

# **Los retos de la Filosofía en el siglo XXI**

**Actas del I Congreso internacional de la  
Red española de Filosofía**

**Volumen VIII**

© Red española de Filosofía (REF)  
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid  
<http://redfilosofia.es>  
©Publicacions de la Universitat de València (PUV)  
ArtsGràfiques 13, 46010 València  
<http://puv.uv.es>  
Primera edición: octubre 2015  
ISBN: 978-84-370-9680-3

# Los retos de la Filosofía en el siglo XXI

## Actas del I Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Juan Manuel ARAGUÉS, Txetxu AUSÍN, Fernando BRONCANO, Antonio CAMPILLO, Neus CAMPILLO, Cinta CANTERLA, Cristina CORREDOR, Jesús M. DÍAZ, Catia FARIA, Anacleto FERRER, Delia MANZANERO, Félix GARCÍA MORIYÓN, María José GUERRA, Asunción HERRERA, Joan B. LLINARES, José Luis MORENO PESTAÑA, Carlos MOYA, Eze PAEZ, Jorge RIECHMANN, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Concha ROLDÁN, Antolín SÁNCHEZ CUERVO, Javier SAN MARTÍN, Marta TAFALLA, Pedro Jesús TERUEL y Luis VEGA

Volumen VIII

### **Sección temática 7: Filosofía y género**

Coordinación

María José GUERRA PALMERO  
Universidad de La Laguna

Publicacions de la Universitat de València

València, 2015



# ÍNDICE

	<b>Páginas</b>
<b>I. FILOSOFÍA Y GÉNERO</b>	
Identidades en el intervalo. Identificaciones posicionales y prácticas políticas feministas <i>Mónica CANO ABADÍA</i>	7-16
La filosofía donde nadie la esperaba <i>Mercedes EXPÓSITO GARCÍA</i>	17-27
La lógica de la ‘pureza’, el mestizaje y la identidad ‘fragmentada’ <i>Stella GONZÁLEZ ARNAL</i>	29-40
La paridad de género o la contribución al principio de equidad <i>Frédéric MERTENS DE WILMARS</i>	41-45
Crip washing: Undermining the civil liberties in the name of Disability Rights in Contemporary Spain <i>Melania MOSCOSO PÉREZ</i>	47-56



# **Identidades en el intervalo**

## **Identificaciones posicionales y prácticas políticas feministas**

Mónica CANO ABADÍA

Universidad de Zaragoza

### **Introducción**

¿Cómo podemos pensar la categoría de identidad de manera que no reproduzca una categoría totalitaria? Comparto con Fina Birulés su afirmación de que es necesario “hacernos con una noción de subjetividad que permitiera dar cuenta de la diferencia (la femineidad o la judeidad, por ejemplo) como algo dado sin caer en definiciones esencialistas ni negar su especificidad histórico-política” (Birulés, 2007, 240). A mi modo de ver, se pueden utilizar dos estrategias no excluyentes para analizar los conceptos que utilizamos para hablar de nuestras identidades: por un lado, construir nuevas categorías para crear marcos conceptuales novedosos; por el otro, seguir utilizando las mismas pero destotalizadas. Ambas estrategias se han dado y siguen dándose en el seno del feminismo.

### **Destotalizando categorías**

Numerosos discursos han cuestionado la categoría de identidad problematizando su naturalidad y dando cuenta de la complejidad de su conformación. Estos discursos provienen de la filosofía, del feminismo, la crítica cultural o del postcolonialismo. La filosofía nos proporciona críticas a la metafísica occidental tradicional y, con ello, al sujeto autónomo cartesiano; si indagamos bien, podemos encontrar además comprensiones diferentes de los sujetos en David Hume, en Baruch Spinoza, en Immanuel Kant o François Poullain de la Barre. Estas propuestas filosóficas tienen consecuencias para las vidas de las personas bien diferentes a las que se derivan de una comprensión cartesiana del sujeto. Además, la filosofía

postmoderna proporciona a través del giro lingüístico interesantes herramientas para pensar el proceso de construcción de las identidades individuales y colectivas.

Por otra parte, tanto el feminismo como la crítica cultural han utilizado el psicoanálisis, si bien muchas veces un diálogo crítico con él, para comprender la subjetividad y los procesos inconscientes de su formación. El feminismo postestructuralista, sobre todo de la mano Judith Butler es el que, a mi juicio, ha sabido utilizar más en profundidad el giro lingüístico desarrollando una teoría de la performatividad para dar cuenta de los mecanismos de conformación de nuestras identidades. Por último, la crítica antiesencialista del postcolonialismo ha sido y es fundamental para la comprensión de los rasgos étnicos, raciales y nacionales de las identidades.

Todas estas puestas en discurso de la identidad contribuyen a su deconstrucción. Teniendo en cuenta toda esta estela de cuestionamientos, Stuart Hall se pregunta, nos pregunta: ¿Quién necesita identidad, y por qué? Es ésta una pregunta compleja cuya respuesta –adelanto ya mi postura– es siempre posicional y contextual.

Considero que el uso de las identidades, si bien dependiendo del contexto puede ser o debe ser necesario, ha de pasar siempre por un proceso de deconstrucción. La deconstrucción no significa la destrucción, la borradura, sino que más bien es un emborronamiento o una tachadura: “La línea que los tacha [los conceptos] permite, paradójicamente, que se los siga leyendo” (Hall, 2003, 14). Hall, siguiendo a Jacques Derrida, nos propone pensar en el límite, en el intervalo, a través de un doble proceso de reescritura desalojada y desalojadora de nuestras identidades.

Los conceptos identitarios que manejamos no desaparecen totalmente. Quizás no sea deseable que desaparezcan, pues configuran ejes a partir de los cuales la cultura nos hace emerger como sujetos; al eliminarlos, pues, suprimiríamos con ellos la posibilidad de nuestra propia emergencia: “la identidad es un concepto de este tipo, que funciona «bajo borradura» en el intervalo entre inversión y surgimiento; una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones no pueden pensarse en absoluto” (Hall, 2003, 14).

Las construcciones discursivas no pueden ser suprimidas, pues gracias a ellas existimos, pensamos, somos viables. La estrategia de autores como Hall o Butler es la de problematizar estos conceptos para destotalizarlos, para pensarlos de otra manera. Tal y como afirma Butler: “poner en tela de juicio un supuesto no equivale a desecharlo; antes bien, implica liberarlo de su encierro metafísico para poder comprender qué intereses se afirman en –y en virtud de– esa localización metafísica y permitir, en consecuencia, que el término ocupe otros espacios y sirva a objetivos políticos muy diferentes” (Butler, 2002, 56). La fuerza de la problematización de estos términos es muy poderosa, teniendo en cuenta que son ejes que pasan transversalmente por todos los aspectos de nuestra vida y que vertebran aspectos muy importantes de nuestra existencia como sujetos.

Diana Fuss, por otra parte, considera que este proceso de deconstrucción, de emborronamiento o tachadura, sirve para mostrar la historicidad de los conceptos: se desvelan así sus procesos de construcción cultural. Al poner en evidencia este devenir histórico y cultural de los conceptos se desvela su contingencia y se contribuye a desnaturalizarlos, creando así la posibilidad de pensarlos de otra manera. Una posible estrategia para destotalizar conceptos que constriñen las subjetividades de muchas personas es, entonces, el de tratar de cambiar la historicidad de estos conceptos fomentando usos no autorizados, ilegítimos. No hemos de dejar de utilizar palabras que hoy tienen significados que incluso pueden ser opresores, sino que podemos seguir utilizándolas tratando de buscar nuevas estrategias: “Usando estas debatidas palabras es posible agotarlas, debilitarlas, transformarlas



en conceptos históricos que es lo que son y han sido siempre” (Fuss, 1999a, 124).

Siguiendo así a estas autoras, considero que la categoría de identidad, si bien ha de ser problematizada, es central tanto para pensar nuestras políticas como para pensar la agencia humana. Esta perspectiva puede ayudar a flexibilizar la noción de identidad para evitar caer en ciertas consecuencias excluyentes que hoy se pueden dar en las políticas identitarias basadas en la pertenencia a un grupo. Tal y como he afirmado en un trabajo anterior: “creo conveniente tratar de no manejar categorías estancas, cerradas, universales y definitivas, sino intentar trabajar para flexibilizarlas, lo que permite dar cabida, en nuestras comunidades políticas y personales, a una multiplicidad de sexos, géneros, perspectivas, sexualidades, razas, afectos, culturas, lenguas” (Cano Abadía, 2013, 88).

Resulta interesante recordar aquí el debate feminista que se ha dado en torno a la categoría «mujer» o «mujeres», que no es completamente expresiva. Los feminismos negros, chicanos, postcoloniales, han criticado la supuesta universalidad del sujeto del feminismo occidental:

Estas teóricas (muchas de ellas también activistas) señalan que es necesario analizar las causas que producen las diferencias de clase, raza, etnia, opción sexual o migración, y tener en cuenta cómo las experiencias de esas diferencias afectan a la de ser mujeres. Sin establecer jerarquías de opresiones, y sin considerar las diferencias como elementos que simplemente se unen unos a otros (Trujillo Barbadillo, 2009, 162).

Utilizar el término «mujeres» implica presuponer una identidad común que agrupa a todo el conjunto de las personas que se consideran a sí mismas mujeres o que son leídas como mujeres por la sociedad. Sin embargo, Butler nos dice que el concepto no es exhaustivo, que ser mujer “no es todo lo que una es” (Butler, 2007, 49) y, además, la multiplicidad y la discontinuidad del referente se rebela y se burla de la univocidad del signo «mujeres» (Butler, 1988). El género no se conforma de forma estable y coherente y, además, se cruza con otros rasgos identitarios (de clase, étnicos, regionales, sexuales, etc.) a los que hay que atender igualmente: “la «especificidad» de lo femenino, una vez más, se descontextualiza completamente y se aleja analítica y políticamente de la constitución de clase, raza, etnia y otros ejes de relaciones de poder que conforman la «identidad» y hacen que la noción concreta de identidad sea errónea” (Butler, 2007, 51).

En el seno de las políticas feministas se ha planteado la posibilidad de la utilización de un sujeto femenino con fines puramente estratégicos, con la finalidad de dar salida al problema de las consecuencias coercitivas de la construcción del sujeto «mujeres». Goyatri Spivak, a través de su idea de sujeto subalterno, ha propuesto que el feminismo necesita apoyarse en un esencialismo operacional que se base en una falsa ontología de la mujer como universal para poder presentar un programa político feminista (Spivak, 1998). Este esencialismo, por ser estratégico, no estaría ontológicamente fundado, sino que tiene bases y razones culturales.

Fuss plantea sus reservas ante esta idea de esencialismo estratégico. Fuss se pregunta por la posibilidad de que el sujeto estratégico deje de serlo y se convierta en permanente, activando así sus posibles consecuencias opresoras:

Aunque estuviera de acuerdo con Spivak en que el retorno provisional al esencialismo puede actuar con éxito en ciertos contextos como una estrategia intervencionista, también me veo obligada a preguntarme ¿en qué momento esta acción deja de ser provisional y se convierte en permanente? Existe siempre el peligro de que el efecto a largo plazo de dicha intervención «temporal» pueda, en efecto, llevar una vez más al atrincheramiento de una forma de esencialismo más reaccionario. (Fuss, 1999b, 139-140).

Sin embargo, Fuss acaba por aceptar este esencialismo estratégico dependiendo de quién lo practica y desde dónde lo practica. Así, Fuss hace hincapié en la importancia de atender a los contextos concretos que pueden ser, y son de hecho, cambiantes y fluidos. Fuss considera que se han de nombrar y considerar las diferencias que existen dentro del feminismo, aunque esto suponga tener que adoptar ciertas identidades que luego han de ser también problematizadas: “Necesitamos teorizar espacios esencialistas desde los cuales hablar y, simultáneamente, deconstruir esos espacios y evitar que se solidifiquen” (Fuss, 1999a, 118).

La identidad «mujer», para Fuss, no viene dada por la naturaleza ni por la sociedad, sino que es un constructo político que surge de la práctica feminista. Las políticas feministas son las que crean la identidad «mujer» a partir de la coalición de diversas personas que se identifican como mujer. Así, la identidad «mujer» cambia con las personas de la coalición y con las prácticas y las relaciones sociales. «Mujer» es, de esta manera, una posición social definida por relaciones de poder cambiantes.

Butler, por su parte, no acepta este esencialismo estratégico, si bien reconoce que no es lo mismo utilizar el término conociendo su insuficiencia ontológica que articular una visión feminista normativa que celebre una esencia, una naturaleza o una realidad cultural compartida. La construcción de un sujeto rígido y universal conlleva el problema de la exclusión de otros individuos que no se sienten representados dentro de la categoría; por esta razón, Butler piensa un sujeto no soberano, vulnerable e interdependiente (Cano Abadía, 2014). Se hace necesario, por tanto, liberar al feminismo de categorías universales y pasar a problematizarlas, a pensarlas emborronadas.

Las categorías identitarias que se utilizan en nuestras políticas feministas son, sin duda, problemáticas; sin embargo, existen, no podemos negar su función en los procesos de subjetivación individuales y colectivos. De esta manera, no hay que desechar toda categoría identitaria sino que hay que pensarlas, analizarlas, problematizarlas, desvelarlas, para poder pensar los sujetos de la práctica social. Para reflexionar acerca de la agencia de los sujetos políticos, se hace necesaria una visión crítica sobre estos sujetos de la práctica social, una visión abierta a la interseccionalidad y variabilidad de nuestras identidades.

Con Michel Foucault, a Hall le resulta interesante realizar teorías de las prácticas discursivas y no teorías que supongan la petrificación del sujeto cognoscente. Para ello, se ha de entender la identidad como práctica discursiva: no como una esencia o una naturaleza, sino como un proceso cultural e histórico que no acaba nunca. Esto no significa, como algunas autoras de los New Feminist Materialisms han afirmado muy recientemente, que el feminismo postestructuralista y los estudios culturales reduzcan los cuerpos a prácticas discursivas y a lenguaje, o que las identidades se expliquen dentro de un marco de constructivismo radical social o lingüístico. A este respecto, Karen Barad ha dicho que las autoras postestructuralistas confían más en el lenguaje que en la materia (Barad, 2003, 801). Judith Butler no sostiene que el cuerpo sólo es el producto de una construcción social o lingüística, sino que el orden material y el discursivo están imbricados de tal manera que no se pueden separar para acceder puramente a uno o a otro. No obstante, que estén relacionados de esta forma íntima no quiere decir que sean la misma cosa: “El lenguaje y la materialidad nunca son completamente idénticos ni completamente diferentes” (Butler, 2002, 111).

Elisabeth Grosz, por su parte, acusa a las teóricas culturales, sociales y políticas de olvidar “the nature, the ontology, of the body, the conditions under which bodies are enculturated, psychologized, given identity, historical location, and agency” (“la naturaleza, la ontología del cuerpo, las condiciones bajo las cuales los cuerpos son enculturados, psicologizados, se les da identidad, situación histórica y agencia” Grosz, 2004, 2. La traducción es mía).

Sin embargo, creo que tanto Hall como Butler, si bien no le dan un lugar privilegiado y lo someten a problematización, no se olvidan simplemente de lo material sino que lo incluyen dentro de su análisis como uno de los rasgos que conforman las identidades: “Aunque no carece de condiciones determinadas de existencia, que incluyen los recursos materiales y simbólicos necesarios para sostener, la identificación es en definitiva condicional y se afina en la contingencia” (Hall, 2003, 15). Para Hall, aunque el cuerpo no es un referente estable ha actuado como tal, y eso es lo que ha cristalizado en el proceso de subjetivación. Por esto, hay que atender al cuerpo en nuestros análisis sobre las identidades. Judith Butler aún lo deja más claro:

Los cuerpos viven y mueren; comen y duermen; sienten dolor y placer; soportan la enfermedad y la violencia y uno podría proclamar escépticamente que estos «hechos» no pueden descartarse como una mera construcción. Seguramente debe de haber algún tipo de necesidad que acompañe a estas experiencias primarias e irrefutables. Y seguramente las hay. Pero su carácter irrefutable en modo alguno implica qué significaría afirmarlas ni a través de qué medios discursivos (Butler, 2002, 13).

Para Butler, el sexo, por ejemplo, como uno de los rasgos identitarios que más se enraizan en el cuerpo, es un constructo ideal que se ha materializado históricamente a través de relaciones de poder; esto es, tiene efectos materiales concretos. Cuando Butler afirma esto, considero que no debemos concluir, como hacen Barad o Grosz, que reduce la materia a lenguaje, sino que el lenguaje se hace materia, se materializa, se hace carne. Lenguaje y materia se entrelazan creando cuerpos que son naturales y culturales al mismo tiempo, creando cuerpos que encarnan ciertos significados culturales que afectan a la realidad de sus vidas.

### **Cuando irrumpen las diferencias constitutivas**

El proceso de identificación es, así, una práctica significativa que está siempre abierta a la *différance* derrideana por el propio proceso performativo. En este sentido, la identificación es una especie de “fantasía de incorporación” (Hall, 2003, 15), es siempre una articulación y no una subsunción: siempre sobra o falta, nunca se ajusta al modelo impuesto social y simbólicamente. Tal y como afirma Butler, recordando el llegar a ser mujer de Simone de Beauvoir: “una nunca se convierte en mujer de igual modo que uno nunca se hace hombre, sino que siempre estamos en proceso de devenir algo, sin *telos*. Nadie alcanza nunca un estado final que e permita decir «ahora soy un verdadero hombre o una verdadera mujer»” (Butler, 2011, 67).

El mecanismo performativo de producción de las identidades opera fundamentalmente a través de la repetición y de la exclusión. Los ejercicios de exclusión delimitan qué es lo humano y crean, al mismo tiempo, lo abyecto. Judith Butler toma este concepto de Julia Kristeva (Kristeva 1980), que señala lo rechazado, aquello no vivible. Los cuerpos abyectos son cuerpos invivibles, no significativos, no inteligibles. Son *cuerpos que no importan*.

En este sentido, la performatividad que conforma nuestras identidades produce efectos de frontera e identidades fronterizas. Las identidades necesitan el “exterior constitutivo” (Butler, 2002, 26. Butler toma este concepto de Jacques Derrida (1977) *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos), las fronteras; se producen realizando ejercicios de exclusión y a través de un proceso de cierre. Por ello, se ha de atender siempre a la relación con el exterior constitutivo y realizar siempre *la otra pregunta* que propone Mari Matsuda para comprender nuestros ejercicios de exclusión. Por ejemplo, cuando se cuestionan problemas derivados del género, sería

conveniente preguntar también si no están entrelazadas cuestiones relativas al racismo, al clasismo, al especismo, al capacitismo, etc. (Matsuda, 1991). Al comprender las identidades no como esencias sino como procesos de identificación abiertos podemos ser capaces de atender a los diversos procesos y a las diferentes categorías que nos atraviesan de manera, en ocasiones, contextual.

El proceso performativo de construcción de las identidades tiene dos consecuencias fundamentales para la deconstrucción de nuestros conceptos identitarios: el hecho de que las normas de género sean imposibles de cumplir por mucho que se intente, y el hecho de que se sostengan a través de ejercicios de exclusión: “Todas las identidades actúan por medio de la exclusión, a través de la construcción discursiva de un afuera constitutivo y la producción de sujetos abyectos y marginados, aparentemente al margen del campo de lo simbólico, lo representable (...), que luego retorna para trastornar y perturbar las exclusiones prematuramente llamadas «identidades»” (Hall, 2003, 35). Por otra parte, “las identificaciones nunca se construyen plena y definitivamente; se reconstituyen de manera incesante y, por eso, están sujetas a la volátil lógica de la reiterabilidad” (Hall, 2003, 36; Véase: Cano Abadía, 2013b).

Estos dos rasgos performativos son los que posibilitan la existencia de singularidades. Lo rechazado, lo que queda fuera de la definición, lo que queda sin significado, tiene la capacidad de irrumpir en la brecha de las normas de género. Lo rechazado no queda arrojado a un exterior absoluto, sino que configura un exterior constitutivo. Este exterior constitutivo no es completamente ajeno, sino que es producido en y por el mismo proceso de significación; y viceversa: “las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella” (Hall, 2003, 18). Si bien el margen no es un espacio que se pueda habitar de manera ideal, es un espacio potente de subversión generado por el proceso performativo: producen desestabilización de la norma porque pueden irrumpir, y lo hacen, en el espacio de lo definido. Lo abyecto está al acecho, amenazando con desbordar el límite de la comprensión de lo que se considera como humano en cualquier momento. Así, reconocimiento y exclusión son dos caras de la misma manera en el proceso de identificación y subjetivación (Cano Abadía, 2010).

### **Nuevas concepciones identitarias y nuevas narrativas políticas**

Hall piensa la identidad como la intersección entre las relaciones sociales de producción y nuestra psique:

Uso «identidad» para referirme al punto de encuentro, el punto de *sutura* entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan «interpelarnos», hablarnos, o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de «decirse». De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas (Hall, 2003, 20).

Por ello, pensemos en cómo afectan los discursos a los procesos de subjetivación y en cómo se pueden modificar los discursos con nuestras prácticas políticas. Además, considero que es importante atender al hecho de que las relaciones sociales son también interseccionales en sí mismas: género, raza, etnia, sexo, edad, clase, capacidad, especie, sexualidad, etc., son categorías sociales que nunca actúan de manera aislada. Elisabeth Spelman y Kimberle

Crenshaw evidencian que es un error intentar separar las categorías que nos conforman: no se puede aislar el género del resto de categorías que nos constituyen para tratar de revelar las opresiones que vivimos, por ejemplo, las mujeres. Una persona blanca, mujer, en silla de ruedas, no puede pensar en aquello que le ocurre únicamente por ser mujer, por ser negra o por necesitar una silla de ruedas. Hemos de tratar de atender a la complejidad de rasgos de nuestras identidades y no analizar únicamente las opresiones derivadas del género (si es que tal análisis sesgado es posible de realizarse en primer lugar). Además, Spelman y Crenshaw opinan que este tipo de análisis y tratamiento de las opresiones causa exclusiones, pues se tiende a pensar en las mujeres con diversidad funcional, o en las mayores, o en las de color como «las otras», «las diferentes». De esta manera, Spelman y Crenshaw abogan por una perspectiva interseccional que nos invite a pensarnos como identidades complejas y en red, como construcciones sociales y no monolíticas.

Pensarnos de una manera o de otra tiene consecuencias directas en nuestras maneras de plantear cursos de acción. Tal y como afirma Foucault: “La práctica es un conjunto de conexiones de un punto teórico con otro, y la teoría un empalme de una práctica con otra” (Foucault, 1992, 79). Nuestras ideas sobre las identidades influirán en la manera que tengamos de afrontar las prácticas políticas, y viceversa. Deconstruir las identidades afecta a nuestras prácticas, así como las identidades, aunque sean reescritas y deconstruidas, tienen efectos materiales sobre nuestras vidas: “[las identidades] surgen de la narrativización del yo, pero la naturaleza necesariamente ficcional de este proceso no socava en modo alguno su efectividad discursiva, material, o política, aun cuando la pertenencia (...) resida en parte en lo imaginario (así como en lo simbólico) y, por lo tanto, siempre se construya en parte en la fantasía o, al menos, dentro de un campo fantasmático” (Hall, 2003, 18).

De esta manera, además de destotalizar los conceptos ya existentes – o, precisamente, para tratar de destotalizarlos– podemos intentar pensar nuevos marcos conceptuales, nuevas narrativas, nuevas maneras de comprendernos que emborronen los intervalos y los procesos de cierre de nuestras identidades; nuevas maneras de tacharnos, de localizarnos.

Por esta razón, propongo revisar una cuestión fundamental de la filosofía kantiana: la pregunta acerca de lo que es humano y sobre lo que debemos hacer. Propongo, siguiendo a Elisabeth Grosz, Iris Van der Tuin y Karen Barad, un salto cuántico – “a quantum leap” (Barad, 1999, 428; Van der Tuin, 2011, 276)– que nos podría llevar a un razonamiento condicional: cómo podría ser pensado el ser humano y, por lo tanto, qué deberíamos hacer en ese nuevo contexto. Un salto cuántico en filosofía es un salto más conceptual que empírico (“conceptual rather than empirical” Grosz, 2010, 49) que crea marcos conceptuales que son capaces de hacer pensar en diversas realidades posibles. Es necesario crear nuevos e innovadores marcos teóricos para rearticular la relación entre la identidad y las prácticas discursivas, y para explorar nuevas formas de pensar diversas identidades. Estas nuevas formas de abordar las identidades deben orientarse a la creación de un marco transnacional y global de la justicia en el que seríamos capaces de minimizar la opresión y podríamos, al mismo tiempo, problematizar nuestras propias posiciones privilegiadas. En este sentido, Stuart Hall sugiere:

Es preciso que situemos los debates sobre la identidad dentro de todos esos desarrollos y prácticas históricamente específicos que perturbaron el carácter relativamente «estable» de muchas poblaciones y culturas, sobre todo en relación con los procesos de globalización, que en mi opinión son coextensos con la modernidad, y los procesos de migración forzada y «libre» convertidos en un fenómeno global del llamado mundo «poscolonial» (Hall, 2003, 17).



La creación de marcos que son más conceptuales que empíricos puede parecer una manera de alejarse de este análisis de las identidades en el marco de las prácticas históricas y discursivas; sin embargo, por una parte considero que ambas formas de análisis no son incompatibles y, por otra parte, creo que incluso se pueden complementar: ciertos ejercicios de pensamiento condicional sobre nuestras identidades pueden proporcionarnos herramientas potentes para pensar nuestras políticas actuales. Tal y como afirma Hall:

Aunque parecen invocar un origen en un pasado histórico con el cual continúan en correspondencia, en realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella (Hall, 2003, 17-18).

Por supuesto, este salto cuántico que piensa lo que no ha ocurrido no es una propuesta totalmente novedosa: desde la filosofía Friedrich Nietzsche propuso su sujeto intuitivo (Nietzsche, 2011), Foucault su sujeto anormal (Foucault, 2001), Gilles Deleuze y Guattari ya rastrearon los personajes conceptuales reales o ficticios (Deleuze y Guattari, 2001); ciertas feministas llevan ya tiempo presentando la posibilidad de pensarnos de otra manera mediante sujetos híbridos, posicionales, y no monolíticos ni esencialistas.

Una de las primeras autoras en lanzar varias propuestas feministas utópicas de nuevos sujetos es Monique Wittig. Wittig ha creado, sobre todo en sus ficciones, varias figuras políticamente subversivas que pueden llevar a pensar nuevas comunidades sociales y de afectos: las guerrilleras (Wittig, 1971), las lesbianas (Wittig, 1977; Cano Abadía, 2012), las Amazonas y las *runaways* (Wittig, 1981), Wittig concibe estos sujetos feministas como vagabundas o fugitivas de la norma. En “Homo Sum” reflexiona sobre lo que es humano hoy en día, dentro del contrato social heterosexual:

A pesar de su pretensión universal, aquello que ha sido considerado hasta ahora como «humano» en nuestra filosofía occidental sólo se refiere a una minoría de personas: los hombres blancos, los propietarios de los medios de producción, y los filósofos, que desde siempre teorizan su punto de vista como si fuera exclusivamente el único posible (Wittig, 2006, 73).

Considero que en sus obras de ficción ella misma ha tratado de imaginar los sujetos políticos desde los márgenes que se quedan fuera de esta definición restrictiva de lo que se considera como humano. Las obras de ficción de Wittig nos proporcionan sujetos diferentes que permiten pensar la política de otra manera.

Además de la amplia obra de Wittig, podemos rastrear otras figuras políticas feministas como la queer mestiza de Gloria Anzaldúa, el sujeto excéntrico de Teresa de Lauretis, el sujeto nómada de Rosi Braidotti, el sujeto performativo, opaco y vulnerable de Judith Butler, el cyborg de Donna Haraway. Podemos rastrear también diferentes maneras de escribir acerca de estos sujetos, diferentes narrativas que nos posicionan en horizontes políticos distintos como la escritura de Hélène Cixous, Audre Lorde, Donna Haraway o la propia Monique Wittig.

Si bien será apasionante realizarlo en otro lugar, analizar exhaustivamente cada uno de estos sujetos y estas narrativas no es mi objetivo aquí; sólo pretendo apuntar brevemente que el pensamiento feminista ya ha explorado ciertas maneras de pensar nuestras identidades de manera no esencialista sino atendiendo a las interconexiones y adhesiones entre los sujetos, y entre los sujetos y ciertas condiciones materiales reales o imaginadas, y a la interseccionalidad de las categorías que nos conforman.

### Conclusiones

Partiendo de la simultaneidad de la necesidad y la imposibilidad de las identidades y de la interseccionalidad de las identidades, considero que es importante realizar ejercicios constantes de cuestionamiento de las categorías identitarias en todos sus aspectos y en todas sus relaciones. Sólo tratando de desestabilizar la supuesta estabilidad y naturalidad de las categorías identitarias podremos tratar de paliar los efectos de exclusión que éstas provocan y las jerarquías que establecen.

Para poder dirigirnos hacia unas políticas feministas inclusivas se pueden tratar de explorar identidades posicionales a la vez que se intentan evitar los núcleos estables del yo individual o colectivo. Pensar nuestras identidades como entrecruzadas y construidas de múltiples maneras puede contribuir a posibilitarnos imaginar diferentes escenarios políticos que persigan el fin de todo tipo de jerarquía y opresión.

Considero importante realizar un doble ejercicio para pensar nuestras prácticas feministas: por una parte, como las identidades se forman siempre dentro de unos discursos concretos, hemos de atender a los contextos históricos, culturales e institucionales específicos; por otra parte, aunque parezca alejarnos de lo concreto, resulta interesante realizar ejercicios conceptuales y narrativos para crear marcos de comprensión diferentes que nos lleven hacia prácticas diferentes y lógicas discursivas diferentes.

### Bibliografía

- Barad, Karen (2003) "Posthuman Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter", *Signs*, Vol. 28, nº 3, pp. 801-831.
- Birulés, Fina, (2007) "algunas observaciones sobre identidad y diferencias", *Cuaderno Gris*, nº 9, pp. 239-242.
- Butler, Judith (1988) "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", *Theatre Journal*, Vol. 40, nº 4, pp. 519-531.
- Butler, Judith (2002) *Cuerpos que importan*, Barcelona, Paidós.
- Butler, Judith (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.
- Butler, Judith, (2011) "Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda + "Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos" (entrevista de D. Gamper Sachse), Madrid, Katz Editores.
- Cano Abadía, Mónica (2010) "Reconnaissance et exclusion: armes à double tranchant", en la versión digital de las actas de la Jornada de Estudios Doctorales *Le désir de reconnaissance entre vulnérabilité et performativité*, laboratorio de investigación

- Sciences, Philosophie, Humanités*, Universidades Bordeaux 1 y Bordeaux 3, Burdeos (Francia): <<http://vulnerabiliteperformative.wordpress.com/>>.
- Cano Abadía, Mónica (2012) “Reflexionando sobre Wittig: *Las guerrilleras y El cuerpo lesbiano*”, *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 46, pp. 345-351.
- Cano Abadía, Mónica (2013a) “De las políticas identitarias al feminismo *queer*”, en Beatriz Suárez (Ed.), *Feminismos lesbianos y queer: representación, visibilidad y políticas*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 83-89.
- Cano Abadía, Mónica (2013b) “Palabras que ¿sólo? hieren. Repeticiones abyectas y resignificaciones liberadoras”, *THÉMATA. Revista de filosofía*, nº 48, julio-diciembre 2013, pp. 217-227.
- Cano Abadía, Mónica (2014) “La cuestión del sujeto en la filosofía de Judith Butler”, Juan Manuel Aragüés Estragués y Jesús Ezquerro Gómez (Coords.), *De Heidegger a Deleuze. Panorama de la ontología y antropología contemporáneas*, Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 141-158.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (2001) *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- Foucault, Michel, (1992) *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- Foucault, Michel, (2001) *Los anormales: curso del Collège de France (1974-1975)*, Madrid, Akal.
- Fuss, Diana (1999a) “Dentro/Fuera” en Neus Carbonell y Meri Torras (eds.), *Feminismos literarios*, Madrid, Arco Libros.
- Fuss, Diana (1999b) “Leer como una feminista” en Neus Carbonell y Meri Torras (eds.), *Feminismos literarios*, Madrid, Arco Libros, pp. 127-146.
- Grosz, Elizabeth (1999) *Volatile Bodies: Toward A Corporeal Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.
- Grosz, Elizabeth (2010) “The Untimeliness of Feminist Theory”. *NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, Vol. 18, nº1. pp. 48-51.
- Hall, Stuart (2003) “¿Quién necesita «identidad»?”, en HALL, Stuart y DU GAY, Paul (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrurtu, Buenos Aires, pp. 13-39.
- Kristeva, Julia (1980) *Pouvoirs de l'horreur*, París, Seuil.
- Matsuda, Mari J. (1991) “Beside My Sister. Facing the Enemy: Legal Theory Out of Coalition”, *Stanford Law Review*, Vol. 43, Nº 6, pp. 1183-1192.
- Nietzsche, Friedrich, (2011) “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” en *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, pp. 609-619.
- Spivak, Gayatri (1998) “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Orbis Tertius*, año III, nº 6, pp. 1-44.
- Van der Tuin, Iris (2011) “*New feminist materialisms*”, *Women's Studies International Forum*, 34, pp. 271-277.
- WITTIG, Monique (1971) *Las Guerrilleras*, Barcelona, Editorial Seix Barral.
- WITTIG, Monique (1977) *El cuerpo lesbiano*, Valencia, Pre-Textos.
- WITTIG, Monique (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales.
- Wittig, Monique y Zeig, Sande (1981) Borrador para un diccionario de las amantes, *Madrid, Lumen*.



# *La filosofía donde nadie la esperaba*

Mercedes EXPÓSITO GARCÍA

Investigadora Independiente

## **1. De lo nuevo en filosofía**

Las sociedades actuales ya no pueden vivir sin una “política” de la historia. Sin embargo, la herencia que se va incorporando o descartando de la memoria colectiva es, en ocasiones, un ejercicio de violencia hacia determinados colectivos o hacia la diversidad de estilos de vida de las generaciones pasadas. Lo que se hace contar como importante y lo que, por el contrario, se deja al margen como inservible, transforma en muchas ocasiones a la historia en un combate para no perder la memoria de ciertos movimientos sociales, de ciertos acontecimientos culturales y de determinados estilos de vida, caso, por ejemplo, de la historia de las mujeres en sistemas androcéntricos que las excluyen de la historia, del derecho a tener una historia propia. Por otro lado, la actual sociedad del conocimiento está instalada en una época de mundialización que crea un espacio virtual de circulación instantánea de los discursos y por lo tanto deslocaliza la cultura de sus universos tradicionales, anteriormente anclados en territorios específicos. La pérdida de centralidad de pequeños conjuntos geográficos y políticos, ahora unificados en un espacio virtual mundial, hace que se asuma como propio, en cada cultura local, lo que esa producción de lo mundial establece. Sin embargo, esto no quiere decir que todo tenga las mismas posibilidades para integrarse en lo mundial. Aún persiste una diferencia entre aquellos países productores de conocimiento que dicen qué y quienes importan de entre los que no están ya presentes, y países consumidores que incorporan lo producido por otros.

Creo que esta paradójica mezcla de deslocalización y núcleos importantes de producción ocurre en el campo más novedoso de la filosofía de las últimas décadas: la filosofía feminista, donde la centralidad de Francia y Estados Unidos parece poco discutible. A partir de la

acreditada obra de la filósofa Simone de Beauvoir, y desde el boom feminista de los años sesenta/setenta del pasado siglo, considerado como el “Año Cero” o punto de partida de un movimiento francés de liberación de las mujeres que se mostró especialmente preocupado por articular militancia y teoría, Francia se convirtió en el centro de producción teórica feminista más importante de Europa, influyendo considerablemente en ese otro eje de fabricación del saber occidental que son los Estados Unidos. Lejos de mi intención estaría el tratar de empequeñecer las aportaciones de otros continentes y áreas culturales, pero creo que la existencia de un diálogo intelectual franco-americano, que se inicia con la publicación de “El Segundo Sexo” de Beauvoir a su vuelta de Norteamérica, influye en el hecho bastante reconocido de que cada vez que se hayan abordado cuestiones referidas al sexo/los sexos, el género/los géneros y la sexualidad/sexualidades, el feminismo haya hablado sobre todo en francés y en inglés <sup>1</sup>. Expresiones como “French Theory” que indican la recepción norteamericana del pensamiento francés o “French Feminism made in USA”, que suponen una crítica hacia la mala recepción de dicho pensamiento<sup>2</sup>, indican la existencia de intercambios y debates cruzados entre las dos orillas del Atlántico -entre ellos, una interesante polémica sobre la división anglo-europea de la filosofía feminista protagonizada por la teórica europea Rosi Braidotti y la norteamericana Judith Butler; polémica que crea una división dentro del feminismo entre el *feminismo posestructuralista de la diferencia sexual europeo* y el *feminismo posestructuralista anglosajón de las teorías de género y queer*-.

El estructuralismo y posestructuralismo franceses, y algo después los estudios culturales anglosajones, fueron la respuesta al ocaso de las utopías del sujeto moderno. Como primera tentativa para dejar de lado lo social y la justicia redistributiva tal y como era defendida por los viejos partidos políticos, el posestructuralismo trató de vincular a la filosofía con la historia cultural, la alteridad y el reconocimiento del otro. A partir de los años sesenta, los nuevos movimientos sociales -principalmente feministas, homosexuales y lesbianas, ecologistas y pacifistas, y minorías raciales y étnicas-, reclaman, al lado de *la igualdad*, la admisión de *la diferencia*. De este modo, se introduce por vez primera en el debate filosófico la actitud irreverente hacia los “padres” del conocimiento, es decir, la cuestión del sujeto que elabora el saber y la de quienes tratan de practicar una filosofía que, alejándose de las abstracciones y bajando los pies a tierra, no puede ya evitar el contacto con la historia, la literatura, la interdisciplinaridad y, en general, la relación con el resto de las ciencias humanas y sociales.

Así que desde los años sesenta y setenta del pasado siglo, la filosofía se abre a espacios nuevos. Y el feminismo es uno de ellos. Ahora bien, el feminismo español exhibió una cronología propia. Preocupado en un primer momento por contribuir al feminismo ilustrado en el marco de la teoría crítica, y orientado posteriormente, con la llegada del declive del discurso de la modernidad y la emergencia del posfeminismo, hacia cuestiones poscoloniales y multiculturales sobre minorías raciales y étnicas, su posición fue, en mi opinión, la de quien se queda muy al margen de los encuentros/desencuentros entre las “dos potencias” de la

<sup>1</sup> Cfr Anne Enmanuelle Berger, *Le grand théâtre du genre. Identités, Sexualités et Féminisme en <<Amérique>>*, Belin, Paris, 2013, p. 9.

<sup>2</sup> Cfr. Christine Delphy, *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 17, N° 1(Delpy analiza la invención de un “French Feminism” por parte de autoras estadounidenses a las que califica como “French feministas anglonorteamericanas”. Se trata de un “French feminism” que tendría poco que ver con el movimiento feminista francés y que habría seleccionado únicamente el feminismo psicoanalítico de Irigaray, Cixous y Kristeva, justamente las autoras más alejadas de aquello que es distintivo de un feminismo francés que aúna activismo o práctica política con producción teórica.)

producción intelectual citadas antes. España no tuvo capacidad para producir teoría de modo creativo ni para ofrecer alternativas que contribuyesen a pluralizar las opciones teóricas del feminismo francés y estadounidense. Nuestro país se vio de este modo abocado a convertirse una vez más en simple consumidor de nuevas propuestas en filosofía llegadas de afuera. Se encontró, además, involucrado en una situación extravagante, puesto que le dio antes la bienvenida a la teoría producida en Estados Unidos -escrita muy frecuentemente bajo la influencia de un feminismo francés que en el pragmático mundo anglosajón se consideraba excesivamente intelectual y se abreviaba en la simplicidad de los *digests*<sup>3</sup>-, que a la producida al otro lado de las fronteras de los Pirineos. Podemos decir que el feminismo español de las últimas décadas leyó demasiado en inglés y muy poco en francés. En mi opinión, el rechazo que existió en los años noventa a debatir las complejidades de un vocablo feminista como “diferencia sexual” -que ya era una referencia exitosa en Francia-, y la recepción sin apenas objeciones de una categoría estadounidense como “género” -que por cierto invisibilizaba un espinoso término como “feminismo”, el cual, sin embargo, daba nombre a una larga marcha histórica-; son dos asuntos que indican suficientemente el estado de la cuestión en nuestro país -y que explican el giro conformista que efectuó el feminismo intelectual e institucional español hacia lo que llegaba de los Estados Unidos-. De este modo, se escurrió el bulto de los vínculos que la filosofía feminista europea establecía con el discurso posmoderno; y si bien es cierto que la categoría “género” se impuso en un organismo como Naciones Unidas en el año 1995 con motivo de la Conferencia de Pekín, también lo es que fue el resultado de una negociación en la que Estados Unidos ocupaba una posición ventajosa y pudo hacer triunfar su propuesta. Como la filosofía es debate intelectual, parece que podría haberse hecho algo más que adoptar sin objeciones categorías estadounidenses protegidas por organizaciones políticas internacionales. Pero no se hizo.

Volviendo a nuestros vecinos franceses, no es difícil darse cuenta de que se caracterizan por autocalificarse en una autoproclamada “especificidad cultural”. Como país productor de formas culturales, algunas de ellas ciertamente muy intelectualizadas, Francia ha hecho del saber un negocio rentable. Además, la indiscutible centralidad de París como capital europea con una larga tradición de acogida cultural, convierten a esa nación en un lugar que le otorga un valor especial a su producción intelectual -con tres de los filósofos más influyentes de las últimas décadas, Foucault, Deleuze y Derrida, reconocidos ampliamente por la “Feminist Theory”-. En feminismo parece obligado remitirse a ese país, tanto por ser el escenario de encendidas luchas activistas por la independencia de las mujeres y la igualdad sexual que al mismo tiempo producían teoría, como por estar en el origen del propio término “feminismo”, como por la relevancia de la figura de Beauvoir, la producción de una categoría que designa a la filosofía como “falocentrismo”, o, finalmente, por la corriente teórica que se articula alrededor de la noción “diferencia de/entre los sexos” -esta última reducida en ocasiones a un

<sup>3</sup> Es sabido que la tradición norteamericana se caracteriza por no traducir íntegramente las obras que se consideran representativas de la cultura de cada país sino por realizar “*digests*”, (síntesis “digeribles”). Esto crea un problema pues dio lugar, por ejemplo, a una mala recepción de la obra de Beauvoir, como ocurre en la malinterpretación de Judith Butler, en uno de sus primeros artículos titulado “Variaciones sobre sexo y género” [Judith Butler “*Variaciones sobre sexo y género*” en Silvia Benhabib y Durcilla Cornella (Eds.), *Teoría feminista, Teoría Crítica*, Edicions Alfons El Magnanim, Valencia, 1990)]. Afirma en este escrito que “para Beauvoir el sexo era género todo el tiempo”, pero parece ignorar que lo que distingue la tradición europea continental de la norteamericana es que la categoría “sexo” no se refiere inmediatamente a lo biológico -como ocurre en la lengua inglesa-, sino que, por el contrario, incluye aspectos lingüísticos y aún otros conectados con roles sociales, aspectos que justamente quedan recogidos en el título “Segundo Sexo” que Beauvoir elige para su obra -un “primer sexo” ejerce el poder sobre un “segundo sexo”-.

feminismo psicoanalítico como el de Luce Irigaray y Helene Cixous, pero de referencia también para la filósofa Geneviève Fraisse en relación con la historiografía feminista-. Los debates en torno a la locución “diferencia sexual” son en el país galo fructíferos y numerosos, sea como significante abierto y flotante o como expresión referida a un contenido histórico de relaciones entre los sexos. En cualquier caso, se trata de una expresión que desde el giro del milenio se encuentra en una línea de oposición conceptual a la categoría “género”, núcleo de referencia del feminismo norteamericano –al menos hasta el desafío emprendido por la teoría *queer*, e incluso con él, pues, como sostiene Anne Emmanuelle Berger, la “gender Theory” fue siempre bastante “queer”-.

Así pues, los retos de la filosofía son diferentes en cada país, pero no cabe duda de que si bien la producción teórica del feminismo francés, al igual que la propia filosofía francesa, podría calificarse de exuberante, casi siempre llega a nuestro país con bastante retraso. Por un lado, habría que acortar distancias y prescindir de ese largo viaje transatlántico hacia los Estados Unidos que realizan las categorías feministas francesas antes de llegar a nuestras costas; y por otro, el reto que en el siglo XXI tendrá que afrontar necesariamente una filosofía española bastante anclada en el pasado es el de la incorporación de los múltiples debates que se están desarrollando a nivel internacional alrededor de categorías propias del feminismo como “diferencia sexual”, “género”, “paridad y cuotas”, “mixtidad socio-sexual”, “mestizaje sexual”, “sexualidad”, “cuerpo”, “poder”, “subversión”, “masculinidad y feminidad”, etc.etc.

## **2. ¿Por qué la filosofía (feminista) aparece allí donde nadie la esperaba?**

Según Georges Duby, uno de los impulsores franceses de una historia de las imágenes de las mujeres, la investigación en historia se ha renovado extraordinariamente en la última mitad del siglo XX, y en una sola generación.<sup>4</sup> Es como si la “vieja historia” positivista, orientada hacia la historia-batalla, hacia los acontecimientos concebidos como cadenas de causas y efectos, se hubiese desmoronado. Y, al entrar en conflicto con ella, una “nueva historia” originase la oleada de microhistorias sobre lo que hasta ese momento era considerado banal. Se crea así una historia de las mentalidades, una historia social, la historia cultural, la popular, la de las ideologías, la de la vida cotidiana, la de los cuerpos, la de los gestos y la vestimenta, la de la familia, la del dolor, la de las fiestas, etc. Todas estas historias acerca de lo que se creía más insignificante escapaban a la mirada del historiador positivista, pero se quiera o no rodeaban a lo admitido como grandes acontecimientos del mismo modo que el contexto rodea a los hechos textuales: como agitaciones profundas y epifenómenos próximos al gran acontecimiento. Sin embargo, el cambio en la manera de elaborar la historia ocurre también en otro nivel, a nivel de un combate o una lucha para que la información y las ideas se democratizen y circulen más libremente. Hoy siguen existiendo muchos departamentos bajo llave donde se encierran los historiadores de tal o cual disciplina: música, literatura, filosofía, ciencia; historiadores de... (lo que sea), que no se muestran en disposición de reunirse con los que se consideran historiadores sin más. Pero es cierto también que han caído muchas de las barreras que acotaban los campos de investigación. En filosofía, por ejemplo, la historia política aislada del resto de las historias o la historia de las ideas desencarnadas y ajenas al mundo, han mostrado su caducidad ante una historia más total, en la que las diferentes ciencias humanas aparecen ligadas, cooperando con sus puntos de vista. Así, en ciencias humanas ya no puede aislarse la variable de un pasado en estado puro al que

<sup>4</sup> Cfr Georges Duby *Mâle Moyen Age. De l'amour et autres essais*, Flammarion, Paris, 1988.

se accede por la puerta de la erudición perfectamente objetiva. El pasado es a la vez objetivo y subjetivo, relativo a la mirada; es reinterpretable cuando es visto por alguien que sabe desde el principio que la verdad hacia la que tiende es necesariamente relativa. Lo pretérito nos lleva hacia una aventura de larga duración que acredita la visión del mundo de quien escribe la historia; y podremos descubrir porciones del pasado más grandes cuanto mayor sea la colaboración entre quienes, comprometidos con el presente, sepan escuchar el rumor de las investigaciones de las ciencias humanas vecinas. Por lo tanto, el sueño positivista de llegar a la realidad de las cosas ha sido abandonado en la posmodernidad; ahora bien, la batalla interdisciplinar no se ha ganado del todo porque no siempre es fácil hacer salir a la filosofía de reductos excesivamente conceptuales. Y es deseable que en nuestro país se abran también las puertas cerradas de las instituciones, pues la colaboración en el mundo común que forman las ciencias humanas parece el único camino para que los “grandes filósofos” pierdan sus privilegios y dejen entrar a la filosofía feminista. Hay historias y hay maneras de contarlas, y si bien no existe “historia de las mujeres” sin “historia de los hombres”, Virginia Woolf aseguraba con razón que “En todas las bibliotecas del mundo se oye hablar al hombre consigo mismo, y, sobre todo, acerca de sí mismo”<sup>5</sup>.

Entre 1980 y 1990 se intensifica la investigación feminista. La “crítica feminista” es, por su parte, reemplazada por la “teoría feminista”, distinguiéndose de la primera por una práctica inédita de la interdisciplinariedad<sup>6</sup> -lo que se privilegia es el análisis de nuestras categorías históricas y de pensamiento-. Cuando hablamos de “feminismo”, hablamos de una tradición con al menos siglo y medio de duración que incluye tanto práctica militante como reflexión teórica. El feminismo tiene una historia política que contar mientras que la historiografía feminista forma parte de un relato transdisciplinar que solicita la colaboración de la filosofía, la antropología, la sociología, la semiótica, la historia y demás. En este contexto de emergencia de nuevos lugares para la filosofía, la filósofa italiana Rosi Braidotti sitúa el devenir-mujer de la filosofía<sup>7</sup> y propone que las mujeres disloquen los sistemas filosóficos modernos y posmodernos, invitándolas a ir más allá de los asentamientos tradicionalmente establecidos para la identidad femenina con el fin de apropiarse de aquello que históricamente les fue expropiado. Recogiendo el legado de la filosofía posestructuralista francesa de los años sesenta, esta autora apuesta por la historia cultural -aunque marcando una distancia crítica con lo que pueda haber de lógicas falogocéntricas-. Braidotti comparte en gran medida las perspectivas de Deleuze y de Derrida, dos autores que afirman la imposibilidad para la filosofía de hoy de postular una teoría global. De este modo, la filosofía feminista contemporánea levanta el vuelo desde un lugar tardío en el que ya no es posible producir un discurso unitario ni admitir un sujeto universal preestablecido. El <<hombre>> se ha replegado como sujeto del discurso y “hoy nos preguntamos qué es *el* sujeto”<sup>8</sup> –afirmaba Monique Wittig en el año 1982-.

Ahora bien, interesa saber qué ocurre con la historia de las mujeres y qué han hecho hasta ahora en un medio tan androcéntrico como el conocimiento filosófico. ¿Cómo y cuánto de controvertida es la posición histórica que ocupa la figura de la escritora, la oradora y la filósofa? ¿Cómo es posible abordar temas proscritos de la filosofía como son el sexo del saber y el sexo de la política? ¿Existe un vínculo entre el desconocimiento de las relaciones

<sup>5</sup> Virginia Woolf, *Horas en una biblioteca*. El Aleph Editores, Barcelona, 2005, p. 52.

<sup>6</sup> Anne Enmanuelle Berger, *Le grand théâtre du genre. Identités, Sexualités et Féminisme en <<Amérique>>*, Belin, Paris, 2013, p. 179-180.

<sup>7</sup> Rosi Braidotti, “*la philosophie... là où on ne l’attend pas*”, Larousse, Paris, 2009, p. 9.

<sup>8</sup> Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual*, Barcelona, Egales, 2006, p. 87.



históricas entre los sexos y los mecanismos que ponen en marcha las instituciones intelectuales para mantener la dominación masculina y sus privilegios?

Creo que uno de los retos para la filosofía actual es admitir de lleno la historia de las mujeres, reconocer la necesidad de ir más allá de un pensamiento posmoderno de la diferencia que no abandonó del todo sus raíces androcéntricas. El desafío actual es pensar las nociones de sexo, género y clase sexual, pensar la diferencia (sexual) en filosofía, en la historia de la filosofía y a través de sus vínculos con la identidad y la igualdad/desigualdad de los sexos. Si el movimiento de derechos de las mujeres recibió un impulso en el siglo XX, la reflexión sobre la difícil relación que históricamente mantuvieron las mujeres con la cultura, los saberes y la filosofía, sigue siendo, por el contrario, un tema espinoso para el pensamiento político del siglo XXI. Y no se trata de que, al igual que en el pasado histórico, los hombres ocupen el espacio de la representación una vez más; y piensen por enésima vez lo femenino, transformando a las mujeres en mujer-objeto de conocimiento, sino que se trata de otorgarles lo que les fue negado y admitirlas como sujetos de su propia historia, permitiendo que aparezcan aquellas autoras, intelectuales y mujeres de letras que pensaron la cuestión política de los sexos. Es un reto más urgente aún en una filosofía española que se situó a finales del siglo XX en la Igualdad pero evitó, contrariamente a la francesa, la densidad del problema posmoderno posfeminista de la alteridad y la(s) diferencia(s). La filósofa francesa Luce Irigaray consideró el tema de la diferencia sexual como el más innovador para la filosofía del XX, por su parte la filósofa italiana Rosi Braidotti manifiesta que el significante “mujer” es lo que nunca hasta ahora ha sido explorado por la reflexión filosófica. Desde una perspectiva filosófica y teórica, parece que hemos llegado a asumir que las diferencias sexuales son construidas y no han de establecerse como un supuesto incuestionable pues incluso si no fueran estrictamente culturales y políticas, no son “naturales”. Por otro lado, las diferencias artificiosas son construidas históricamente y determinan relaciones de poder, reduciendo a muchas personas a categorías como “mujeres”, otros devaluados; a un “segundo sexo” cuyas experiencias vividas quedan atrapadas en las relaciones de poder codificadas que dictamina un “primer sexo”. Haber llegado a admitir este modo de pensar no fue fácil, pues exigió un largo y a veces penoso desarrollo histórico del que da cuenta el pasado agitador del sufragismo y el feminismo. Falta el compromiso activo de las instituciones con estos saberes.

Al lado del hecho de que el vocablo “feminismo” hace su aparición en la historia a finales del siglo XIX, para nombrar el lado activista de las múltiples organizaciones internacionales de mujeres, este concepto sirve para expresar una síntesis o cristalización histórica de tres movimientos políticos: la Causa de las Mujeres del Renacimiento, la Querrela que se desarrolla entre el última etapa de la Edad Media y la Europa preindustrial de finales del siglo XVIII, y el movimiento sufragista y feminista que se articula con el paso del XIX al XX. La obra más representativa para adivinar lo que está en juego en la Causa es la célebre obra C. de Pizán “La Ciudad de las Damas”, donde al mismo tiempo que denuncia el sistema de la misoginia, encomia la racionalidad e incluso la superioridad moral de las mujeres respecto a los hombres. Ahora bien, llegado cierto momento en el transcurrir histórico parece que la defensa de la causa de las mujeres diese un giro, y a la simple defensa se añadiese la ofensiva polémica, transformándose en un contencioso o una querrela en ocasiones bastante agria. Esta disputa opone, de un lado a la misoginia de filósofos y clérigos obstinados en demostrar la inferioridad de la naturaleza humana femenina -y por lo tanto una desventaja racional natural que justificaría su subordinación social y política-; y de otro a las mujeres de letras, las mujeres sabias y las intelectuales que afirman la igualdad o incluso superioridad del entendimiento de las mujeres y apuntan al carácter artificial de las diferencias sexuales,

señalando que interviene la observancia de las costumbres establecidas y mostrando por primera vez que, por lo tanto, subyace el hecho de una construcción social de las desigualdades que no es razonable. “Causa”, “Querella” y “Sufragismo”, junto con toda la problemática asociada, constituyen tres movimientos que hasta el momento no han sido admitidos en la historia de la filosofía.

Podría haber ocurrido que la filosofía hubiese desarrollado una mirada interna sobre sí misma como discurso deslegitimador y pensase -dado que el pensamiento reflexivo es la característica que más comúnmente se cita para caracterizarla- en sus propios destierros y exclusiones. Podría haber ocurrido si la reflexión filosófica no hubiese establecido históricamente la irracionalidad de las mujeres; y si posteriormente no se hubiese resistido a pensar la irracionalidad misma de dicha exclusión. De ahí que las aproximaciones al tema hayan llegado desde el exterior, desde campos-refugio como la historia, la crítica literaria, la sociología, la teoría fílmica, la psicología, etc.; y de ahí también que quienes hayan querido pensar esos silencios y omisiones se hayan visto en la obligación de tener que desplazarse, aún siendo filósofas o filósofos, desde su campo de conocimiento hasta espacios interdisciplinarios más seguros, ámbitos desde los que efectuar a la filosofía esa pregunta sobre la historia de su androcentrismo, su misoginia y su antifeminismo.

Aún así, la indagación podría trasladarse desde la filosofía hacia otros saberes, planteándose la pregunta de un modo más general: ¿Existe un problema entre las mujeres y la ciencia, entre las mujeres y el saber en general? ¿Es la erudición un dispositivo sexista que combina saber con poder y tienen sexo no solo la filosofía sino también la política y, en general, la cultura? Las respuestas parecen que tienden a lo afirmativo cuando la filosofía feminista reflexiona sobre estos problemas epistemológicos<sup>9</sup>, sobre qué sujetos producen conocimiento y sobre qué categorías son admitidas y rechazadas para estructurar el mismo.

La filosofía feminista aparece donde nadie la esperaba porque a pesar del dispositivo de exclusión de las mujeres de los espacios del saber reglado masculino, las mujeres producen conocimiento –tanto en el pasado como actualmente-. Por esto la filosofía feminista es un objeto de conocimiento inadvertido; un saber que la filosofía ni siquiera esperaba y al que, aún con reticencias, tiene que hacerle un espacio. Como ocurre con cualquier cosa inesperada, a la que no estaba previsto darle la bienvenida pero no hay otro remedio que hacerle un hueco, el espacio no es precisamente el del lugar de honor sino, de nuevo, el del territorio acotado, accesorio y marginal.

### 3. El género, la filosofía y sus secciones temáticas

Surge ahora otra cuestión importante: ¿Qué lugar ocupan en los espacios de producción de conocimiento los estudios más recientes de filosofía feminista?

Existen múltiples trabajos admitidos en un lugar que suele llevar el título “Filosofía y género”, lo cual indica que eso que en nuestro país se ha dado en denominar “género”, pero que se podría nombrar también como “diferencia sexual”, es algo que en otros bloques, por ejemplo en el de la filosofía en relación con la educación, la ciencia, la política, la ética, el lenguaje, etc., en principio no se contempla; es decir, no se concibe que la ética, la política, la educación, la ontología etc. guarden una relación directa con la cuestión del género y la diferencia sexual. Se deja la cuestión en el espacio marginal, y, sin embargo, pertenece básicamente a la filosofía porque afecta a la mitad de la humanidad y porque no solo implica

<sup>9</sup> Véanse, entre otros, los trabajos de la filósofa francesa Michelle le Doeuff.

una categoría sociológica sino una categoría abstracta como “sexo” que, parafraseando a Wittig, “proyecta haces de luz sobre la realidad”<sup>10</sup>. Si en esas secciones se excluye la cuestión de las mujeres, entonces hay que preguntarse: ¿A quienes se refieren las otras secciones temáticas y con qué tiene que ver su noción de naturaleza humana en juego? Si esas áreas parecen tener entidad por sí mismas, sin necesidad de la cuestión de las mujeres y del género ¿Qué tipo de entidad tienen? ¿Puede responderse de otro modo que no sea el que concierne a la gran cuestión del hombre, del sujeto masculino considerado como el emblema de lo humano neutro? ¿Son las mujeres la concreción y el hombre el género universal, la moneda neutra que se usa como medida, que relega y con este mismo gesto construye a la mujer como especificidad específica? ¿Es lo masculino lo general y lo femenino lo minoritario y por tanto existe la “marca de lo femenino”<sup>11</sup>? Responder a estas preguntas concierne a la filosofía y exige explicar el desconcierto ante esa realidad de que su presencia se desplace al mero añadido –obligado, quizás, por unas circunstancias histórico-políticas que exigen pensar la igualdad en relación con el sexo-. Ahora bien, el hecho de afirmar esto parece que desata otra complicada cuestión: la reclamación de las mujeres significa demasiado a menudo el manifiesto.

Tenemos así el desvío hacia los bordes de algunos textos que, sin embargo, tenían como objetivo principal universalizar un punto de vista minoritario y situarse en el centro del debate intelectual para tratar de cambiar la realidad social entera. Y en vez de “textos oportunamente desviados” quizás se consideran ideología, proclamaciones, manifiestos que, por lo tanto, dejan de funcionar como textos filosóficos. Considerar al feminismo como manifiesto inoportuno explicaba en parte el androcentrismo de la filosofía, especialmente el que se desarrolló durante la segunda ola feminista (años setenta) que condujo a una escisión en el interior mismo del propio movimiento feminista entre quienes aún creían posible trabajar al lado de los hombres y la creación de un feminismo radical que cuestionó el orden heterosexual e incluso consideró inadmisibles producir teoría dentro de estructuras masculinistas -se pedía un cambio de las propias estructuras y el debate que surgió fue si era o no posible realizarlo desde dentro-. Pero el miedo al feminismo explica, además, cierta insistencia porfiada en planteamientos androcéntricos más o menos implícitos allí donde se produce saber y conocimiento. El androcentrismo, es decir, el tomar como referencia cualificada a la experiencia masculina, conduce a una falsa universalidad que frena lo común; es una forma de parcialidad que considera irrelevantes aquellos actos, temas o relaciones sociales, en los que aparecen implicadas las diferencias (y por lo tanto, la diferencia con mayúsculas referente a los sexos).

En consecuencia, cuando surgen críticas al androcentrismo desde una reflexión feminista en ruptura con el sujeto monolítico, la cuestión tiene que ver con la ontología, la política, la ética, la educación y los demás ámbitos que conciernen a la filosofía. Ahora bien, las reacciones ante las imputaciones de logocentrismo y androcentrismo son al menos dos tipos: una de repliegue o negativa (a ver el problema), que respalda automáticamente al androcentrismo y que se disfraza con pseudo argumentos afirmando que “hombre” sería un término neutro, universal, no marcado por ningún género-y por lo tanto incluiría a la mujer sin nombrarla-. El que existan términos sin marca de sexo/género puede ser una cuestión filosófica en sí misma; pero lo propio de la filosofía feminista es partir de que esa afirmación es problemática pues, como planteó Monique Wittig, el universalismo puede ser un sistema

<sup>10</sup> Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual*. Barcelona. Egales. 2006, p. 105

<sup>11</sup> Ídem, p. 86



para encubrir la marca del sexo, marca que está al servicio de un sistema heterosexual que otorga sus beneficios a la masculinidad, es decir, la diferencia sexual opera, pero la manera contradictoria en que actúa dicho sistema consiste en aparentar lo neutro, creando para ello la supresión y la censura implícita, el eclipsarse de las diferencias en el universal. La reacción positiva a las críticas hacia el androcentrismo acoge el problema y abre la vía a una reflexión sobre el por qué de ese pasado misógino, androcéntrico, y antifeminista. Ahora bien, aquí es preciso acoger incluso un nuevo problema, puesto que incluir a las mujeres como un todo amorfo, sin individualidades, sin nombrarlas con nombre propio, puede encubrir las con un velo de “anonimidad” que Virginia Woolf se preocupó por mencionar. No detectar las estrategias que construyen esa anonimidad, esa falta de nombre propio en las mujeres, niega un derecho reclamado por las feministas de los años veinte: el derecho a tener una personalidad, pero contribuye también a las estructuras psíquicas de poder que arrinconan a las mujeres como colectivo en una vida malograda de seres anónimos.

En mi opinión, suponer que la filosofía trata de “lo neutro” es dar por establecido que los términos de nuestro lenguaje pueden serlo, cosa que contradice la crítica de Nietzsche a la cultura occidental, al lenguaje y al poder de la gramática en tanto instrumentos de poder y dominación que actúan sobre quienes los utilizan. La historia del devenir de nuestras lenguas condujo a masculinizar términos como “autor” “filósofo” etc. de modo tal que no solamente se excluyese a las mujeres de las realidades que nombraban esas palabras, sino que funcionasen ellos mismos como reserva del derecho de admisión, o lo que viene a ser lo mismo, como dispositivos permanentes de exclusión.<sup>12</sup> Aquí tenemos una de las cuestiones políticas que le plantea la teoría feminista a la modernidad ilustrada como racionalidad representante del orden logocéntrico, una crítica a sus mecanismos promotores de una democracia exclusiva masculina, excluyente de las mujeres de los ámbitos educativos, políticos y culturales. Que el olvido no fue distracción sino que existía una percepción aguda de esta exclusión que la filosofía no analizó, es algo que los hechos históricos mismos

<sup>12</sup> La lengua es un campo de batalla. A veces consideramos que la llamada “feminización” del lenguaje supone introducir neologismos. Sin embargo, existe constancia histórica de que muchos términos masculinos que hoy se suponen “neutros” tenían uso en femenino, caso de “autrice” en francés. La lengua sería uno de los territorios de la “Querelle des Femmes” que enfrentó a misóginos y mujeres de letras (calificadas negativamente como *bas-bleus*) entre los siglos XV y XVIII. En Francia hay equipos de investigación que están rastreando el uso en otras épocas de términos referidos a oficios y profesiones con uso en femenino. Incluso una historiadora como Eliane Viennot: <http://www.editions-ixe.fr/content/non-le-masculin-ne-lemporte-pas-sur-le-f%25C3%25A9minin>

sostiene que en el XVII gramáticos y académicos habrían llevado adelante un proyecto para “masculinizar” el francés, proyecto que suscitó múltiples resistencias entre quienes veían como contrario a la lógica que términos que se usaban en *masc* y *fem*, (por ej “*auteur*” y “*autrice*”) se usasen solo en masculino. La dominación del masculino sobre el femenino se habría consolidado en el XIX, al tiempo que los sistemas de escolarización obligatoria. A partir de aquí se repite una y otra vez en las escuelas que “el masculino prima sobre el femenino”, lo cual estaría preparando a las poblaciones para ocupar puestos diferenciados en función del sexo, posiciones dentro de una jerarquía social que promueve la masculinidad al reservarse no solo gran parte de la representación política sino también el derecho a la educación, el ejercicio de las profesiones etc. (reserva que ocasionó esa reacción que consiste en luchas históricas de las mujeres por el derecho a la educación, luchas que fueron el primer paso de lo que hoy conocemos bajo el término “feminismo”). Así, la lengua sería uno de los mecanismos de la dominación masculina, al lado de los códigos legales y las regulaciones administrativas que excluían a las mujeres etc. Y todos ellos serían dispositivos del aparato de domesticidad burguesa y su sistema de democracia excluyente de lo femenino (democracia exclusiva-excluyente que analiza la filósofa G. Fraisse). Lo curiosamente sorprendente es que gramáticos y académicos actuales sigan defendiendo esos proyectos de “masculinización” del lenguaje, es decir, sigan sosteniendo el sistema de la dominación masculina –incluso sin saberlo–.

confirman. Sirva como ejemplo la reclamación de la feminista Madeleine Pelletier cuando a comienzos del siglo XX demandaba una verdadera democracia, es decir, una que no fuese “unisexual”, valga a su vez como prueba la frase de Jeanne Deroin, la primera candidata a las legislativas francesas, cuando se dirigió a Proudhon –corría el 1849- en los términos siguientes: “usted no admite a una mujer legisladora como tampoco admite a un hombre nodriza. En este caso, podría decirnos cuáles son los órganos apropiados para la función de legislador”. Con esta frase, Deroin introduce la problemática de los cuerpos sexuados en el espacio político: determinados saberes o ciertas funciones honoríficas necesitan órganos apropiados que no son precisamente los femeninos ni tampoco los de cuerpos anormales. Las normas legislativas que estaban produciendo diferencias sexuales desde la política protegían a Francia contra la nivelación identitaria entre los sexos que reclamaban las mujeres. El Código de Napoleón (1804) no admite ninguna capacidad jurídica para la mujer casada, no le reconoce siquiera el derecho a cobrar el salario que debería obtener por su trabajo. El Código emplaza a las mujeres casadas en una situación permanente de minoría de edad, y este Código es el que inspira la legislación de otros países, entre ellos España. De este modo, la naturaleza en forma de órganos corporales se inmiscuye en la organización sociopolítica mientras que, por su parte, el saber médico y biológico o filosofía natural informan y justifican el poder político -o sea que saber y poder cooperan, exigiéndose el uno al otro a la hora de crear el orden político excluyente y desigualitario para las mujeres-. Los discursos de la sexualidad que proliferan en el diecinueve, el psicoanalítico, por ejemplo, no son ajenos a la política sino que, muy al contrario, como lo muestra el movimiento de mujeres y los múltiples textos redactados por las mujeres mismas, serán los ordenamientos políticos y legislativos los que están construyendo las piezas del discurso sobre la sexualidad y la diferencia de sexos. En realidad, la historia política se desentiende de hechos como estos pero los siglos XVIII y XIX están potenciando y justificando la dominación masculina porque están inmersos en un debate sobre la naturaleza y la cultura en el que se acepta como incuestionable la idea de una inferioridad de la naturaleza femenina. Por ello, la filosofía del presente tendrá que incorporar en sus diferentes ejes temáticos la historia de estas importantes cuestiones.

#### **4. Epílogo. Filosofía y figuraciones de la feminidad en el siglo XX**

Existen dos imágenes en la historia de las mujeres del siglo XX que responden a lo que Deleuze consideraba como misión de la filosofía: la creación de personajes conceptuales. Existen dos personajes conceptuales que estructuran la feminidad en el siglo XX. Ahora bien, investigar imágenes de las mujeres e indagar sobre la feminidad en principio no es lo mismo que investigar figuraciones de lo femenino, pues las imágenes suscitan a menudo un relato descriptivo y las figuraciones tratan de pensar el fondo de la cuestión ideológica y política en juego, el contexto social, histórico e ideológico en el que se producen y que permite que se produzcan determinadas imágenes.

Las dos imágenes/figuraciones de la feminidad del siglo XX que me interesan llevan el nombre de “garçonne” y “pin-up”. El personaje de la garçonne es la expresión de un movimiento de liberación de las mujeres ocurrido alrededor de la primera guerra mundial, es la primera propuesta de una figuración de mujer independiente. No obstante, mediados los años treinta, al tiempo que el retorno de una masculinidad tradicional y violenta ligada a los absolutismos que desembocan en la segunda guerra mundial, da comienzo un periodo de involución para las mujeres. Los medios de comunicación en alianza con procesos de ingeniería social cada vez más importantes tratan de controlar firmemente a las poblaciones. Y

entonces los ideales de una nueva civilización pacifista y feminista propios de décadas anteriores se eclipsan, con ellos las figuraciones de una feminidad libre e independiente. Los sustituye la irrupción progresiva de propuestas de una feminidad pin-up, sexy, sumisa y dependiente del hombre.

Creo que estas dos interesantes figuraciones de lo humano, la *garçonne* (europea) y la pin-up norteamericana, están vinculadas con cambios históricos y políticos que permiten dos propuestas antagónicas de la feminidad. La una supone relación/confrontación con la masculinidad que al tiempo afirma la independencia y reclama la autonomía; la otra supone un ideal de renuncia, una relación/sumisión a la norma. Son dos figuraciones posibles para la filosofía feminista del siglo XXI, pero ya no nos queda espacio aquí para abordar la cuestión de las imágenes de las mujeres como construcciones de estereotipos necesarios para mantener el sistema político de la heterosexualidad normativa<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Siguiendo una idea de Hegel, que abordó las figuraciones del amo y el esclavo, Beauvoir dedicó parte de su producción teórica a las figuraciones de la feminidad: la madre, la esposa, la mística, la enamorada etc. Por su parte, Deleuze entiende la filosofía como creación de personajes conceptuales, caso de la figuración del amigo en la obra de Platón. Estas dos propuestas me han servido para investigar lo que considero las dos figuraciones de la feminidad más importantes del siglo XX: la *garçonne* y la pin-up. Mi trabajo se centra en la primera pero permite entender también el ideal de renuncia que encierra la segunda.



# La lógica de la ‘pureza’, el mestizaje y la identidad ‘fragmentada’

Stella GONZÁLEZ ARNAL

University of Hull, UK

## Introducción

La filósofa María Lugones (Lugones, 2010, 2007, 2005) ha argumentado en contra del uso de los análisis interseccionales categoriales tradicionales (Crenshaw, 1991, 1989), ya que considera que siguen la lógica de la ‘pureza’ e implican un concepto de identidad ‘pura’ que es opresiva. Esta autora ha analizado la relación entre la raza, la sexualidad, el género y los sujetos coloniales (particularmente en el contexto de América Latina) y ha mostrado que, en este contexto, las categorías interseccionales imponen un sentido de identidad fragmentada. Esto implica una pérdida de la motivación para resistir la opresión a nivel tanto individual como colectivo<sup>1</sup>. Lugones se opone a estos análisis ya que los considera opresivos y defiende un concepto de identidad ‘impura’, mezclada o mestiza, que permite los sujetos colonizados la formación de coaliciones y la resistencia a prácticas opresivas.

En este artículo explicare, en la primera sección (1), lo siguiente: la crítica de Lugones a los análisis interseccionales categoriales y al tipo de identidad fragmentada que pueden producir (1.1). Después mostrare el concepto alternativo de identidad múltiple pero ‘emulsionada’ que propone esta autora (1.2). A continuación, en la segunda sección (2), basándome en la obra de Linda Alcoff (2006) mostrare un concepto de identidad ‘mixta’ como fragmentada que no es opresiva, sino liberatoria, y que puede ayudar a resistir la opresión y el racismo. Finalmente, en la tercera sección (3), sugeriré que las teorías interseccionales, aun cuando se apoyen en teorías de la identidad como fragmentada, pueden ayudar a la formación de coaliciones entre grupos oprimidos o marginados para superar esta marginación.

<sup>1</sup> Para un análisis alternativo ver (Gonzalez-Arnal, 2013).

## **1. Interseccionalidad y la lógica de la im/pureza**

### **1.1 La identidad 'pura' como opresiva y producto de la lógica colonial.**

Lugones muestra (basándose en obras de autores postcoloniales y decoloniales) cómo categorías como el género, la raza y la sexualidad fueron utilizadas para imponer el orden social favorecido por los colonizadores en las colonias y como éstas han sido también usadas para: (i) caracterizar a las comunidades colonizadas como inferiores, (ii) para justificar la exclusión y (iii) explotación de los colonizados, y finalmente, en la actualidad, (iv) como un medio para continuar con la opresión.

Con respecto al primer punto (i) Lugones (2007) explica que, con anterioridad a la colonización, estas comunidades tenían una organización social diferente a la de los colonizadores, y no estaban estructuradas siguiendo su orden categorial. Por ejemplo, en algunas de estas sociedades no había distinción por géneros, otras eran ginecéntricas, etc... Estas diferencias eran utilizadas por los colonizadores como 'prueba' de la inferioridad de los colonizados:

Bajo el sistema de organización del género que fue impuesto [por la colonización], los burgueses blancos Europeos eran civilizados; eran totalmente humanos. La dicotomía jerárquica que servía para indicar quién era humano era a su vez una herramienta normativa para condenar a los colonizados. Los comportamientos de los colonizados y sus personalidades/almas eran juzgadas como bestiales y por lo tanto sin género, promiscuas, grotescamente sexuales y pecaminosas (Lugones 2010, 743)

Con respecto al segundo punto (ii), Lugones muestra como estas categorías se co-constituyen ya que en el proceso de colonización se imponían ciertos patrones en las relaciones de género y de sexualidad en las sociedades colonizadas que iba unido a la 'racialización' de la población y a la jerarquización entre los colonizados y los colonizadores. Así, la vez que se imponían sistemas de organización social y de categorización ajenos a estas sociedades, se excluía a los colonizados de las mismas y no se les atribuían las características típicas de las categorías a las que pertenecían: se feminizaba a los hombres que no eran blancos o se definía de manera diferente a las mujeres 'blancas' y a las que no lo eran.

Esta autora también nos enseña (iii) cómo estas supuestas diferencias se utilizaron para justificar la explotación de los pueblos colonizados. Lugones cita a Patricia Hill Collins, que explica cómo las mujeres negras esclavas en América del Norte eran caracterizadas como sexualmente agresivas y como esto era utilizado para justificar los comportamientos opresivos de los colonizadores:

La imagen de Jezabel se originó bajo la esclavitud [...] consistía en relegar a todas las mujeres negras a la categoría de mujeres sexualmente agresivas, proporcionando de esa forma un fundamento poderoso para las extendidas agresiones sexuales de los hombres blancos [...] Jezabel servía aún para otra función. El poder atribuir un apetito sexual desmesurado a las esclavas negras, permitía contar con incrementos en la fertilidad. Al suprimir la crianza que las mujeres afroamericanas podían dar a sus propios hijos, que reforzaría los lazos de la familia negra, y al obligar a las mujeres a trabajar en el campo, a servir de nodrizas para los niños blancos y a criar emocionalmente a sus propietarios blancos, los negreros unían eficazmente las imágenes de Jezabel

y de «mammy» a la explotación económica inherente a la institución de la esclavitud (Lugones, 2005, 64)

Finalmente, Lugones explica que los análisis categoriales son opresivos (iv) ya que aunque la lógica decolonial muestra cómo las categorías de género raza y sexualidad se co-constituyen, la lógica colonial las muestra como si fueran ‘puras’. Estas categorías ‘puras’ son consideradas esenciales, naturalizadas (basadas en diferencias biológicas), no constituidas históricamente e independientes del contexto en que se utilizan. Según Lugones si seguimos esta lógica colonial de la ‘pureza’ y hacemos análisis categoriales con las mismas (por ejemplo de tipo interseccional) estamos utilizando las categorías de una manera opresiva. Así afirma que “las categorías y el pensamiento categorial son instrumentos de opresión” (Lugones, 2005, 68). Incluso las teorías interseccionales actuales, que exploran las intersecciones entre estas categorías desvelando opresiones que son ‘invisibles’, podría caer en la lógica de la pureza si no consideran estas categorías como ‘fusionadas’ o ‘impuras’. Lugones explica que

En la intersección entre «mujer» y «negro» hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni «mujer» ni «negro» la incluyen. La intersección nos muestra un vacío. Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de volver a pensar conceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial. Solo al percibir género y raza como entramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término «mujer» en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica (Lugones, 2008, 82)

Anne Garry explica que “en esta perspectiva el racismo no se construye mutuamente con el patriarcado y el heterosexualismo ni las identidades se ‘emulsionan’. Lugones considera que este tipo de posición es parte de la lógica de la pureza” (Garry, 2011, 838). La lógica de la pureza, que es una lógica colonial, impone la mirada de los opresores sobre los oprimidos y naturaliza las categorías, aplicándolas universalmente y estas, como ya hemos explicado, se utilizan de manera excluyente y opresiva. Una consecuencia de la lógica de la pureza es la fragmentación del oprimido. Lugones (2005) explicita que esta lógica colonial se aplica por medio de mecanismos sociales de opresión que fragmentan al individuo.

En esta ponencia haré una evaluación crítica de la idea de que el uso de categorías ‘puras’ produce identidades (no hegemónicas) ‘fragmentadas’ y que esta fragmentación hace difícil la resistencia a la opresión e imposibilita la creación de coaliciones entre los oprimidos.

## 1.2 Fragmentación, ‘emulsión’ y resistencia.

Al hablar sobre identidades, pureza y mestizaje, Lugones distingue entre ‘fragmentación’ y ‘multiplicidad’. La fragmentación un producto de la lógica de la pureza y se relaciona con el *splitting* con el acto de separar, mientras que la multiplicidad esta relacionada con la lógica de la impureza y con el acto de fusionar o emulsionar (*curdling*). Lugones caracteriza ambos como estados ‘impuros’. Como ejemplo de una personalidad ‘emulsionada’ podríamos



hablar de la identidad mestiza, mientras que, según esta autora, un ejemplo de identidad fragmentada mediante el uso del *splitting* o separación sería la estereotípica imagen del chicano rural, el 'Mejicano/americano' producto de la imaginación colonizadora. Considera que estos tienen una 'personalidad dual: el ser mejicano culturalmente auténtico y el ser americano' (Lugones, 2003, 134). A nivel personal los seres fragmentados en este contexto se sienten incómodos en su identidad ya que tienen que habitar estereotipos fijos, que no cambian. Así, la parte 'mejicana' del yo es percibida como garante de una cultura tradicional que no evoluciona, y que por lo tanto no es habitable, mientras que, al mismo tiempo, la parte 'americana' del yo tampoco puede ser habitada plenamente ya que a estas personas se las percibe como 'diferentes' por tener una herencia étnica 'doble'. Explica que se les pide que conserven la cultura 'mejicana' de sus ancestros y que sean asimilados por la estadounidense de manera simultánea. Lugones explica la situación en la que se encuentran los individuos (a nivel personal) haciendo alusión a lo social: 'La homogeneidad social, la dominación mediante la unificación y el orden jerárquico de los grupos escindidos están conectados muy de cerca con la fragmentación en la persona. Si la persona está fragmentada es porque la sociedad misma está fragmentada en grupos que son puros y homogéneos' (Lugones, 2003, 141).

A aquellos que viven en culturas donde reina la lógica de la pureza, y sienten que tienen este tipo de identidad fragmentada, les es difícil encontrarse representados a nivel social ya que la representación se basa en la presuposición de las identidades como puras y no se reconocen las identidades impuras, mestizas o heterogéneas. Lugones propone la adopción de la lógica de la impureza como solución a esta situación. Adoptando esta, las identidades fragmentadas se convierten en emulsionadas. Esta autora explica que la separación en términos de escisión "puede ser entendida desde la lógica de la resistencia y enfrentada mediante la separación emulsionada, el poder de lo impuro (...) Al entender la emulsión como resistencia a la dominación, también debemos reconocer su potencial para germinar patrones no opresivos, una conciencia mestiza" (Lugones, 2003, 133). Estos actos de resistencia habría que hacerlos individual y colectivamente. Lugones explica que el arte de la 'emulsión' y de la fusión no es algo que le ocurre a uno sin esfuerzo, requiere un cambio de actitud, "en resistencia a la lógica del control, la lógica de la pureza" (Lugones, 2003, 144). Desde este tipo de actos de resistencia se puede resistir la fragmentación individual y colectivamente. Considera que

a menos que uno entienda los grupos como rechazando explícitamente la lógica de la fragmentación y aceptando una multiplicidad no fragmentada que necesita que las opresiones se definan como 'entrelazadas' la representación colectiva no conlleva beneficios a sus miembros (...) la lógica de la impureza y del mestizaje nos proporciona una mejor comprensión de la multiplicidad, una comprensión que conlleva la concepción de las opresiones como entrelazadas (Lugones, 2003, 141)

Esta lógica de la impureza nos permite aceptar la diferencia dentro de los colectivos, ya que todos aquellos que tienen identidades 'emulsionadas' pueden ver las similitudes entre diferentes grupos en la lucha contra la opresión, así, Lugones afirma que "la lucha de las lesbianas va más allá de las lesbianas como grupo. Si comprendemos nuestra separación como una separación emulsionada, entonces podemos repensar nuestra relación con otros seres emulsionados. La separación de la opresión no es una separación escisión" (Lugones, 2003, 142). Este tipo de política de la identidad está en contra de las exclusiones conceptuales y la



creación de guetos, es una política de la identidad en la que tienen cabida otros seres impuros, ambiguos y que están en la frontera. Lugones sigue a Anzaldúa que afirma que “Vivir en la frontera significa que no eres hispana india negra Española ni gabacha, eres mestiza, mulata, mezclada... mitad y mitad ambos mujer y hombre, o ninguno de los dos- un género nuevo... en la frontera eres el campo de batalla donde los enemigos son amables los unos con los otros” (Lugones, 2003, 143-4).

Lugones defiende identidades mestizas, que aglutinan diferentes elementos categoriales y que no caracterizan a los individuos como fragmentados. Las identidades impuras de Lugones se podrían considerar como identidades interseccionales ya que muestran la relación entre múltiples categorías, y las caracteriza como co-constituídas, como fusionadas, intentando dar contenido al lugar ‘vacío’ que los análisis interseccionales hacen visible. Este tipo de análisis no cae en la lógica de la pureza colonial y no es opresivo.

## 2. Dos análisis sobre la fragmentación de la identidad: identidades ‘compuestas’ e identidades ‘emulsionadas’

Lugones pone de manifiesto que el uso de los análisis interseccionales categoriales puede provocar una fragmentación de la identidad que puede paralizar la resistencia a la opresión tanto a nivel individual como colectivo y además impedir la creación de coaliciones. Propone un modelo de análisis que ayuda a pensar la identidad de aquellos que están en las intersecciones como poseedores de una identidad mestiza, emulsionada o ‘fundida’ (en vez de fragmentada) y promueve políticas de la identidad (*identity politics*) basadas en este modelo de identidad mestiza. En esta sección voy a una propuesta alternativa, ofrecida por la filósofa Linda Alcoff.

Alcoff es hija de padre panameño y madre estadounidense. Los primeros años de su infancia los pasó en Panamá y después se trasladó con su madre a vivir a USA. Explica cómo, a su llegada a USA, su hermana mayor y ella eran percibidas por sus familiares y vecinos como latinas (y por lo tanto no como ‘whites’), y que esto les resultó extraño ya que en Panamá eran consideradas como perteneciendo al espectro racial más ‘claro’. Explica que al hacerse consciente de sus orígenes mixtos y de su pertenencia a dos países diferentes y a dos razas ‘diversas’ desarrolló un sentido de su identidad como fragmentada. Sin embargo considera que esta consciencia de su ‘fragmentación’ es ventajosa ya que le ha permitido habitar diferentes ‘mundos’ (representados por sus dos familias) y que le ha ayudado a entender estos ‘desde dentro’ y a ser capaz de mediar entre ellos (Alcoff, 2006).

Alcoff evalúa algunos de los modelos que se han desarrollado para explicar la identidad de aquellos que tienen una raza mezclada o mixta<sup>2</sup>, entre ellos el del mestizaje, y se inclina a favorecer un concepto de identidad compuesta (*hyphenated*) es decir que incluye referencia a sus dos ‘razas’ o etnicidades separadas por un guion. Considera que de esta manera se muestra su genealogía y se subraya que hay una distancia o un ‘hueco’ entre ambas partes de su identidad.

Es tan solo recientemente que he aceptado mi identidad ambigua. No soy simplemente blanca o

<sup>2</sup> Alcoff habla específicamente de raza mixta, pero señala que ‘la raza está mediada por las identidades étnicas y culturales de tal manera que estas no pueden ser separadas con facilidad (...) la cuestión filosófica de la que estamos hablando es la misma si hablamos de raza mixta, etnicidad mixta o cultura mixta’ (Alcoff, 2006, 265).

simplemente Latina, y el hueco que existe entre mis dos identidades (entre mis dos familias)- una distancia que es cultural, racial, lingüística y nacional- parece demasiado ancha y profunda para que yo la pueda cubrir. No puedo superar esa distancia, así que he logrado negociarla, estando en una posición aquí y en otra allí, moviéndome entre lugares y situaciones movida por como los demás me responden. Nunca llego a la orilla: nunca ocupo totalmente la identidad Anglo o la Latina (...) He alcanzado la paz al renunciar a tener una casa permanente en la orilla (Alcoff, 2006, 284)

Al igual que Lugones, Alcoff acepta que la idea de identidad pura que gobierna en su entorno hace que las personas de raza mixta se sientan 'escindidas' o fragmentadas y que esto puede llevarlos a una cierta parálisis ya que "sin una identidad coherente, el individuo puede sentir la ausencia de agencia" (Alcoff, 2006, 269). Para contrarrestar esta posibilidad es por lo que Alcoff quiere promover un concepto de identidad 'mixta' o 'mezclada' diferente al que se encuentra en el contexto norteamericano y que permita que las personas de raza mixta no tengan que identificarse con una u otra de sus razas o etnicidades. Explica que "sin un reconocimiento social de la identidad mixta, la persona de raza mixta recibe el mensaje de que tiene que elegir entre una u otra de sus perspectivas. Esto crea no solo alienación, sino además la sensación de tener un modo de ser que es un incesante, irrecuperable vacío, una inferioridad que no se puede superar, o simplemente un barullo sin sentido" (Alcoff, 2006, 279).

Si no se acepta la identidad de las personas de raza mixta como tales se les niega "ese reconocimiento social del yo que Hegel entendió como necesariamente constitutivo de la conciencia del yo y del desarrollo pleno del ser" (Alcoff, 2006, 279). Su solución para esta situación es el reconocimiento de su identidad como compuesta (*hyphenated*) que aunque parece incorporar una cierta alienación y una falta de pertenencia a un grupo 'homogeneo' también tiene importantes ventajas. En coincidencia con Gloria Anzaldúa, Alcoff opina que las personas de raza mixta tienen con frecuencia el rol de negociadores y de mediadores entre los grupos a los que pertenecen, lo cual les ofrece una visión positiva de sí mismos que contrasta con aquella del 'vacío' o del 'hueco' a la que hacía alusión esta autora con anterioridad. Estas habilidades de mediación pueden ser útiles en el contexto de los movimientos sociales y políticos, y pueden ser usadas para conseguir crear coaliciones. En este ámbito parece haber coincidencia entre algunas de las afirmaciones de Alcoff y Lugones, ya que ambas defienden un cierto concepto de identidad mixta que favorecería la creación de coaliciones. Sin embargo, en el resto de esta sección, voy a explicar con más detalle el concepto de identidad mixta defendida por Alcoff, y voy a señalar sus tensiones con el propuesto por Lugones. Para ello, en (i) mostraré cuales son las diferencias entre el modelo de Alcoff, que se decanta por un concepto de identidad mixta como identidad compuesta, que es diferente del favorecido por Lugones. Después en (ii) hare referencia al análisis del concepto de asimilación que hace Alcoff, ya que es relevante para entender su posición con respecto a las identidades mixtas y al mestizaje. Finalmente, en (iii) explorare sus argumentos a favor de la identidad compuesta, que es diferente del mestizaje, y que implica una cierta fragmentación y también ofreceré una reflexión sobre las diferencias entre las posiciones de Lugones y Alcoff.

(i) Alcoff explora tres alternativas para comprender el concepto de 'raza mixta', "(1) como

una identidad ‘mixta’ genérica; (2) como una identidad mezclada de un tipo específico, por ejemplo la de mestizo; (3) como una combinación que incluye dos o más identidades” (Alcoff, 2006, 282).

De acuerdo con esta autora, la primera posibilidad, el clasificar a todas las personas de raza mixta bajo este concepto (sin especificar sus herencias raciales) borraría importantes distinciones entre los diferentes grupos que tienen una herencia mixta. Subraya que si se decidiera incorporar esta categoría (raza mixta) en el censo, en vez de otras más detalladas, se perdería información importante que puede ser utilizada para promover la igualdad de las diferentes comunidades. El segundo uso de la categoría se referiría al ‘mestizaje’ tal y como ha sido tradicionalmente utilizado en América Latina, en el que se considera que los mestizos crean una identidad nueva, diferente de la de sus ancestros. Alcoff indica que el concepto de mestizaje tradicional incorpora la idea de que las personas mestizas incorporan la herencia doble de sus padres, pero que esta no es la manera en la que se aplica en USA “ donde las personas de raza mixta han sido identificadas generalmente por solo una de sus múltiples identidades, donde casi no ha habido un reconocimiento oficial o social, y donde hay poca experiencia histórica y comunitaria de la cual podría surgir este horizonte” (Alcoff, 2006, 283). Su opción preferida es la tercera, que señala la herencia mixta de los individuos separándolas por un guion ya que permite hacer visible el carácter compuesto de la identidad, explicitando que estos pertenecen a dos culturas/etnias/razas y forman parte de dos colectivos diferentes. Esta opción ofrece el reconocimiento social que Alcoff considera necesario para las personas de raza mixta. Esta última alternativa parece estar en tensión con la preferida por Lugones que caracteriza la identidad de los Mejicanos/Americanos como fragmentada y producto de la lógica de la pureza. Como ya hemos visto, aunque Alcoff acepta que este tipo de identidad puede producir una cierta alienación, también considera que es crucial insistir en el reconocimiento de las dos identidades que las personas de raza mixta incorporan.

(ii) Alcoff hace un análisis del concepto de asimilación en el contexto histórico de la colonización de las Américas y explicita diferencias entre su uso en América del Norte y del Sur. Esta diferencia tiene consecuencias para el modelo de identidad mixta que Alcoff favorece. Subraya que la tendencia histórica en América del Norte ha sido la ‘asimilación’ de una de las dos identidades que forman parte de las identidades mixtas, lo cual ha implicado la negación de una de ellas y la sumisión al ‘patrón’ establecido como normativo. Afirma que en América Latina esta tendencia se ha resistido y que el concepto de asimilación se ha asociado a un “cosmopolitanismo anti-xenófobo que intentaba conglomerar los elementos diversos en una nueva formación” (Alcoff, 2006, 271).

Se podría diferenciar entre el modelo de asimilación como ‘mestizaje’ desarrollado en América Latina como resultado de la colonización de los países del sur de Europa y el de asimilación (como sometimiento a una identidad única) impuesto en el continente (particularmente en el norte) por los países del norte de Europa. Para hacer estas aseveraciones Alcoff se basa en el trabajo de investigación de autores de América Latina que han afirmado que hay una diferencia importante entre la colonización realizada en América por los europeos provenientes del Norte y los del Sur. Mientras que los primeros (debido a su tradición germánica en los bordes del imperio romano) tenían una cultura de resistencia a los extranjeros, rechazaban la mezcla de razas y consideraban que los ‘conquistados’ debían ser asimilados a la cultura del vencedor, los europeos del sur (por ser parte del imperio romano y tener un pasado multicultural) no eran reacios a la mezcla de razas, y para ellos la asimilación significaba que “dos o mas identidades se veían alteradas como resultado de la yuxtaposición

y la interrelación” (Alcoff 2006, 273).

Es importante subrayar que, además de tener en cuenta las diferentes tradiciones de los colonizadores con respecto a los extranjeros, Alcoff también señala que en América del norte las comunidades autóctonas eran menos numerosas y no estaban tan asentadas como las comunidades autóctonas de América central y del sur y que esto influyó en la relación de colonizadores y colonizados. El resultado de estas diferencias ha sido que en los países de América Latina se han desarrollado conceptos de identidad mixta (como mestizaje) que no conllevan (necesariamente) la negación de una de las identidades, o el tener que elegir una de ellas. Sin embargo estas características si se dan en el contexto de USA, por lo tanto al usar en este país el concepto de ‘mestizaje’ originario en América Latina (que no implica la asimilación como reduccionismo) hay que tener en cuenta estas diferencias históricas que influyen en el significado (y en el uso) del mismo y que hace que este término no tenga el mismo significado en ambos contextos.

(iii) Como hemos visto, Alcoff defiende un concepto de identidad ‘mixta’ como compuesta que respeta el valor de las dos culturas/razas/etnicidades en relación, sin esperar que una se imponga sobre la otra. Es importante subrayar que para Alcoff cada una de estas partes de la identidad es el producto de situaciones históricas, sociales, etc... y que no mantiene que haya una naturaleza esencial en las mismas. Así, no considera que haya elementos esenciales o ‘puros’ en las diferencias raciales que se han establecido en USA, por ejemplo.

Se pueden ver claras diferencias entre el concepto de identidad mixta en los análisis de Alcoff y de Lugones y también entre sus análisis del colonialismo y su relación con las identidades mixtas, mestizas y fragmentadas. Como hemos podido ver, el análisis sobre el colonialismo de Lugones es más general e incide en considerar la colonización como un elemento perturbador y opresor de las culturas de los colonizados que impuso categorías tales como el género y la raza, y que se puede resistir promoviendo un concepto de identidad mestiza. Alcoff también condena la opresión resultante del colonialismo, pero considera importante establecer distinciones entre el concepto de asimilación resultante de la colonización en las diferentes regiones de América. Hace un esfuerzo por contextualizar las diferencias históricas, geográficas, demográficas, etc...que han llevado a distintas actitudes y estructuras sociales (relacionadas con la raza y la etnicidad) en las mismas. Su visión es crítica, así afirma que el racismo existe en todo el continente, pero indica que hay elementos contextuales que deben ser tenidos en cuenta al reflexionar sobre las identidades mixtas en las diferentes regiones del continente.

Con respecto a las identidades mixtas y a su fragmentación, aunque tanto Alcoff como Lugones están en contra de la lógica de la pureza, y subrayan la importancia de reconocer que existen identidades que son impuras, mixtas o mezcladas, ambas ponen el énfasis en estrategias diferentes para resistir la opresión producida por la lógica de la pureza. Alcoff incide en el reconocimiento de identidades compuestas en las que se subraya la multiplicidad de elementos (e incluso una cierta fragmentación) e insiste en la diferencia entre los mismos, y Lugones nos hace conscientes de la importancia de considerar estos elementos múltiples como emulsionados. Como indique en la primera sección, la fragmentación de la identidad ha sido considerada un obstáculo para la creación de coaliciones, y un argumento importante en contra de los análisis interseccionales categoriales. En la siguiente sección evaluaremos si estas dos estrategias son efectivas para luchar contra la lógica de la pureza, si son compatibles con los análisis interseccionales y si son efectivas para la creación de coaliciones.

### 3. Interseccionalidad, identidades fragmentadas y la creación de coaliciones

En primer lugar es importante poner de manifiesto que Lugones, en su análisis de los diversos tipos de identidades fragmentadas/múltiples, admite que su estrategia en contra de la lógica de la pureza puede incorporar el *splitting* y el *curdling*. Esto significa que habrá personas o colectivos que favorezcan la fragmentación (como multiplicidad) de la identidad y otras la identidad ‘emulsionada’ como parte de su resistencia contra las identidades puras. Lo que esta autora considera importante es el rechazo a la lógica de la pureza, ya que solo haciéndonos conscientes de que las identidades son ‘impuras’ se pueden crear coaliciones entre diferentes colectivos (dentro del contexto de las políticas de la identidad).

En segundo lugar es importante mostrar que Alcoff y Lugones utilizan aspectos del concepto de mestizaje introducido por la filósofa Anzaldúa (que se introdujo en la sección 1.2) y lo consideran un concepto positivo. Anzaldúa utiliza este concepto de una manera muy inclusiva, y se refiere con el no solo a identidades étnicas/raciales sino también a identidades de género y sexuales (Anzaldúa, 2007). Por ejemplo, explica que “mestiza, que es en realidad un concepto antiguo habla de nuestra identidad común como personas de raza mezclada. He explorado esta nueva categoría que es más inclusiva que el mestizaje racial” (Anzaldúa, 2009, 205). Lugones también parece utilizar el concepto de mestizaje en un sentido más amplio, así, aunque acepta que es importante reconocer aquellos que son mestizos en un sentido étnico o racial también considera que hay otros conceptos tales como el género o la sexualidad ligados entre ellos o ‘fundidos’ y por eso concluye que todos los seres que reconozcan su identidad como ‘*curdled*’ o ‘emulsionada’ pueden unirse. Alcoff analiza la importancia del concepto de mestizaje en un sentido más limitado ya que su discusión se centra en el reconocimiento de la existencia de personas de raza mixta, pero sin embargo, comparte con Anzaldúa la creencia de que aquellos que tienen una identidad mixta tienen un papel crucial como puentes entre culturas, razas y etnicidades, y una visión ‘doble’ del mundo que les permite ir más allá de los dualismos establecidos.

Mientras que para Lugones la estrategia que muestra las opresiones como ‘fundidas’ es importante ya que ‘visibiliza’ aquellos que se encuentran en la intersección de las categorías (tales como las mujeres negras) y favorece la creación de coaliciones, para Alcoff es crucial que se reconozca la existencia de individuos cuya identidad es múltiple y permanece fragmentada. Esta fragmentación sirve para fomentar la creación de coaliciones al estar estos individuos acostumbrados a actuar como puentes entre colectivos y culturas. Mientras que Alcoff defiende la fragmentación como estrategia para crear coaliciones y la visibilización de algunas minorías en particular, Lugones favorece las identidades emulsionadas, y tiene como meta el reconocimiento de todos aquellos que están en ‘la frontera’ sin especificar el tipo de diferencia que los ‘marca’ como impuros. Yo argumento que ambas estrategias son importantes para crear y mantener coaliciones, y también que ambas están realizando análisis interseccionales<sup>3</sup>.

Con respecto a los análisis interseccionales, estos se han clasificado en análisis anti-categoriales, intra-categoriales e inter-categoriales (McCall, 2005). Mientras que la estrategia de Alcoff sería apropiada como un análisis intra-categorial, ya que establece diferencias dentro de la categoría de raza, y dentro de esta intenta aprehender las experiencias de colectivos que no parecen estar plenamente representados, la estrategia de Lugones parece ser

<sup>3</sup> Ver (Gonzalez-Arnal, 2013) para un argumento detallado de como el análisis de Lugones es compatible con el modelo interseccional.



más compatible con los análisis anti-categoriales e inter-categoriales ya que señala el origen problemático de los mismos (en un movimiento deconstructivo) y también establece relaciones entre ellos (Gonzalez-Arnal, 2013).

Con respecto a la creación de coaliciones, tanto para Alcoff como para Lugones resulta esencial que los sujetos que se sienten fragmentados (consecuencia directa de la lógica de la pureza), sean capaces de sentir que su identidad 'impura' es representativa y aceptada como tal. El reconocimiento de sujetos de raza mixta por el que aboga Alcoff favorece esta, mientras que la estrategia de Lugones puede ayudar a que los individuos se den cuenta de que además de haber un tipo identidad mixta que es el resultado de los conceptos étnicos/raciales que están al uso, también existe otra que es debida a las múltiples categorías (genero, sexualidad, habilidad, clase, etc.) que nos definen y constituyen, y que nos convierte en seres 'impuros'. Esta es la estrategia de Lugones que nos permite 'emulsionar' las personalidades fragmentadas.

Ambas estrategias son importantes ya que: a) para algunos movimientos sociales es central subrayar que existen identidades 'duales' o 'dobles'. Entre ellos, el colectivo de personas de raza mixta en el que algunos de sus miembros pueden desear apoyar la estrategia propuesta por Alcoff; en colectivos de personas intersex se ha argumentado que sus miembros deberían poder optar a tener una identidad en la que más de un sexo/genero les sea atribuido<sup>4</sup>; de la misma manera, algunas de las personas pertenecientes al colectivo bisexual pueden desear que su identidad sexual sea reconocida como dual (aunque otros pueden querer optar por una identificación diferente); y dentro de la comunidad transexual y transgénero también hay colectivos que desean que sus identidades sean consideradas múltiples y que estas estén claramente diferenciadas entre sí. Para otras personas dentro de esos movimientos o colectivos (o en otros alternativos) la estrategia de la 'emulsión' puede ser más productiva. Algunos ejemplos de los mismos han sido ofrecidos en la literatura actual por autoras como Lugones o Carastathis (2013). Esta última explica como la creación de un colectivo de mujeres diversas que tenía como meta apoyar a otras en un país diferente ayudo a las participantes a comprender los diversos 'aspectos' de sus identidades como emulsionados o fundidos y favoreció la solidaridad entre todas las mujeres participantes.

Dada la fuerza de los argumentos de Lugones a favor de las identidades 'emulsionadas' es importante subrayar también la importancia política y epistemológica de las identidades fragmentadas y compuestas (aunque 'impuras'). En epistemología feminista se ha argumentado que el sentimiento de identidad fragmentada (e incluso el de alienación) es productivo si conduce a una visión más clara (incluso epistémicamente privilegiada) y ayuda a la formación de colectivos. Desde esta perspectiva, la incidencia de Alcoff en la doble conciencia es interesante y coincide con las afirmaciones de autoras feministas como Sandra Harding (1991), Nancy Harsock (1983), Patricia Hill-Collins (2000) y (como ya se ha mencionado) la propia Anzaldúa. Estas autoras han argumentado que la formación de colectivos políticos y epistemológicos que son producto de esta 'doble' visión, que es resultado de la fragmentación, tiene importancia en la creación de coaliciones entre aquellos que se encuentran en los márgenes.

En conclusión, considero que hay diferentes maneras de experimentar la fragmentación de

<sup>4</sup> Ver la declaración del tercer foro intersex internacional en [http://www.ilga-europe.org/home/news/latest/intersex\\_forum\\_2013](http://www.ilga-europe.org/home/news/latest/intersex_forum_2013)

la identidad y de teorizar acerca de la misma en el contexto postcolonial (o decolonial). Aunque esta puede ser el producto de la lógica colonial de la pureza y producir una falta de agencia y dificultades para crear coaliciones, también puede ser experimentada de manera positiva y favorecer las mismas. En este capítulo he mostrado como Lugones aboga por una identidad emulsionada que promueve alianzas entre aquellos con este tipo de identidad 'impura'. Alcoff por su parte explica las ventajas de aquellos que experimentan su identidad como fragmentada debido a que pertenecen a más de una raza o cultura y quiere que se acepte la importancia de ambas 'tradiciones' o aspectos en la formación de la identidad de los individuos. Argumenta que estos sujetos desarrollan habilidades que favorecen la creación de coaliciones. Ambas filosofías intentan mostrar el 'vacío' que queda al intentar analizar las identidades de manera interseccional si se consideran las categorías como 'puras'. Ambas muestran como este 'vacío' no es tal, y lo hacen subrayando que es posible que aquellos que se encuentran en esta situación pueden experimentar sus identidades como múltiples, emulsionadas, fragmentadas y/o escindidas, pero siempre como identidades 'impuras'. Me gustaría concluir que las teorías interseccionales, aunque produzcan teorías de la identidad como fragmentadas pueden ayudar a la formación de coaliciones entre grupos oprimidos o marginados lo que puede ayudar a resistir y superar esta marginación.

### Bibliografía

- Alcoff, L. (2006). *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Anzaldúa, G. (2007). *Borderlands, La frontera. The New mestiza*. (4th Edition ed.). San Francisco: Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, G. (2009). *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham and London: Duke University Press.
- Carastathis, A. (2013). Identity Categories as Potential Coalitions. *Signs*, 38(4), 941-965.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Crenshaw, K. W. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 139-67.
- Garry, A. (2011). Intersectionality, Metaphors, and the Multiplicity of Gender. *Hypatia*, 26(4), 826-209.
- Gonzalez-Arnal, S. (2013). Interseccionalidad y Diversidad. En defensa de un análisis categorial no opresivo que respeta la diferencia. In M. Zapata Galindo, S. Garcia Perez, & C. d. (Eds). Berlin.
- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Open University Press.
- Harstock, N. (1983). 'The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism'. In S. Harding, & M. Hintikka, *Discovering Reality: Feminist Perspectives in Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*. Dordrecht: D. Reider.
- Hill Collins, P. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics*

*La lógica de la 'pureza', el mestizaje y la identidad 'fragmentada'.*

- of Empowerment* . London: Routledge.
- Lugones, M. (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Oxford: Rowman&Littlefield.
- Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, 61-76.
- Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the Colonial/Moder Gender System. *Hypatia*, 1, 189-209.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa* .
- Lugones, M. (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia*, 4, 742-759.
- McCall, L. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30(3), 1771-1800.
- Zapata Galindo, M., García Peter, S., & Chan de Avila, J. (2013). *La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional "Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones de Educación Superior"*. Berlin: Freie Universität Berlin.



# La paridad de género o la contribución al principio de equidad

Frédéric MERTENS DE WILMARS

Universitat de València

La paridad electoral consiste en una medida de acción positiva que en estos últimos años ha generado una renovación conceptual de los principios fundamentales como la igualdad. Instituida en el paisaje político-institucional de algunos países y promovida por el Derecho Internacional, la paridad se ha extendido a distintos sectores de la sociedad (político, educacional, social, económico, etc.)<sup>1</sup>.

En efecto, como finalidad – a veces presentada como objetivo a alcanzar – la paridad trasciende al conjunto de la sociedad. Valor constitucional y objetivo fundamental, los ordenamientos jurídicos que la proclaman como tal, la consideran una de las bases de la “renovación” democrática o de la legitimidad del Estado democrático de derecho.

## La aportación de la paridad a la democracia

La introducción de la paridad electoral destinada a crear o a recuperar un “equilibrio” de representatividad entre hombres y mujeres, constituye un cambio radical en la percepción tradicional del principio de igualdad y de no-discriminación porque conduce a la consagración de una igualdad de género concreta.

<sup>1</sup> Véanse en este sentido la Resolución del Parlamento Europeo, de 3 de septiembre de 2008, sobre la igualdad entre mujeres y hombres, *D.O.U.E.*, C 295 E, 4 de diciembre de 2009, pp. 35-42; Resolución del Parlamento Europeo, de 8 de marzo de 2011, sobre la igualdad entre hombres y mujeres en la Unión Europea, *D.O.U.E.*, C 199 E, 7 de julio de 2012, pp. 65-76; Resolución del Parlamento Europeo, de 13 de marzo de 2012, sobre la representación de las mujeres en los procesos de toma de decisiones políticas: calidad e igualdad, *D.O.U.E.*, C 251 E, 31 de agosto de 2013, pp. 11-18. MERTENS de WILMARS, Frédéric, «La promotion de la condition politique de la femme dans l'Union Européenne à l'aune de la Convention européenne des droits de l'homme», en VV.AA., *Annales d'études Européennes de l'Université catholique de Louvain*, Bruylant, Bruselas, 2000, pp. 171-188.

Pocas o casi ninguna de las altas jurisdicciones nacionales<sup>2</sup> y europeas<sup>3</sup> integran esta nueva lectura del principio de igualdad sin probar un cierto malestar, debido, sin duda, a la introducción de conceptualizaciones mal definidas o imprecisas que ellas no controlan y que derivan de la artificial distinción entre la igualdad formal y la igualdad substancial. Nos referimos, en este sentido, a las dificultades que conlleva distinguir los conceptos de igualdad de oportunidades e igualdad de resultados<sup>4</sup>.

Además, la perspectiva de la igualdad en la representación política pone de relieve otra razón más profunda de la actitud reacia de las jurisdicciones. Por miedo a la aparición del fenómeno comunitarista, los jueces consideran la igualdad como principio absoluto que prohíbe cualquier alteración<sup>5</sup>. El temor de asistir al final de la indivisibilidad del electorado o al comienzo de las reivindicaciones de representatividad por parte de diversos grupos sociales (los homosexuales, las minorías étnicas, los minusválidos, los desempleados, etc.) traduce, en suma, su miedo a la desaparición de la cohesión social y política que su ordenamiento jurídico respectivo pretende garantizar.

Esta nueva interpretación del principio de igualdad abre la puerta a las iniciativas públicas que pretenden erradicar el déficit democrático de la no-representatividad de las mujeres a través de unas modificaciones legislativas e institucionales, bien con una legislación electoral que prevea unas cuotas de género obligatorias en las plazas elegibles en las listas de los partidos o bien con una modificación de la composición de las instituciones representativas al imponer un reparto de los escaños entre los sexos.

Sin embargo, estas reformas no se revelan suficientes para colmar las lagunas denunciadas en cuanto a una real representación y participación política de las mujeres. Aunque sí, por una parte, los partidos políticos afirman apoyar la idea de la paridad desde un punto de vista

<sup>2</sup> Para Francia, v. e.o. FAVOREU, Louis y PHILIP, Loïc, *Principe d'égalité, Les grandes décisions du Conseil constitutionnel*, ed. Dalloz, París, 2009; para Bélgica, CELIS, Karen y MEIER, Piet, *De macht van het geslacht: Gender, politiek en beleid in België*, ed. Acco, Lovaina, 2006. Por su parte, la doctrina de la jurisdicción constitucional española hace excepción aunque, en realidad, trata más de las cuotas que de la paridad electoral. Véase en este sentido ALARCÓN MARTÍNEZ, M<sup>a</sup>. Luisa, "Comentario a la STC 12/2008, de 29 de enero, sobre la ley orgánica para la igualdad efectiva de mujeres y hombres", en *Teoría y Realidad Constitucional*, n<sup>o</sup> 22, 2008, pp. 605-624.

<sup>3</sup> En cuanto al Convenio Europeo de los Derechos Humanos (CEDH), la concepción de la igualdad es muy realista y concreta. El juez de Estrasburgo asocia estrechamente el principio de discriminación con el principio de proporcionalidad en la aplicación del artículo 14 del CEDH. No se contenta de admitir la aplicación de reglas diferentes cuando constata unas diferencias de situación como el juez nacional. Examina en cada caso si las medidas tomadas están conformes con los objetivos perseguidos. En este sentido, se puede considerar arbitraria cualquier diferencia de tratamiento que no es proporcionada al objetivo de la medida interesada. Véanse por ejemplo TEDH, 23 de julio 1968, *Affaire linguistique belge c/ Bélgica*, serie A, n<sup>o</sup>6, Rec., p.4; TEDH, 21 de junio 1988, *Berrebach c/ Países Bajos*, serie A, n<sup>o</sup>138; TEDH, 13 de noviembre 2007, *D.H. c. República Checa*, Rec., 2007-VI. Respecto a la jurisprudencia comunitaria, véanse las sentencias del TJCE, 17 de octubre de 1995, *Kalanke c. Freie Hansestadt Bremen*, C-450/93, Rec., 1995, p. I-3051; TJCE, 11 de noviembre de 1997, *Marschall c. Land Nordrhein-Westfalen*, C-409/95, Rec., 1997, p. I-6363; TJCE, 6 de julio de 2000, *Abrahamsson y Leif Anderson c. Elisabet Fogelqvist*, C-407/98, Rec., 2000, p. I-5539; TJCE, 28 de marzo de 2000, *Georg Badeck y otros*, Rec., 2000, C-158/97, p. I-0185 y TJCE, 19 de marzo de 2002, *C-476/99, H. Lommers c. Minister van Landbouw, Natuurbeheer en Visserij*, C-476/99, Rec., 2002 p. I-02891.

<sup>4</sup> Sobre estas distinciones, véase DE VOS, Marc, *Au-delà de l'égalité formelle. L'action positive au titre des directives 2000/43/CE et 2000/78/CE*. ed. Comisión Europea, Bruselas, 2007.

<sup>5</sup> La decisión del Consejo Constitucional francés sobre la introducción de las cuotas electorales, en 1982, constituyó una perfecta ilustración de esta preocupación (Decisión n<sup>o</sup> 82-146 DC du 18 de noviembre 1982, Rec., 1982, p. 66).

general, por otra, los hechos parecen desmentir los compromisos y las declaraciones a favor de una inserción efectiva del cuerpo femenino en la política.

En realidad, a la luz de las experiencias francesa<sup>6</sup> y belga<sup>7</sup> de la paridad, se constata que, cada vez más, cuando se trata de la igualdad de las mujeres y los hombres y de adoptar unas normas legislativas o institucionales en este ámbito, existe una manifiesta confusión que consiste en nominar la igualdad en el discurso teórico y practicar de hecho la igualación<sup>8</sup>.

La democracia pretende así garantizar la igualdad de género pero se conforma con limitar esta garantía en un procedimiento sociológico de cambio gradual y aceptación progresiva del reconocimiento efectivo de la mujer como igual al hombre. En consecuencia, la igualdad de género ha sido caracterizada por compromisos morales no vinculantes con los que se la tienden a “promover”, “favorecer”, “esforzarse a garantizar o a desarrollar”, etc<sup>9</sup>. Estas y otras fórmulas expresan la voluntad de los legisladores y de los gobiernos de no reconocer un derecho directo de aplicación que tendría efectos directos y concretos para las mujeres; sino la voluntad política de realizar algunas mejoras parciales sin la obligación de realizar la igualdad stricto sensu. En otras palabras, la ciudadanía femenina se inscribe en una lógica “promocional” impuesta por los gobiernos.

No obstante, a falta de un paso definitivo, la paridad constituye ya un avance seguro para la preservación y el desarrollo del acervo de una ciudadanía efectiva de las mujeres: éstas, toman la palabra, son escuchadas y actúan en la vida política aunque no en el número y con la efectividad que ellas desearían. Pero lo más destacable es que participan en la construcción y constitución de un nuevo modelo democrático - la democracia paritaria - que se impone poco a poco por la fuerza de la evolución de la mentalidad de la opinión pública, ya que si antes la exclusión de las mujeres de la vida política era natural o normal, desde ahora se considerará inicuo o inadmisibile.

Este nuevo modelo en devenir por medio de la paridad replantea la representatividad en el poder político. La paridad implica que el titular o el sujeto de los derechos fundamentales inalienables ya no sean el individuo abstracto sino la persona concreta, por el reconocimiento de la dualidad sexual del género humano<sup>10</sup>. De esta forma, trascendería a la representación por grupo porque todas las categorías socio-legales, así como las minorías, grupos lingüísticos, etc., están constituidas sin excepción por individuos de uno u otro sexo emplazados en una dinámica de relaciones de género.

<sup>6</sup> Loi n°2013-403 du 17 mai 2013 relative à l'élection des conseillers départementaux, des conseillers municipaux et des conseillers communautaires, et modifiant le calendrier électoral, *J.O.R.F.*, 18 mai 2013, p. 8242.

<sup>7</sup> Décret du 21 février 2013 assurant une présence égale et alternée entre les femmes et les hommes sur les listes de candidatures aux élections communales et provinciales organisées en Région wallonne, *M.B.*, 4 mars 2013; Ordonnance du 15 mars 2012 assurant une présence égale et alternée entre les hommes et les femmes sur les listes de candidatures aux élections communales organisées dans la Région de Bruxelles-Capitale, *M.B.*, 28 mars 2012.

<sup>8</sup> de SAINT PULGENT, Maryvonne, “Déclin de l'idée d'égalité?”, en *Le Débat*, n°169, 2012, pp. 131-135; MILEWSKI, Françoise, PÉRIVIER, Hélène (dir.), *Les discriminations entre les femmes et les hommes*, coll. Académique-Presses de Sciences Po, Paris, 2010; DUBOIS, Jean-Pierre, “De l'inanité des discriminations positives”, en *Projet*, n° 287, 2005, pp. 63-71.

<sup>9</sup> Los trabajos parlamentarios franceses y belgas son ilustrativos en este sentido. Véanse por ejemplo para Francia: ASSEMBLEE NATIONALE, *Projet de loi pour l'égalité réelle entre les femmes et les hommes*, Doc.Parl., texte n° 321, session ordinaire de 2013-2014, transmis au Sénat, le 28 janvier 2014; en Bélgica, *Proposition de loi visant à modifier la législation électorale afin de favoriser l'égalité des chances entre les femmes et les hommes lors des élections*, 5 juillet 2012, Chambre, s.o, 2011-2012, doc. 53, 2331/001.

<sup>10</sup> VOGEL-POLSKY, Eliane, «Genre et droit: les enjeux de la parité», en *Cahiers du GEDISST*, n°17, 1996.

En este sentido, el reto de la paridad no es afirmar que las mujeres representarían a las mujeres, y los hombres a los hombres; sino que, paritariamente, mujeres y hombres representarían a todo el pueblo. En esta perspectiva, la paridad participa en la edificación de una nueva forma de gobierno representativo, la “democracia del público”, que se caracteriza por la personalización de la elección electoral en la medida en que el (la) candidato(a) se presenta no sólo como persona concreta sino también proponiendo una diferencia que es una diferencia de género.

Sin embargo, ésta no debe entenderse como una confrontación o una alternativa respecto al otro género representado; pues esto sería contrario al objetivo perseguido que consiste, en definitiva, en acabar con el encasillamiento de las mujeres -y también de los hombres- en su característica sexual. En realidad, se inscribe como la esencia misma de la legitimidad representativa de cualquier sistema político que se pretenda democrático y que permitirá a las mujeres “sostener la mitad del cielo”<sup>11</sup>.

### **Replanteamiento de la igualdad por la paridad: el principio de equidad**

Ahora bien, este reconocimiento cuestiona en realidad la razón misma de la clave fundamental de la democracia que es el principio de igualdad. La polémica generada por la creación y los avances de la paridad ilustra las dificultades de coexistencia entre la paridad y la igualdad que juristas y filósofos paritaristas intentan – ¿en vano?- mermar o ignorar al descubrir e inventar artificios conceptuales (igualdad de oportunidades o de resultados, acción o discriminación positiva, etc.) a veces poco convincentes.

A nuestro modo de entender, el principio de igualdad es el primero y el último eslabón de la arquitectura de cualquier estructura democrática. Principio que necesita un abanico de instrumentos y de otros principios ya establecidos como la libertad, pero también de otros en devenir como el principio de equidad<sup>12</sup>.

Siendo un concepto a la vez próximo y distinto de la igualdad, la equidad tiende a introducir el conjunto de medidas correctoras que contribuyen a la materialización de una sociedad más justa.

La paridad, al “igual” que todas las acciones o discriminaciones positivas, se inscribe mucho mejor en términos de legitimidad – por lo menos jurídicos – en el marco de un principio de equidad que de unas subcategorías artificiales e inestables de la igualdad.

En definitiva, nuestro propósito consiste en destacar el camino que la paridad abre a un principio jurídico, latente en nuestro derecho contemporáneo y muy arraigado a la idea aristotélica de la justicia y, sin embargo, más acorde con las realidades actuales y fluctuantes de nuestras sociedades<sup>13</sup>.

Así pues, si la referencia a este doble principio contribuye a contener los excesos eventuales de cualquier dispositivo normativo de una medida positiva, también permite evitar los peligros de un control de proporcionalidad demasiado estricto que pesaría sobre el pro y el contra en cada decisión. Si lo razonable debe reflejarse en una norma o en un acto de la

<sup>11</sup> ACHIN, Catherine y BERENI, Laure, (dir.), *Genre et science politique*, Presses de Sciencepo, París, 2013.

<sup>12</sup> FALCÓN Y TELLA, María José, *Equidad, Derecho y Justicia*, ed. Univ. Madrid: Ramón Areces, 2005; BELLOSO MARTÍN, Nuria, “Perspectivas filosófico-jurídicas en el ordenamiento español: la equidad”, en VV.AA., *Estudios sobre el ordenamiento jurídico español: libro conmemorativo del X aniversario de la Facultad de Derecho*, Universidad de Burgos, Burgos, 1996, pp. 741-760; LAMBERT, Thierry (dir.), *Egalité et équité. Antagonisme ou complémentarité?*, ed. Economica, París, 1999.

<sup>13</sup> ELBAZ, Mikhaël, *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Presses Université Laval, Laval, 2000.

Administración Pública, ello no puede fagocitar la actuación de los poderes públicos debido a la predominancia del principio de igualdad.

Por lo tanto, más allá de la cuestión de la compatibilidad de la paridad, el doble principio “igualdad-equidad” protege la acción pública contra restricciones jurídicas tales, que éstas la cristalizarían por miedo de infringir el principio de igualdad y todas sus variantes nebulosas y contradictorias. El equilibrio entre ambos principios enmarca un margen de actuación bajo unos conceptos como el interés general, por ejemplo, que permite al legislador una mayor creatividad en la elaboración de las reglas positivas destinadas a restablecer la igualdad y la justicia. También, el binomio “igualdad-equidad” nos recuerda que, al leer el principio de igualdad, es imprescindible tener en cuenta datos, aspectos y ciencias – políticas, estadísticas, económicas, sociales, etc.- que no forman parte del ámbito jurídico<sup>14</sup>.

Es verdad que para el juez que tiene que pronunciarse sobre la validez de unas cuotas, de la paridad o de cualquier acción positiva, resultará difícil basarse sólo en la ciencia del Derecho. Nuestro binomio pone de relieve desigualdades y desequilibrios concretos. En este sentido, vamos más allá pues del marco paritario, porque esta problemática afecta al conjunto de los sectores de la sociedad.

Además, los principios de igualdad y de equidad, contribuyen juntos a mantener el vínculo entre el Derecho y lo “no jurídico”. Hacen de la propia igualdad un principio abierto a consideraciones exteriores que se inscriben en el equilibrio que sostiene el principio de equidad.

En cuanto a los beneficiarios de la aplicación de la combinación de ambos principios, éstos deben poder entender el objetivo, la lógica, el sentido o aun el alcance, tanto de las normas como de las decisiones de la justicia. Dicha combinación debe conducir a una mayor aceptación por parte de los justiciables de éstas. En cierto modo, consiste en un amparo contra los actos y textos liberticidas, así como contra las medidas que exceden el marco de ambos principios.

En definitiva, esta manera nueva de aprehender el principio de igualdad al conceder una mayor importancia a favor de la equidad también como principio, conduce a abandonar las antinómicas interpretaciones de la igualdad y de sus variantes – formal, material, de oportunidades y de resultado - que han nutrido los debates jurídicos en las asambleas políticas y ante las jurisdicciones - europeas y nacionales – y que han estructurado una “tabla de lectura” obsoleta del principio de igualdad.

Con la combinación sistemática de la igualdad con la equidad, esta nueva lectura del principio de igualdad considera que las desigualdades son inevitables pero, por lo menos por medio de la equidad, pretende combatir las y no acomodarse con ellas.

<sup>14</sup> HERRERA, Carlos-Miguel et PINON, Stéphane (dir.), *La démocratie. Entre multiplication des droits et contre-pouvoirs sociaux*, ed. Kimé, París, 2012.



# **Crip washing:**

## **Undermining the civil liberties in the name of Disability Rights in Contemporary Spain**

Melania MOSCOSO PÉREZ

Universidad del País Vasco (UPV-EHU)

My purpose in this paper is to reflect on the perverse use of the “language of rights.” To do so I will analyze how the discourse of the Disability Rights Movement is being used by the Government of *Partido Popular*, the conservative party in Spain, to dismantle the young -and still precarious when compared to the French or German- Spanish welfare system.

My reflection will be focused on the abortion law reformation recently undertaken by Spanish Minister of Justice Alberto Ruiz Gallardón. I will argue that he is using the disability rights to undermine civil liberties in Spain. I will propose that this use is “Cripwashing.” I am using cripwashing with the same meaning that the CLAGS website<sup>1</sup> gives for *pinkwashing*: “using right protections for one group [in this case people with disabilities] to

\* I’m grateful to my colleagues of CCHS-CSIC the Rosana Triviño, David Rodríguez-Arias and Ricardo Dorado. David and Rosana provided me with insights and bibliographical suggestions. And Ricardo helped me out with my precarious English. Patxi Lanceros, Txetxu Ausín y Maria José Guerra Palmero was very supportive with my original idea and encouraged me to make a research article out of it.

<sup>1</sup> The Center for Lesbian and Gay Studies (CLAGS) of the City University of New York. 2012. *Homonationalism and Pinkwashing. A Gathering of Scholars and Activists*. New York. Available at: [http://web.gc.cuny.edu/clags/pages/conferences/homo\\_info.html](http://web.gc.cuny.edu/clags/pages/conferences/homo_info.html) [Accessed 19 Nov 2012]



conceal rights and abuses to other people.” I will follow the lead of Jasbir Puar in *Citation and Censorship: the Politics of Talking about the sexual politics of Israel*, and I want to explore how not only women, but specially homosexuals [and one might add, in Mariano Rajoy’s Government the rights of people with disabilities] have become the symbols of civilizational aptitude.”<sup>2</sup>

### **I Disability in Spain: from family protection and Church charity, to a welfare state**

With more than 47 million people, Spain is now a young democracy with a somewhat precarious welfare system when compared to France or Germany. Still, the Spanish Public National Health System was ranked seventh best in the world by the World Health Organization in 2000, and according the Newsweek ranking of “Best World Countries,” Spain is rated third in health matters<sup>3</sup>. Contrary to what is being said from the *Partido Popular*, sustainability is one of the strengths of Spanish Health Care, which only takes 8.5% of Spain’s GDP, compared to the 9% of the average in the OECD, and the 16.7% of the US<sup>4</sup>. This allows providing universal healthcare with no co-pay except on prescription drugs, as is warranted in the Spanish Constitution of 1978, Article 43. The Spanish Constitution recognizes the right to health protection for every citizen and requires the public authorities to create a “universal, general, and free national health system that guaranteed equal access to preventive, curative and rehabilitative services”<sup>5</sup>. Therefore, coverage has been granted to anyone, even undocumented migrants, until recently<sup>6</sup>. One of the major accomplishments of the Spanish Health Care system is an extended network of primary care centers: one primary care center is located within fifteen minutes of every citizen<sup>7</sup>.

In this situation, people with disabilities have easy access to health care within the general care system and without the need of specific regulations, such as the ADA. Additionally, Article 49 of the Spanish Constitution establishes that public authorities shall carry out a policy of preventive care, treatment, rehabilitation and integration for People with Disabilities, providing them with the specialized care and ensuring them the rights granted to any other Spanish citizens<sup>8</sup>. However, public authorities have failed to provide the integration

<sup>2</sup> Puar, Jasbir, "Citation and censorship: The politics of talking about the sexual politics of Israel," *Feminist legal studies* 19, no. 2 (2011);. See also Puar, Jasbir, *Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times*, Duke University Press Books, 2007).for an in depth analysis of the use of gay rights to justify imperial practices.

<sup>3</sup> Kiepl, Thomas, Clarkson, Adam, 2010. Interactive Infographic of the World's Best Countries. *Newsweek* 15 Aug 2010. Available at: <http://www.thedailybeast.com/newsweek/2010/08/15/interactive-infographic-of-the-worlds-best-countries.html> [Accessed 19 Nov 2012]

<sup>4</sup> Borkan John., "Renewing primary care: lessons learned from the Spanish health care system," *Health Affairs* 29, no. 8 (2010). :1433 [Accessed 26 Oct 2012]. Also see: Triviño, Rosana “Religious Minorities and Justice in Health Care: The Current Situation in Spain” in *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* (2013): 1-7.

<sup>5</sup> Constitución Española.1978, Art. 43rd. Available at: [http://www.lamoncloa.gob.es/NR/rdonlyres/79FF2885-8DFA-4348-8450-04610A9267F0/0/constitucion\\_ES.pdf](http://www.lamoncloa.gob.es/NR/rdonlyres/79FF2885-8DFA-4348-8450-04610A9267F0/0/constitucion_ES.pdf) [Accessed 22 Oct 2012]

<sup>6</sup> See the Royal Decree Law 16/2012 dated April 20<sup>th</sup> on urgent measures to warrant the sustainability of National Health System, restricting health care for undocumented migrants to the treatment of Medical emergency or accident until medical discharge, Pregnancy and delivery related care or underage undocumented population. <http://www.boe.es/boe/dias/2012/04/24/pdfs/BOE-A-2012-5403.pdf>

<sup>7</sup> See Borkan op.cit.,1433

<sup>8</sup> “The public authorities shall carry out a policy of preventive care, treatment, rehabilitation and integration of the physically, sensorially and mentally handicapped by giving them the specialized care they require, and

measures in the social domain with the same degree of success as in the Health Care realm. With more than 3.8 million people, people with disabilities comprise 9.8 % of the Spanish population.<sup>9</sup> Unemployment among them is massive; forty points above the population average. Notoriously in 2012, 40% of the population between 18-30 years were unemployed. Regarding living arrangements, the vast majority live in family households, while 21% live on their own, and 14% live in institutionalized settings<sup>10</sup>.

The oldest disability association of Spain is the ONCE, which stands for National Association for Blind People in Spain. Founded in 1938 by the Francoist side during the Spanish Civil war, it was centered in selling lottery as a way to provide its associates with some kind of financial support. Still the largest disability association in the country, it set the model for the rest of the associations in Spain providing services within the charity system. Since the 1960s many condition-specific associations have appeared, more often promoted by families of children with disabilities than by the disabled people themselves, being the primary role of the person with disabilities to be a service receiver with little chance of decision-making in the association. Their role is basically that of a consumer<sup>11</sup>. Their activity revolves around providing services for their associates and their families and competing with other associations to get funding from public administrations in an environment of increased budgetary restrictions. Instead of promoting self-advocacy or empowerment for their users, they are assistance-centered and can be patronizing in the sense that they treat disabled people as service consumers and do not foster further initiative to personal autonomy or political endeavor.

During Franco's Regime, disability-related associations run by the Catholic Church received most, if not all, of the public funding appointed for such purposes, which explains why charity was so pervasive in the associative realm. Institutions run by nuns and spare time clubs based in local churches were typical during the 39 years of dictatorship<sup>12</sup>.

Even though Catholicism is no longer the official religion of the nation as it was during Franco's dictatorship, some degree of paternalism still pervades disability-related associations.

Despite major advancements produced by the Constitution of 1978, Spain retains some hindrances when it comes to the social perception of disability. Since the Constitution of 1978 Spain has undergone a dramatic improvement in the public services provided to its population. Even though social services are not on par with the remarkable quality of healthcare, the community-based social services network manages to provide some kind of attention to people with disabilities living in urban areas. The close-knit family system, along with the reluctance of Spaniards to change their place of residence, makes community-based social service networks very efficient. They assure that no person with a disability is left unattended or out of reach from the Administration.

affording them special protection for the enjoyment of the rights granted by this Part to all citizens.”” See Constitución Española Op.cit

<sup>9</sup> Instituto Nacional de Estadística (INE). Encuesta de Población Activa y de la Base Estatal de Personas con Discapacidad. Año 2008. Available at: <http://www.ine.es/prensa/np635.pdf> [Accessed 5 Sept 2012]

<sup>10</sup> Instituto Nacional de Estadística (INE). Op.cit <http://www.ine.es/revistas/cifraine/1009.pdf> [Accessed 4 Sept 2012]

<sup>11</sup> Díaz Velázquez, Eduardo "El asociacionismo en el ámbito de la discapacidad. Un análisis crítico," *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico* 2, no. 2,2008.p.186

<sup>12</sup> According to Foucault, Franco “exercised the right of death and life with great savagery, was the bloodiest of all dictators, wielded an absolute right of life and death over forty years.” Foucault, Michel "*Society Must Be Defended*": *Lectures At The College De France, 1975-1976* New York , Picador, p.248

With the aim of providing services to the families of people with disabilities, the LISMI (Ley de integración Social del Minusválido) passed in 1982. The LISMI did not regard people with disabilities as right-holders, nor did it address the underlying causes that made their lives unbearable. People with disabilities were considered as nothing but service receivers from public administrations. The assistance spirit of this law encountered strong resistance from several organizations. For instance, the Catalonia-based *Asociació Pro Persones Subnormals* submitted a letter in 1983 to the King, stressing that “the cognitively disabled is not only a full person but a fully-fledged citizen who has got the very same fundamental rights as any other citizen, that are summarized in living with dignity”<sup>13</sup>. Subsequent demonstrations in downtown Barcelona taking place the motto “This is everybody’s issue: no more discrimination,” emerged as political activism around disability.

The protest spirit developed further along in the decade of the eighties, and many associations understood that if they wanted to have some political strength they had to remain as independent from the Administration as possible<sup>14</sup>. It was not until the 1990s that the FVI which stands for *Foro de Vida Independiente* started. The FVI is a virtual community of Spanish-speaking disabled people who struggle against discrimination. Within the general philosophy of *Independent Living* they actively fight against oppression through writings that can be accessed on their website and through public appearances. The appearance of *Foro de Vida Independiente* in 2001 was a definite milestone towards the politization of disability in Spain.

## II Reactions to the dismantling of welfare system in Spain: popular and that of the Disability Rights Movement

After eight years of the Social Democratic Party government, Mariano Rajoy’s *Partido Popular*, the conservative party, won the 2011 Spanish elections with an absolute majority. Amidst the hardships of the European debt crisis by being hit hard with unemployment, Spain is now facing severe restrictions on social protection benefits that came along with democracy. *Partido Popular* rose retirement age from 65 to 67, and cut unemployment protection benefits on the grounds of reducing State deficit.

More importantly, the restrictions have left without resources the *Ley de la Dependencia*, that regulated Independent living programs through personal assistants<sup>15</sup> for disabled people, and left aside the social security coverage orthotics<sup>16</sup> and dietary complements many of us need. As the government insisted on injecting large quantities of public money into Spanish banks in debt while the unemployment subsidies were restricted, popular discontent grew all over the country. In the spring of 2011 a virtual platform under the name of *Democracia Real Ya* called for a massive demonstration at Madrid’s Puerta del Sol on May 15<sup>th</sup>: the

<sup>13</sup> Planella, Jordi; Moyano, Soledad and Pié, Asun "Activismo y lucha encarnada por los derechos de la personas en situación de las personas en situación de dependencia en España.: 1960-2010," *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico* 6, no. 2.55

<sup>14</sup> *Ibid.*, 57

<sup>15</sup> On the restrictions for Personal Assistants in the Regional Governments under the *Partido Popular* such as the Autonomous Community of Valencia See del Burgo, Pedro, 2012. Nos quitan los asistentes que son nuestros pies y nuestras manos. *El Mercantil Valenciano*. 5 Oct 2012. Available at <http://www.levante-emv.com/comunitat-valenciana/2012/10/05/quitan-asistentes-son-pies-manos/941616.html> [Last Accessed 10 Jan 2013]

<sup>16</sup> The orthotics and dietary complements were left outside of the coverage of the social Security under the Royal Decree Law 16/2012 dated April 20<sup>th</sup> ..

demonstration was massive with over 50,000 people in Madrid alone and an estimated 130,000 all over the country. As the demonstrations formed strong camps, the new government tried to discredit them as anti-establishment or radical leftists, attempted to stop the demonstrators by forbidding calls to demonstrate through the Internet, and gave the demonstrators exemplary punishments.

Not only did the *Partido Popular* criminalize the pacifist protesters who gathered in Madrid's Puerta del Sol, and other squares all over Spain against the bailout, they also launched an offensive strike against civil liberties that included social network monitoring, prohibition to make demonstration calls, and restrictions in the use of public space. In an attempt to save face in front of voters, the *Partido Popular* discredited the mobilizations as being promoted by radical anti-establishment protesters. The Sol mobilizations were compared with *kale borroka*, which is the Basque name for urban riots organized by Basque independents, some of them akin to the terrorist group ETA.

Unfortunately for the government, foreclosure executions, rising unemployment rates triumphed over the government's attempt to manipulate public opinion, discrediting the demonstrations as urban riots organized by ETA supporters. In fact, the M15 movement that expanded beyond Spain's borders, played havoc in their attempts.

As their economic measures proved detrimental, and their electoral promises went unfulfilled, the government turned to their most conservative supporters akin to Catholic Church. In the middle of the austerity politics, Madrid's regional government, also led by the *Partido Popular*, spent large amounts of money in hosting over a million<sup>17</sup> of young visitors coming from all over the world to attend the events of the World Youth Day, 2011. The celebration of this Catholic Church gathering did not go uncontested. On August 17<sup>th</sup>, a march from Tirso de Molina to the Puerta del Sol was violently repressed with police charges: over 15,000 demonstrators called by the association *Europa Laica* were protesting against having so much taxpayer money being spent on a confessional celebration. Even though the demonstration was authorized, 11 people were injured as a result of police charges. Reports alleging police brutality were filed in the Provincial Courts and are still awaiting resolution.

As the economic forecast for Spain worsened, the government attempted to entice Catholic supporters. Similarly in the 2004 US election when the Republican Party proposed referendums to ban gay marriage, the *Partido Popular* tried to acquire support from their religious social base. In the name of "family values"<sup>18</sup>, the Spanish Minister of Justice announced the Abortion Law reform that would forbid abortions based on congenital malformations.

<sup>17</sup> The official budget for the WYD 2011 was 50 million euros, but according to some estimations much more was spent. According to *Europa Laica* the 61 private sponsors of the WYD will have a tax relief of the 80%. See for more information: <http://www.laicismo.org/detalle.php?pk=8642>

<sup>18</sup> I follow Nancy Fraser on the analysis of the 2004 US election. See. Fraser, Nancy "Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation," *Constellations* 12, no. 3 (2005)., The parallelism between both American Republican party and the *Partido Popular* is however mine.

### III Abortion law and the rights of people with disabilities

In an interview given to the conservative newspaper *La Razón* on July 20<sup>th</sup>, exactly seven months after the election night that gave the *Partido Popular* the victory over the Socialist Party, Spain Minister of Justice Alberto Ruiz-Gallardón announced the upcoming reform of Sexual and Reproductive Health and Voluntary Termination of Pregnancy Law, in force since 2010. This law passed by the former socialist government of José Luis Rodríguez-Zapatero in 2010, allowed the voluntary termination of pregnancy with no restrictions until the first 14 weeks of pregnancy, provided the woman had already given her written consent and had had at least three days of reflection. The Spanish National Health Service would cover the procedure for all women willing to terminate their pregnancies within the 14 weeks, and in the case the unborn had any congenital disease, up to 22 weeks. In the interview, Ruiz-Gallardón stated “I do not understand why the unborn are unprotected, permitting them to be aborted, because of the fact that they have some kind of handicap or deformity. It seems to me ethically unconceivable we have lived so long with this legislation and I think that the same level of protection that is given to an unborn child without any type of handicap or deformity should be given to those that are verified as lacking some of the abilities that other unborn children have”<sup>19</sup>. According to the Sexual and Reproductive Health and Voluntary Termination of Pregnancy reform, Gallardón is planning the only legitimate reason allowing abortion would be the psychological impact on the mother’s health. It is not clear which period will be stipulated to allow abortion; nor it is clear how the psychological impact on the mother will be assessed.

Reactions followed, and on August 26<sup>th</sup>, Agustín Matía stated in an interview that abortions based on birth defects should be banned<sup>20</sup>. Matía, president of *Federación Española de Personas con Síndrome de Down* (the largest association of Spain for people with DS and their families, comprising 83 associations nation-wide), reminded Gallardón’s opponents that abortion on the grounds of birth defects is prohibited by the UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities of 2003. According with the 10<sup>th</sup> article of this Convention Spain, having signed this convention on May 30<sup>th</sup>, 2007, is committed to ensure the right to life of people with disabilities on equal basis to others. Furthermore, Matía reminded that the Human Rights and Disability Report 2011 completed by the CERMI (*Comité Español de Representantes de Personas con Discapacidad*) requested the amendment of Article 15 in the Organic Act 2/2010 of March 3<sup>rd</sup> on Sexual and Reproductive Health and Voluntary Termination of Pregnancy, whose distinction for the limit for termination of pregnancy in the case of disability of the foetus is considered discriminatory<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> *La Razón*, 20 July, 2012.

<sup>20</sup> In the original, Spanish Matía said: “tienen que suprimir el aborto por malformaciones. No es algo opinable”. See: <http://nosotrasdecidimos.org/down-espana-creo-que-hay-que-prohibir-aborto-por-malformaciones/>

<sup>21</sup> Comité Español de Representantes de Personas con Discapacidad (CERMI).2012.*Human Rights and Disability. Spain Report 2011*. Available at: [http://www.convenciondiscapacidad.es/Informes\\_new/III%20%20INFORME%20DDHH%202011%20eng.pdf](http://www.convenciondiscapacidad.es/Informes_new/III%20%20INFORME%20DDHH%202011%20eng.pdf)



The *Foro de Vida Independiente* initially supported the Spanish Minister of Justice position.. The *Foro de Vida Independiente* interpreted that the banning . of fetal malformation as a valid reason to abort meant that the Minister of Justice acknowledged that people with disabilities' life was worth the same as anyone else's<sup>22</sup>.

In a more nuanced way, Catalonia Activist Antonio Centeno posted in his blog<sup>23</sup> a lengthy piece under the title: *Aborto libre sí: Aborto eugenésico no* ("Yes to free abortion: no to eugenic abortion"). In it he stated that, while it might be true that the Minister of Justice was using the Disability Rights language to push forward his party's conservative agenda, most women's rights advocates were opposed to the prohibition to abort based on birth defects, than to the banning of free abortions during the first 14 weeks of pregnancy.

Even after noting that the Minister of Justice's reform on the Abortion Law came along with the maintenance of Criminal Code Article 156.2, that allows forced sterilization on people with disabilities declared to be incompetent in court, Centeno however goes on to say that some of the arguments supporting the reformation of the Organic Law on Sexual and Reproductive Health and Voluntary Termination of Pregnancy hit the mark when they mention the core idea of the Declaration of Human Rights, whose first article points out that "All human beings are born free and equal in dignity and rights". Centeno goes on stating that the birth defect as a reason for legal abortion underlies the idea that a baby with congenital diseases will be an undue psychological and financial burden to the mother, something which, being true in a scenery of massive budgetary restrictions as it is the case these days in Spain, places the responsibility of the decaying Welfare State in the unborn baby with disabilities and makes a "natural tragedy" out of a situation of sheer social injustice. Centeno also warns of the idea that most physicians opposing the restriction to the abortion law do so assuming that a life with a disability is a fate worse than death, a statement contested by the fact that many people with disabilities lead productive lives.

An example of this is the article of the Spanish neurosurgeon Javier Esparza<sup>24</sup> published in the newspaper *El País* on July 24<sup>th</sup>, who, after having treated children with congenital malformations such as Spina bifida and anencephalia, considers that these anomalies cause an enormous suffering to the families and to the kids themselves. Esparza states, "I'll summarize the vital prognosis and the life quality of these children: as a result from so many interventions, their stay in hospitals can be a very prolonged one, even, in some cases, reaching several years of hospitalization: proper schooling is therefore impossible. But, worst of all, these sanitary, social, familial, and the child's own efforts will end before the second decade, for most of these children will have passed away, since this malformation presents numerous late and difficult to solve complications."<sup>25</sup>

<sup>22</sup>Palop, Maria Eugenia R: "¿Qué esconde la reforma de la ley del aborto? In *El diario.es* featured December 5<sup>th</sup>, 2012. [http://www.eldiario.es/zonacritica/esconde-reforma-ley-aborto\\_6\\_75652445.html](http://www.eldiario.es/zonacritica/esconde-reforma-ley-aborto_6_75652445.html)

<sup>23</sup> See Centeno, Antonio "Aborto Libre Sí. Aborto eugenésico No" .*El Blog de Antonio Centeno* 3 August. Available at: <http://antoniocenteno.blogspot.com.es/> [Last Accessed 17 Jan 2013]

<sup>24</sup> Esparza, Javier .2012.Nadie tiene derecho a obligar al sufrimiento. *El País* 24 July. Available at: [http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/07/24/actualidad/1343153808\\_906956.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/07/24/actualidad/1343153808_906956.html) [Last Accessed 17 Jan 2013]

Finally, Centeno argues that allowing the termination of pregnancy on the basis of any feature of the unborn is a faulty way to protect women's rights, since many women with the very same conditions that those of the fetuses eligible for abortion under the basis of birth defects are being rendered as lives not worth living.

Arguments similar to those given by Romañach and Centeno have been given by Erik Parens and Adrienne Asch in *Prenatal Testing and Disability Rights*, and others like Eva Feder Kittay. However, unlike the American Disability Rights movement, forged in a common struggle with other progressive forces, such as LGTB and feminism, Spanish activist claims have found support in the disciplinary area of bioethics, in Spain strongly influenced by Catholic Church.

#### IV Disability, catholic bioethics, and the legacies of predemocratic Spain

According to the CERMI, there are significant infringements of Equality of Opportunities as the unemployment figures show for people with disabilities. The budgetary restrictions have left the independent living programs set in motion by the Social-democratic Party to be ineffective. Why are the Disability Rights activists so concerned with the unborn with disabilities, being that there are so many children and adults with disabilities facing difficulties? How did the Disability Rights Movement discourse in Spain come to be so in line with the conservative party agenda?

To answer this question requires some knowledge of Spain's recent history and the legacy of 39 years of National Catholicism in Spain. During its cultural hegemony in Franco's Regime, the Catholic Church gained control of many educational and sanitary institutions of the country.

This is the case for the *Universidad de Navarra*, a private pontifical university based in Pamplona and run by the Opus Dei. *Universidad de Navarra* is well known because of its University Hospital or *Clínica Universitaria* which was accredited by the Joint Commission on Accreditation of Healthcare Organizations (JCAHO) in 2004 as reputedly one of the best clinical research centres of the country. The *Universidad de Navarra* is home to the first University Department on Bioethics, *Instituto de Bioética y deontología médica* (Institute of Bioethics and Medical Deontology) of the country. It was not, however, the first Catholic institution to show interest in these matters.

In 1976, Francesc Abel, a jesuit formed at Georgetown University, founded the *L'Institut Borja de Bioètica*, linked to the *Universitat Ramon Llull* in Barcelona. In 1987, another jesuit, Javier Gafo, created the *Cátedra de Bioética de la Universidad de Comillas*<sup>26</sup>

Since its inception, these religious institutes take part in public debates related to abortion, contraception, euthanasia, and lately, research on embryo stem cells. The *Instituto de Bioética y Deontología Médica* of the *Universidad de Navarra* sticks in its positions to the dogmas of the Catholic Church, while *L'Institut Borja de Bioètica and Cátedra de Bioética de la Universidad de Comillas* engage public debates with the civil society.

As María José Guerra Palmero suggests, in an attempt to compensate for the decline of their influence since the transition to democracy, the Catholic Church has increased its pressure on the Spanish democratic governments to prevent civil society from reaching

<sup>26</sup> See Guerra, Maria, José "Bioética en España: treinta años de interdisciplinariedad y controversias." (1975-2005) en María Teresa López de la Vieja, *Bioética, entre la medicina y la ética* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005).



democratic agreements on abortion and euthanasia<sup>27</sup>. And it is important to note that people who oppose the Sexual and Reproductive Health and Voluntary Termination of Pregnancy Law do it on the basis of eugenics.

This is the case of the magistrate of the Constitutional Court who will study the appeal by the *Partido Popular* to the aforementioned law. According to Andrés Ollero, a member of the Opus Dei, a Spanish Catholic organization well-known because of its conservative tendencies, when a woman decides to abort, she is committing a “war act against his own son or daughter”<sup>28</sup>. Ollero insisted, in an article of 2007<sup>29</sup>, that allowing the termination of pregnancy on the basis of birth defects opened the door to liberal eugenics. Some activists like Antonio Centeno go even further in this thesis and he writes in his blog that positions such as those that support the abortion based on birth defects on the grounds of undue suffering resemble those of the Nazi propaganda<sup>30</sup>. Ollero, who was a member of Parliament for the *Partido Popular* between 1983 and 2003, will be in charge of drawing up the sentence on the Amendments to the Sexual and Reproductive Health and Voluntary Termination of Pregnancy Law raised by the *Partido Popular*.

However, it is still unclear that those who choose to terminate the pregnancy of a foetus with congenital malformations do so spousing notions of racial hygiene similar as those held dear by the Nazi doctors. Moreover, there are some noteworthy differences between Nazi eugenics and the current law regulating voluntary termination of pregnancy in Spain. Unlike the Sexual and Reproductive Health and Voluntary Termination of Pregnancy Law, the *Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses*, passed by the III Reich on July 14<sup>th</sup>, 1933, was a law that forced sterilization of children and adults with disabilities, and led to the *Aktion T4* euthanasia program that killed more than 70.000 people<sup>31</sup>.

In Spain, voluntary termination of pregnancy under the law 2/2010 of Sexual and Reproductive Health and Voluntary Termination of Pregnancy Law was allowed at free will until week 14, and was permitted under the privacy model for up to 22 weeks. There is nothing in the text of the law suggesting mandatory abortion when the foetus has congenital malformations, as the expression “eugenic abortion” might suggest. In fact, the preamble of the law mentions the 23<sup>rd</sup> article of the UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities of 2003<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> “The transition towards Democracy called forth other non-catholic points of view. Due to its loss of influence, the Catholic Church has increased its pressure on the different governments in order to guarantee, basically, its own presence in public education and the State financial support of confessional private education and to stop, as much as possible, the reaching of democratic consensus / agreements on abortion, euthanasia, or, more recently, research with embryo(nary) cells” Ibid.186

<sup>28</sup> Ollero, Andrés, “Los no nacidos no han ganado para sustos”. *El País* August 13.2012 Available at: [http://politica.elpais.com/politica/2012/08/13/actualidad/1344892603\\_108028.html](http://politica.elpais.com/politica/2012/08/13/actualidad/1344892603_108028.html) [Last Accessed 17 Jan 2013]

<sup>29</sup> Ollero, Andrés, “Los no nacidos no han ganado para sustos”. *El País* August 13.2012 Available at: [http://politica.elpais.com/politica/2012/08/13/actualidad/1344892603\\_108028.html](http://politica.elpais.com/politica/2012/08/13/actualidad/1344892603_108028.html) [Last Accessed 17 Jan 2013]

<sup>30</sup> See Antonio Centeno Op. cit.

<sup>31</sup> See, for the *Aktion T4* program G. Aly, P. Chroust, and C. Pross, *Cleansing the Fatherland: Nazi medicine and racial hygiene* (Johns Hopkins University Press, 1994).see: Snyder, Sharon Mitchell. David. “Eugenic Atlantic”. in Snyder, Sharon Mitchell. David. *Cultural locations of disability* (University of Chicago Press, 2006).There is an Spanish translation of the text by myself, available at request. Please contact me at: [Melania.moscoso@gmail.com](mailto:Melania.moscoso@gmail.com)

<sup>32</sup> Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo. Available at : <http://www.boe.es/boe/dias/2010/03/04/pdfs/BOE-A-2010-3514.pdf>. [Accessed 10 Aug 2012]The text of the 23<sup>rd</sup> article in the UN Convention mentioned in the preamble says “The rights of persons with disabilities to decide freely and responsibly on the number and spacing of their children and to have access

This might help to explain the opposition of the current government to the Sexual and Reproductive Health and Voluntary Termination of Pregnancy Law of the former social-democratic government since the *Partido Popular* bias is in favor of the Catholic Church. However, why to oppose pregnancy termination in the name of Disability Rights?

One tentative answer might be that the Disability Rights Movement in the *Foro de Vida Independiente* has assumed the principles of independent living as they developed in the US. Undoubtedly more developed, the independent living movement in the States could have some influence in the American administration due to the presence of war veterans. The Spanish counterpart, *Foro de Vida independiente* has been held hostage by Spanish Catholic tradition. People with disabilities in Spain live with their families and have their health care provided by an efficient National Health System, just like those without disabilities. Now that the young Spanish welfare system is under attack, people with disabilities in Spain might start having the very same problems their American counterparts do with the added burden of the conservative Catholic tradition. Spain may become the place where neoliberalism and Catholic conservativeness go hand-in-hand, the country where people with disabilities and nondisabled people are being devoid of a functioning healthcare system in the name of disability rights.

Paraphrasing Nancy Fraser, one might say that in the case of Spain, Disability Rights claims dovetailed all too neatly with a hegemonic neoliberalism that wanted nothing more than to repress all memory of welfare state, that in Spain, unlike other countries of Europe, lasted only 35 years<sup>33</sup>.

to age-appropriate information, reproductive and family planning education are recognized, and the means necessary to enable them to exercise these rights are provided;c) Persons with disabilities, including children, retain their fertility on an equal basis with others". See: . United Nations.2003. *Convention on the Rights of People with Disabilities* Available at: <http://www.un.org/disabilities/default.asp?id=283>

<sup>33</sup> See Fraser, N(2005) Mapping the Feminist imagination: From Redistribution to Recognition to Representation. in *Constellations* Vol.12, n° 3 p. 299