vidas del conjunto de las mujeres, luego ha dejado de existir —*operari sequitur esse* y, a la inversa, pues como afirmaba Spinoza, nada existe de lo cual no se siga ningún efecto—, vendría plausibilizado por nuevos datos referentes, por ejemplo, a la feminización de la pobreza, a la violencia contra las mujeres, al reparto de las responsabilidades domésticas, a la segregación del empleo por sexos, al acceso de las mujeres a los puestos de responsabilidad... Pero no, no era el caso. Sin duda, la culpa es mía; feminista de toda la vida y anclada militantemente en la tradición de la emancipación —que ahora se distingue del "emancipacionismo", como reza la presentación del artículo, al modo como en la época de Franco no había que confundir "la libertad con el libertinaje"—, resulta que no me entero de cuáles son los parámetros relevantes a la hora de elaborar un diagnóstico de semejante envergadura. Y es que estamos hablando de lo simbólico, nada menos que de "la

---

\* Tomado de *El Viejo Topo*, núm. 100, octubre 1996. Agradecemos a Celia Amorós el permiso de su publicación.

política de lo simbólico". Un ámbito en el que las estadísticas y los números no son significativos; ya se sabe que los grandes números son un invento patriarcal que debe remontarse a Pitágoras. Lo importante no son los números en sí, que por sí mismos, desde luego, no cuentan, sino la pregnancia del "orden simbólico" en el que los números son llamados a significar. Y, si bien es cierto que con respecto a los números no tenemos demasiado margen de maniobra, en lo que se refiere al "orden simbólico" nos es dado todo el que podamos desear: estaría al parecer, en nuestra mano, el decidir si pertenecemos a él o no, si nos parece oportuno adscribirnos a un orden simbólico alternativo de nuestra invención. Las firmantes del manifiesto sobre "el fin del patriarcado" certifican su defunción con base en que ellas le han retirado "su crédito": han acordado, como las mujeres escépticas de Nietzsche, que sus valores y sus símbolos ya no significan nada para "la mente femenina", en intérpretes de la cual se autoinstituyen. Son iconoclastas que, como Lutero, reducen *ad absurdum* la actitud militante al respecto: si las imágenes no significan nada para vuestro "interior" ¿qué sentido tiene el que os afanéis en destruirlas? Desde el punto de vista de nuestras autoras, el indicador contundente de que el patriarcado ha llegado a su fin es un "estar en el mundo... con disponibilidad para la modificación de sí". Este "estar en el mundo" caracterizaría la genuina inserción femenina en la realidad, forma de inserción a la cual, sin embargo, algunos varones podrían homologarse. Se trata de una "libertad femenina" que puede permitirse el lujo de despreciar "las ventajas del dominio patriarcal", dominio que desaparece por un efecto de conjuro que emanaría de la actitud despectiva de quienes han llegado a la verdadera "toma de conciencia".

El nuevo "estar en el mundo", que ha dado el golpe de gracia al patriarcado tiene, por una parte, resonancias heideggerianas que nos son familiares: fin del reinado del sujeto, con sus pretensiones fundamentantes y sus designios objetivadores y manipuladores de un ente que ha perdido el aroma y el halo del ser en un mundo desencantado. Como, por otra parte, de acuerdo con Lacan y, por razones algo diferentes, con Derrida, este sujeto arrogante, con sus "ilusiones de autogénesis" (Irigaray) y su prepotencia, resultaba reunir las connotaciones de "la diferencia masculina" —que, como es obvio, jamás se vio a sí mismo como "diferencia"—, la crisis del sujeto vie-

ne a identificarse automáticamente<sup>1</sup> con la feminización de nuestra era posmoderna, la “era delle donne” (Françoise Collin y Cristina Molina han llevado a cabo análisis perspicaces del sentido y las funciones de esa maniobra de feminización simbólica: me limitaré aquí a remitir a ellos). Volvamos a nuestras pensadoras de “la diferencia sexual”: su diagnóstico de feminización de nuestra época, correlativo al del patriarcado *Kaputt*, se apoya *a fortiori* en la valoración de unos logros por parte de las mujeres que dejarían fuera de juego los planteamientos del feminismo vindicativo tradicional. A saber: controlamos ya nuestros cuerpos y sus capacidades con respecto a la procreación (como se derivaría de la Conferencia de El Cairo, el Foro de Huairou y la conferencia de Beijing); literalmente, “las existencias femeninas han dejado de ser un destino... y se han convertido en empresas en manos de las interesadas”. Justo como lo quería Simone de Beauvoir. De resultas de lo cual, se constata que las mujeres italianas son “las mujeres que más trabajan dentro y fuera de casa”. Lo cual es una gloria, porque “los papeles tradicionales vinculados con la casa y sus habitantes ya no tienen el antiguo poder constrictivo sobre las vidas de las mujeres y ya no constituyen barreras frente al trabajo remunerado”. La doble jornada laboral —tópico caro al feminismo— resulta ser así la armonía preestablecida... responde, en realidad, al “deseo vivo” de las mujeres cuando se atienen a “sus propias medidas” y toman las adecuadas distancias de los parámetros masculinos. Al llegar a este punto, confieso que no puedo por menos que adoptar la hermenéutica de la sospecha, y me pongo a buscar, en los textos fundadores del “pensamiento de la diferencia sexual” en su versión italiana, qué tipo de mujeres pueden tener como referentes las firmantes del acto de defunción del patriarcado para hacer con tal desenfado afirmaciones semejantes... pues la que cito es tan sólo un botón de muestra. En *Non credere di avere dei diritti*, en el contexto de unas argumentaciones en contra de leyes específicas para las mujeres, encuentro esta perla polinésica: “Aquellas mujeres que confían en el instrumento de la ley, no pueden tener en cuenta la complejidad de las decisiones femeninas... porque la ley tiene obligatoriamente la forma de previsión general abstracta. Delimita los proble-

---

<sup>1</sup> Ecuación sujeto modernidad = masculino, ergo su crisis = femenino.

mas de una categoría de mujeres, obviamente las más desfavorecidas, y los presenta como característicos de la condición femenina en su conjunto. Esta operación aplasta a las mujeres a la condición más mísera, niega visibilidad a sus diferentes opciones, así como a las reales posibilidades que ellas tienen para cambiar en su favor las posibilidades existentes. En este sentido se niega la existencia del género femenino; sólo existe una condición femenina en la que, tal vez, nadie se reconoce de verdad". En el fondo, no es extraño que la operación de eliminar el patriarcado mediante el expeditivo procedimiento de no darse por aludidas por el "orden de designaciones" que el patriarcado pone en juego, se doble de una operación de desmarque con respecto al rasero más bajo del genérico femenino. Me explico: todo "nosotras" —como todo "nosotros", por más que nos empeñemos en construir un "nosotras" femenino en virtud de cuya diferencialidad se escaparía a la dinámica de lo que Sartre ha llamado "los conjuntos prácticos"— es el correlato interiorizado de un "vosotras", de una totalización práctico simbólica en la que el otro nos constituye en conjunto, pues no hay conjuntos autoconstituyentes. Así, en la misma medida en que tenemos la pretensión de poder evadirnos de la "heterodesignación" patriarcal "vosotras"<sup>2</sup> —a la que se apunta cuando se habla de "la Mujer"—, tendremos la de no asumir el "nosotras" que corresponde al reverso subjetivo de esa misma heterodesignación. Dicho de otro modo, lo que todas las mujeres compartimos está en función de lo que determinan que tenemos en común aquellos que tienen el poder de hacerlo, es decir, quienes nos nombran conjuntamente en cuanto detentadores del lenguaje hegemónico, caracterizado por su eficacia a la hora de implantar socialmente sus designaciones. Desde el momento en que las así designadas decretan —voluntarísticamente— la ineficacia de tales designaciones —en la presunción de que pueden "pasar de ellas", vivir, pensar y actuar como si no les afectaran— pueden pretender, asimismo, el no asumir su inclusión *pro indiviso* en las mismas, es decir, el autoconstituirse en excepciones frustrando de este modo el designio totalizador de la designación genérica. Ahora bien, a la vez que creen frustrar el patriarcal designio totalizador, dado que las designaciones

---

<sup>2</sup> El discurso patriarcal se habría vuelto inocuo.

genéricas se hacen necesariamente por el rasero más bajo —de otro modo no funcionarían como tales: cuando se dice “el negro”, “el chicano”, “la mujer” hay un consenso tácito en lo que concierne al nivel del referente que está en cuestión: obviamente no será Ray Charles— ellas se desmarcan de este rasero y en nombre de la “libertad femenina” reniegan, siquiera implícitamente de la solidaridad genérica. En suma: si es que valen para alguien las denominaciones patriarcales y todavía conciernen a alguien tales prácticas hegemónicas —lingüísticas y no lingüísticas—, valdrían en todo caso para las más desfavorecidas, no para mí que he pasado, con unas cuantas “autorizadas”, el Rubicón. A “Nosotras” —el “nosotras” que se autoconstituye por desmarque de las interpeladas como “vosotras”— el patriarcado ya no nos dice nada. Muerto el perro, se acabó la rabia. Muerto el patriarcado, se acabó la solidaridad entre las mujeres. Ha perdido su razón de ser.

Si el patriarcado ha muerto, las mujeres controlan “sus propias medidas” y obviamente, no van a dejarse medir en última instancia —como el patriarcado hacía— por el rasero de su posición de género, que impone siempre rebajas e “inmersiones” con respecto a las posiciones que, por otros conceptos pertinentes, una mujer individual pueda ocupar en la pirámide social —directora general, catedrática, etc. La fuerza de la gravedad del género femenino ya no sería operativa.

“Patriarcado, patriárcate solo a partir de ahora. Es asunto tuyo. Nosotras, por nuestra parte, hemos decidido no hacerte caso”. A mí, este discurso me suena. Lo inventaron los esclavos cuando, en lugar de proponerse acabar con la esclavitud como sistema jurídico-social, decidieron que ese sistema era irrelevante, *adiafora* decían ellos, en relación a lo “verdaderamente” importante: la libertad interior. En tanto que jerarquía puramente externa que determinaba quién era amo y quién esclavo, el sistema no les concernía: tenían las fórmulas para no ser afectados en su fuero interno por unas designaciones, en realidad, meramente arbitrarias, que no merecía la pena esforzarse en cambiar. El cambio sustantivo, que no meramente contingente, iba a producirse como resultado de la redefinición de los términos “amo” y “esclavo” en un sentido que los restituiría al ámbito de las significaciones realmente pertinente, y que se refería al señorío interior. Así, el amo y el esclavo en el —ahora irrelevante— sentido socio-jurídico se convertirá en la contraposición entre el amo y el esclavo

simbólicos: quienes tienen el control sobre sus propias pasiones son los “verdaderos señores”, los cuales, en virtud de la autonomía así lograda sobre el ámbito de su interioridad, ganarían la opción<sup>3</sup> de no verse concernidos por las denominaciones del sistema esclavista. Se lleva a cabo un desplazamiento de las definiciones socialmente vigentes y —*velis nolis*— operativas —los esclavos seguían desempeñando las tareas que se les asignaban como tales y eran tratados como tales— al ámbito de un “orden simbólico” reinventado estipulativamente: el ámbito en que el “verdadero amo” se contrapone al “verdadero esclavo” —a aquél que, aun siendo amo, lo es en un sentido irrelevante en la medida en que no lo es de “los verdaderos” tesoros. Mediante esta maniobra se podría haber decretado “el fin” del sistema esclavista.<sup>4</sup> Si sigue vigente, lo será en las polis y en los Imperios, pero no en el mundo ontológicamente relevante. Ese es el mundo que las mujeres “traemos al mundo”, que generamos desde sus bases haciendo “obra de civilización”, es decir, asumiendo a nuestra costa —y, como ahora resulta que lo elegimos libremente, “sarna con gusto no pica”— la creación de los vínculos que aseguren una organicidad social amenazada por las tendencias del orden socioeconómico —¿vivo o muerto?— y la política —en sentido convencional—, instancias de las que nos sentimos displicentemente distantes. Nos encontramos instaladas en la nueva versión de la cosmópolis ideal de los estoicos, aquel espacio de valores verdaderamente sustantivos, voluntarísticamente acotado en forma tal que resultara inmune a todo “lo externo”: ésa es la “independencia simbólica”. La del mundo de las mujeres que, aunque no sea aquél en el que se toman las decisiones que van a incidir sobre la vida colectiva —¿qué más da: somos expertas en sacar castañas del fuego!— resulta ser el de “la gran política” —¿la que pedía Nietzsche? Es aquél en el que “se teje” esa realidad verdadera, de la que la otra —los parlamentos, las academias militares, etc.— es mero *epifenómeno*. Pues nada, a seguir tejiendo. Es lo que hemos hecho siempre sin que cambiara nada, pero ahora, desde que esa política “en sí” de las mujeres, a través de la toma

---

<sup>3</sup> Opción de mala fe en sentido sartreano: renegación de la facticidad que me viene por el otro y cuya asunción por mí *no es facultativa*. Al ser la facticidad la otra cara de la libertad, la renegación de la primera implica la mistificación de la segunda.

<sup>4</sup> No lo hicieron, a falta de referente polémico.

de conciencia de las implicaciones del fin del patriarcado, se convierte en política "para sí", sus insólitas potencialidades subversivas van a llevarnos de sorpresa en sorpresa. En suma: no se trata de vindicar el hacer lo que ellos —que no saben en realidad lo que se dicen— consideran importante, sino de que se reconozca que lo importante es lo que nosotras hacemos. Con un reconfortante homenaje simbólico a las trabajadoras de segunda y a tiempo parcial, que cuidan además a los ancianitos, nos damos por contentas. No otra cosa cabe esperar de "la desmesura de un saber de la vida demasiado grande, como es el nuestro". Es este saber el que nos confiere, como a los esclavos estoicos, señorío. "Señorío femenino". En nombre de este señorío descalificamos el discurso de la vindicación, impropio de "señoras" —al menos, simbólicas— y característico de las "identidades que ofrece el dominio". Renunciamos así, señorialmente, a "los lenguajes de la denuncia, de la reivindicación y de la queja", adoptados por aquellas que se identifican con el papel "de víctimas, de defensora de víctimas, de reivindicadora de derechos universales [...] en realidad, un invento de Occidente". Ante las mutilaciones genitales femeninas, forma cultural, en definitiva, de re-simbolizar la diferencia sexual ¿qué argumentos, si es que de argumentos se trata, se esgrimirán contra esta práctica? ¿Con base en qué legitimaremos nuestra interpelación, si es que de ello se trata? Y si no, bueno, ya Epicteto, esclavo estoico, tenía a gala no quejarse cuando su amo le iba a romper el tobillo: "Me lo vas a romper, ¿ves cómo me lo has roto? ¡Si ya te lo decía yo!" ("¿Ves cómo me has dejado sin clítoris?")

Me interesaría poner de relieve, a partir de las consideraciones que vengo desarrollando, dos cuestiones, la una filosófica y la otra política —por lo demás, íntimamente articuladas—. La cuestión filosófica se refiere a las identidades que genera la dominación. Nuestras patriarquicidas estiman que la identidad tributaria del discurso vindicativo es una identidad producto de la dominación, y como la dominación patriarcal ha muerto, porque hemos decidido que nos trae sin cuidado, la identidad que configuraba y sustentaba el lenguaje de las vindicaciones ha perdido su razón de ser. Por nuestra parte, afirmamos que una de las figuras de la identidad generada por los sistemas de dominación es la identidad estoica, históricamente reconocible de forma recurrente entre grupos oprimidos y subalternos —lo cual, por otra parte, es perfectamente explicable en la medida en que se trata de un modo, quizás un tanto sofisticado, de hacer de la necesidad virtud. Hegel, en el análisis que lleva a cabo del

estoicismo como figura de la conciencia —análisis lúcido que, entre muchos otros, yo salvaría de los escupitajos implacables de Carla Lonzi—, calificó la conciencia estoica de “negativa ante la relación de señorío y servidumbre” (en otras palabras, hace la resabiada ficción de ingenuidad de actuar como si tal relación no existiera); así, “su acción no es en el señorío tener su verdad en el siervo ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio de éste, sino que su acción consiste en ser libre tanto en el trono como en las cadenas, sea cual fuere la dependencia de su ser allí singular...” Para el autor de *La Fenomenología del Espíritu*, el estoicismo sería lo que llaman nuestras autoras una identidad de la dominación, pues “como forma universal del espíritu del mundo... sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal...” En este sentido decía Max Weber que el estoicismo era una “cultura de esclavos”: la esclavitud asumida como *Bildung* o formación del carácter —significativamente, en el manifiesto del fin del patriarcado se define la libertad como “modificación de sí”. Cultura de esclavos que puede ser recuperada por los amos en virtud del propio margen de ambigüedad a que da lugar la trasposición de los referentes socio jurídicos de los términos en clave ético simbólica. De modo análogo, algunos varones pueden convalidar su posición social de poder mayor que el de las mujeres y homologarse al “señorío” simbólico femenino si participan en la “obra femenina de la civilización”. El feminismo cultural americano contraponía lo femenino a lo masculino como *Eros* a *Thanatos* y no contemplaba en general la posibilidad de trasiegos de un signo al otro. Aquí se da “un mayor crédito al otro sexo”, pues ni son todos los que están, ni están todos los que son; así como algunas mujeres empíricas son traidoras a su diferencia sexual por querer la igualdad e imitar a los varones,<sup>5</sup> hay varones empíricos cuya virilidad —“diferencia masculina”— no patriarcal viene a hacer de ellos algo así como “mujeres simbólicas”. Rodríguez Magda le ha llamado a este fenómeno “asunción hegemónica de los valores del grupo dominado por parte del grupo dominador”, cuyos miembros, de esta forma, tienen opción para jugar en todos los tableros. No se les puede poner mejor: no sufrirán ni las tensiones de la igualdad ni la incómoda sensación de ser excluidos

---

<sup>5</sup> Cometiendo así —como lo señala Dio Bleichmar— el “matricidio simbólico”.

de algún ámbito que les imponía la política separatista. Así se lo pusieron a Fernando VII... Decididamente, infelices anunciadoras del fin del patriarcado, los muertos que ustedes matan gozan de muy buena salud.

Pero no sólo el patriarcado está de enhorabuena. Entiendo por patriarcado, en la línea de Heidi Hartmann, un conjunto de pactos interclasistas entre varones... tales que les permiten tener bajo su control a las mujeres. En la medida y en el nivel en que estos pactos son operativamente eficaces, afirmamos que el patriarcado existe, desde las redes internacionales del tráfico de mujeres a las bulas de los jueces a los violadores... y no sigo por no volver la enumeración tediosa. Ahora bien: los pactos patriarcales interclasistas son metaestables y fluidos, están lejos de constituir algo así como una unidad ontológica entre otras cosas porque los varones tienen intereses de clase distintos: los unos quieren que el mercado libre regule todos los aspectos de la vida y los otros que estos mecanismos se interrumpan, al menos en algunos ámbitos, en orden a que no queden a su albur valores tales como la salud, la educación, mínimos vitales de subsistencia, etc. Esquemmatizando, y obviamente no digo nada original, se trata de la batalla entre neoliberalismo puro y duro y el mantenimiento del estado del bienestar. Nuestras autoras afirman que su "señorío" no va a caer tan bajo como para lamentarse de la "sobreexplotación y falta de servicios sociales, siguiendo un esquema que tiene al menos cuarenta años de antigüedad" (el estoicismo, dicho sea de pasada, tiene veintitantos siglos) y es propio de una cultura de izquierdas que se ha quedado obsoleta por su incapacidad de ver "los logros femeninos... merced a estrategias concretas". ¿En qué consisten? Según ellas mismas afirman, en que "son hoy las mujeres... quienes hacen frente a las tareas más arduas y a las contradicciones más elementales de la sociedad que cambia".<sup>6</sup> Pero no irán a quejarse ni a reivindicar nada ¡menuda plebeyez! Sería darle beligerancia al patriarcado como interlocutor y tener que reconocer de paso que existe. No, "las mujeres no le plantean a la política oficial reivindicaciones relativas a los nodulos cruciales del cambio en sus vidas". Altivas y autárquicas en su cosmópolis ideal, se las

---

<sup>6</sup> Gracias a sus valores no se ha mercantilizado toda la vida social.

apañan solitas con los infinitos trucos de toda la vida —sacrificio, abnegación, aperreamiento, caridad obligatoria—, en expresión de Angeles Durán, que ahora se llaman “política de lo simbólico” (y que, por cierto, bien poco tiene que ver con el lema del feminismo de los setenta: “lo personal es político”. Pues este último ampliaba de modo coherente el ámbito de lo político, desbaratando ese enclave de naturalización que se pretendía identificar con la esfera de “lo privado”, mientras que esa extraña “política de lo simbólico” lo mistifica mediante el ardid estoico de la definición estipulativa que más arriba analizamos).

Así pues, “la política de las mujeres” se autoadministra con recursos caseros que extiende al ámbito de la sociedad civil y se instala en la ajenidad a la oposición derecha-izquierda, tan gagá como el patriarcado mismo. No se sienten concernidas por la política de los hombres: ellas se arreglan solas.

No sólo se arreglan, sino que se lo arreglan a los poderes públicos. Les ahorran los problemas de una legitimación que, como es sabido, está en función de su capacidad para contrastarse con las demandas de unos ciudadanos y unas ciudadanas politizados, en el sentido al menos de que, en su cultura política, se da por asumido que los poderes públicos están para dar respuestas institucionales a sus necesidades, necesidades que no son satisfechas a través de los mecanismos ciegos del mercado. Las mujeres de los países nórdicos, como tan bien lo ha explicado Helga Hernes, hicieron causa común con el estado del bienestar. “La historia política de las mujeres está íntimamente ligada a la segunda fase del estado del bienestar, una fase que ha debilitado el rol de los hombres como proveedores al fortalecer la condición de clientes y empleadas de las mujeres”. Las mujeres fueron perdiendo sus recelos ante “la revolución subvencionada” y han llegado a considerar “al estado del bienestar como su mejor aliado en su lucha contra las prácticas discriminatorias de los poderosos agentes en el mercado laboral”.<sup>7</sup> En Estados Unidos se habla de “la misoginia contra el *Welfare State*”, lo que no deja de ser sintomático de que se da por asumida —aunque, como es obvio, en el

---

<sup>7</sup> Es sabido, por otra parte, que el primer referéndum danés sobre Maastrich se perdió a causa del voto femenino: las mujeres temían perder muchas de las ventajas que les deparaba el estado del bienestar.

contexto de una cultura política bien diferente a la de los países nórdicos— la sintonía entre el estado del bienestar y los intereses de las mujeres. Las críticas a los sesgos de género del estado del bienestar americano por parte de teóricas feministas tan lúcidas como Nancy Frazer — “compensaciones al trabajador” *versus* “programas asistenciales”, apareciendo los primeros legitimados por la ideología del contrato y destinados a varones, en contraposición a los segundos, presentados bajo el signo de la caridad y cuyas beneficiarias suelen ser las mujeres— se hacen dentro del marco de una valoración positiva del desarrollo del estado del bienestar como fundamentalmente favorable a las mujeres —siempre que se dé en el contexto de una adecuada “política de interpretación de las necesidades”. Pronto vamos a tener ocasión en España de hacer la experiencia de si, por lo que respecta a la “política de las mujeres”, derecha e incluso moderadísima izquierda son lo mismo: por supuesto que el PSOE no era ninguna panacea, pero con el nuevo gobierno de Aznar, teórico de la feminidad normativa —la mejor cualidad que puede tener una mujer es la de ser “mujer mujer”, se trata de un juicio sintético y no de una tautología— ha sido “llegar y besar el santo”... Ya veremos en qué se convierte el Instituto de la Mujer. Quizás lo celebren quienes piensan que “cuanto peor, mejor”. En la medida en que creo que no es así, sino que, como dice un amigo mío, “cuanto peor, peor”, no me adhiero a esa celebración.

Espero que las anteriores consideraciones, aunque sumarias, hayan sido suficientes para poner de manifiesto que la política de las mujeres sólo está más allá de la oposición derechas-izquierdas cuando las mujeres no hacen política —ya sé que ellas dirán dedicarse a “la verdadera política”— o, mejor dicho, hacen política de derechas, convalidando el paro femenino, el subempleo, el trabajo a tiempo parcial o en precario, en suma, permitiendo o incluso alentando que prolifere ese caldo de cultivo de los sacrosantos valores de la diferencia sexual femenina que vienen a resumirse en: así se atiende mejor a las casas y a las familias. De nuevo, los muertos que ustedes matan —en este caso, la oposición entre izquierdas y derechas— gozan, si no de muy buena salud, al menos de una mala salud de hierro. No sólo el patriarcado está de enhorabuena: la derecha, también.

El “pensamiento de la diferencia sexual” tiene dos discursos: un discurso académico, docto, altamente sofisticado, para cuya cabal comprensión, en ese nivel, se requiere todo un bagaje y un montón de presu-

puestos: hay que tener las claves de la crítica heideggeriana a la modernidad así como de la de los filósofos de la Escuela de Frankfurt, ciertas nociones al menos de psicoanálisis lacaniano que vuelvan inteligible qué es eso de “orden simbólico”, así como de deconstrucción derrideana —falo-logocentrismo—, entre otras, es decir, por lo menos un máster en filosofía contemporánea. Es evidente que las mujeres de barrios, las de las asociaciones de vecinas, incluso las presidentas de cooperativas de servicios no entiende ni jota de este lenguaje, pero, si no ha de quedarse en un discurso puramente academicista y pretende prender en las mujeres de la base que serían sus destinatarias natas, el “pensamiento de la diferencia sexual” ha de tener una versión para legas, una versión popular que cumpla la función de reconfortar a esas mujeres sencillas que son quienes “realmente” alumbran mundo. Esta versión para legas resulta ser muy parecida al discurso del anarquismo<sup>8</sup> —y no olvidemos que el anarquismo puede ser de izquierdas o de derechas—, cuyo presunto radicalismo pretende jalear alentando el recelo a las instituciones por sistema y adoptando *a priori* la actitud de la no integración. La cual se justifica mediante un análisis voluntarista y simplista, que mezcla lo que es de hecho y lo que debería ser la relación de las organizaciones de base con las instituciones: el “señorío” —estoico— de la presidenta de una cooperativa de servicios —a la que nuestras autoras disuaden de que acepte la invitación que ha recibido para presentarse a concejala del ayuntamiento— no se dignará a hacer pasillo para plantearle al concejal sus problemas porque no es Mahoma quien tiene que ir a la montaña, sino la montaña, en todo caso, la que debe ir a Mahoma. No digo que *a priori* se debería haber adoptado la opción inversa: habría que ver en el caso concreto, ponderando las cualidades y aptitudes de esta mujer para cada uno de ambos desempeños, junto con otras circunstancias pertinentes en el contexto, cuál era la opción más idónea. Poder, esa *potentia* en sentido spinoziano de incidir sobre la realidad y de configurarla, se dice de muchas maneras —y autoridad, por más que quiera “contratarse su significado” de otro modo, no es sino una de ellas: la definición estipulativa, como se ponía en evidencia en el caso de los estoicos (el “verdadero señor” frente al “verdadero esclavo”) resulta eficaz en orden a designar y a constituir aquello que se llama realidad, no en la

---

<sup>8</sup> Cfr. García Calvo.

medida en que lo quiere el voluntarismo significativo del oprimido, sino en la que se puede instituir un lenguaje hegemónico (La arbitrariedad semántica del signo lingüístico proclamada por Saussure tiene, además de los límites que le vienen dados por su posición sintáctica —tal como lo puso de manifiesto Lévi-Strauss—, límites pragmáticos derivados de la posición social de los emisores y de los intérpretes.) La realidad o “el mundo”, como prefieren decir nuestras autoras, se hace también de muchas maneras. ¿Hay alguna que sea la forma privilegiada o por antonomasia de hacer realidad, desde la cual se podría descalificar a las otras como de rango ontológico secundario, si es que merecen que se les conceda alguno?

### *“Deshagamos el camino de lo iniciático”*

Me ha llamado recurrentemente la atención, —y no soy la única a quien esto le sucede— la proliferación de lo que se ha llamado simbolismos iniciáticos en los discursos instituyentes de la política, desde Parménides y Sócrates hasta los teóricos del contrato social. Por simbolismos iniciáticos entiendo el conjunto de metáforas que se refieren a la constitución del ámbito del poder político como el de la vida re-generada, re-constituida en un plano separado y diferente al de la “vida natural”, por desmarque de la cual este nuevo espacio se constituye polémicamente. En las sociedades etnológicas, como es sabido, los rituales iniciáticos son aquellos ritos de pasaje por los que los varones instituyen su virilidad en aquello que les legitima para detentar el poder, y lo hacen mediante la renegación del haber nacido de mujer, mediante prácticas que simulan un re-nacimiento a “la verdadera vida” la cual se identifica con aquella que se genera en la relación con otro varón u otros varones.<sup>9</sup> Decía Sócrates en el *Teeteto*: “Los logros de la partera son inferiores a los míos. No es propio de las mujeres el dar a luz unas veces a criaturas reales y otras a meros fantasmas, de manera que resulta difícil distinguir los unos de los otros. Si llegara a suceder semejante cosa, la más elevada y noble tarea de la partera consistiría en distinguir lo real de lo irreal. ¿No es cierto?” Se

---

<sup>9</sup> No hay *pendant* en los rituales iniciáticos de las muchachas.

desprestigian, pues, los logros de la partera en la medida en que no generan “verdadera” realidad, vida convalidada por el *logos* —del que Sócrates se autoinstituye en portador— como función mayéutica habilitada para la legitimación discriminatoria del nacimiento y el acceso iniciático a la polis. La “verdadera realidad” la generan ellos, y la otra parece pasar al rango de las sombras que desfilan por las paredes de la caverna. Nuestras autoras pretenden sin más, darte la vuelta a esta jerarquía —“los logros de las parteras, vendrían a decir —y de las parturientas— son superiores a los de Sócrates: nosotras, a diferencia de vosotros que sólo sabéis producir parlamentos y judicaturas, sí que “traemos mundo al mundo” y obra verdaderamente civilizadora, cuanto hacemos emana de nuestra capacidad de dar vida y productos de vida; podéis quedaros para vosotros solos el poder legitimador del *logos* —que confundís con la política— y que, a nuestros ojos, los que ostentan la verdadera mirada, se convierten en un mero remedo de segunda, en un simulacro de nuestros logros”. Tendríamos así en clave femenina la transmutación de los valores que pedía Nietzsche, nada menos. “La mano que mece la cuna mueve al mundo”, decía un autor romántico cuyo nombre no recuerdo —sospecho que para disuadirnos de nuestra inoportuna pretensión de mover otras cosas. Decididamente, la humanidad es un “transcendental disyunto”—la expresión es de Duns Escoto—: se es hombre o mujer sin mediación posible”.<sup>10</sup> A nosotras las mujeres —y a los tráfugos del otro lado que, en realidad, no comprendo cómo pueden saltar sobre el abismo— nos sale otra ontología y, en consecuencia, otra política que no violenta nuestro deseo. El deseo de igualdad violenta, según estas autoras, el deseo de las mujeres, así como el de los hombres: “es idealista responder a los desequilibrios y desigualdades de la vida social con el principio de igualdad, porque la igualdad es una gran idea cívica, pero no es el deseo de nadie, y si la respuesta consigue algún efecto es porque consigue que se despierte la envidia, lo cual no es, ciertamente, de buen agüero para la calidad de

---

<sup>10</sup> De la diferencia sexual se dice a la vez que es una “insuperable opacidad” y que hay una “interpretación libre de la diferencia sexual femenina” así como de la masculina. ¿Va de biología o va de hermenéutica? Se dirá, supongo: de hermeneusis de la biología. ¿Puede haber, en ese caso, interpretaciones alternativas, o sólo hay una “autorizada”?

las relaciones sociales". Según la ética del deseo, de procedencia lacaniana, que estaría en la base de "la ética de la diferencia sexual" de Irigaray, ni hay ni tendría por qué haber criterios para distinguir deseos legítimos e ilegítimos: el deseo de igualdad se identifica —identificación, desde luego, poco novedosa— con la envidia, sobre la cual, sin embargo, sí se emite un juicio de valor negativo. (Remito sobre este punto al interesante trabajo de Amelia Valcárcel.) La igualdad sale asimismo denostada porque, en cuanto "relación simétrica, significa competición" —no veo por qué no significa reciprocidad—, lo que carece de sentido teniendo en cuenta que se ha firmado un tratado de paz entre los sexos, en definitiva, por falta de contrincante. La mayoría de los varones no desea la igualdad porque hoy en día su implementación implica, entre otras cosas, discriminación positiva, y la justicia, cuando nos quita algo en sus operaciones de redistribución, no es precisamente objeto de deseo. En lo que concierne al "feminismo de estado", nuestras autoras estiman que "da lástima que se gaste mal el dinero de los y las contribuyentes" (aplaudirán, pues, que se recorte por ahí el gasto público: las mujeres son una demasía poética que desborda medidas tan prosaicas). Sin embargo, reconocen en otra parte que "muchas prefieren reivindicar igualdad de derechos o secundar el lenguaje masculino antes que 'sacar' lo más propio de sí, el ser mujer". En tal caso, no parece ser un hecho que nadie desee la igualdad: más bien se impone la evidencia de que muchas mujeres —desde luego, me cuento entre ellas— tenemos un deseo perverso. ¡Ay, los atrasos del feminismo!

Las firmantes del manifiesto no quieren saber nada de la igualdad en la medida en que se sienten al margen de la coherencia interna del paradigma de la modernidad, pues precisamente, la igualdad viene implicada como exigencia de la coherencia interna de este paradigma. Sin embargo, en algún sentido no se liberan del "imaginario contractual", como diría Carole Pateman, característico de este paradigma. El "imaginario contractual" va ligado —Seyla Benhabib ha insistido en ello— a una representación del sujeto del contrato social como liberado de todo vínculo adscriptivo: no ha nacido de mujer, sino que ha brotado de la tierra como los hongos según la significativa metáfora de Hobbes. Es lo que llamamos un imaginario iniciático: la fraternidad de los varones, a la vez que reniega de su génesis natural, representa su pacto, el contrato social, como generador de un nuevo espacio, el espacio público en el que se alumbra la vida política, la vida buena, la única

digna de ser vivida para Rousseau, que se arranca de la sociedad civil como un ámbito feminizado. Nuestras autoras, por el contrario, enfatizan el vínculo originario con la madre como creador de ese “comercio primordial” “que hace posible que un ser vivo venga al mundo y se quede, encontrándole un sentido al venir y al quedarse”. Reconocen su identidad en ese vínculo adscriptivo y, para politizarlo —invirtiendo de este modo el imaginario de lo iniciático: la “verdadera política” se inserta en el vínculo que genera la vida natural—, lo recrean en clave contractual; dicho de otro modo, establecen con la madre un contrato adhesivo, una alianza contractual por la que se instituiría libremente una re-fundación del lazo originario que vino impuesto por la situación de dependencia del periodo de la crianza y la primera socialización.

El sentido de las metáforas iniciáticas de la política no era otro que el de la exclusión de las mujeres: no creo en absoluto que respondan a una supuesta envidia por parte de los varones de la capacidad de las mujeres de dar a luz. Curiosamente, el lenguaje anti-iniciático de las pensadoras de la diferencia sexual —que pretenden re-significar la política e inscribirla en el mismo nivel de la vida natural que resultaba ser el de la renegación— se constituye en un discurso legitimador de la autoexclusión de las mujeres de esa política que conceden que es de los hombres. Pues ellas hacen ya —la tentación estoica, como lo decía Sartre, es una posibilidad recurrente para los oprimidos: aquí, la maniobra de desplazamiento por definición estipulativa— la “verdadera política”. La que hay que hacer para estar a la altura del “fin del patriarcado”. Pero no se trata de invertir, sino de redefinir, una política no iniciática. Deshacer por inversión el camino de lo iniciático concede lo fundamental al imaginario de lo iniciático que habría que deconstruir.