

15.09 / AM68
1964

Igualdad e identidad

Uno de los tópicos más recurrentes que circulan con la pretensión de impugnar la condición de deseable de un mundo igualitario -sobre todo igualitario entre hombres y mujeres- consiste en presentarlo como un desolador cuadro de indiscernibilidad de todas las diferencias, tanto individuales como genericas, que aparecerán diluidas en esa noche -donde todos los gatos y ^{las} gatas son pardos- de la identidad. Así, el fantasma del tedioso mundo de lo idéntico es utilizado como tinta de calamar para enturbiar los contornos nitidos y pregnantes de una sociedad igualitaria. Facilita sin duda esta utilización ideológica -sea de buena o de mala fe- el hecho de que los términos de "igualdad" e "identidad" se usen frecuentemente como sinónimos en el lenguaje ordinario. Pero nada tiene porqué impedirnos la estipulación de determinados usos a efectos de ciertas precisiones teóricas, precisiones que se vuelve necesario establecer en orden a la clarificación del concepto de igualdad como concepto normativo regulador de un proyecto feminista de transformación social. Vamos, por tanto, a proponer ciertos usos específicos de los conceptos de igualdad e identidad en el contexto preciso de una teoría de los generos como conjuntos prácticos, es decir, como conjuntos en cuyo ámbito referencial se traman entre sus respectivos miembros determinado tipo de relaciones, prácticas y simbólicas, que no son simétricas. En este sentido, nuestra

2

propuesta, que apuntamos ya en un breve artículo del 87, publicado en la revista Arbor, del que ofrecemos aquí una versión ampliada y algo más elaborada sería denominar el ámbito práctico-simbólico que corresponde al genérico masculino "espacio de los iguales o de los pares", y a aquél que cubre el genérico femenino "espacio de las idénticas". Trataremos de poner de manifiesto que el concepto de igualdad hace referencia a cierto tipo de relación entre individuos, mientras que el de identidad subsume a quienes no lo son. Por otra parte, dado que esta propuesta se mueve en un nivel muy alto de generalización, comparará los géneros en situaciones históricas muy diferentes solo en la medida y en el bien entendido de que, como dice Levi Strauss, "es la generalización lo que funda la comparación y no a la inversa". Y, contra la obsesión compulsiva por exorcizar todo cuanto pudiera sonar a "gran relato", somos de la opinión de que es legítimo establecer con cautela algunas generalizaciones sobre determinados aspectos del funcionamiento de ese constructo teórico al que denominamos patriarcado, sin minimizar por ello en absoluto las diferencias entre sus modalidades históricas. Estas generalizaciones tienen, obviamente, un alcance limitado, pero permiten explicar ciertos mecanismos de la práctica y la simbólica así como de la ideología acerca de los géneros que transcenden diversas situaciones socio-históricas y pueden resultar pertinentes en esa misma medida.

Conviene, en primer lugar, adelantar ciertas

distinciones entre las nociones de igualdad e identidad. Se puede decir que A y B son idénticos cuando se dan en ambos unívocamente las mismas características y cualidades que consideramos relevantes en la predicación común que establecemos, de tal manera que aquellos sobre quienes recae nuestra predicación se vuelven por ello mismo indiscernibles como sujetos. Así, cuando se dice que los gitanos trafican con droga, que los inmigrantes son sucios y maleantes, que las mujeres tenemos una orientación innata hacia el cuidado se está afirmando que los miembros pertenecientes a los colectivos en cuestión son idénticos. En un sentido, este tipo de enunciados serían sintéticos, desde el momento en que los predicados en cuestión se pretende, por parte de quien los emite, que resultan de generalizaciones establecidas a partir de datos empíricamente constatables. Sin embargo, en otro sentido funcionan como si fueran analíticos, pues los lógicos definen estos enunciados como aquellos cuyo significado se aprende al mismo tiempo que su valor de verdad, y nadie podría negar que, en un medio colonial, racista o sexista, un niño aprenda a la vez lo que significa el enunciado en cuestión y que tal enunciado es verdadero, como en el caso de "la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos". Puede verse fácilmente que este tipo de enunciados en que se expresan determinados estereotipos recaen sobre los grupos sociales dominados y no sobre los dominantes, sobre aquellos que sufren discurso socialmente relevante o hegemónico y no sobre aquellos que lo generan.

Por una ley social de la gravedad, los estereotipos caen de arriba abajo y no se consolidan -o en medida mucho menor- cuando pretenden ser lanzados de abajo arriba: ya pueden decir los gitanos "todos los payos son asesinos o violadores" que no por ello tendrá que invertir el payo la carga de la prueba; es Fulano de tal ~~el que es asesino o violador~~ ^{Pues} los grupos dominantes están compuestos de individuos, no sufren predicaciones compartidas en lotes semánticos pro-indiviso, como tampoco comparten casas de vecindad ~~el que es asesino o violador.~~

La igualdad, por el contrario, no hace sino establecer una relación de homologación, es decir, de ubicación en un mismo rango de cualidades o de sujetos que son diferentes y perfectamente discernibles. Amelia Valcarcel ha insistido en la idea de igualdad como equipotencia; ⁽¹⁾ Isabel Santa Cruz la ha vinculado significativamente con las nociones de equivalencia y equifonia. ⁽²⁾ Pues bien, que se establezca una relación de equivalencia entre dos personas o grupos no prejuzga para nada que cultiven idénticos valores, sino que tales valores, diferentes, se convaliden de acuerdo con un baremo que los homologa; por ejemplo, vale tanto la justicia como la solidaridad, valen tanto los catalanes como los vascos. De igual modo, la equifonia o "posibilidad de emitir una voz que sea escuchada y considerada como portadora de significado y de verdad, y goce, en consecuencia, de credibilidad," en las mismas condiciones que otro/a no implica en absoluto que los sujetos que se encuentran en esa situación vayan a decir lo mismo, como tampoco tienen

necesariamente porqué hacer lo mismo aquellos que tienen la misma capacidad de hacer, es decir, los equipotentes. Todo derecho a la diferencia presupone, obviamente, la igualdad; de otro modo, mi diferencia no se vería re-conocida, es decir, ponderada como digna del mismo respeto que la del otro; ^{así} ~~a la inversa~~, el aprendizaje de las reglas de uso del yo presupone el de las del tu, y solo porque se discernir que tu eres tu y yo soy yo puedo considerar que somos iguales. En contraposición, pues, con los enunciados de identidad. ~~Los~~ ^{aquellos} ~~enunciados~~ en los que se expresa igualdad implican la discernibilidad de los términos que homologan.

— El espacio de los iguales

Hechas estas precisiones, nos interesa ahora señalar lo que Nancy Fraser llamaría el subtexto de genero que se encuentra bajo las ideas de igualdad e identidad. Querríamos poner de manifiesto como la igualdad se ha venido solapando históricamente con la fraternidad entendida como fratria de los varones, mientras que la identidad tendría en el generico femenino su supremo análogo. El hecho de que la relación entre ambos genericos, es decir, la relación intergenerica sea una relación jerárquica tiene que ver con lo que podríamos llamar la respectiva textura intragenerica de los conjuntos prácticos masculino y femenino; pues, como vamos a tratar de demostrar, los miembros que abarca la extensión de ambos conjuntos mantienen entre sí, en tanto que tales, diferentes tipos de relación, y estas diferencias a su vez están en función de la distinta manera en que los atributos o connotaciones en base a los cuales dichos genericos se

constituyen son referidos a los elementos comprendidos en sus respectivos ambitos extensionales. Como lo decía Sartre, las claves de la inteligibilidad de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo no se encuentran tan solo en la relacion que establecen entre si estas dos figuras de la Fenomenologia del Espiritu: hay que hacer entrar en juego la dinámica de las relaciones de los amos entre si, así como las de los esclavos. "En realidad, la pluralidad de los amos...hace que el Amo en tanto que tal ~~no~~ encuentre otra verdad en el conjunto de su clase. Los esclavos son la verdad de los amos pero tambien los amos son la verdad de los amos y estas dos verdades se oponen como ambas categorías de individuos". (3)

En el caso de los genericos masculino y femenino, podria decirse que los varones encuentran "su verdad" -que aqui traduciremos como "la clave de su poder"- en los otros varones en tanto que, a traves de los pactos interclasistas e incluso interracialistas que traman, se constituyen reciprocamente en pares juramentados con respecto al conjunto de las mujeres; mientras que, para estas últimas, su verdad -es decir, la clave de su impotencia ~~y viceversa~~ - está en lo desarticulado de una relación en que la soldadura de cada una con cada una de las otras no es sino la absorcion que la vuelve indiscernible en un bloque de características adjudicadas por el discurso de los otros. ~~Por su parte~~ Nietzsche, en la Genealogia de la Moral, le dio la vuelta al planteamiento del problema de la justicia al interpretarlo como la necesidad de encontrar ajustes pactados por parte de aquellos que se

unto y
grato

encuentran de hecho en situación de equipotencia y tratan de convalidarla de derecho. No es la idea de justicia, del suum quique tribuere lo que genera un espacio de los iguales, sino ^{que es} la emergencia fáctica de este espacio lo que educa la concepción de la justicia como "la buena voluntad, entre hombres de poder aproximadamente igual, de ponerse de acuerdo entre sí, de volver a "entenderse" mediante un compromiso -y, con relación a los menos poderosos, de forzar a un compromiso a esos hombres situados por debajo de uno mismo". (4)

Hablan de justicia los isonomos, los ciudadanos griegos iguales ante la ley, los "interlocutores de los diálogos platónicos"; desde este punto de vista, la filosofía griega presocrática podría ser interpretada como el conjunto de las respuestas posibles al problema de la coexistencia de opuestos cuyo poder es aproximadamente igual para que la polis sea un orden cívico y el universo un cosmos, entendiendo por tal una comunidad de las cosas sometidas a cánones de medida y, por tanto, a justicia. Anaximandro (5) supo plasmar con especial ~~práctico~~ pregnancia lo que podríamos llamar las reglas de juego del espacio de los iguales delineado por la emergente isonomía griega en su célebre sentencia: "... a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allá se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, (las cosas) pagan la culpa unas a otras y la reparación por la injusticia de acuerdo con el ordenamiento del tiempo". El turnarse de los opuestos en la secuencia cíclica de la generación y la destrucción,

ordenada por el tiempo como juez -tal como aparece metafonzado en los fragmentos de Solón- es lo que evita que uno de ellos cometa con respecto al otro pleonexia, es decir, que, dejándose llevar de la hybris, tome en exceso bloqueando el acceso del otro al ámbito de la luz- en la interpretación heideggeriana-; o, si se quiere traducirlo a una clave más explícitamente política, como lo hacen Jaeger y Vernant, al espacio público donde se ejerce el poder. La alternancia cíclica de los poderes es instituida por la dike cósmica como compensación del abuso -ontológico y político- que implicaría el monopolizar la presencia, el no atenerse a la regla del aparecer y el desaparecer turnándose, en lo que consiste precisamente la armonía. Dicho de otro modo, el ejercer la propia cuota de poder tiene un precio. Te constituye en tributario a la finitud y a la muerte en la medida en que debes darle su oportunidad a quien igualmente tiene derecho a hacer uso de su espacio, a ver reconocida por los demás su aparición en el ámbito de lo común. "Te toca a ti ahora" significa que, en virtud de la misma regla por la que el otro te ha cedido el paso, habrás de cederlo a su vez a quien tiene tu misma potencia y podría, de otro modo, cometer exceso y hacértelo sufrir. Nietzsche y Rhode, por más que los filósofos hayan discutido su interpretación de la célebre sentencia de Anaximandro -las cosas se habrían vuelto culpables por el hecho de individuarse en su determinación, de haber asumido un contorno preciso, lo que de suyo implicaría pleonexia con respecto a lo ilimitado, el depósito

pristino del ~~to~~ que todo brota y a donde todo ha de volver, pues es aquello en lo que todo consiste, ^{NyR} vieron con agudeza la existencia de una relación significativa entre las ideas de reparación y culpa por la pleonexia de las cosas y el principio de individuación. Al menos: en el sentido en que el principio de individuación se relaciona con el problema del poder y de su reparto: la emergencia en el espacio de la luz, en el espacio público, expuesto a la vez al reconocimiento y a la mirada vindicativa de los otros, no se produce sino configurando un contorno individualizado, ofreciendo un centro de imputación que adopta la figura de la concreción individual. Los espacios de poder -volvaremos sobre ello- están íntimamente relacionados con el principio de individuación: en ellos hay que acotar. A la vez que generan paridad, pues el poder no es nunca de uno sino de muchos, no es de un solo individuo sino de un grupo de individuos: hay que repartir para seguir compartiendo. Empédocles estaría en la línea de la concepción nietzscheana de la justicia -extrapolada al cosmos- cuando, refiriéndose a sus cuatro elementos -agua, aire, tierra y fuego- afirmaba: "Todos ellos son semejantes y de la misma edad, pero cada uno es dueño de diferentes prerrogativas y posee su propio carácter, y predominan por partes en el girar del tiempo."⁽⁶⁾ "Así pues, la fórmula del turno rotatorio de hegemonías parece ser la preferida por el pensamiento griego⁽⁷⁾ para mantener la armonía de los iguales." * Con la excepción de

Heráclito, para quien los opuestos equipotentes, también

* Aristóteles "entre los libros y de igual clase ... no es posible que todos manden, a no ser por turnos" (Pol.)

"semejantes y de la misma edad", no ceden turno sino que coexisten agonisticamente en esa tensión de contrarios por la que la justicia cósmica se define como guerra, padre de todas las cosas y armonia tragica invisible.

En la polis griega los varones adultos griegos se autoinstituyen ~~como~~^{en} iguales en el ámbito de la isonomia y de la isegoria-o reciprocidad en ala capacidad de ser interlocutores en el ambito de logos. En las sociedades etnológicas los varones se han autoinstituido en iguales por la prohibicion del incesto y la regla de exogamia en la medida en que pueden ser interpretadas como decision conjunta, auto y heterovinculante, de los varones del grupo de tener el mismo derecho de acceso sexual a las mujeres, mas allá de lo aleatorio de la distribución natural de estas en las diferentes familias consanguineas. Segun Levi-Strauss, el grupo, (de los varones, claro) "se niega a sancionar la desigualdad natural de la distribución de los sexos en el seno de las familias y establece, sobre el unico fundamento posible, la libertad de acceso a las mujeres del grupo, libertad reconocida por todos los individuos. Este fundamento es, en sintesis, el siguiente: para reclamar una esposa no pueden invocarse ni el estado de fraternidad ni el de paternidad sino que este reclamo puede apoyarse en el fundamento de que todos los hombres se encuentran en igualdad de condiciones en su competencia por todas las mujeres: en el fundamento de sus relaciones respectivas definidas en terminos de grupo y no de familia". (8) La igualdad entre los

varones se define así en tanto que aquello que los homologa es su condición de sujetos de un pacto de puesta en común de las mujeres en el "estado cero" constituyente del paso de la naturaleza a la cultura. (En Grecia, la asamblea de guerreros que se encuentra en el origen de la polis ponía simbólicamente los asuntos comunes -que todos debatirían como interlocutores- en el centro del círculo que formaban: ΕΥ ΧΟΛΥΩ y ΕΥ ΜΕΣΩ : (en el centro y en común). No ha hecho falta que los hermanos biológicos mataran al mitico padre freudiano: los padres parece ser que renunciaron ya "en el origen" a privilegios sexuales sobre las mujeres para implantar el reino del derecho sexual compartido acordando que nadie tuviera privilegios. Ese pacto es realizado, no ya por los hermanos biológicos en tanto que tales, sino por los varones del grupo social constituidos en fratria por alianza juramentada con sus pares a través del intercambio de las mujeres. Si esta historia conjetural de Levi-Strauss es verosímil, los varones constituyeron los primeros grupos juramentados -entendiendo por tales grupos organizados por vínculos de reciprocidad en que cada cual es, a la vez que donador de la propia palabra, depositario de la palabra ajena y testigo que convalida el intercambio de las palabras dadas -tomando a las mujeres como la materia transaccional de sus pactos (no parecen existir contraejemplos de sociedades en que sean las mujeres quienes intercambien varones: ciertas reconstrucciones en este sentido de sociedades "ginocéntricas" son discutibles y no podemos entrar aquí en

esa polémica).⁽⁹⁾ De este modo, no es de extrañar que Lévi-Strauss asimile el intercambio reglado de mujeres al intercambio de palabras y que considere de este modo a "la mujer" como la mediadora simbólica de los pactos entre los varones. "Sucede con las mujeres lo que sucede con la moneda de intercambio cuyo nombre a menudo llevan y que..." se asemeja al juego de una aguja para coser techados que, ora fuera, ora dentro, trae y vuelve a traer siempre la misma liana que fija la paja". Lo que aquí nos interesa resaltar es que, en esta constitución de grupos juramentados, la igualdad -entendida como derecho de acceso a las mujeres en condiciones igualitarias- se solapa con la fraternidad-terror como vínculo juramentado entre los varones: eres mi par porque por tu palabra me has dado poder sobre ti en la medida en que yo te lo he dado sobre mí por la mía y un tercer cofrade ha sellado nuestro pacto garantizándonos a cada cual nuestra palabra contra el otro y contra sí mismo -por ello el anverso de la fraternidad es el Terror- se pena de expulsión del grupo o de liquidación.^{física)} En este sentido podría decirse que ser varón es en última instancia un vínculo juramentado con los otros varones: "si eres hombre... palabra de caballero". El pacto paradigmático es el pacto entre caballeros y el que lo incumple no es tal: pone en tela de juicio el prestigio del genérico. (En cambio, de una mujer que no cumple un pacto podrá decirse cualquier cosa, pero, desde luego, no que no sea una mujer). El grupo juramentado genera equipotencia, y, a su vez, como lo vimos a propósito

de la concepción nietzscheana de la justicia, la equipotencia promueve el pacto y la entente tomando como referente de ese compromiso a quienes están fuera del ámbito de la equipotencia, a los situados por debajo, en un nivel no susceptible de homologación- es justamente el rasero con respecto al cual los pares se homologan y establecen sus pactos-. Factos que consisten en forzar a un compromiso a los menos poderosos, a quienes no podran poner condiciones y, en consecuencia, pactaran, según los teóricos modernos del contrato, el ser pactados por los otros. El contrato de servidumbre sera de este modo, junto con el contrato sexual en el sentido en que lo ha analizado Carol Pateman,⁽¹⁰⁾ el intercambio de obediencia por protección a que se veran "consensualmente" obligados-as quienes no aparecen definidos como individuos ni como sujetos del contrato social. Así, los siervos y las mujeres, para Hobbes, han sido conquistados en el estado de naturaleza: pese a que en este estado rige el derecho materno- de acuerdo con las premisas hobbesianas de que se le debe obediencia a aquel por quien uno es preservado, y tal es el caso del hijo con respecto a la madre-, las mujeres, vulnerables por sus servidumbres en tanto que madres, son botín de guerra, la otra cara del pacto. El pactum uniorvis como pacto originario constitutivo del Leviatán tiene como sus sujetos a los iguales, a los que no están sujetos a un pactum subiectionis previo, como es el caso de las mujeres y de los siervos: así, Yavé pactó sólo con Abraham, y no con Sara ni con Eliazar ni con Isaac. Sin

embargo, es significativo que para Rousseau, crítico radical del contrato de servidumbre, al que consideraba como una contradicción en los términos (la libertad juramentada -pues no otra cosa es la fraternidad- sólo puede ser una relación de reciprocidad entre iguales), tenga estatuto de legitimidad el contrato sexual por el que las Sofias deben estar sometidas a los Emílicos condenadas a la heteronomía moral y, en consecuencia, excluidas de la voluntad general y de la ciudadanía. Como lo ha señalado Rosa Cobo, ⁽¹¹⁾ el pactum subiectionis, que es considerado un pacto inicuo si se lleva a cabo entre varones, es decir, entre iguales, resulta ser el adecuado para controlar el desorden de las mujeres, en expresión de Pateman, incapaces de generar vida política y solo por separación de las cuales, reclusas en la esfera privada de "lo natural", la Vida política se genera iniciáticamente por el contrato entre los varones. Así, cuando el espacio de los iguales se extiende a todos los varones como fratria vinculada por el juramento cívico -del que en la Revolución francesa se excluirá a las mujeres: como lo observó en una ocasión Oliva Blanco, éstas aparecen como telón de fondo en el cuadro de David "el juramento de los Horacios"-, los mecanismos de segregación de las mujeres se vuelven tanto más rígidos. El caso límite sería el de la propuesta de Sylvain Maréchal, perteneciente al Club de los Iguales de ^{Babeuf} ~~Boeuf~~, de prohibir mediante una ley que las mujeres aprendieran a leer para de ese modo sellar definitivamente los términos de un Tratado de Paz Perpetua.

entre los sexos (1801). Es como si -el ensayo Musa de la Razón de Geneviève Fraisse lo pone de manifiesto-⁽¹²⁾ los varones radicalizaran su igualdad qua varones-no ya qua propietarios- en forma directamente proporcional a la acentuación de su diferencia con respecto a las mujeres, entre las cuales, en virtud de la logica misma, universalizadora, de la democracia, se negarán a hacer cualquier tipo de excepción -mejor tolerada por la logica de l'Antien Regime-. Serán tratadas práctica y simbólicamente como las idénticas, indiscernibles -pues no son individuos- en un bloque ontológico compacto. Sin embargo, la misma logica que excluye por radicalización de la igualdad -segandola genericamente al solapamiento con la fratria masculina- tiene potentes virtualidades inclusivas y se verá desbordada por sus centros hembrágicos.

Los varones, pues, no solo pactan^a las mujeres en las sociedades etnológicas. En nuestras sociedades de clases que, obviamente, no se vertebran en torno al parentesco, existen -Heidi Hartmann lo puso de manifiesto de modo muy pregnante a propósito del "salario familiar"- pactos patriarcales interclasistas entre los varones a propósito de la mano de obra femenina; en el caso que analiza nuestra autora, los varones de la clase obrera y los de la clase patronal se ponen de acuerdo qua varones -aunque por motivaciones de clase distintas- en que el lugar de la mujer es el hogar; una vez más, el patriarcado, como lo afirma Cristina Molina, es poder de adjudicar espacios.⁽¹³⁾ Y, una vez más, los varones, desiguales en cuanto a la variable clase,

se constituyen en iguales en tanto que padres de familia y co-
asignadores de espacio al colectivo de las mujeres.

Quizás estemos ahora en mejores condiciones de precisar las relaciones entre el poder, la igualdad y la individualidad referidas respectivamente a los genericos masculino y femenino. Como sabemos desde Foucault, el poder es un constructo práctico de carácter difusivo que se ejerce y que circula, que crea redes de relaciones, distribuciones de espacios de incidencia y de hegemonia. Como red de relaciones circula -a la vez que lo constituye en sentido foucaultiano- en el espacio de los iguales. Por espacio de los iguales no entendemos aquí espacio igualitario como ámbito en que el poder sería distribuido de forma equitativa (con las connotaciones éticas y valorativas que ello lleva consigo). El espacio de los iguales puede, desde luego, configurarse como un espacio ^{estrictamente} igualitario, pero también puede no ser así: por espacio de los iguales hemos venido entendiendo en este contexto el campo gravitatorio de fuerzas políticas definido por aquellos que ejercen el poder reconociéndose entre sí como si fueran los titulares legítimos del "contrato social", a la vez que reconocen la expectativa de otros posibles titulares que aguardan su turno en calidad de meritorios, que no están actualmente en ejercicio pero sí en actitud de espera ante un relevo siempre posible, al menos, en principio. Los que detentan el ejercicio del poder cuentan con la posibilidad de este relevo, y este reconocimiento de la candidatura en potencia

de los otros forma parte en un sentido estructural de las propias regias pragmáticas del juego de las relaciones de poder, sea cual fuere su formalización jurídica. Pues bien, nuestra hipótesis es que las relaciones de los varones entre sí, en tanto que patriarcales, constituyen el ámbito interclásista -e incluso interracial- correlativo a una especie de pacto juramentado por el que cada varón reconoce al otro como a aquél que, si no puede, al menos puede poder, como candidato a la ocupación de un ubi en ese espacio metaestable que se autocostituye al mismo tiempo en ordenador de los otros espacios.

Los iguales, pues, no pueden conocerse sino en el reconocimiento; conocer al otro es situarlo en un espacio previamente definido por un a priori que troquea el esquema del reconocimiento como aquello que constituye por anticipado al otro en un alter ego, en tributario de una consideración que no le puedo negar ni regatear sin des-identificarme e impugnarme a mí mismo. Si descalifico a mi alter ego, si desvalorizo aquello en virtud de lo cual ~~me constituye~~ y lo constituyo como mi semejante ¿quién soy yo? (~~colega~~). Los varones ~~constituyen~~ así su espacio como el campo práctico en el que se relacionan midiéndose con el patrón del tipo que, precisamente por ser el esquema regulador de las relaciones de cada cual con cada cual mediadas por las de todos los demás, no es patrimonio de nadie en la medida en que lo es de todos y viceversa. Se erige de este modo en regla, ora en regla de sucesión genealógica en los turnos generacionales,

ora en criterio de ranking para fijar la posición en la serie de los meritorios, ora en boleto de espera para los más desfavorecidos que aguardan su chance cuando se produzca el relevo dinástico, sea del grupo hegemónico o de la clase. Entre los varones, muchos son los llamados y pocos los escogidos, pero la fe patriarcal, como fe juramentada y sellada por un pacto ancestral ~~entre los varones~~ por el que ^{ellos} se reconocen recíprocamente como los titulares natos _____ del poder, del poder poder al menos, se nutre de la ilusión de pertenecer, siquiera potencialmente y en principio, al grupo de los que pueden ser elegidos y ... alguna vez les tocará o les podrá tocar el turno, convicción que suele prevalecer sobre las estafas y los desmentidos de la experiencia. (Las mujeres, a falta de esa fe juramentada, como lo vio Nietzsche, somos escepticas). La virilidad como patron de los "atributos del tipo" fija a su vez la regla de diálogo, el turno de la voz que da derecho a transitar por el espacio del logos mientras los demás callan, es decir, aguardan para hablar; define a los interlocutores en la medida en que, por virtud de esta misma regla, se legitiman como tales interlocutores, es decir, se autorizan _____ como intérpretes recíprocos -y se desautorizan-. Se dan unos a otros la palabra porque la palabra no es de ninguno y es de todos.

Esta regla, a su vez, tiene efectos de individuación. Pues poder es poder diferenciarse produciéndose como sustantivo en la semejanza; y, a la inversa, esta forma de

producirse como tal solamente es posible en el ámbito _____ del poder. En el caso de los conjuntos prácticos constituidos respectivamente por lo masculino y lo femenino en cuanto sexo-genericos no se da, como dijimos al comienzo, el mismo tipo de relación entre los miembros del conjunto -el ámbito referencial- y las connotaciones definitorias del generico. Kierkegaard, que era un pensador político en medida mucho mayor de lo que se cree, lo dijo en forma muy pregnante en su Diario del Seductor: "En el hombre, lo esencial es lo esencial, y, en consecuencia, todos los hombres serán siempre iguales unos a otros. En la mujer, en cambio, lo accidental es lo esencial y, por tanto, siempre será una diversidad inagotable y nunca jamás habrá dos mujeres iguales (...)" "La mujer es una criatura infinita y, en consecuencia, un ser colectivo: la mujer encierra en sí a todas las mujeres". "La mujer no se deja agotar en una fórmula cualquiera, pues es una deslumbrante infinitud de criaturas finitas". No puede decirse con más claridad que se trata de dos modos disimétricos de producirse la relación de lo uno con lo múltiple y, por tanto, de producir -o no producir- el principio de individuación en la forma misma de comunicar y hacer participar a los miembros del conjunto de los atributos del tipo. En el caso de los varones la comunicación de la esencia se opera ora horizontalmente, ora en gradación jerárquica con el analogado supremo pero siempre en la modalidad formal del re-conocimiento: el alter ego es el modo serio de contraerse de la sustancia cuando la sustancia es,

X

como lo dice Kierkegaard, lo esencial y lo serio. Entre las mujeres se comunica la modalidad accidental como lo esencial, lo adjetivo como lo sustantivo, dado que lo sustantivo en ellas es precisamente su adjetividad: sólo así se puede comunicar el no-ser o el ser pero poco, la apariencia, la alteridad no reconocida, el conocimiento sin re-conocimiento (un dato empírico más que se añade a una colección amorfa).

— El espacio de las idénticas
 Leibniz supo ver muy bien la relación existente entre el principio de individuación, el de los indiscernibles y el de razón suficiente. La formulación del principio llamado de la identidad de los indiscernibles dice así: "Es preciso, incluso, que cada mónada sea diferente de otra cualquiera. Pues nunca se dan en la naturaleza dos seres que sean perfectamente el uno como el otro y en donde no sea posible hallar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca".⁽¹⁴⁾ Este principio de los indiscernibles no es sino un corolario del principio de razón suficiente: en efecto, si ha de haber una razón suficiente que deba explicar todo cuanto ocurre en la naturaleza, ¿por qué razón iba la naturaleza a duplicar sus esfuerzos produciendo dos entidades que tendrían exactamente las mismas características, de las que la una sería una mera réplica de la otra? Se supone que la naturaleza no hace nada en vano, por lo cual, en un gesto de economía, fundiría en una sola entidad las dos entidades no susceptibles de ser distinguidas por ninguna nota diferencial. Se cuenta que llegó a esta profunda conclusión al hilo de un paseo por el jardín con la princesa Sofia

Carlota cuando ésta le hizo observar que no había dos hojas que se correspondieran punto por punto en todos y cada uno de los detalles de las ramificaciones de sus nervios. Así pues, cuando existe para ello una razón suficiente, la naturaleza -en nuestro caso, la sociedad- produce individuos, sujetos distintos en su compartir mismo de algunas características comunes ^{a la vez que} y susceptibles de percepción diferencial, y que, por ello mismo, son términos discernibles de una relación de homologación. Cuando no ^{existe tal razón} ~~la hay~~, nuestro mecanismos perceptivos agrupan indistintamente en una totalidad amorfa a los ejemplares que reciben una misma predicación. Pues bien: en los espacios en que se juega poder, siempre interesa determinar el quien es quien, ubicar a cada cual para ubicarnos nosotros a su vez y poder transitar por ellos. La razón suficiente en sentido leibniziano de que se produzcan efectos de individuación ^{es el poder. Tales efectos} ~~que son~~, hay que subrayarlo, efectos de reconocimiento y de percepción por los demás a título de ^{individuo} ~~tal~~: no se trata de la mera cuestión voluntarista de que yo me sienta individua en lo profundo de mi apercepción, en una cosmópolis ideal como la de los estoicos: si los demás me ven como una más de una serie o una multitud indiferenciada, yo no soy individuo/a, ya que no genero los efectos sociales y políticos, precisos y contrastables, de tal condición: ~~es el poder~~. La individualidad se configura como tal en el colectivo al que se le reconoce el carácter de sujeto del contrato social, por seguir con esta metáfora. El individuo es una categoría ontológica en la medida en que es

una categoría política, y viceversa. Reviste, evidentemente, formas históricamente acuñadas cuya reconstrucción genealógica rebasa lo que aquí nos proponemos: tratar de entender porqué a las mujeres se nos ha negado y se nos niega de forma recurrente y tenaz la individualidad, y poner este hecho en relación con aquél otro, no menos recurrente y tenaz, de que se nos niegue el poder. Los varones son individuos porque, en el tránsito por el espacio público, aquello que aparece y desaparece del espacio de la presencia es reconocible, como dijimos, conforme a una regla de turno y de secuencia que define el orden, el cosmos y la ley del espacio de los varones se presta con facilidad a la clasificación, tiene claros estándares objetivables, siempre que se ponga aparte primero, en el ámbito de lo privado, "el desorden de las mujeres" donde no hay turnos de voz ni palabra convalidada: es el "girigay". Y ^{Se reconoce justamente} ~~lo hace~~ bajo la especie de la determinación, de la modulación diferencial significativa del arquetipo generico. De otro modo, ^{cada varón} no podría ser centro de imputación como titular de herencia -en la diacronia- o de relevo -en la sincronia- con respecto a un patrimonio pactado como colectivo por el conjunto de los varones y que, por ello mismo, ha de constituir sus operadores distributivos y selectivos como acotadores de un ubi espacio-temporal designado bajo la impronta del nombre propio. El nombre propio -los etnólogos lo saben muy bien- se vuelve significativo por su posición diferencial como modulación -encarnación del nombre genérico o del linaje: es, podría

decirse, el operador de la contracción de lo que, de otro modo, -como condicional contrafáctico- representaría, en el mítico mundo al revés, un poder como esencia no participada: todos la tendrían toda y sería, como en la lucha hobbesiana de todos contra todos, una omnipotencia imposible de ejercer. La ausencia de pacto patriarcal, entendido como pacto constituyente por el que los varones se autolegitiman como sujeto genérico del poder, los paralizaría a todos en orden al manejo operativo del propio patrimonio si no fuera porque el principio de individuación, como operador distributivo de la titularidad a efectos de que pueda ser ejercida, entra en juego. Era ilustrativo con respecto al sentido que tiene para los varones el uso del nombre propio el hecho de que, en la transición, ~~empezaran~~ ^{se dedicaran} a usarlo en contextos que nada tenían que ver con las relaciones personales: empezaron a decir "tenemos que negociar con Adolfo", saber "si está de acuerdo Felipe", ver "que dice Nicolas o que opina Santiago". El uso del nombre propio denota aquí el acceso al estatuto de poder como ámbito de los pares discernibles.

El espacio de los iguales se organiza, pues, práctica y simbólicamente, destacando y distribuyendo (pues hay que tribuere a los tributarios) con nitidez sus configuraciones, sus conformaciones -como ajustes diferenciales a la forma- individuales. En cambio, la promoción a la individualidad no se produce en el espacio de lo privado, del "ser social negado, no reconocido y no expresado", como dice Rosana Rosanda. Es el espacio de las "indiscernibles" porque no hay

razon suficiente para que en el se opere la discernibilidad; como no hay nada que tribuere, ~~no~~ hay nada que distribuere, por ello hemos propuesto llamar a este espacio de las mujeres, por contraposición al "espacio de los iguales" (en el que se fundan periodicamente "clubs de los iguales" que se autodenominan así expresando su voluntad de ampliación de la tropa de relevo, como lo vimos en el caso de Baboeuf), el "espacio de las idénticas". En este espacio la ausencia de paridad va íntimamente unida a la de individualidad. Rossana Rossanda afirma: "Las mujeres sienten que su desigualdad... viene de su antigua cultura introyectada, que está en los orígenes de su opresión, anterior a las leyes y más fuerte que estas. La conciencia común las juzga, a pesar de todo, como no iguales, por tanto, no lo son. Esta experiencia de una desigualdad verdadera, más allá de los principios enunciados, la persistente mentira respecto a la paridad, la sienten más hondamente las mujeres que los hombres. Y por eso se sienten más excluidas que los hombres de la esfera de la política, menos alcanzadas por la ley ... ¿No es así, Lidia?" pregunta a la feminista Lidia Campagnano. "Creo que es bastante cierto lo que dices, le responde la líder feminista. La paridad de derechos entre hombres es paridad entre individuos, y qué es el individuo resulta bastante claro para el hombre. Este posee una historia, ha tenido expresiones culturales, se ha expresado en valores, normas. Pero que es el individuo mujer ya no está tan claro. No tiene la misma historia, no se ha expresado a través de una

escala propia de valores, no ha tenido normas ni formaciones sociales propias".⁽¹⁵⁾ La individualidad, como es sabido, reviste formas históricamente acuñadas, y la esencia de la mujer se supone que es "natural" y a-histórica -"intra-histórica", prefieren decir otros como Julián Marias-. Kierkegaard, por su parte, señaló que en la naturaleza no existe el principio de individuación: en las especies animales no hay individuos. Don Juan, enamorado de "la feminidad", de ese "ser colectivo" que encierra en sí a todas las mujeres, ve escurrirse su deseo de ejemplar en ejemplar a través de esa "deslumbrante infinitud" porque no hay razón suficiente ^{alguna ni} característica sustantiva de ninguna mujer concreta que pueda retenerlo: ¿cómo iba a ser de otro modo, si las mujeres no son individuos? "Pur que porte la gorrilla voi sapeti que si fa", enuncia líricamente Leporello con la misma apodicticidad que si dijera: "Operari sequitur esse". Y la carencia de razón suficiente para la individuación en el caso de la mujer es clara: no hay que repartir ni distribuir ningún patrimonio (valores, poder, reconocimiento, prestigio ontológico) en un genérico que se caracteriza por la desposesión del mismo. Para ejemplificar la pertenencia a un genérico donde no está en cuestión lo importante, no es necesario definirse ni ser definida como actual ni potencial acotadora de un ubi, en un ámbito ^{determinado} ~~definido~~ -al menos en principio- por reglas públicas y objetivables, como candidata a un ejercicio de protagonismo social que, si fuera rechazado a título de candidatura, generaría o podría generar

conflicto.

Es significativo el que existan gran cantidad de nombres genéricos que connotan estereotipia e indiferenciación aplicados a las mujeres, sin simetría con respecto al caso de los varones. "El mujeriego", "las Marujas", "las Mari-Pilis" en el registro popular; "Las Pleyades", "las Nereidas", "las Oceanides", en el registro culto, pasando por "las tres Marías" y las "cien mil virgenes" en el ámbito del santoral. Se dirá que "las Marujas" hace referencia a un tipo ^{clásicamente} socialmente existente que presenta características muy estandarizadas como es el caso del ama de casa media; sin embargo, también existe y puede ser sociológicamente tipificado el varón medio y no existe una expresión similar, como "los Pepes", que se usara en el mismo sentido. Sólo se me ocurre una, "los Rodríguez", y hace referencia a una situación coyuntural, la de las vacaciones de la familia y el consiguiente asueto para los varones liberados interinamente del control de sus esposas. Una vez más, se cumple esa ley de la gravedad social a la que nos referimos según la cual los estereotipos caen de arriba a abajo: si se lanzan hacia arriba se deshacen como los copos de nieve. Pero si pasamos del lenguaje ordinario a las citas de los filósofos, verificamos una vez más lo que decía Poullain de la Barre acerca de que estos toman en estas cuestiones como regla de sus juicios las opiniones del vulgo en la misma medida en que el vulgo recurre a los suyos como al argumento de autoridad. Así, Ortega y Gasset dirá que "la mujer es más bien un

generico", para ella no reza eso del proyecto y de la individualidad ⁽¹⁶⁾ ~~(Cavanna)~~. Amalia González, en su tesis sobre "La conceptualización de lo femenino en Platon", se ha referido al tratamiento platónico de las mujeres como "multitud indiferenciada" que recibe predicaciones genericas: "las mujeres son irascibles", mientras que los varones tienen características individuales: "Alcibiades es valiente". Para Schopenhauer las mujeres, en apretadas filas, marchan "como una sola mujer", al encuentro del ejercito de los hombres; tienen "un solo oficio y un solo negocio." Y, según los estudios llevados a cabo en el ambito de la educación, los maestros y maestras aprenden mucho antes los nombres de los alumnos varones que los de las ^{niñas} ~~mujeres~~, a quienes tienden a percibir como colectivo indiferenciado.

De este modo, la razon de que las mujeres no seamos individuos ni establezcamos entre nosotras relaciones de paridad se encuentra en nuestra impotencia: mal puede haber equipotencia donde no hay potencia, en el sentido spinoziano de capacidad de afectar y de incidir sobre el mundo en medida al menos no menor que aquella en la que uno es afectado. Las luchas "de poder" entre las mujeres han sido percibidas como algo hilarante y grotesco: la competencia de la impotencia y en la impotencia no puede ser sino una ridiculaez. Manos blancas no ofenden ni se ofenden: "pelillos a la mar" -y no por pacifismo, precisamente-. Las de ellos, en cambio, por banal que sea el motivo que las desencadene, han de revestir un caracter titanico y las dimensiones de la gigantomaquia:

si una mujer las relativiza con mirada irónica, los varones lo viven como una auténtica provocación... al generico. Se solidarizan... al menos en la magnificación del agravio respectivo.

En el espacio de las idénticas todo es anomia y reversibilidad: todas pueden hacer de todo y suplir en todo siempre que sea de forma interina e intermitente, sin que se fijen turnos ni rangos sustantivos ni se pongan condiciones de reciprocidad; se puede pasar de la generosidad suma a la más vil mezquindad porque no se ha acordado ningún quid pro quod, no se sabe que es lo que se puede esperar y lo que no, lo que se tiene y lo que no se tiene derecho a exigir. Las mujeres no fijamos las posiciones tomadas ni acumulamos los resultados de haber ganado alguna vez nuevos espacios: secretarias o jefas de gabinete para todo, criadas para todo, guerrilleras para todo si se tercia o ayudantes de cátedra temporales, no nos hacemos acreedoras ni deudoras de acuerdo con las implicaciones que en los implícitos de la vida política, social y cultural se suelen dar por descontadas cuando de varones se trata. Recuerdo al respecto una leyenda literaria medieval recogida por Zorrilla, la leyenda de la monja fugata, que tiene muchas variantes pero cuyo esquema es el siguiente: una monjita se fuga del convento seducida por un galán y desaparece de la comunidad por algún tiempo, al final del cual regresa arrepentida -según las versiones, abandonada por su galán o abandonadora del mismo-. En el convento, su reincorporación pasa tan desapercibida como su

la luz publica, nada se reconoce ni se discierne y toda emergencia no puede ser sino adjetiva- sólo se puede ejercer poder como influencia indirecta y puntual en oblicuo, en disposición en batería, carente de toda virtualidad sintética y de cualquier efecto potenciador. Como muy bien lo vio Sartre, el poder y la voluntad general lo constituye el grupo que logra totalizar espacio social, no la serie atomizada, para la que este espacio no es sino un horizonte de fuga. La eventual suma de las influencias en serie, ~~atomizadas~~ ^{dispersas}, no tiene en ninguna parte efectos totalizadores ni sintéticos, no se institucionaliza ni se fusiona; solamente los tiene en la paranoia misma del poder patriarcal como percepción hipostasiada -algo así como la ilusión trascendental kantiana- del paso al límite de sus propios límites o recortes puntuales en sus respectivos espacios privados: el mito del matriarcado como poder paralelo de las mujeres no es sino el espejismo sintético paranoide de la propia megalomania patriarcal.

En el espacio de las idénticas no se puede emerger sin sobreemerger, no se logra determinación sin sobredeterminación. Hay que ^{pues,} constituir, a la individualidad femenina como regla de la serie, hacer que el colectivo mismo se estructure conforme a reglas de troquelado de individualidades. Ni floreros ni ramilletes. Ni Venus ni difusas Pléyades. Espacios estructurados de las iguales: constelaciones entre constelaciones.

Notas:

- (1) A. Valcárcel, Sexo y filosofía, Barcelona, Anthropos, 1981
- (2) J. Santa Cruz, "Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones," en Itegorria, n° 6, Madrid, nov. 1992
- (3) J. P. Sartre, Critique de la Raison Dialectique, Paris, Gallimard, 1985, ed. de Arlette Elkaim-Sartre, p. 269, nota a pie de página.
- (4) Nietzsche, Genealogía de la moral, II, #8
- (5) Jaeger, Paidéia. los ideales de la cultura griega, trad. de Joaquín Xirgu, y W. Ricos, Mexico-Buenos Aires, F.C.E., 1962, cap. IX
- (6) Empédocles (31 B 26) Simplicio., Fis, 33, 18. Trad. de E. la Croa, en Los filósofos presocráticos, II, Madrid, Gredos, 1979
- (7) Aristóteles, la Política, cap. II: "entre los libres y de igual clase... no es posible que todos manden, a no ser por turnos...". Ed. preparada por C. García Sual y A. Pérez Jiménez, Madrid, Editora Nacional, 1977.
- (8) C. Lévi-Strauss, las estructuras elementales del parentesco, trad. de Marie Therèse Levesco, Buenos Aires, Paidós, 1969, p. 79
- (9) Ep. Marta Moia, El no de las niñas, Barcelona, La sal edicions de les dones, 1981
- (10) C. Pateman, The Sexual contract, California, Stanford University Press, 1988
- (11) Rosa Coto, Democracia y patriarcado en Rousseau, tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, 1992
- (12) J. Fraisse, Musa de la Razón, trad. de Alicia Puleo, Madrid, Catedra, col. Feminismos, 1991
- (13) E. Molina. Dialéctica feminista de la Ilustración. Barcelona, Anthropos, en prensa

- (14) Leibniz: Monadologia, 7. Aufl. v. Julián Velasco, Ourense, Pentalfa, 1982
- (15) Rossana Rossanda: Las OTRAS, Barcelona, Gedisa, 1982, p. 141
- (16) María Luisa Pérez Cavana: Der Konflikt zwischen dem Begriff des Individuums und der Geschlechtertheorie bei Georg Simmel und José Ortega y Gasset, Pfaffenweiler, Centaurus-Verlagsgesellschaft, 1991