

Una invitación a perder la vergüenza

Carmen González Marín

SYLVIANNE A GACINSKI

Política de sexos

Trad. de Héctor Subirats y Maite Baiges Artís Taurus, Madrid 172 págs. 1.900 ptas.

Postfeminista es el término con el que Sylvianne Agacinski califica su visión de la problemática de los sexos y de sus virtuales soluciones. Su libro presenta una revisión del o los talantes básicos del feminismo contemporáneo y una toma de partido, que supone inicialmente un tercio no excluido entre las lecturas de la igualdad y la diferencia a que estamos habituados en los estudios feministas. La idea de base es la simple constatación de que la diferencia entre los sexos no es materia de doctrina, sino un don de la naturaleza, y que, si bien esta proposición pudiera ser tomada como ejemplificación de determinismo, hay que cuidarse de aceptarla como tal. Lo que desde un punto de vista moral o político se haya derivado o pudiera derivarse de ello ha sido y es, por el contrario, tarea nuestra. Acaso el mayor atractivo de este libro radica precisamente en plantear temáticas que son lugar común bajo un prisma que, al no hacer concesiones ni a la academia ni a la supuesta corrección política, para bien o para mal, reinscribe las interpretaciones estándar de un «estilo» distinto.

Uno de los problemas más elementales y peor resueltos en nuestras sociedades es el de conjugar la pretensión universalista, que parece dictar no sólo el liberalismo sino el sentido común, y el respeto a las diferencias que el mismo común sentido hace imprescindible. La respuesta ya tradicional de un sector del feminismo a esta tensión ha sido el intento de borrar las diferencias, desde el otro sector la exasperación de las mismas. Agacinski se sitúa en un lugar curioso, y hasta cierto punto anómalo por lo problemático, y nos invita a adoptar frente al doble esencialismo de la abstracción y de la diferencia, el optimismo de la mezcla. Las feministas han intentado hacer explícita la genealogía de la exclusión, o, en los términos de Agacinski, la asimetría del género. Y, en general, el feminismo más plausible suele concluir que la naturaleza no justifica las convenciones de género, o lo que es lo mismo que es una política interesada la responsable de la situación histórica de las mujeres y de sus todavía importantes secuelas. En ese sentido, quienes se autobautizan como «feministas de la igualdad», igualdad normalmente defendida desde el moderno liberalismo, suelen así, hoy día, solapar en cierto modo, en sus relatos del pasado y en sus versiones del futuro, los dones de la madre naturaleza y hacer mucho más hincapié en los de la humana historia. Es esta la razón por la que el libro de Agacinski se presta sin duda a la polémica. Su afirmación más elemental y más inmediata –el carácter primordial y metafísico de la diferencia sexual– y el paso siguiente –que esa diferencia no necesariamente ha de ser maldecida– suena anti-Beauvoir, y lo es. Pero «diferencia sexual» significa estrictamente eso: diferencia sexual. Aunque, naturalmente, ello conlleva una consideración específica de un sector de la experiencia humana que es sólo femenina, así como la negación de la virtual androginia punto de mira de muchos

sectores del feminismo, y muy especialmente comporta una crítica a la banalización de lo femenino en términos clásicos, y una explícita invitación a perder la vergüenza con que lo femenino se ha revestido –de nuevo merced a feministas como Beauvoir-. A alguna lectora avisada podría acometerle cierto malestar esto que parecería indicio de un virtual conservadurismo de la autora. No obstante, Agacinski pretende hacernos conscientes de que el denominado feminismo de la igualdad no logra salvar ciertos escollos –entre otras razones porque, además de las místicas de la maternidad o de la domesticidad, nuestras sociedades han creado otras tanto o más perniciosas, de las que de nuevo son víctimas las mujeres, además de los varones.

Como es sabido, el androcentrismo, el mal mayúsculo que aquejara a nuestra historia, y a la de ellos, es sólo una forma de sexismo, pero ese androcentrismo es el que pervive en cierto segmento del pensamiento feminista, de Mary Wolltonescraft a Simone de Beauvoir, por citar sólo a las muy ilustres. En realidad, Agacinski constata una vez más que (la lógica de) ese mismo androcentrismo pervive solapado tras todos los intentos de construcción o vindicación de un sujeto asexuado o neutro. El problema del androcentrismo no es, pues, meramente un problema político o un problema de poder, sino de lógica. Ciertamente disfrazar la dualidad, obvia y natural, bajo la postulación de un universal masculino hace plausible, sin problematizar nada, una lógica de la carencia que, a su vez, determinará la exclusión de aquellos individuos incompletos. Se nos dice que esta lógica denota simplemente un «miedo metafísico a la dualidad». Pero, si otorgamos algún crédito a los esfuerzos de Derrida, es este un problema extensamente representado en toda la metafísica de nuestro occidente. Si realmente de lo que se trata es de transformar las relaciones entre los sexos –y de eso se trata la lucha feminista en último extremo– es plausible postular la necesidad de romper con la «nostalgia del uno». La filiación deconstruccionista de lo que la autora de *Política de sexos* manifiesta como un deseo voluntarista de erradicar, o al menos romper con la lógica del centro, del uno como anterior al dos (pág. 47), es obvia. Pero también es obvia y necesaria la paralela prevención ante el virtual ginecocentrismo que surgiría como respuesta airada al androcentrismo dominante y más o menos explícito a lo largo de la historia. Parte del atractivo de la postura de Agacinski radica en su insistencia en traducir la deconstrucción de las viejas proposiciones metafísicas en una pretensión de mezclar «el espíritu y la carne» (pág. 66). Su reinscripción de los aspectos efectivamente más carnales, como la maternidad, en un espacio teórico que no es el que definiríamos como «feminismo de la diferencia» [1] se sitúa, así, más allá de la ironía que reinscribe gran parte del pensamiento feminista en el contexto que trata de delatar como patriarcal o androcéntrico. Y también más acá, por otra parte, de esa otra forma de feminismo cuya radicalidad consiste en una reinención del sujeto como merecedor de ciertos predicados por constituirse como exclusivamente femenino. Ahora bien, la pregunta que Agacinski nos obliga a plantearnos no comporta una respuesta obvia: gira en torno a la necesidad de asumir el carácter sexuado de todo sujeto como sujeto político, o ético, es decir el carácter sexuado del ciudadano.

Así pues, frente a la lógica de lo uno, se postula una nueva lógica, la que Agacinski denomina «lógica de la mixitud». La mixitud parte sencillamente del hecho de que todo humano por el hecho de serlo debe ser y es del sexo masculino o femenino, y nunca neutro o asexuado. Es una forma de señalar igualmente que no son de la misma categoría las determinaciones sexuales que las determinaciones raciales, o sociales –confusión esta por cierto hartamente extendida en los estudios de la mujer-. Si lo humano es

necesariamente masculino o femenino, existe una doble versión del «hombre», sin que una expresión de lo humano sea «la negación de la otra» (pág. 43). Si todos los humanos son hombres o mujeres, es obvio que no existe ninguna justificación, en este nivel ya lógica, para excluir a unos u otras del rango de objetos a los que se aplican los predicados «humanos» -los supuestos predicados universales aplicados sólo a lo neutro, es decir, al varón-. La abstracción del universalismo pervierte, en último extremo, toda pretensión de cambio social real, o de instauración de condiciones de justicia para todos. La inclusión que sueña el universalismo, no es la aplicación de predicados idénticos a sujetos cuyas propiedades se ignoran, sino la incorporación de sujetos sexuados -*ergo* diferentes- como merecedores de una predicación paritaria.

¿Hasta qué punto es aceptable la relevancia de la diferenciación sexual en el territorio político o ético? Bien, la respuesta que aporta el texto de Agacinski es en realidad de buen sentido: partimos de la base empírica de que la ignorancia de la diferenciación sexual ha producido, y sigue produciendo como efecto inmediato, la exclusión económica de las mujeres, en tanto en cuanto existe un ámbito de trabajo no considerado como tal, porque no se acomoda a la mística del trabajo productivo, y que como sabemos es desarrollado de manera constante y gratuita mayoritariamente por mujeres. Así, la respuesta resulta poco menos que obvia: *la diferenciación sexual es relevante en la medida en que no tomarla en consideración, no aceptar la dualidad, la mixitud en sus términos, genera injusticia.*

La primera y más larga parte del libro nos sitúa, así, en cierto modo, a la expectativa. Es verosímil suponer en el lector alguna perplejidad e incluso cierta dosis de resistencia, que bien pudiera acrecentarse al internarse por la segunda parte, que, con el nada ambiguo título de «Filiaciones», presenta una defensa de la maternidad-paternidad, el «doble origen», como una estructura básica metafísico-política. De nuevo, en el análisis peculiar y poco «ortodoxo» quizá de las ideas sobre la familia y la filiación en Aristóteles, frente a las que se derivan del libro V de la *República*, Agacinski hace gala de un planteamiento independiente, pero sin duda su texto se convierte en muy vulnerable ideológicamente. Es bastante evidente que entre los problemas que plantean las tecnologías reproductoras uno nada trivial es el de articular la (doble) filiación del nacido; pero es también evidente que no es parangonable el caso de la virtual borradura de los padres biológicos en un bebé gestado por una madre de alquiler, y la «inexistencia» de tal filiación en un niño nacido de uno de los miembros de una pareja homosexual. Las afirmaciones acerca del carácter excepcional de la homosexualidad, y, de algún modo, la implícita negación a aceptar las pretensiones de estos colectivos acerca de la paternidad o maternidad genética, porque implicarían la privación de la doble filiación, no son ciertamente muy populares, y habría buenos argumentos para rechazarlos [2]. No obstante, la pretensión última de la autora no es establecer una teoría, mucho menos una teoría normativa, acerca de la hetero o la homosexualidad, sino tratar de justificar, si bien de manera algo apresurada con una invocación a Lévinas de nuevo, cuál es la raíz metafísica de la interdependencia entre los sexos que el propio Aristóteles defendiera. Se nos había dicho en las páginas iniciales del libro que es nuestro carácter mortal el origen de la sexualidad -origen que compartimos por idénticas causas con otras especies naturales-. Es, en definitiva, la necesidad de vencer al tiempo lo que nos hace ser hombres y mujeres, que engendramos a otros hombres y mujeres. Si bien se mira, hace plausible la elevación del misógino Aristóteles sobre el visionario -e inhumano-

Platón que nos presenta Agacinski.

Hacer socialmente o políticamente explícita la teoría de la mixitud exige la introducción de una noción de paridad, que se presenta como una alternativa convincente al uso ordinario o estándar de la noción de igualdad. La paridad obviamente requiere el reparto, el reparto del poder y de las responsabilidades políticas, y habría que añadir económico/as, entre los dos tipos de ser humano –hombres y mujeres–. La autora recuerda que la «madre» de la reivindicación paritaria es la francesa Hubertine Auclert –no demasiado (re)conocida a nivel popular, sospecho–. Y cita una frase memorable que escribiera Auclert en una carta en que justificaba su negativa a pagar impuestos: «Yo dejo a los hombres que se arroguen el poder de gobernar, el privilegio de pagar los impuestos que votan y se reparten a su gusto [...]. Yo no tengo derechos, entonces [3] no tengo cargas, yo no voto, yo no pago». El argumento es impecable y pide estrictamente sustituir la exclusión de la vida política y económica por un reparto paritario de cargas y poderes. Agacinski analiza los reparos que en el presente francés suscita la idea de paridad, y que, aunque en este caso no obedecen a la jerarquización de los sexos sino a una cierta idea de universalismo, producen los mismos indeseables efectos de siempre. De lo que se trata es de poner en práctica la lógica de la mixitud, lo cual exige como punto de partida pensar más bien en sujetos sexuados, varones y mujeres, que en ciudadanos neutros. La paridad no implica necesariamente un reparto cuantitativamente idéntico, sino una remodelación cualitativa de nuestras estructuras sociales que refleje, tampoco biunívocamente, la base social mixta. No se trata de que las mujeres sean representadas por mujeres en el parlamento, el ayuntamiento o en el seno de los partidos políticos; se trata de que en cualquier sector de la vida pública se dé la realidad mixta, que es la realidad social más elemental. Es bastante evidente que el procedimiento para lograr esa mezcla pasa en ciertos casos por la con poca fortuna denominada discriminación positiva, no bien vista desde posturas universalistas «neutrales» obviamente. En este caso, por más que la citada medida –o cualquier otra, como la distribución paritaria de las listas electorales por ejemplo–, no suscite toda la simpatía del lector, es bastante obvio que el comentario irónico de Agacinski es perfectamente válido: solemos afirmar que la discriminación positiva es innecesaria, frente a cierto ideal de justicia, y finalmente solemos sostener que ello carece de toda lógica porque puede obligar a incluir en puestos de responsabilidad, o en listas electorales, etc., a mujeres que acaso no cuentan con la valía adecuada. Ahora bien: ¿acaso nos preguntamos por la valía de los varones que ocupan esos puestos o esos lugares en las listas electorales en la misma medida? Los viejos argumentos en contra de la paridad son traídos a colación por la autora, con el propósito de hacernos caer en la cuenta de su verdadero trasfondo. El argumento que refiere al supuesto atentado contra la soberanía nacional al vulnerar la indivisibilidad, tiene una base en una analogía doméstica: en la misma medida que la unión familiar queda virtualmente rota al abrirse la posibilidad de un voto femenino. La nación virtualmente «se divide» en una remodelación política paritaria. Naturalmente, no deja de tener razón la autora cuando reinscribe tales temores añejos y modernos en un nuevo paralelismo: si la unidad familiar ocultaba una organización patriarcal, la unidad en la soberanía disfraza, en no menor medida, la determinación de la república como masculina (pág. 162). La propuesta política no debería ser echada en saco roto. En último extremo, el mero hecho de que la pretensión de *Política de sexos* no sea académica, en estos tiempos, lo convierte en un libro interesante aunque discutible, pero en todo caso un libro sobre el que merece la pena discutir.

[1] Ser madre aparece representado en términos harto levinasianos –de la mano de Catherine Chalié– como una tarea sujeta a inmensa responsabilidad y bendecida como creatividad igualmente inmensa. Más osada es, por otra parte, la invocación a François Héritier, que permite a la autora elaborar un corolario de la lógica del androcentrismo en términos algo agresivos: aquél no sería sino el resultado de una constatación de la carencia de fecundidad por parte del varón.

[2] Quien suscribe no se inclina por ningún tipo de interpretación propagandística en ninguno de sus múltiples sentidos –pacatería angélica, o fóbica, exhibicionismo esteticista o seudomaldito, etc.– en lo referente a las diversas inclinaciones sexuales. La lectura de Agacinski me parece criticable sencillamente, en tanto en cuanto pudiera hacer creer que existe *la normalidad* y sus más o menos toleradas *desviaciones*, y que la normalidad es necesariamente sinónimo de «naturaleza».

[3] Un mayor cuidado en la edición habría evitado sin duda algunas expresiones poco elegantes o ambiguas (por ejemplo, en reiteradas ocasiones la expresión «por qué» como introductora de una oración subordinada aparece escrita «porqué», sustantivación ésta a todas luces incorrecta).