

DEBORAH

FE

CAMERON

MI

NIS

MO

ALIANZA

EDITORIAL



DEBORAH

FE

CAMERON

MI

NIS

ALIANZA

MO

EDITORIAL



Deborah Cameron

Feminismo

Traducción de María Enguix Tercero

Alianza editorial

Índice

Introducción

1. Dominación

2. Derechos

3. Trabajo

4. Femenidad

5. Sexo

6. Cultura

7. Fisuras y futuros

Referencias bibliográficas

Bibliografía adicional

Agradecimientos

Créditos

Introducción

«Todos deberíamos ser feministas», proclamó la escritora Chimamanda Ngozi Adichie en su celebrado ensayo homónimo de 2014. Sin embargo, un sondeo de la empresa de análisis de datos YouGov realizado en Gran Bretaña un año más tarde reveló que muchas mujeres no lo tenían tan claro. La mayoría pensaba que el feminismo seguía siendo necesario, pero casi la mitad dijeron que «ellas no se autodenominarían feministas», mientras que una de cada cinco consideraba que la palabra era un insulto.

Esta ambivalencia no es nueva. En 1938 la escritora Dorothy L. Sayers dio una conferencia en una sociedad de mujeres con el título «¿Son humanas las mujeres?» que arrancaba con el siguiente desmentido:

Su secretaria ha insinuado que pensaba que debía interesarme el movimiento feminista. Le he respondido –con cierta irritación, me temo– que no estaba segura de querer «identificarme», como se dice, con el feminismo...

Este sentimiento era lo bastante común en la época como para que una coetánea de Sayers, la novelista Winifred Holtby, llegara a preguntarse: «¿Por qué, en 1934, son con tanta frecuencia las propias mujeres las primeras en repudiar los movimientos de los últimos ciento cincuenta años, que conquistaron para ellas al menos los cimientos de la igualdad política, económica, educativa y moral?».

En aquel entonces, al igual que ahora, la reticencia de las mujeres a llamarse feministas se explica, en parte, porque eran conscientes del estereotipo negativo asociado al término: el uso de la etiqueta «feminista» arrastra una larga historia de desprestigio contra las mujeres, por tercas, masculinas y misántropas. Además, Sayers escribió esto en un período inmediatamente posterior a la conquista en Gran Bretaña del voto femenino en igualdad de condiciones que el masculino. El feminismo acabó percibiéndose como anticuado e irrelevante, sin nada que aportar a la generación posterior al sufragio. (Algo similar volvería a ocurrir cincuenta años más tarde, cuando las mujeres jóvenes de los años ochenta y noventa rechazaron la «Liberación de las Mujeres» de sus madres y los comentaristas de los medios de comunicación proclamaron la llegada de la era «posfeminista».)

Sin embargo, otra respuesta a la pregunta de Winifred Holtby podría ser que las posturas frente al feminismo suelen variar dependiendo de lo que se entienda por «feminismo». Cuando alguien utiliza la palabra «feminismo» puede estar refiriéndose a alguno de los siguientes significados, o a todos ellos:

- El feminismo como idea: como dijo en su día Marie Shear, «la idea radical de que las mujeres son personas».
- El feminismo como proyecto político concreto: en palabras de bell hooks, «un movimiento para acabar con el sexismo, la explotación y la opresión sexual».
- El feminismo como marco intelectual: lo que la filósofa Nancy Hartsock describió como «un

modo de análisis [...], una manera de formular preguntas y de buscar respuestas».

Estos distintos significados tienen historias distintas, y su forma de encajar entre sí es compleja.

El «feminismo como idea» es mucho más antiguo que el movimiento político. En Europa los inicios del feminismo político suelen ubicarse a finales del siglo XVIII; pero varios siglos antes ya existía una tradición escrita que servía a las mujeres para defenderse de las injustas difamaciones vertidas contra su sexo. El texto que inauguró esta tradición fue *La ciudad de las damas*, escrito por Christine de Pizan, una mujer francesa laica instruida, a comienzos del siglo XV. Este libro fue un intento sistemático de rebatir los argumentos misóginos que las autoridades masculinas aducían contra las mujeres, alegando que el valor de una persona no radica en «el cuerpo de acuerdo con el sexo, sino en la perfección de la conducta y de las virtudes». En los siguientes cuatrocientos años aparecieron otros textos con argumentaciones similares en varias regiones de Europa. Sus autoras eran relativamente escasas en número, no formaban parte de un movimiento colectivo y no se hacían llamar feministas (esta palabra no comenzó a usarse hasta el siglo XIX). Pero, claramente, suscribían «la idea radical de que las mujeres son personas». Se ha afirmado que, como criticaban el prejuicio machista de lo que, a la sazón, pasaba por conocimiento sobre las mujeres, se convirtieron, efectivamente, en las primeras teóricas feministas.

Dorothy Sayers también creía que las mujeres son personas. «Una mujer —escribió— es tan ser humano como cualquier hombre, con las mismas preferencias individuales y con tanto derecho a tener gustos y preferencias como cualquier individuo.» Pero esta creencia es la que explica la reticencia de Sayers a aceptar el feminismo como movimiento político organizado. «Lo que es repugnante para cualquier ser humano —prosiguió— es que lo consideren siempre como miembro de una clase determinada y no como una persona individual.» Ésta es la paradoja central de la política feminista: para hacer valer que son personas, exactamente igual que los hombres, las mujeres deben unirse sobre la base de que son mujeres. Y como las mujeres son un grupo muy grande, internamente diverso, siempre ha sido difícil unir las. Las feministas pueden mantenerse unidas cuando apoyan ideales abstractos como la libertad, la igualdad y la justicia, pero raras veces han estado de acuerdo sobre lo que implican estos ideales en la realidad concreta. Los historiadores apuntan que el feminismo sólo ha concitado un apoyo masivo cuando sus objetivos políticos han sido compatibles con múltiples creencias e intereses diversos.

El movimiento sufragista femenino, que se inició en el siglo XIX y llegó a su cumbre a principios del siglo XX, es un caso paradigmático. Dos de las argumentaciones centrales expuestas por las activistas se basaban en visiones distintas —y teóricamente incompatibles— de la naturaleza y el papel social de las mujeres. Una hacía hincapié en la similitud entre mujeres y hombres para defender que merecían los mismos derechos políticos, en tanto que la otra ponía el acento en las diferencias entre ambos, sosteniendo que un electorado constituido sólo por hombres no podía representar debidamente las inquietudes propias de las mujeres. El objetivo del movimiento —que las mujeres lograsen representación política— también reunió a personas cuyos intereses y lealtades no sólo eran diferentes, sino también frontalmente contrarios en algunos casos. Por ejemplo, en Estados Unidos había mujeres negras que creían que la consecución del derecho al voto de la mujer promovería la lucha por la justicia racial; a la inversa, algunas feministas blancas cortejaban a los segregacionistas del sur amparándose en la argumentación racista de que

reconocer el derecho al voto de las mujeres blancas reforzaría la supremacía blanca. En Gran Bretaña, donde las defensoras del sufragio incluían a partidarias de los partidos conservador, liberal y radical, las mujeres conservadoras a veces esgrimían que las mujeres de las clases instruidas y pudientes tenían más derecho al voto que los varones de las clases trabajadoras; las socialistas, en cambio, favorecían el derecho al voto de todas las mujeres, así como de todos los hombres, puesto que esto reforzaría la posición de la clase trabajadora en conjunto.

La extensión del derecho al voto de las mujeres beneficiaba a todos estos grupos con intereses dispares, y bastó para reunirlos en una alianza; sin embargo, debido a la profundidad de sus desacuerdos, no es sorprendente que la alianza apenas durara. Tan pronto como se consiguió el voto, las diferencias de las mujeres se reafirmaron nuevamente, y la «solidaridad entre sexos» sucumbió al conflicto. En la Gran Bretaña de los años treinta, la división entre feministas que recalcan la similitud entre mujeres y hombres y aquellas que recalcan su peculiaridad produjo dos aproximaciones rivales que se etiquetaron como «viejo» y «nuevo» feminismo: el primero promovía la igualdad con los hombres (por ejemplo, mismo salario y mismas oportunidades laborales), mientras que el otro se concentraba en mejorar la situación de las mujeres como esposas y madres (por ejemplo, mediante la provisión de pensiones de viudedad y prestaciones familiares).

Este tipo de oscilación pendular viene repitiéndose en la historia del feminismo. El movimiento sigue reinventándose, en parte para hacer frente a los retos de los nuevos tiempos, pero también por el deseo de cada nueva generación de diferenciarse de la precedente. Esta tendencia se aprecia en una forma común de organizar los relatos históricos sobre el feminismo; mediante la idea de que el feminismo ha avanzado en una sucesión de «olas». Según esta narrativa, la «primera ola» empezó cuando las mujeres se unieron para exigir derechos legales y civiles a mediados del siglo XIX y terminó con la victoria de la campaña sufragista en los años veinte. El repunte del activismo feminista que se inició en Estados Unidos (y rápidamente se extendió a otros lugares) a finales de los años sesenta fue calificado de «segunda ola» por activistas que querían ensalzar la continuidad entre su particular movimiento y los elementos más radicales del feminismo decimonónico. A comienzos de los años noventa una nueva generación de activistas proclamó la «tercera ola», contrastando de manera explícita sus planteamientos con los de la segunda ola. El renovado interés en el feminismo que se ha vuelto visible en los últimos diez años es descrito a veces como la «cuarta ola».

Aunque se utiliza mucho, el modelo de las «olas» ha levantado numerosas críticas. Una de ellas es que simplifica en exceso la historia, puesto que da a entender que cada nueva ola supera la anterior, cuando en realidad el legado de las olas pasadas sigue visible en el presente. Numerosas creaciones de la segunda ola (como los cursos sobre estudios de la mujer y las casas-refugio o casas de acogida para mujeres que huyen de la violencia doméstica) siguen formando parte del paisaje feminista contemporáneo, y existen varias organizaciones feministas (como la británica Fawcett Society, que debe su nombre a la sufragista Millicent Fawcett) cuyos planteamientos serían reconocibles para las mujeres de la primera ola, suponiendo que siguieran aquí. El modelo de las olas también ha recibido críticas por dar pie a generalizaciones excesivas en torno al feminismo de cada momento histórico, como si todas las mujeres que alcanzaron la mayoría de edad política en los años sesenta, o en los años noventa, hubieran compartido exactamente las mismas creencias e inquietudes. La verdad es que no fue así: las diferencias y las

desavenencias políticas (como las mencionadas anteriormente en el seno del movimiento sufragista) han existido en cada ola y entre las mujeres de cada generación. Una tercera objeción al modelo de las olas es que su narrativa discontinua oscurece la verdadera continuidad del activismo feminista, que no se detuvo simplemente en los años veinte y permaneció inactivo hasta finales de los años sesenta. La campaña sufragista concluyó al alcanzarse su objetivo, pero las campañas de promoción de los derechos de las mujeres continuaron con otras formas y en otros escenarios. Esto señala una dificultad mayor a la hora de escribir la historia del feminismo como un movimiento político: es, y siempre ha sido, un movimiento descentralizado y un tanto amorfo. Su historia no es sólo la historia de organizaciones específicamente feministas (como los grupos sufragistas de comienzos del siglo XX, la Organización Nacional de Mujeres de Estados Unidos [NOW], fundada a mitad de los años sesenta, o el Partido por la Igualdad de las Mujeres británico, de reciente formación), sino que también debe tener en cuenta el resto de movimientos que han perseguido objetivos feministas, como, por ejemplo, el movimiento laborista, el movimiento cooperativo, el movimiento pacifista y el movimiento ecologista. Las políticas feministas autónomas –organizadas por mujeres y para mujeres– con frecuencia han evolucionado a partir de otras luchas políticas, como la Revolución francesa de finales del siglo XVIII, el movimiento de abolición de la esclavitud del siglo XIX y los movimientos de los derechos civiles, antibélicos y anticolonialistas del siglo XX. Algunas mujeres que participaron en estas campañas y comprobaron que su situación era opresiva rompieron con ellas para formar organizaciones propias, específicamente feministas. Otras prefirieron quedarse donde estaban, pero esto no significa que no fueran también feministas.

Si consideramos el feminismo en el tercer sentido enumerado al inicio de esta introducción – como un marco intelectual–, la imagen no es mucho más clara. El feminismo no se ajusta a nuestro prototipo de movimiento filosófico o corriente teórica (como, pongamos, el existencialismo o el posestructuralismo), porque no se centra en las obras de un canon consensuado de «Grandes Pensadores». Hay algunos textos teóricos que son indudablemente reconocidos como fundacionales en la historia del pensamiento feminista moderno –como *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) de Mary Wollstonecraft y *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir–, pero, aparte de éstos, sería difícil hacer una lista consensuada entre todas las feministas. El «feminismo» es una etiqueta que suele venir con un modificador añadido, como «negro», «socialista», «liberal», «radical» o «interseccional» (ésta no es una lista exhaustiva). Algunas de las categorías se superponen –una única feminista puede identificarse con varias de estas categorías al mismo tiempo–, mientras que otras son opuestas, o son vistas como tales. En algunas cuestiones existe relativamente poco disenso entre las feministas, pero en otras las diferencias pueden ser muy marcadas.

Hasta aquí mi respuesta a la pregunta «¿Qué es el feminismo?» podría resumirse en la fórmula «Es complicado». El feminismo es multifacético, diverso tanto en sus formas históricas como en su contenido político e intelectual: es un paraguas que da cobijo a creencias e intereses que no sólo pueden ser distintos, sino también incompatibles entre sí. (Y algunas de estas creencias también son características de personas que no se reconocen en absoluto como feministas.) ¿Existe algo que lo reúna todo, algún conjunto de principios básicos aceptado por todas las feministas que se identifican como tales? Numerosas escritoras han concluido que la respuesta es «no», y que deberíamos hablar no de un feminismo en singular, sino de «feminismos» en plural. Los intentos

de universalizarlo suelen producir definiciones demasiado generales como para resultar útiles: por ejemplo, «el feminismo es un deseo activo de cambiar la posición de la mujer en la sociedad» invita de inmediato a preguntarse «¿cambiarla de qué a qué?». (Y podría invitar a la crítica de que grupos declaradamente antifeministas también manifiestan «un deseo activo de cambiar la posición de la mujer en la sociedad».)

En este libro aspiro a reflejar y explorar la complejidad del feminismo –o feminismos–, pero, como hay que empezar por algún sitio, lo haré ofreciendo una mínima definición que es ligeramente más informativa que la antes citada, que era bastante más general. Sin duda, el feminismo se manifiesta en variedades muy distintas, pero todas ellas, presumiblemente, se asientan en dos creencias fundamentales:

1. Que las mujeres ocupan actualmente una posición subordinada en la sociedad; y que sufren ciertas injusticias y desventajas sistémicas por ser mujeres.
2. Que la subordinación de las mujeres no es ni inevitable ni deseable: puede y debería cambiarse a través de la acción política.

Las feministas tienen opiniones muy diversas sobre por qué las mujeres ocupan una posición subordinada en la sociedad, cómo se mantiene su subordinación, quién se beneficia de ella y cuáles son las consecuencias; pero, a pesar de sus desavenencias en estos puntos, todas piensan que la subordinación de las mujeres es real, y que ha existido de una u otra manera en la mayoría de las sociedades humanas de las que tenemos algún testimonio. Los antifeministas, en contraste, negarán la subordinación de las mujeres: algunos defensores de los movimientos contemporáneos a favor de los derechos de los hombres afirman que, en las sociedades occidentales modernas, la mujer se ha convertido en el sexo dominante. Otras ideologías antifeministas reconocen el estatus subordinado de la mujer, pero lo justifican alegando que es un mandato divino y/o de la naturaleza. Rechazar estas justificaciones es otro principio feminista fundamental. Aunque las feministas difieran en cuanto a qué cambios son los deseables para las mujeres, todas creen que el cambio es necesario y todas asumen que es posible.

Aunque estoy utilizando el término genérico «mujeres», esto no implica que las «mujeres» formen un único grupo homogéneo, ni que todas ellas sufran exactamente las mismas injusticias o desventajas. La mayoría de las corrientes del feminismo contemporáneo incorporan el principio que Kimberlé Crenshaw llamó «interseccionalidad», que reconoce que las experiencias de las mujeres no sólo se determinan en función de su sexo sino también de otros aspectos de su identidad y posicionamiento social, como la raza, la etnicidad, la sexualidad y la clase social. Diferentes sistemas de dominación y subordinación, como el sexismo y el racismo, se entrecruzan produciendo distintos resultados para distintos grupos de mujeres, y no pocas veces conflictos de interés entre ellos. Aunque las feministas creen que el estatus subordinado de las mujeres tiene consecuencias negativas para todas las mujeres, estas condiciones no son idénticas en cada caso.

El principio de interseccionalidad ofrece una forma de pensar acerca de las relaciones entre mujeres cuya situación es diferente dentro de una misma sociedad. Pero también debemos pensar en las situaciones de las mujeres fuera de nuestras fronteras nacionales y regionales: vivimos en un mundo globalizado, y actualmente el feminismo es un movimiento global. Este aspecto será analizado en los capítulos que siguen, pero en un libro tan breve como éste es imposible hacer

justicia a todos los feminismos regionales y nacionales. He de reconocer, por tanto, que mi principal foco de atención será el feminismo occidental (y más particularmente el angloamericano) de los siglos XX y XXI. Estamos ante una tradición internamente diversa en sí misma (y que ha cobrado cada vez mayor conciencia de la necesidad de pensar globalmente), pero que no es la única, y si la convierto en mi principal punto de referencia (una opción que refleja dónde me sitúo yo misma) no es para sugerir que es, ni debería ser, el punto de referencia principal de todas las feministas del mundo.

La historia del feminismo está llena de complicaciones. La etiqueta «feminista» nunca ha recibido la aceptación activa de todas las mujeres (ni aun de la mayoría), y entre las mujeres que sí la han aceptado siempre han existido conflictos. Pero, a pesar de todo, el feminismo ha sobrevivido: los anuncios de su muerte siempre han terminado siendo exagerados. Pocas personas negarían hoy abiertamente su idea central, «la idea radical de que las mujeres son personas». No obstante, el intríngulis está en los detalles que se desprenden de esta idea en la práctica. Las respuestas de las feministas a esta pregunta son el tema del resto de este libro.

1. Dominación

La novela de Naomi Alderman *El poder* (2016) imagina un mundo futuro donde las mujeres son el sexo dominante, y donde, por lo general, se sobreentiende que siempre lo han sido. La narración principal es presuntamente obra de un escritor varón que quiere cuestionar esta ortodoxia y cuenta la historia de un tiempo del pasado remoto, cuando las mujeres derrocaron la soberanía de los hombres. La revolución empezó cuando las chicas jóvenes descubrieron que podían generar electricidad con sus cuerpos y utilizarla para administrar dolorosas descargas eléctricas, a veces mortales. Primero usaron este poder sobre todo como autodefensa; pero luego comenzaron a explotarlo, así como el miedo que infundía en los hombres, en beneficio propio. Pronto las mujeres lo dirigieron todo, desde los gobiernos nacionales hasta el crimen organizado. Se volvieron sexualmente agresivas y a veces abusaron de los hombres para obtener placer. Crearon nuevos mitos para dar una apariencia natural a su dominación; a la larga, la propia idea de que los hombres habían tenido el poder antaño terminaría siendo desechada por absurda, el producto de especulaciones vagas e ilusiones vanas.

Alderman ha dicho que su libro sólo es una distopía si eres varón; lo que los hombres viven en su mundo imaginario no es peor de lo que las mujeres soportan en el mundo real. Pero *El poder* tampoco se ajusta al modelo habitual de utopía feminista. Las sociedades ideales de la ficción especulativa feminista –desde *Herland* (1915) de Charlotte Perkins Gilman hasta *Woman on the Edge of Time* (1976) de Marge Piercy– son generalmente lugares igualitarios donde las mujeres viven (con hombres o sin ellos) en paz y armonía con la naturaleza. El mundo de *El poder* se asemeja más a nuestro mundo, salvo que las mujeres y los hombres han intercambiado los papeles. El relato nos invita a preguntarnos si, en caso de que las mujeres tuvieran poder sobre los hombres, abusarían de él del mismo modo que los hombres han abusado de su poder sobre las mujeres. Sin embargo, mientras ponderamos esta hipotética pregunta, es inevitable preguntarse por qué, en la realidad, las mujeres *no* tienen poder sobre los hombres. Cuando un sexo domina al otro, es invariablemente el hombre quien domina a la mujer. Para nosotras esto es tan evidente como lo contrario en el lejano futuro ficcional de Alderman. ¿Ha existido alguna vez una sociedad en la que las mujeres dominaran a los hombres? Fuera de la ficción y la mitología, ¿podría existir una sociedad semejante?

Estas cuestiones se han debatido, entre feministas y otros grupos, durante más de un siglo. En este capítulo tomo en consideración algunos de los argumentos esgrimidos sobre los orígenes de la dominación masculina, cómo han mutado sus formas a lo largo del tiempo y qué la mantiene en la actualidad. Pero en primer lugar aclararé qué se entiende –y qué no– cuando decimos que una sociedad está «dominada por los hombres».

Las afirmaciones generalizadas en torno a la dominación masculina suscitan con frecuencia objeciones del tipo «no todos los hombres». A las feministas se les pide que justifiquen por qué culpan a los hombres en general de cosas que sólo algunos hombres hacen, o se las acusa de encubrir la existencia de mujeres que hacen cosas igual de horribles. Por eso es importante aclarar

que cuando las feministas hablan de dominación masculina, o «patriarcado» (un término que significa literalmente «el gobierno del padre», pero que en el feminismo se usa más comúnmente como sinónimo de «dominación masculina»), no están denunciando actitudes, intenciones o conductas de hombres a título individual. Más bien están señalando las estructuras sociales. Una sociedad dominada por los hombres/patriarcal es una sociedad cuyas estructuras e instituciones – legales, políticas, religiosas y económicas– ponen a los hombres en una posición de poder sobre las mujeres. Habrá hombres que, a nivel individual, decidan renunciar a ciertos derechos y privilegios, pero esto no hace que la dominación colectiva estructural de los hombres desaparezca. (En un ejemplo similar, algunos capitalistas tratan bien a sus trabajadores, pero esto no altera el hecho de que el capitalismo es un sistema basado en la desigualdad y la explotación.) Cuando el filósofo John Stuart Mill contrajo matrimonio con Harriet Taylor en 1851, redactó una declaración prometiendo que jamás haría uso de los derechos que la ley concedía a los maridos sobre sus esposas. Pero esta promesa carecía de fundamento jurídico: Mill tenía la libertad de retractarse en cualquier momento. Su matrimonio nunca pudo ser verdaderamente igualitario, porque la posición que Taylor ocupaba en él dependía por completo de cómo decidiese tratarla su esposo. La igualdad real tiene que ver con las estructuras, no con la moralidad personal de los individuos.

¿A qué se parece la dominación estructural masculina? La respuesta breve es que es variable: no es uniforme en todas las culturas, ni estática e inmutable en el tiempo. Sin embargo, una sociedad dominada por los hombres presentará seguramente algunas de las siguientes características, si no todas:

- Los hombres monopolizan o dominan posiciones de poder político y liderazgo, y su opinión cuenta más que la de las mujeres en la adopción de decisiones políticas.
- Los hombres tienen derechos ante la ley que las mujeres no tienen.
- Los hombres poseen o controlan más recursos económicos que las mujeres.
- Los hombres tienen autoridad directa –sancionada por la ley, la religión y los usos o costumbres– sobre las mujeres en la familia o el hogar.
- Las actividades, las profesiones, los productos culturales y las ideas o formas de conocimiento de los hombres gozan de más prestigio que los de las mujeres.
- Los hombres hacen uso de la violencia y de la amenaza del uso de la violencia para controlar e intimidar a las mujeres.

Diferentes sociedades presentan estas características por diferentes cauces y en diferentes grados, y el perfil de una sociedad en particular puede variar significativamente con el tiempo. Gran Bretaña, en tiempos de John Stuart Mill, estaba claramente bajo el dominio masculino en todos los aspectos. Hoy las mujeres británicas tienen mejor (aunque todavía no igual) representación en la política, y su posición económica ha mejorado; tienen los mismos derechos legales que los hombres, y los hombres ya no poseen autoridad directa y legal sobre sus esposas e hijas (aunque la prevalencia de la violencia doméstica, y en algunas comunidades la violencia por motivos de «honor», revela que algunos hombres se siguen creyendo con el derecho a hacer valer sus prerrogativas tradicionales). Incluso en una sola sociedad en una época determinada la desigualdad sexual estructural afectará a diferentes grupos de mujeres de distintas maneras. Puede

que la posición económica general de las mujeres en Gran Bretaña haya mejorado desde 1850, pero los beneficios no se han distribuido equitativamente: existen claras diferencias entre mujeres de distintas generaciones, clases y grupos étnicos, entre mujeres con más o menos formación y entre las mujeres que tienen hijos y las que no.

Las diferencias también existen entre los hombres, y esto plantea otra cuestión: ¿qué entendemos cuando decimos que una sociedad está «dominada por los hombres»? ¿Entendemos que *todos* los hombres tienen más poder, riqueza, libertad y estatus social que *todas* las mujeres? La respuesta a esta pregunta es que no. En sociedades estratificadas por castas, clases o divisiones raciales o étnicas, muchos hombres se verán excluidos del poder político y económico, y habrá mujeres que, por su posición en un estrato social elevado, gozarán de autoridad sobre los hombres que pertenecen a un estrato más bajo. La mujer de un esclavista podía dar órdenes a los esclavos varones; la señora del feudo gozaba de una posición más elevada que los agricultores varones que trabajaban las tierras de su esposo. Sin embargo, incluso la mujer de mayor rango en la sociedad o la plantación feudal debía someterse a la autoridad de su esposo. El mismo principio se cumplía en otros niveles de la jerarquía social. El trabajador agrícola, por ejemplo, estaba sometido a la voluntad de la mujer de su amo, pero en su casa cabía esperar que su esposa se sometiera a la suya.

La relevancia de este punto —esencialmente, que la misma desigualdad entre hombres y mujeres se reproduce en cada nivel de la estructura social— se pierde a veces en disquisiciones sobre las diferencias y las desigualdades entre las mujeres. Si una megaestrella de Hollywood se queja de que su coprotagonista varón ha cobrado el doble que ella por su última película, algunas feministas sugerirán inmediatamente que debería tomar conciencia de su privilegio, señalando que apenas una mínima fracción de sus ingentes ingresos podría transformar las vidas de millones de mujeres. Y, claro, es un apunte legítimo: yo, desde luego, no pienso defender que pelear por la paridad de género entre personas millonarias deba ser una prioridad política del feminismo. Pero esto no significa que la existencia de una brecha salarial entre los famosos de Hollywood (o los directores generales o los banqueros) carezca de interés para las feministas. Es otra prueba más de que la dominación masculina es *estructural*: impregna el sistema de arriba abajo. Podrían (de hecho, deberían) preocuparnos más sus efectos en las mujeres que están abajo, pero lo que debe derrumbarse al final es el edificio entero. Por este motivo, muchas feministas abogan por retener algún concepto general de dominación masculina, o patriarcado, aunque sin dejar de reconocer ni de prestar atención a las diferencias entre las mujeres.

Pero sigo sin contestar a la pregunta que formulé al principio de este capítulo: ¿es muy común la dominación masculina? ¿La encontramos en todas las sociedades pasadas y presentes o ha habido excepciones? ¿Han existido sociedades que no estuvieran dominadas por ninguno de los sexos o en que las mujeres dominaran a los hombres? Muchas feministas (aunque no todas) dirán que sí que existen sociedades igualitarias, en las que ningún sexo domina al otro, pero no así sociedades dominadas por las mujeres. Claro que ha habido sociedades cuyos soberanos fueron mujeres, sociedades en las que una mujer déspota o monarca absoluta (como Catalina II de Rusia) tuvo un enorme poder sobre los súbditos de ambos sexos. No obstante, un despotismo cuyo déspota es una mujer no es lo mismo que una sociedad estructuralmente dominada por las mujeres. De lo segundo, los documentos históricos no ofrecen ejemplos claros, lo cual suscita la pregunta: ¿cómo explicamos su ausencia?

Una de las explicaciones tradicionales se basa en cierto determinismo biológico: la dominación masculina es la consecuencia inevitable de las diferencias naturales entre los sexos. Los hombres dominan a las mujeres y no al revés (y por lógica siempre lo han hecho) porque los hombres son más grandes, más fuertes y más agresivos, y porque su papel en la procreación humana los limita menos. En su forma básica, este razonamiento suele presentarse como de simple sentido común, pero también se ofrece en versiones más elaboradas y científicas. Los teóricos evolucionistas suelen alegar que la dominación masculina (o los rasgos que la sustentan, como la agresividad y la competitividad) evolucionó en beneficio de ambos sexos, al transmitir sus genes a la progenie. Las mujeres, que deben invertir más tiempo y energía en la procreación, pueden maximizar su éxito reproductivo intercambiando sexo –y los productos del mismo: los hijos portadores de los genes de ambos progenitores– por los servicios de abastecimiento y protección de los varones. Su función natural no es dominar, sino criar.

La mayoría de las feministas no secundan este argumento, puesto que implica que la dominación masculina y la subordinación femenina son hechos ineluctables de la naturaleza, mientras que para el feminismo es necesaria la convicción de que nuestros regímenes sociales pueden cambiarse. El compromiso con esta propuesta ha llevado a muchas feministas (y otros detractores del determinismo biológico) a reflexionar sobre los orígenes históricos del patriarcado. Si puede mostrarse que el patriarcado tiene una historia –si podemos decir cuándo, dónde, cómo y por qué razones se originó–, entonces no tendremos que aceptarlo como una parte más de la condición humana: antes de él había algo, y en su lugar podría haber otra cosa.

Reconstruir los orígenes del patriarcado no es tarea fácil, porque la evidencia (especialmente sobre las vidas de nuestros ancestros preliterarios) es limitada y difícil de interpretar. No obstante, varios investigadores lo han intentado, basándose en pruebas aportadas por la arqueología, la antropología, la historia antigua y el estudio de la mitología. Los primeros relatos fueron producidos en el siglo XIX por hombres como el investigador suizo Johann Jakob Bachofen y el antropólogo estadounidense Lewis Henry Morgan (que pasó temporadas viviendo entre los indios iroqueses). Ambos sostenían que el patriarcado había desplazado una forma primitiva matriarcal de organización social; «matriarcal» en el sentido literal de «gobernado por madres». Se creía que las sociedades humanas primitivas practicaban la libre promiscuidad sexual, o el matrimonio grupal, lo que hacía imposible determinar la paternidad de los hijos. Estas sociedades fueron por lo tanto matrilineales (trazaban su descendencia a través de la línea femenina), y la unidad básica de la sociedad era el clan dirigido por mujeres, centrado en un grupo de hermanas y sus hijos. El patriarcado se produjo por un cambio hacia el linaje patrilineal. Este sistema separó a las hermanas, puesto que cada una se fue a vivir con el clan del esposo, al que también pertenecerían sus hijos.

Sobre qué propició este cambio, es posible que el primer relato verdaderamente influyente fuera el ofrecido por Friedrich Engels en su libro de 1884 *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. En este libro, Engels situó las primeras investigaciones en el marco del materialismo histórico, el enfoque marxista que sostiene que «el factor decisivo en la historia es [...] la producción y reproducción de la vida inmediata». Engels explicó que esto incluía tanto «la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan» como «la producción del hombre mismo, la continuación de la especie». En cualquier tiempo y lugar, la organización global de la sociedad

reflejaría la organización del trabajo y la estructuración de las familias.

En el relato de Engels, la emergencia de la familia patriarcal vino dada por un cambio en «la producción de los medios de existencia», principalmente el desarrollo del pastoreo (la cría y el pastoreo de animales domésticos). Esto incrementó la riqueza del clan, al tiempo que dio a sus hombres (que antes se habían ocupado de atender el ganado mayormente) un papel más importante. Los hombres explotaron su nueva posición para garantizar la transmisión de sus bienes a sus hijos. Para ello fue necesario sustituir el sistema tradicional basado en lo que Bachofen llamó el «derecho materno» por otro basado en el derecho paterno. Como es bien sabido, Engels describió la imposición de este sistema como la «derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo». Como resultado de esta derrota, escribía, «la mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de procreación».

En su libro de 1986 *La creación del patriarcado*, la historiadora Gerda Lerner presentaba un relato ligeramente distinto. Gerda pensaba, como Engels, que el surgimiento del patriarcado guardaba relación con los nuevos avances en el modo de producción (agricultura), pero rebatía su tesis de que las mujeres estuvieran subyugadas por el deseo masculino de garantizar la transmisión de sus propiedades a sus descendientes. Más bien, ella afirmaba que los hombres habían convertido a las propias mujeres, junto con sus hijos, *en* propiedad. El motivo fue la creciente demanda de mano de obra humana que los nuevos modos de producción exigían. En aras de producir más hijos, las comunidades necesitaban más mujeres fértiles, requisito que con frecuencia se satisfacía apresando y esclavizando a mujeres de los grupos vecinos. «Las mujeres esclavizadas y los hijos –afirma Lerner– fueron la primera propiedad.»

En los años ochenta, otras feministas intentaron probar que la dominación masculina no era sólo el producto inevitable de las diferencias sexuales biológicas. Para ello se centraron en sociedades contemporáneas que no se organizaban según principios patriarcales. Aunque a veces se las etiqueta como «matriarcales», estas sociedades no eran casos de dominación femenina; se basaban, más bien, en la igualdad de géneros, o eso se cree. La veracidad de esta descripción suscitó cierta controversia entre las antropólogas feministas. Algunas afirmaban que la dominación masculina es realmente universal, señalando que incluso en las sociedades supuestamente igualitarias son los hombres quienes dominan las funciones públicas o rituales de mayor rango (por ejemplo, entre los iroqueses matrilineales, las mujeres son madres del clan, pero sólo los hombres ejercen de jefes tribales). Otras sostienen que, si bien existía habitualmente una división de roles entre los hombres y las mujeres –no eran iguales en el sentido de «idénticos e intercambiables»–, sus roles y los productos de su trabajo se valoraban por igual, y ningún sexo explotaba o controlaba al otro.

Algunos de los casos más claros de igualitarismo de género que se conservan son las sociedades cazadoras-recolectoras que han mantenido su forma de vida tradicional. Los estudios sugieren que en estas sociedades los hombres y las mujeres contribuyen por igual a la supervivencia de la comunidad, participan por igual en la toma de decisiones y disfrutan de niveles similares de libertad personal y sexual. En algunos casos, sus actividades diarias difieren poco o nada (no es cierto que las mujeres nunca cacen/pesquen, ni que los hombres nunca recolecten). Las comunidades de cazadores-recolectores no son sólo igualitarias en el sentido negativo de que no han creado jerarquías: también fomentan activamente una ética de cooperación e intercambio, y rechazan con firmeza cualquier muestra de dominación individual (los individuos

que infringen esta norma afrontan distintas sanciones comunitarias). En contraste con la conocida teoría de que la dominación masculina es producto de la selección natural, algunos investigadores han sugerido que su ausencia podría haber sido realmente ventajosa para la supervivencia de nuestros primeros ancestros humanos.

Sin embargo, aunque la existencia de sociedades que practican la igualdad de géneros muestra que la dominación masculina no es un hecho natural universal, los ejemplos descritos en la literatura antropológica no son un modelo muy útil para las feministas que viven en sociedades modernas complejas. Es verdad que han inspirado utopías feministas ficticias (Mattapoisett, por ejemplo, la sociedad igualitaria en la novela de Marge Piercy *Woman on the Edge of Time*, es una versión tecnológicamente mejorada de la cultura matrilineal de los indios wampanoag) y ciertos experimentos reales con modos de vida alternativos. Pero no todas podemos volver al forraje o la horticultura, y pocas lo deseamos. El objetivo de la mayoría de las feministas es reducir, y finalmente eliminar, la dominación masculina tal como existe en las condiciones del siglo XXI. Para este fin puede que no sea tan importante explorar los orígenes del patriarcado como analizar sus formas actuales, formas que han cambiado claramente no sólo desde los albores de la civilización, sino también desde los años ochenta del siglo XIX, cuando Engels escribía, e incluso desde los debates feministas de las décadas de 1970 y 1980.

En su libro *Theorising Patriarchy*, Sylvia Walby sugiere que en sociedades como la británica se produjo durante el pasado siglo un viraje gradual de las formas «privadas» del patriarcado a las más «públicas». Por patriarcado «privado» ella entiende un sistema que somete a las mujeres a la dominación directa de los hombres a título individual –maridos, padres, hermanos– en la esfera privada del hogar y la familia. Esto es lo que Engels entendía por dominación masculina hacia 1880: la ley otorgaba a los hombres poder sobre sus esposas, y para la mayoría de las mujeres no existía alternativa a casarse, puesto que eran excluidas de (o no estaban cualificadas para) las clases de trabajo retribuido que les habrían permitido ganarse la vida. En la actualidad esta forma privada de dominación masculina ha pasado a un segundo plano (aunque no puede decirse que haya desaparecido por completo). La mayoría de las mujeres en Gran Bretaña trabajan ya fuera de casa; pueden decidir si casarse o no, o dejar de estarlo, y la ley ya no las obliga a obedecer a sus maridos. Pero esto no significa que no sigan estando subordinadas en modo alguno. En todo caso, significa que experimentan su estatus subordinado menos en sus relaciones personales con hombres a título privado y más en sus funciones públicas como ciudadanas y empleadas.

En la esfera del trabajo, por ejemplo (analizada con detalle en el capítulo 3), las mujeres se concentran en profesiones de bajo salario y baja categoría, sufren discriminación sexual y están en desventaja debido a la expectativa de que también ellas se harán cargo del trabajo asistencial no retribuido en casa. En décadas recientes, los programas de «austeridad» que han reducido la prestación de servicios públicos han tenido repercusiones especialmente negativas para las mujeres, tanto porque los servicios en cuestión emplean principalmente a mujeres como porque la retirada de servicios públicos aumenta la cantidad de trabajo asistencial no retribuido que ellas tienen que hacer.

La sexualidad es otro terreno, sugiere Walby, en el que se ha observado un cambio en la forma típica de dominación masculina. Con frecuencia los últimos cincuenta años se entienden como una época de liberación sexual: si comparamos la situación actual en Gran Bretaña con la que

prevaleció en los años sesenta, vemos que las minorías sexuales han conseguido mayor aceptación social y el estigma asociado a las relaciones sexuales heterosexuales fuera del matrimonio es menor. El acceso a los anticonceptivos seguros ha disminuido el riesgo de embarazos no deseados, y ya no se presupone que a las mujeres «normales» les interese poco el sexo. Pero, si bien estos avances han sido positivos para ambos sexos, las feministas han criticado la idea de que las mujeres gozan ahora de la misma libertad sexual que los hombres. También aquí, a todas luces, ha habido un viraje del patriarcado privado –un sistema en virtud del cual las mujeres se definen como una propiedad sexual exclusiva de sus maridos– a una forma más pública que da por hecho que las mujeres están o deberían estar sexualmente a disposición de cualquier hombre. Lo que solía estar prohibido a mujeres y niñas es lo que se espera ahora de ellas, y con demasiada frecuencia les es impuesto. Esta forma de dominación masculina, ora manifestada en el fenómeno del acoso sexual en los colegios, ora en la «cultura de la violación» en los campus universitarios, el acoso sexual en el trabajo o los alardes presidenciales sobre «coger [a las mujeres] del coño», es fundamental para mantener el poder patriarcal moderno, y como tal ha devenido una preocupación cada vez más visible para el activismo político feminista.

Como hemos visto antes, prácticamente todos los relatos de los orígenes del patriarcado sugieren que un factor importante en su aparición fue el deseo de los hombres de explotar y controlar las capacidades reproductivas de la mujer. Algunas feministas han afirmado que las mujeres fueron incapaces de oponerse a la dominación masculina precisamente porque, por citar a Shulamith Firestone, habían estado «a continua merced de su biología». Mientras Firestone escribía (en 1970), los avances en la ciencia y la tecnología habían cambiado esta situación. Firestone llegó a insinuar que, en un futuro, la reproducción artificial podría utilizarse para liberar completamente a la mujer de su carga biológica. Las feministas nunca aceptaron en su totalidad esta propuesta, pero la mayoría estuvieron de acuerdo con la reivindicación de Firestone a favor de «la plena restauración a la mujer de la propiedad sobre su cuerpo». La liberación de la mujer no podría conseguirse a menos que las propias mujeres, y no los hombres y las instituciones dominadas por ellos (el Estado, la Iglesia, la profesión médica), decidieran si querían tener hijos y en qué momento.

En Estados Unidos, en 1970, una de las batallas políticas fundamentales en esta área fue la del derecho al aborto legal (*Roe contra Wade*, el caso del Tribunal Supremo que finalmente estableció este derecho, no se celebraría hasta tres años después). En Gran Bretaña, donde el aborto había sido despenalizado en 1967, pero sólo si dos médicos certificaban su necesidad, las feministas hicieron campaña para poder abortar si así lo solicitaban. Las activistas que participaron en estas campañas esperaban alcanzar sus objetivos con el tiempo. Pero, casi cincuenta años más tarde, los progresos se han estancado prácticamente en todas partes. Se han multiplicado las nuevas restricciones al aborto; en algunos lugares (como en Polonia) ha habido intentos de prohibirlo por completo, y en algunos estados de Estados Unidos se han propuesto leyes que en la práctica otorgan a los padres el derecho al veto.

Este renovado entusiasmo por una de las prácticas más antiguas del patriarcado –obligar a las mujeres a tener hijos– señala un problema aún mayor que el feminismo ha de afrontar en el siglo XXI: el auge de nuevos y militantes movimientos patriarcales, que incluyen tanto formas modernas de fundamentalismo religioso como grupos laicos de derechos de los hombres (que suelen tener vínculos con organizaciones racistas y nacionalistas: la supremacía blanca, la supremacía

masculina y el odio a musulmanes y judíos son las causas principales de la llamada «derecha alternativa»¹). Las ideologías de estos movimientos antes marginales han logrado ahora no sólo influencia, sino también poder político. Un ejemplo ilustrativo, sin duda, es el actual gobierno estadounidense, cuyo vicepresidente (como escribí en 2017) es un fundamentalista cristiano. Pero esto no es sólo un «problema del primer mundo». Algunos grupos fundamentalistas religiosos en África y Oriente Próximo, como Boko Haram e ISIS, han adoptado, en el curso de varias insurgencias, la antigua práctica patriarcal de apresar, violar y esclavizar a mujeres y niñas. La autonomía corporal de la mujer, tanto sexual como reproductiva, está amenazada de las dos maneras, la antigua y la nueva, y combatir esta amenaza es, por tanto, una de las prioridades de la actual agenda feminista.

La dominación masculina no es sólo algo impuesto a las mujeres contra su voluntad: las mujeres también han aceptado muchas veces su propia subordinación, o han sido cómplices de ella. Las mujeres, al igual que los hombres, apoyan a líderes y votan a gobiernos que no ocultan su determinación de recortar sus derechos. Las mujeres, tanto como los hombres, son activas en movimientos sociales y religiosos que defienden «valores familiares» tradicionales (es decir, patriarcales). Por qué las mujeres actúan con tanta frecuencia contra lo que aparentemente son sus intereses es una pregunta que las feministas se han hecho muchas veces, y con frecuencia las respuestas dadas han sido de dos tipos.

Una de las respuestas se centra en la naturaleza de la relación de las mujeres con los hombres. Los amos tratarán de ganarse el afecto de sus sirvientes, esclavos, súbditos imperiales, arrendatarios o trabajadores (y puede que a veces lo logren), pero no existe otra forma de desigualdad estructural que apele a miembros del grupo subordinado para formar un vínculo permanente del tipo más íntimo con un miembro del grupo dominante. Aun cuando las mujeres no dependen de los hombres para la protección y la subsistencia, su amor por sus maridos, hermanos e hijos fomenta que se identifiquen con sus intereses («lo que es bueno para mi familia es bueno para mí»). Por añadidura, la familia patriarcal en su forma moderna y nuclear tiende a separar a las mujeres unas de otras, dificultando que desarrollen la clase de solidaridad colectiva que es necesaria para combatir eficazmente la opresión.

La otra respuesta se centra en cómo se socializa a mujeres y niñas para que acepten su subordinación como natural, inevitable y justa. Un agente importante de esta socialización es la familia, pero hay otros como la religión (casi todas las religiones más importantes del mundo han enseñado tradicionalmente que la subordinación de la mujer al hombre es un designio divino) y la educación, o la carencia de ella. Como apunta Gerda Lerner, durante la mayor parte de la historia de la humanidad a casi todas las mujeres se las excluyó de una enseñanza avanzada y, por lo tanto, su papel en la producción de conocimiento fue escaso. Esto también ha cambiado en tiempos recientes; pero serán necesarias más de unas cuantas décadas para deshacer las consecuencias de miles de años de dominación masculina sobre la manera que ambos sexos tienen de entender el mundo. La forma preeminente de conocimiento contemporáneo, la ciencia, sigue siendo de dominio masculino: hoy podría afirmarse que los relatos científicos de las diferencias entre hombres y mujeres contribuyen tanto al mantenimiento del patriarcado como los relatos religiosos tradicionales. Por otra parte, la ciencia –como la religión antes que ella– puede ofrecer a la mujer una base desde la cual cuestionar la dominación masculina y el conocimiento androcéntrico.

A menudo se afirma que los ordenamientos sociales que son característicos de las sociedades

patriarcales oprimen a ambos sexos. El hombre podrá ser el sexo dominante, pero las normas de la masculinidad le someten a exigencias y expectativas (como, por ejemplo, que deberá contener sus emociones y no mostrar nunca debilidad, trabajar largas jornadas para mantener a su familia y librar guerras en nombre de su país) que muchos de ellos viven como una carga y no como un privilegio. Pero, si bien la mayoría de las feministas reconocerían que, a título individual, los hombres pagan un precio por la posición dominante que ocupan como clase, también señalarían que los hombres se benefician de estos ordenamientos sociales como nunca lo harían las mujeres. Por esta razón, muchas feministas rechazan lo que Susan Sontag llamó una vez «el cliché de que, cuando las mujeres se liberen, los hombres se liberarán también». Como dice Sontag, la idea de que el patriarcado oprime a todos por igual «se desliza sobre la cruda realidad de la dominación masculina, como si estuviéramos ante un ordenamiento que nadie hubiera ordenado realmente, que no le viene bien a nadie, que no obra en beneficio de nadie». La dominación masculina persiste por la misma razón por la que cualquier otro sistema de desigualdad estructural persiste: porque sí que obra en beneficio de alguien. Lo que las feministas anhelan es que entender su funcionamiento nos ayude a emprender las acciones necesarias para cambiarlo.

¹ Traducida a veces como «nacionalpopulismo», la *alt-right*, en palabras de Fernando Vallespín y Máriam M. Bascuñán, «vendría a ser un movimiento juvenil que aspira a reformular la extrema derecha con moldes creados por la izquierda, tanto desde una perspectiva xenófoba como machista» (*Populismos*, Alianza Editorial, 2017). (*N. de la T.*)

2. Derechos

Las principales fuentes de referencia coinciden: el feminismo tiene que ver con los «derechos de las mujeres». El Oxford Dictionary define el feminismo como «la defensa de los derechos de las mujeres sobre la base de la igualdad de los sexos». La New World Encyclopedia dice que «comprende varios movimientos sociales, culturales y políticos [...] preocupados por las desigualdades de género y la igualdad de derechos para las mujeres». Cualquier búsqueda de citas feministas también sacará a la luz referencias a los derechos de las mujeres, desde «Hombres, sus derechos y nada más: mujeres, sus derechos y nada menos» (el lema de *The Revolution*, un periódico fundado en 1868 por las sufragistas estadounidenses Susan B. Anthony y Elizabeth Cady Stanton) hasta «Los derechos de las mujeres son derechos humanos» (fórmula utilizada por primera vez en 1990 por Charlotte Bunch y popularizada en un discurso que Hillary Clinton pronunció cinco años después). No todas las feministas aprobarán esta definición convencional. Las demandas de derechos pertenecen a una tradición política liberal; muchas feministas defenderán que el objetivo último, acabar con la opresión de las mujeres, no podrá alcanzarse sin un cambio social más radical. Desde esta perspectiva, definir el feminismo como un movimiento por los «derechos de las mujeres» no hace justicia a la amplitud de sus ambiciones. No obstante, es justo decir que el concepto de los derechos ha cumplido un papel importante en la política feminista –tanto en la teoría como en la práctica– a lo largo de la historia del movimiento. Esta historia arranca en el siglo XVIII, cuando los movimientos políticos revolucionarios empezaron a asumir y a poner en práctica las ideas filosóficas sobre «los derechos del hombre». En las célebres palabras de la Declaración de Independencia de Estados Unidos, escrita en 1776 por Thomas Jefferson:

Sostenemos como evidentes por sí mismas dichas verdades: que todos los hombres son creados iguales, que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, que entre éstos están la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad.

Los derechos aquí proclamados son lo que los teóricos llaman «derechos naturales», derechos que pertenecen a los seres humanos por su naturaleza (el concepto moderno de «derechos humanos» expresa una idea similar). Pero cuando Jefferson escribió «todos los hombres» no se refería a «todos los seres humanos». Los «hombres» cuyos derechos reafirmaba la Declaración eran específicamente blancos y varones: no incluían a los esclavos o a los pueblos indígenas de Norteamérica, y no incluían a las mujeres de ninguna raza. Como tampoco fueron incluidas las mujeres en 1789 cuando en Francia los revolucionarios emitieron la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Pero esta omisión no prosperó sin resistencia. En 1791 la dramaturga Olympe de Gouges publicó su propia Declaración de los Derechos de la Mujer y del Ciudadano Femenino (una de las ofensas por las que la enviaron a la guillotina dos años más tarde). Y, en Inglaterra, más o menos en la misma época, otra aguda observadora de los acontecimientos en Francia –Mary Wollstonecraft– produjo la *Vindicación de los derechos de la*

mujer. En ella afirmaba que no existía una base legítima para excluir a las mujeres de «los derechos de los hombres». Para los pensadores de esta época, la cualidad distintiva de «hombre», de la cual derivaban sus derechos naturales, era la capacidad de razonar: era la razón la que, en palabras de Wollstonecraft, «eleva a los hombres sobre la creación animal». Y con «hombres» quería decir «todos los seres humanos». Ella discrepó del razonamiento al que se recurría para justificar que se privara de derechos a la mujer: que éstas carecían de la capacidad de los hombres para desarrollar el pensamiento racional. La mayoría de las mujeres, afirmaba, no habían desarrollado su potencial de razonamiento al mismo nivel que la mayoría de los hombres, pero en su opinión esto se debía a un problema de formación y no de la naturaleza; era el resultado de la educación inferior de las mujeres. «Como desde la infancia se enseña a la mujer que la belleza es su cetro –escribió–, la mente se amolda al cuerpo, y, vagando por su jaula dorada, sólo busca adornar su prisión.» Las mujeres eran, no obstante, criaturas racionales al igual que los hombres, y como tales también fueron dotadas de derechos naturales.

Vindicación fue más un tratado filosófico que un manifiesto político. Pero, en la segunda parte del siglo XIX, las feministas de lo que hoy llamamos la «primera ola» aprovecharon la defensa generalizada de los derechos de la mujer organizando campañas a favor de derechos legales y civiles específicos. Los derechos que estas feministas exigían eran el derecho de la mujer a poder estudiar, ganarse la vida, acceder a profesiones hasta entonces vetadas para ellas, poseer bienes (en lugar de cedérselos a sus esposos al casarse), divorciarse de sus maridos y participar junto a los hombres en la adopción de decisiones políticas. Esta tradición ha dado forma a la creencia popular de que el feminismo es un movimiento por los derechos de las mujeres, y también a la idea de que «derechos de la mujer» significa «igualdad de derechos», dado que el objetivo de muchas campañas iniciales fue garantizar a las mujeres derechos que los hombres ya tenían.

Hoy, en muchas regiones del mundo, esta versión liberal del feminismo como consecución de la igualdad de derechos es ya de sentido común generalizado. Parece obvio que las mujeres y los hombres deberían ser iguales ante la ley y de justicia que deberían tener los mismos derechos y oportunidades en esferas como la educación, el trabajo y la política. Es fácil olvidar que esto sólo fue consensuado en fecha muy reciente. Cuando yo era pequeña, en la Gran Bretaña de los años sesenta, vivía rodeada de mujeres adultas que habían crecido sin lo que hoy consideramos derechos básicos. Cuando mi abuela cumplió la mayoría de edad en los años veinte, a las mujeres menores de treinta años todavía no se les permitía votar. Cuando mi madre se casó en los años cincuenta, no podía solicitar un préstamo sin permiso de mi padre. Cuando terminé el colegio en 1976, la discriminación laboral por motivos de género acababa de ilegalizarse (y los escasos primeros empleadores para los que trabajé no habían tomado nota, evidentemente). Pensar en las cosas que han cambiado para las mujeres en mi país a lo largo de mi vida es un recordatorio saludable de los logros del activismo por nuestros derechos. Al mismo tiempo, cuando pienso en lo que no ha cambiado, es obvio que el enfoque centrado en los derechos tiene limitaciones.

Algunas feministas han rechazado siempre la igualdad de derechos por creer que es un objetivo «reformista», que aspira a mejorar la posición de las mujeres en la sociedad pero sin cambiar radicalmente a la propia sociedad. La anarquista y feminista estadounidense Emma Goldman se negó a secundar las campañas por el sufragio femenino alegando que «las activistas deberían defender la revolución en lugar de dedicarse a perseguir más privilegios dentro de un sistema que es intrínsecamente injusto». En 1969, casi cincuenta años después de haber conseguido el voto en

Estados Unidos, las feministas radicales organizaron una protesta durante la cual devolvieron simbólicamente el voto: votar, sostenían, no había hecho nada por liberar a las mujeres de la opresión.

Otras feministas, sin embargo, han defendido las demandas de derechos contra la crítica de que son insuficientemente radicales. La especialista en derecho Nicola Lacey observa que algunos de los argumentos más potentes sobre este punto han venido de feministas negras e indígenas, o de las situadas en el Sur global, que ven en las críticas feministas de los derechos un reflejo de la perspectiva de quienes poseen suficientes privilegios: las mujeres blancas que viven en las democracias liberales, donde los derechos básicos ya están muy arraigados. «Para las más oprimidas –escribe Lacey–, el lenguaje de los derechos todavía representa una aspiración y un ideal; no es posible deconstruirlo sin haber ganado antes una batalla política.» En lugares donde esta batalla sigue en curso (como Arabia Saudí, donde las mujeres lograron recientemente el derecho a tener permiso de conducir, pero todavía no pueden casarse, viajar o firmar contratos sin el permiso de un guardián masculino), las activistas no consideran que las campañas por los derechos sean irrelevantes: son muy conscientes de que otras cosas (en concreto, normas y actitudes culturales) tendrán que cambiar para que las mujeres sean ciudadanas iguales a los hombres en la práctica, pero en principio establecer derechos en la legislación sigue siendo un objetivo fundamental.

Hay algo en lo que todo el mundo coincide, y es que décadas enteras de campañas, iniciativas y leyes promoviendo la igualdad de derechos en el mundo no han aportado una igualdad real. Incluso allí donde la evidencia sugiere que la posición de la mujer está mejorando, sus progresos son dolorosamente lentos. La tan discutida diferencia salarial de género, por ejemplo, es menor que antes, pero en 2015 el Foro Económico Mundial predijo que no se superaría hasta 2133. ¿Por qué algunos objetivos como la igualdad salarial, que en teoría cuenta con un amplio apoyo, son tan difíciles de conseguir en la práctica?

Un problema que las feministas han identificado es la tendencia de las leyes a basarse en el principio de igualdad de trato, lo que requiere implícitamente que las mujeres sean iguales a los hombres para poder recibir el mismo trato. Por ejemplo, la legislación sobre la igualdad salarial proporciona normalmente un recurso jurídico a las mujeres que pueden probar que cobran menos que los hombres por hacer el mismo trabajo. Pero lo que esto no soluciona, sin embargo, es la segregación por razón de sexo presente en tantos mercados laborales. Gran cantidad de mujeres ganan bajos salarios precisamente porque *no* hacen el mismo trabajo que los hombres: trabajan en profesiones tradicionalmente femeninas, o en enclaves con predominio de mujeres dentro de un sector que también emplea a hombres. Paradójicamente, por tanto, las mujeres que resultan más perjudicadas por la infravaloración del trabajo femenino son también las que menos se benefician de un derecho formal a la igualdad salarial.

Otro asunto que progresa con lentitud es la infrarrepresentación de las mujeres en las asambleas políticas. Naciones Unidas tiene una meta del 30 por ciento para la representación de mujeres en las legislaturas nacionales: en 2011, menos de treinta países la cumplían. En algunos lugares, la solución ha sido fijar cuotas que garanticen que un determinado número de mujeres serán elegidas. Este enfoque reconoce que las candidatas y los candidatos no están compitiendo en la proverbial igualdad de condiciones: las mujeres juegan en desventaja porque existe una predisposición implícita en favor de los hombres. Medidas como la del establecimiento de cuotas

están pensadas para compensar este sesgo. Pero a menudo provocan resistencia precisamente porque son sesgadas: violan el principio básico de la igualdad de derechos porque no tratan de forma idéntica a hombres y mujeres.

Ciertos derechos de particular importancia para las mujeres no pueden justificarse fácilmente sobre la base de que todos los individuos deberían ser tratados por igual, porque tienen que ver con la función de las mujeres en la reproducción. Tanto en Estados Unidos como en el Reino Unido la discriminación contra las mujeres embarazadas no se veía al principio como un caso claro de discriminación sexual (aunque ambas jurisdicciones así lo reconocen ahora). Los empleadores podían alegar, y lo hacían, que ellos no tenían ningún problema con las mujeres por ser mujeres, sino sólo con las que habían decidido quedarse embarazadas; y las mujeres afectadas no podían decir que las estuvieran tratando menos favorablemente que a los hombres en su misma situación, puesto que no había hombres en su misma situación.

Otro derecho relativo a la reproducción es el derecho a interrumpir legalmente el embarazo. La larga y continua lucha por el aborto suscita otra pregunta pertinente sobre el enfoque de la igualdad de derechos: ¿qué ocurre cuando los derechos de la mujer entran en conflicto, o así se percibe, con otros derechos? En jurisdicciones que prohíben el aborto, la justificación suele ser que éste violaría el derecho a la vida del nonato. El aborto se permitirá cuando la vida de la madre corra riesgo; pero sólo su derecho a la vida, no su derecho a la autonomía corporal, puede tener prioridad sobre los derechos del feto. Otro argumento a veces esgrimido es que las madres no deberían tener derechos que se les nieguen a los padres. Las leyes como las mencionadas en el capítulo anterior, que dan a los padres el derecho a impedir que las madres interrumpan un embarazo, invocan la «igualdad de trato sin contemplar el principio del sexo», pero sobre la base (alegarán las feministas) de una falsa equivalencia: es cosa de dos concebir un hijo, pero sólo una puede gestarlo y darle a luz. Estas disposiciones tratan los derechos de un padre sobre su hijo como si fueran más importantes que los derechos de la madre sobre su cuerpo.

El aborto no es el único campo donde los derechos enfrentados pueden ser un problema. Los derechos de la mujer también pueden estar en tensión con derechos generales como el derecho a la privacidad, la vida familiar y la expresión de creencias culturales o religiosas. Esta tensión refleja los orígenes históricos del marco de derechos, que se diseñó esencialmente para regular los tratos de los hombres con el gobierno y entre sí en la esfera pública de la política y el comercio. No se extendió a la esfera privada para regular las relaciones de los hombres con otros miembros de sus hogares: las mujeres, los hijos, los criados y los esclavos, que en virtud del «contrato social» original no tenían derechos propios. Al contrario, la vida privada se contemplaba como un área en donde los hombres debían obrar libres de interferencias externas. El rastro de esta idea puede apreciarse todavía en el texto que inauguró la era moderna de los «derechos humanos», la Declaración Universal de los Derechos Humanos que la Asamblea General de Naciones Unidas adoptó en 1948. A diferencia de sus ancestros del siglo XVIII, la Declaración reconoce explícitamente «la igualdad de derechos de hombres y mujeres» en su Preámbulo. Pero en el Artículo 16 también dice que «la familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado», una afirmación que no reconoce que la familia no es un elemento internamente homogéneo, ni que los intereses de sus miembros no siempre coinciden. Como las feministas llevan décadas señalando, una proporción muy elevada del abuso que sufren mujeres y niñas, desde el trabajo forzoso hasta

la violencia doméstica y sexual, les es infligida en el seno familiar por parte de otros parientes. Existe, por tanto, una posible contradicción entre el deber del Estado de proteger a la familia y su deber de proteger «la igualdad de derechos de hombres y mujeres».

Esta contradicción queda ilustrada en numerosas respuestas de los Estados a la CEDAW, la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, que Naciones Unidas adoptó en 1979 y que supuso un esfuerzo más coordinado para abordar la cuestión de los derechos de la mujer: a diferencia de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que no tiene la fuerza de un tratado, las convenciones de Naciones Unidas imponen obligaciones concretas a aquellos Estados miembro que las ratifican. Sin embargo, los Estados no están obligados a firmar cada una de las convenciones de la ONU (Estados Unidos, por ejemplo, decidió no ratificar la CEDAW) y tienen la opción de ratificar una convención presentando reservas –identificando obligaciones específicas a las que no desean vincularse–. En el caso de la CEDAW, la lista de estas reservas era muy extensa, y muchas de ellas trataban de provisiones relativas a la posición de la mujer en la familia. Varios países no podían aceptar que las mujeres casadas tuvieran derecho a elegir su propio domicilio, o su propio apellido, y muchos insistieron en que sólo los padres podían transmitir su nacionalidad a sus hijos. Malta se reservó el derecho a tratar los ingresos de una mujer casada como si fueran de su marido a efectos fiscales, y pagarle a él, en cuanto «sostén de la familia», prestaciones estatales debidas a ella. Gran Bretaña (junto con Lesoto) quiso garantizar que los hijos primogénitos pudieran seguir heredando la Corona. Varios Estados de mayoría musulmana (entre ellos, Baréin, Egipto, Arabia Saudí, Malasia, las Maldivas, Mauritania y Marruecos) declararon que no quedarían vinculados por ninguna disposición que contradijera la ley islámica: muchos expresaron inquietudes específicas sobre las disposiciones relativas al matrimonio y al divorcio, en las que (en palabras de la reserva de Marruecos) «la igualdad [...] se considera incompatible con la *sharía* islámica, que garantiza a cada uno de los cónyuges derechos y responsabilidades en un marco de equilibrio y complementariedad».

Estas reservas ilustran la dificultad de crear un marco internacional para los derechos de la mujer. Como ha señalado la especialista jurídica Catharine MacKinnon, la desigualdad de género es un sistema global, pero los esfuerzos por abordarla como tal pueden verse frustrados de dos maneras. Si una forma de desigualdad u opresión es culturalmente específica, el Estado (o los Estados) concernido puede poner objeciones a la imposición de normas culturales «extranjeras». Esto explica que tantos Estados pudieran ratificar una Convención cuyo propósito expreso era «la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres» a la vez que se reservaban el derecho a seguir discriminando en cuestiones tan trascendentales como el matrimonio, el divorcio, la sucesión y la nacionalidad. Pero si una desigualdad u opresión de género está culturalmente extendida o es universal, esto contribuirá a autorizar la tesis de que es «natural» y de que el Estado no puede hacer nada al respecto.

Esto explica que el eslogan «los derechos de la mujer son derechos humanos» no sea simplemente, como pudiera parecer en un principio, una tautología («las mujeres son seres humanos y por lo tanto sus derechos son derechos humanos»). Su propósito era reprochar al movimiento internacional de los derechos humanos que no se tomara en serio los derechos de la mujer, y más específicamente los abusos de sus derechos. En 1990 Charlotte Bunch, la feminista estadounidense a la que se le atribuye la creación del eslogan (aunque la propia Bunch reconoció habérselo oído decir a mujeres activistas en Filipinas), ofreció un resumen concluyente de lo que

las actitudes antes mencionadas («es una cuestión cultural», o «es algo natural») estaban excusando. En todo el mundo las mujeres «son sometidas rutinariamente a torturas, inanición, terrorismo, humillaciones, mutilaciones e incluso la muerte simplemente por ser mujeres». Si estas prácticas se cebaran con cualquier otro grupo, serían consideradas, sin ninguna duda, claras violaciones de los derechos humanos; pero en el caso de las mujeres no se contemplaban así.

En 1991 un grupo de activistas reunió firmas para exigir que en la siguiente Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos de Naciones Unidas, cuya celebración estaba prevista en 1993 en Viena, se reconociera que la «violencia contra las mujeres viola los derechos humanos». Cuando la petición fue presentada en la conferencia, llevaba la firma de medio millón de personas y el patrocinio de mil organizaciones de 124 países. Más adelante, ese mismo año, la ONU adoptó formalmente una declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer, y el asunto siguió siendo prioritario en su agenda. En 1998 las referencias a la persecución y a la violencia sexual por motivos de género se incluyeron en el estatuto que fundó la Corte Penal Internacional; en 2000 la ONU adoptó una resolución sobre la violencia contra las mujeres en el contexto de conflictos armados (algunos dirán que tarde, si se tiene en cuenta que una serie de conflictos durante los años 1990 –en la antigua Yugoslavia, Ruanda y la República Democrática del Congo– visibilizaron ante el mundo entero el uso de violaciones masivas como arma de guerra y genocidio).

Entretanto, en 1995, la cuarta Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre la Mujer, celebrada en Pekín (donde Hillary Clinton pronunció las palabras «los derechos de la mujer son derechos humanos»), dio pie a la Plataforma de Acción de Pekín y el correspondiente enfoque de la «incorporación de la perspectiva de género». En vez de tratar los derechos de la mujer como una cuestión separada, la ONU integra ahora una perspectiva de género en todo su trabajo. Antes de adoptar cualquier política o programa, la ONU se pregunta cuál será el impacto sobre las mujeres: ¿se verá su posición afectada positivamente, negativamente o en absoluto? El mismo enfoque se utiliza para controlar y evaluar políticas después de su implementación. El objetivo es promover la igualdad de género y, a la inversa, evitar que la desigualdad se perpetúe. En 2010 la ONU creó una Entidad para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de la Mujer, más comúnmente conocida como ONU Mujeres, que apoya tanto a las instancias normativas como los esfuerzos de los Estados miembro para adoptar criterios internacionales.

Me he centrado en la ONU porque sus políticas y principios son muy influyentes, no sólo para los gobiernos de los Estados miembro sino también para las organizaciones no gubernamentales (ONG) en todo el mundo. Los avances descritos en su enfoque sobre los derechos de la mujer desde 1990 han tenido una repercusión importante, especialmente por establecer como prioritario su rechazo a la violencia contra la mujer. Pero la cuestión de cómo se definen y se entienden los derechos de las mujeres sigue siendo compleja y difícil de resolver, especialmente para un movimiento que aspira a ser global, interseccional e inclusivo.

Los documentos que he mencionado en este capítulo normalmente tratan a las «mujeres» como una categoría sin diferenciaciones, definida por el simple contraste con los «hombres». Pero en realidad las «mujeres» no son todas iguales, por supuesto: sus situaciones y sus necesidades dependen de las diferencias de edad, clase, raza, origen étnico, sexualidad, creencias religiosas o no religiosas, estado civil, si son madres o no, si su ubicación es rural o urbana y si viven en el Norte o el Sur global. Del mismo modo que puede haber conflictos entre los derechos de la mujer

y los del hombre, o los de los niños, también puede haber conflictos entre diferentes grupos de mujeres. Para ilustrarlo, veamos someramente dos cuestiones actuales sobre las que hay división de opiniones entre las mujeres, y entre las feministas.

La primera es la subrogación comercial, un acuerdo en virtud del cual una persona o una pareja encarga a una mujer que geste y dé a luz a un hijo a cambio de dinero (el embrión implantado en la «gestante sustituta» puede crearse utilizando material genético de los futuros progenitores o de donantes). Esto se ha convertido en una forma de comercio transnacional por razones de coste (y sigue la misma lógica que ha conducido a la «deslocalización» en otras industrias) y también porque la subrogación comercial está prohibida en muchos países europeos, incluida Gran Bretaña. Los clientes europeos pueden, no obstante, buscar atención en clínicas de países no europeos, que reclutan a mujeres como madres sustitutas, controlan los procedimientos médicos necesarios y, en algunos casos, gestionan hostales donde las madres son supervisadas durante el embarazo.

Este comercio ha suscitado el debate sobre los derechos tanto de las gestantes como de las clientas. Aunque las feministas suelen apoyar generalmente las opciones reproductivas, entre las que se incluyen el derecho a tener hijos, así como el derecho a no tenerlos, las detractoras de la subrogación comercial sostienen que no hay derecho a explotar a otra mujer para este fin. Desde el momento en que las madres sustitutas son mujeres de comunidades pobres del Sur global, las activistas denuncian que la transacción es inevitablemente abusiva y pone a las mujeres implicadas en riesgo de explotación (por ejemplo, que sus familias, por una necesidad acuciante de dinero, las empujen a la gestación subrogada, o que se vean sometidas a tratamientos de cuyos efectos a largo plazo no han sido debidamente informadas). Para otras feministas, sin embargo, estos argumentos privan de agencia y opciones a las mujeres. Si las feministas creen en el derecho de las mujeres a tener autonomía corporal, esto implicará también que las mujeres pobres del Asia meridional y sudoriental tienen derecho a vender sus servicios como gestantes sustitutas (en la venta de servicios sexuales se utilizan argumentos parecidos; volveré sobre esta cuestión en el capítulo 5). Para las feministas que defienden esta visión no hay conflicto entre los derechos de la clienta y los de la madre sustituta, e ilegalizar la gestación subrogada sería restringir injustamente los derechos de ambas.

Sin embargo, cabría preguntarse si el problema que plantea la subrogación comercial tiene algo que ver con los derechos. Con frecuencia hablamos de «derechos» –por no mencionar «agencia» y «elección»– como si los ejerciéramos en un vacío, cuando en realidad las condiciones en que actuamos son las que permiten y limitan lo que hacemos. En este caso, por ejemplo, hablamos de unas opciones a las que nadie tenía acceso antes de la llegada de las nuevas tecnologías reproductivas. Las opciones de las mujeres a título individual también dependen de la extrema desigualdad económica que hace viable este modelo comercial (asequible para la clientela extranjera, económicamente rentable para las gestantes locales y beneficioso para las clínicas). Si las mujeres que viven en zonas como el Gujarat rural tuvieran mejores alternativas económicas, ¿cuántas elegirían ser gestantes sustitutas de mujeres extranjeras ricas? En la Gran Bretaña del siglo XIX se podría haber dicho que millones de mujeres «eligieron» incorporarse al servicio doméstico, pero en cuanto hubo otras opciones disponibles durante y después de la Primera Guerra Mundial el suministro de criadas internas disminuyó rápidamente.

Otra cuestión que divide a las feministas tiene que ver con los derechos culturales y religiosos

de las mujeres de grupos minoritarios. En Europa existe una especial controversia en torno al uso de símbolos religiosos en público, especialmente el *niqab* o velo que llevan algunas mujeres musulmanas, ahora prohibido en Francia y Bélgica. También ha habido cierto debate en torno a la función de los tribunales religiosos en el arbitraje de disputas maritales y familiares y al trato diferenciado que algunos colegios religiosos dispensan a los niños y a las niñas. Estas cuestiones se debaten en un contexto de creciente racismo antimusulmán. Muchas mujeres feministas, pero también izquierdistas y liberales de forma más general, entienden que medidas como la prohibición del *niqab* son una forma de discriminación por motivos principalmente racistas, y se indignan cuando las autoridades responsables dicen actuar movidas por el discurso feminista sobre los derechos de las mujeres musulmanas. Además de denunciar estas justificaciones por cínicas, algunas feministas las han condenado por presentar a las mujeres musulmanas como víctimas indefensas que necesitan ser «rescatadas» por las liberales occidentales. Muchas mujeres musulmanas han expresado su disconformidad tanto con la presuposición de que ellas no toman sus propias decisiones como con la idea de que las feministas no musulmanas discutan qué es opresivo para las mujeres musulmanas en lugar de escuchar qué tienen que decir al respecto ellas mismas.

Indudablemente, es importante escuchar qué dicen las mujeres musulmanas. Pero las discusiones políticas raras veces se resuelven con estas llamadas a «escuchar lo que dicen las mujeres del grupo X», porque escuchar a las mujeres del grupo X pronto revelará que no todas están diciendo lo mismo. El hecho de que las mujeres compartan una identidad no garantiza que compartan el mismo análisis político. Hay feministas musulmanas que hacen campañas de apoyo a los derechos religiosos, pero también hay feministas musulmanas que adoptan la postura contraria.

Marième Hélie-Lucas, feminista argelina residente en Francia, ha defendido la prohibición francesa de llevar velo en los colegios alegando que el Estado tiene la responsabilidad de proteger a los niños de prácticas nocivas impuestas por sus padres. Liberales e izquierdistas, dice, han sido con excesiva frecuencia proclives a eludir esta responsabilidad para con niñas de grupos étnicos minoritarios: en el pasado, parte de la izquierda defendía prácticas como la mutilación genital femenina como un «derecho cultural» y denunciaba el empeño por erradicarla de Europa como «imperialismo occidental». Hélie-Lucas observa también que las acusaciones de «imperialismo occidental» en todo caso revelan la ignorancia eurocéntrica de las actividades y los textos de las feministas no occidentales. Los movimientos de base contra la mutilación genital femenina han existido en África desde hace décadas, y hay una tradición del feminismo islámico que lleva sosteniendo desde el siglo XIX que, si bien el Corán exige modestia (para ambos sexos), el velo en sí mismo es una imposición cultural. (Por supuesto no todas las feministas africanas o mediorientales coinciden con estas posturas: existen diferencias y desacuerdos entre las feministas en todo el mundo.)

La feminista británica musulmana Yasmin Rehman reconoce que las mujeres pueden llevar velo por decisión propia, pero advierte de que no siempre debemos presuponer que es un ejercicio de agencia individual. Mucho antes de que el *niqab* se convirtiera en objeto de controversia pública, las mujeres surasiáticas en Gran Bretaña ya denunciaban que las obligaban a llevar prendas tradicionales como el *shalwar kameez* (túnica y pantalones holgados) y, más generalmente, que las normas comunitarias del «recato» (cosa que también existe en comunidades que no son musulmanas) servían para controlar a mujeres y niñas. Rehman reconoce la dificultad, en las

condiciones presentes, de criticar prácticas culturales minoritarias sin atizar las llamas del racismo, pero afirma que las feministas deberían apoyar a las mujeres y niñas de minorías que desafían desde dentro las normas sexistas de una comunidad, lo mismo que apoyan a mujeres y niñas que rechazan el sexismo en la comunidad mayoritaria.

Southall Black Sisters (SBS), un grupo feminista británico con un largo historial de activismo por los derechos de las mujeres negras y surasiáticas, se ha mostrado cada vez más preocupado por la creciente aceptación oficial de tribunales religiosos como árbitros de litigios sobre el matrimonio, el divorcio, la custodia de los hijos, la sucesión y la violencia doméstica. En 2016 trescientas mujeres firmaron una declaración de apoyo a la campaña de SBS «una ley para todos» :

Sabemos por experiencia personal que muchos organismos religiosos como los consejos de la *sharía* están presididos por clérigos de línea dura o fundamentalistas que son intolerantes con la idea misma de que las mujeres deberían tener el control de sus cuerpos y sus mentes. Estos clérigos [...] abusan de sus posiciones de poder avergonzando y calumniando a aquellas de nosotras que rechazamos los aspectos de nuestras religiones y culturas que encontramos opresivos. Pagamos un alto precio por no someternos a la violencia doméstica, la violación, la poligamia y el abuso infantil.

SBS formula esta campaña como una defensa del derecho de las mujeres de comunidades minoritarias a la igualdad ciudadana. El problema no es solamente que los tribunales religiosos traten a mujeres y hombres de forma desigual, sino también que la aceptación de estos tribunales junto con los laicos crea desigualdades entre las mujeres de comunidades minoritarias y otras. También permite que la condición de las mujeres como miembros de comunidades minoritarias prevalezca sobre su condición de ciudadanas del Reino Unido, y deja sus derechos al albur de un sistema de justicia paralelo cuyos mecanismos no son ni transparentes ni ofrecen garantías democráticas (el Parlamento puede cambiar la ley de la tierra, pero no la ley de Dios).

Otras feministas afirman justo lo contrario: que insistir en «una ley para todos» niega a algunas mujeres pertenecientes a minorías el mismo acceso a la justicia del que gozan otros ciudadanos. Hay cosas que son necesarias para mujeres con determinadas creencias (como, por ejemplo, un divorcio que sea religiosamente válido para tener la libertad de volver a casarse) que un tribunal laico no puede concederles. Una vez más, la cuestión subyacente aquí tiene que ver con el equilibrio entre la igualdad y la diferencia: ¿para que exista igualdad todo el mundo ha de recibir el mismo trato? ¿O algunas clases de igualdad sólo se alcanzan si *no* tratas a todo el mundo de forma idéntica?

«Derechos» e «igualdad» son conceptos conocidos, que están en boca de todos, pero no siempre son tan simples como parecen. Y si bien es cierto que los derechos ocupan un lugar importante en el feminismo, tanto históricamente como en el momento presente, sólo son una parte del panorama más general. Sin cambios de otra índole –sociales, culturales y económicos–, los derechos que las mujeres poseen sobre el papel poco pueden hacer, en la práctica, por mejorar sus vidas.

3. Trabajo

¿Qué esperaríais encontrar en un capítulo sobre las perspectivas del feminismo sobre el trabajo? Supongo que entre las respuestas frecuentes veríamos la diferencia salarial de género, la escasa presencia de mujeres en determinadas industrias, el «techo de cristal» y el problema de lo que suele llamarse «la conciliación de la vida laboral y familiar». Todos estos temas figuran en un lugar destacado de la cobertura mediática sobre las «cuestiones de la mujer»: la atención que reciben refuerza y refleja la opinión generalizada de que la incorporación de la mujer al mundo laboral –especialmente en profesiones muy valoradas– es una de las metas principales, cuando no *la* meta principal, del feminismo. Este supuesto ha llevado a los conservadores a quejarse de que el feminismo devalúa el rol tradicional de la mujer en el hogar, mientras que los radicales se quejan de que se centra excesivamente en los «problemas del primer mundo» de una minoría selecta de mujeres profesionales. Podría decirse, no obstante, que ambas críticas atacan un «feminismo de paja». Las ideas feministas sobre el trabajo son más variadas y más complicadas de lo que el tópico reconoce.

Los debates populares sobre la mujer y el trabajo suelen equiparar el «trabajo» específicamente con el trabajo *remunerado*; el trabajo realizado a cambio de dinero, en forma de salarios, honorarios o un sueldo. Nuestra forma de expresarnos a diario también lo refleja. Por ejemplo, la gente pregunta a las madres primerizas si tienen pensado «volver al trabajo», como si cuidar de una criatura no fuera «trabajo». Uno de los rasgos distintivos de la perspectiva feminista es el reconocimiento de que el cuidado familiar también es trabajo: la diferencia es que no te pagan por hacerlo. Y esto es una cuestión feminista, porque la mayoría del trabajo de cuidados no retribuido lo realizan mujeres. Este hecho, que parece de sentido común, se invoca con frecuencia para explicar cosas como la diferencia salarial de género («las mujeres ganan menos que los hombres porque tienen responsabilidades familiares»). No obstante, para las feministas, que las «responsabilidades familiares» de las mujeres se den por hecho deja mucho que desear: necesitamos explicar por qué sólo se exige este equilibrio a las mujeres, y por qué se entiende como un problema que las mujeres deben resolver individualmente y no como un asunto que incumbe al conjunto de la sociedad.

Otro problema de la consabida lista de las cuestiones sobre «mujeres y trabajo» es que muchas se desechan fácilmente porque se entienden como problemas que sólo afectan a una pequeña minoría privilegiada. La mayoría de las mujeres del mundo no pueden permitirse el lujo de estar pensando en opciones profesionales y techos de cristal: trabajan para pagar el alquiler y llevar comida a la mesa. Pero la cuestión no se limita a la diferencia de situación entre las mujeres con profesiones de elite y las mujeres menos privilegiadas; además, sus potentes carreras pueden depender verdaderamente del trabajo de esas otras mujeres que hacen de limpiadoras, amas de casa, niñeras y canguros. Las que realizan estos trabajos son principalmente mujeres de clase trabajadora, mujeres de color y –cada vez más– mujeres migrantes de regiones más pobres. Su situación (trabajar, y a veces también vivir, en casa de sus empleadores) puede hacerlas

vulnerables a la explotación y al abuso. Organizaciones benéficas han documentado numerosos casos de condiciones laborales que rozan la esclavitud: no se permite a las trabajadoras salir de casa, las obligan a trabajar sin salario, las privan de sus pasaportes y las someten a violencia física y sexual.

El feminismo debe tener en cuenta la situación de todas las mujeres, no de unas pocas; debe ser capaz de hacer frente a las diferencias y las desigualdades entre mujeres y a la explotación de unas por otras. Sin embargo, como apunté en la introducción, una de las creencias esenciales del feminismo es que las mujeres sufren opresión *por ser mujeres*. Así, un análisis feminista deberá preguntarse igualmente cómo se ven afectadas las relaciones entre mujeres (incluidas las desiguales o explotadoras) por el hecho de ser mujeres y no hombres.

Por ejemplo, podríamos preguntarnos por qué la explotación del trabajo doméstico de las mujeres pobres se presenta, tan a menudo, como responsabilidad exclusiva de las mujeres pudientes. Desde una perspectiva feminista, en esta transacción participa un tercero, aunque permanezca en discreto segundo plano: el hombre de la casa. Esta particular forma de explotación viene determinada por la expectativa de que la mujer es responsable del cuidado de la casa y de los hijos; si no quiere suministrar estos servicios ella misma, es responsabilidad suya buscar una sustituta. Su marido se beneficia de este acuerdo tanto como ella (sin él, tendría que compartir el trabajo o aceptar un servicio de menos calidad). Pero no es al marido al que se ve como al explotador, porque no es él quien ha decidido pagar a otra persona para que haga «su» trabajo.

Y podríais decir: pues, claro, de eso se trata, la mujer de una familia rica no va a trabajar por necesidad, sino por gusto. *Está* haciendo una elección, y es una elección que la mayoría de las mujeres no tienen. Muchas mujeres envidiarían su libertad de no tener que trabajar fuera de casa. Pero esto pasa por alto otra cuestión. Un ama de casa a tiempo completo –con independencia de su clase social– depende económicamente de su marido, y esta dependencia es una forma de desigualdad que no sólo la perjudica a ella en su relación (si no tiene ingresos difícilmente podrá escapar si él abusa de ella, por ejemplo), sino que también contribuye a la desventaja económica que las mujeres sufren colectivamente. La idea de que las mujeres pueden depender del «sostén de la familia» se ha utilizado continuamente para justificar una menor retribución a todas las mujeres, y esto exacerba la pobreza de muchos hogares que en realidad dependen de los ingresos de la mujer. Por todas estas razones, las feministas, desde el siglo XIX, han visto en el acceso al trabajo remunerado una importante demanda política. Y no es sólo importante para las mujeres occidentales más privilegiadas.

En 1990, el economista Amartya Sen escribió un artículo titulado «More than 100 million women are missing» («Faltan más de 100 millones de mujeres»). Basó esta afirmación en un análisis de estadísticas poblacionales que reveló que, en ciertas partes del mundo, como el norte de África y gran parte de Asia, los hombres son significativamente más numerosos que las mujeres. En China, en los años ochenta, la proporción era de 94 mujeres por cada 100 hombres. En el estado indio de Punjab era de 86 mujeres por 100 hombres. Estos datos son asombrosos porque revierten el patrón esperado. Nacen más niños que niñas (la proporción normal es de 105 por 100), pero como la mortalidad infantil es mayor en los niños y, en el otro extremo del espectro de edad, la esperanza de vida es mayor para las mujeres, la norma –de no intervenir otros factores– es que la población total contenga un porcentaje ligeramente mayor de mujeres. Cuando otras cosas no son iguales, se dan excepciones: cuando las niñas y las mujeres no son valoradas o

tratadas con equidad, el resultado son unos índices desproporcionadamente altos de mortalidad femenina. Las niñas y las mujeres mueren porque no tienen suficiente que llevarse a la boca, o porque no reciben los cuidados sanitarios que necesitan. En algunos casos, las niñas lactantes son descuidadas deliberadamente o incluso asesinadas. Y hoy por hoy sabemos que muchas niñas nunca llegan a nacer porque las familias utilizan el aborto selectivo para no tener hijas.

Sen no cree que esto sea una mera cuestión de mujeres en situación de desventaja respecto de los varones allí donde escasean los recursos económicos. Él apunta que los hombres no superan en número a las mujeres en la mayoría del África subsahariana, una región que abarca algunos de los países más pobres del mundo; en India también el desequilibrio es mayor en Punjab –un estado relativamente rico– que en Kerala, mucho más pobre. La verdadera cuestión, afirma, es cómo se distribuyen los recursos en el hogar. Y esto, cree, puede tener un vínculo con la cuestión del trabajo de las mujeres: a saber, si las mujeres participan o no en el trabajo productivo que contribuye de manera tangible a la economía familiar. Su análisis sugiere que las mujeres son mejor valoradas, y mejor tratadas, cuando ejercen una actividad remunerada y ganan dinero fuera de casa.

Pero las mujeres que no «ejercen una actividad remunerada» también están trabajando, reconoce Sen. Normalmente dedican muchas horas al día a actividades de cocina, limpieza, colada y remiendos, cuidado de hijos, ancianos y enfermos. En algunas sociedades, analiza, es posible que también se dediquen a tareas caseras que requieren mucho tiempo, como recoger agua y leña. Pero este trabajo no es, señala, «ni remunerado ni valorado». Su contribución real no se reconoce porque sus productos son en gran medida intangibles (numerosos teóricos clasifican las labores domésticas como trabajo «reproductivo» y no como trabajo productivo: es trabajo que permite a otros miembros del hogar dedicarse al trabajo productivo, pues los libera de tareas, como preparar la comida, que, de otro modo, tendrían que hacer ellos mismos). Y no es una cuestión que sólo atañe a las mujeres del norte de África o Punjab. En todas las sociedades debe realizarse el trabajo reproductivo, y en todas las sociedades tiene consecuencias para las mujeres.

En 2014 la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) informó de que «en todo el mundo las mujeres dedican entre dos y diez veces más tiempo al trabajo de cuidados no retribuido que los hombres». Como implica esta formulación, existen diferencias entre regiones y países (así como entre clases sociales; por lo general, cuanto más pobre es la familia, mayor es la brecha). En India, donde la disparidad entre hombres y mujeres es particularmente grande, el tiempo medio que las mujeres dedican al trabajo de cuidados no retribuido es de seis horas al día; el de los hombres es de treinta y seis minutos. Pero incluso cuando la disparidad es mucho menor, las mujeres siguen haciendo en torno al doble de trabajo no retribuido que los hombres (en Norteamérica, por ejemplo, el promedio del hombre apenas supera las dos horas al día y el promedio de la mujer es algo inferior a cuatro). Esta desigual división del trabajo doméstico afecta a la posición de la mujer en el mercado laboral remunerado. Cuando las labores domésticas consumen más tiempo, las mujeres no pueden realizar trabajos remunerados; cuando les consumen un poco menos de tiempo, se verán limitadas a empleos a tiempo parcial, esporádicos y escasamente remunerados. Las responsabilidades domésticas también pueden imposibilitar que las mujeres y las niñas gocen de las oportunidades de educación y formación que mejorarían sus perspectivas laborales y su capacidad de obtener ingresos.

La OCDE ve aquí un grave problema para los países en desarrollo, porque esto significa que

no pueden aprovechar plenamente la fuerza de trabajo femenina en su empeño por fomentar el crecimiento económico. El informe recomienda varias medidas que los gobiernos podrían adoptar para resolver este problema: invertir en infraestructura para reducir el tiempo de las tareas domésticas (si la electricidad llegase a más hogares en Ghana, habría menos mujeres perdiendo tiempo en recoger leña); ampliar servicios públicos como guarderías y centros de día para personas mayores (el informe menciona un proyecto de creación de guarderías móviles en Kenia para los hijos de las mujeres que trabajan en zonas de construcción); introducir políticas de apoyo a la familia (como horarios flexibles y permisos parentales), y procurar desmontar «normas sociales y estereotipos de género profundamente arraigados» en un esfuerzo por «desfeminizar los cuidados» y fomentar que los hombres hagan más de lo que hacen.

Es llamativo que sólo la última de estas recomendaciones se ocupe directamente de la desigualdad entre los sexos. Las otras están pensadas para reducir el peso sobre las mujeres sin transferir ninguna parte a los hombres. Las propias estadísticas de la OCDE sugieren la dificultad de redistribuir el trabajo no remunerado. En los países ricos, en especial los Estados del bienestar de Europa Occidental, las familias ya tienen acceso a tecnología destinada al ahorro de tiempo, servicios de guardería y horarios de trabajo flexibles, pero siguen siendo las mujeres quienes asumen más el trabajo asistencial no retribuido. ¿Por qué es tan persistente esta división del trabajo? ¿Cómo podemos explicarla? ¿Y qué podemos o debemos hacer al respecto?

Como el resto de preguntas analizadas en este libro, también éstas han suscitado debate y desacuerdo entre las feministas. El resto del capítulo explorará algunos de los análisis, teorías y propuestas concurrentes que han sido formulados. Pero primero reflexionaré sobre cómo hemos llegado adonde estamos hoy.

La mayoría de las sociedades humanas han tenido algún tipo de división sexual del trabajo, un régimen que asignaba unas tareas a las mujeres y otras a los hombres. En las sociedades tradicionales pequeñas, esto ha sido descrito con frecuencia como un régimen igualitario: los dos sexos son económicamente interdependientes en la medida en que cada cual necesita los productos del trabajo del otro. No parece que haya muchas formas de trabajo universalmente reservadas sólo al hombre o sólo a la mujer: la misma tarea –como cultivar trigo, por ejemplo– puede ser cosa del hombre en un grupo y cosa de la mujer en otro.

En sociedades preindustriales más grandes y complejas, como las de la Europa medieval o de principios de la Edad Moderna, los historiadores han señalado elementos de jerarquía y también de reciprocidad en la organización del trabajo del hombre y de la mujer. Antes de la Revolución Industrial, buena parte de la producción se basaba en el hogar, y buena parte de ella se destinaba a su uso más que a su venta. Este modo de producción exigía la mano de obra de ambos sexos; por ejemplo, mientras que los hombres se dedicaban más a la ganadería, las mujeres descuartizaban y preservaban la carne, batían la mantequilla y hacían velas con la grasa. Las mujeres casadas con artesanos o mercaderes solían aprender el comercio de sus esposos y los ayudaban en su trabajo; a veces hacían las veces de agentes de sus esposos, o se hacían cargo del negocio cuando éstos morían. No puede decirse que éste fuera un régimen igualitario entre sexos, porque el matrimonio no era una relación de iguales. En Inglaterra (y más tarde en las colonias) las mujeres casadas estaban sujetas a la *coverture*, una disposición legal que estipulaba que la mujer casada no tenía una existencia independiente de su marido: su propiedad, sus ingresos y sus servicios le pertenecían a él. Las mujeres casadas que trabajaban junto a sus maridos no estaban en pie de

igualdad con su pareja. Pero el hecho de que su contribución fuera necesaria les procuraba cierta influencia: la dependencia era mutua y no unidireccional.

La Revolución Industrial cambió estas circunstancias. Gran parte de la producción se desplazó gradualmente del hogar a las fábricas y los molinos, donde hombres, mujeres y niños trabajaban a cambio de un salario. En consecuencia, el trabajo doméstico dejó de ser una actividad productiva para ser principalmente reproductiva. En lugar de hacer las cosas que se usaban en su hogar (alimentos, cerveza, ropa, velas), el trabajo del ama de casa consistía en realizar los servicios domésticos (cocinar, limpiar, hacer la colada) que permitían a otros miembros de la casa seguir yendo a trabajar fuera. Los sueldos que ganaban se usarían en adelante para comprar lo que antes se había producido «internamente». La prestación de servicios domésticos no se convirtió en una nueva responsabilidad femenina: ya lo era (las labores requeridas eran labores que las mujeres habían hecho en el pasado); lo que cambió fueron las condiciones de la prestación de estos servicios. En la nueva economía industrial, el «trabajo» y el «hogar» pasaron a ser dominios diferenciados. La mujer con un trabajo asalariado se vio forzada a realizar tareas domésticas como cocinar y limpiar cuando no estaba «en el trabajo»; en realidad, la forzaban a trabajar un «segundo turno».

Muchas mujeres sí que integraron la mano de obra industrial, pero sus salarios siempre eran más bajos que los de los hombres, y esto produjo un conflicto. Los hombres argumentaron que no debían competir con mujeres que eran más baratas de emplear, ni tampoco conformarse con salarios más bajos. Empezó a cuajar la idea de que los hombres debían cobrar lo suficiente para mantener a una familia, mientras que las mujeres debían dar prioridad a sus responsabilidades domésticas y trabajar, idealmente, fuera de casa sólo para complementar los salarios del sostén de la familia. Este régimen del «cabeza de familia varón con mujer dependiente» es lo que la gente identifica comúnmente con la familia «tradicional» o con el papel «tradicional» de la mujer, pero en términos históricos no tiene nada de «tradicional». Del mismo modo que nunca fue una norma universal en la práctica. Sin embargo, se ha afirmado que pasó a verse como el modelo ideal no sólo porque convenía a los hombres, sino también porque servía a los intereses del capitalismo. Las mujeres cuya ocupación principal se entendía que era la de estar en el hogar formaban un «ejército industrial de reserva» barato y conveniente, el término marxista para un grupo de personas desempleadas o subempleadas que pueden ser requeridas como fuerza de trabajo cuando son necesarias (cuando la economía es floreciente, por ejemplo, o en tiempos de guerra, para reemplazar a los hombres enrolados en el ejército) y después expulsadas de nuevo cuando la recesión, o la paz, las vuelve superfluas. En el caso de las mujeres, esto podía justificarse diciendo que ya tenían un trabajo en casa, y que sus empleos remunerados eran necesarios para los hombres con familias que mantener.

Pero he estado usando el tiempo pasado por una razón. La forma actual de capitalismo neoliberal y globalizado ofrece otras opciones para reducir costes y maximizar beneficios, como, por ejemplo, reclutar a trabajadores extranjeros que estén dispuestos a aceptar sueldos menores, o hacer contratos de «cero horas» a los trabajadores, contratos que exigen su disposición total para trabajar pero no garantizan que vayan a hacerlo. Las empresas también pueden trasladar algunas de sus operaciones a otras regiones del mundo donde los costes son menores, o invertir en tecnología que disminuye su dependencia de la mano de obra. Los trabajadores que se han visto más afectados por estas prácticas no son mujeres, sino hombres de clase trabajadora del primer

mundo: los empleos de producción industrial que antes desempeñaban se han trasladado al extranjero o han sido automatizados, en tanto que los empleos de reciente creación son los menos seguros y peor retribuidos del sector servicios, donde predominan las mujeres. Durante la recesión que siguió a la crisis financiera de 2008, el *Globe and Mail* de Toronto informó de que el desempleo de los hombres en Canadá aventajaba al de las mujeres por el margen más grande jamás registrado.

El viejo modelo de un hombre que trabaja para mantener a su mujer y a sus hijos con un «salario familiar» se aleja cada vez más de la realidad de la mayoría de la gente, pero sigue siendo poderoso en la imaginación cultural. Lo que ha alimentado el reciente repunte del populismo de derechas en Estados Unidos y numerosas regiones de Europa no ha sido únicamente el racismo y la xenofobia, sino también la nostalgia de la edad dorada del cabeza de familia varón. Gran parte del atractivo de Donald Trump entre los votantes estadounidenses (en especial los hombres blancos con poca formación) residió en su promesa de rescatar los empleos bien retribuidos y seguros que antaño conferían autoridad a los hombres en sus casas y estatus en sus comunidades. El mismo deseo de regresar al pasado se expresa en una carta escrita a un periódico de Utah en 2017 en la que se pide a los legisladores estatales que rechacen un proyecto de ley que obligaba a la igualdad salarial entre hombres y mujeres basándose en el tradicional motivo de que los hombres «necesitan ganar lo suficiente para mantener a sus familias y permitir que la Madre se quede en casa para criar y alimentar a los hijos». Este razonamiento presupone no sólo que es deseable que las mujeres sean dependientes de un cabeza de familia, sino también que todas las mujeres tienen esta opción. En realidad, muchas mujeres no la tienen: bien porque no están con nadie (son solteras, divorciadas o viudas), bien porque los hombres con los que viven están en paro, se ven obligadas a ser ellas el «principal sostén de la familia». También fue así en la llamada «edad de oro»; y, de hecho, durante cientos de años antes. Siempre ha habido hogares que dependían de los ingresos de la mujer. Pagar menos a la mujer que al hombre condena a muchos de estos hogares a la pobreza. Ésta es una de las razones (la otra es el principio básico de equidad) por las que las feministas han apoyado siempre leyes como la que suscita el rechazo del ciudadano de Utah.

Pero la diferencia salarial de género no es sólo una consecuencia de que los empleadores paguen a las mujeres menos que a los hombres por hacer el mismo trabajo (visto que la diferencia persiste en lugares como Gran Bretaña, donde las leyes de igualdad salarial llevan en vigor más de cuarenta años). En muchas áreas del mercado laboral existe la segregación por sexos: mujeres y hombres desempeñan distintos trabajos, y los que hacen las mujeres se infravaloran precisamente porque los hacen mujeres. Algunos de estos trabajos se ven como extensiones del trabajo no retribuido que las mujeres hacen en casa, y como tales se asume que el esfuerzo y la competencia requeridos para su desempeño son menores que otros trabajos comparables realizados por hombres. Éste fue un tema central en un conflicto industrial que contribuyó a allanar el camino para la legislación sobre la igualdad salarial en Gran Bretaña, en el que participaron las costureras industriales que hacían las fundas para asientos de coches en la planta de Ford en Dagenham. Estas mujeres lucharon durante años para que las reconocieran como trabajadoras cualificadas y no como no cualificadas, petición que desestimaron reiteradamente los gerentes, que probablemente ni siquiera sabían enhebrar una máquina de coser. Asimismo, cuando trabajé en la lavandería de un hospital a mediados de los años 1970, los hombres, cuyo trabajo era cargar

y descargar las lavadoras, ganaban casi un 50 por ciento más que las mujeres, que planchaban batas quirúrgicas y uniformes de enfermera. (Si no crees que el planchado requiere más habilidades que cargar una lavadora es que no has planchado mucho en tu vida.)

Otro aspecto que contribuye a la diferencia salarial es que muchas mujeres restan tiempo del trabajo remunerado o trabajan a tiempo parcial mientras sus hijos son pequeños. En consecuencia, ganan menos que sus homólogos constantemente empleados a tiempo completo, tardan más en escalar cualquier escalera profesional que pueda existir y terminan recibiendo pensiones más pequeñas. Esta forma de equilibrar las demandas contrapuestas del «trabajo y la familia» (o, dicho de otro modo, del trabajo retribuido y el no retribuido) a menudo se describe como una «elección» que las mujeres toman a título individual. Pero el lenguaje de la «elección» encubre que las opciones de las mujeres están limitadas por factores estructurales sobre los que ellas no tienen control. Incluso antes de tener hijos, muchas mujeres ganarán menos que sus parejas, lo cual, desde un punto de vista económico, convierte en razonable que la madre sea el progenitor principal o a jornada completa. Luego están los factores culturales que la OCDE glosa como «normas sociales y estereotipos de género profundamente arraigados». Existe una fuerte expectativa social de que la principal cuidadora de los hijos será su madre: muchos hombres o no quieren asumir este rol o temen dar una mala imagen a sus empleadores si lo hacen. Por último, pero no menos importante, está la forma de organización de casi todo el trabajo remunerado, que presupone que los trabajadores a jornada completa pueden delegar el trabajo de cuidados no remunerado a otra persona. Un ejemplo sencillo de esto es que la jornada laboral estándar de ocho horas es más larga que la jornada escolar estándar o que el horario estándar de la consulta de un médico.

Para las feministas no basta con decir que las mujeres deberían tener opciones a título individual. Necesitamos preguntar por qué las cosas están dispuestas de tal forma que obligan a las mujeres a tomar determinadas decisiones, y si podríamos o deberíamos organizarnos de otra manera. Muchos debates feministas sobre el trabajo han girado en torno a estas cuestiones, pero distintas feministas las han abordado de diferentes maneras.

Las feministas socialistas y marxistas han sentido un interés particular por comprender el lugar que ocupa el trabajo de la mujer en la estructura económica y social general. ¿Quién se beneficia del régimen actual? Su respuesta es que el trabajo de la mujer –tanto retribuido como no retribuido– no sólo beneficia a sus familias, sino también al capitalismo y al Estado. Los capitalistas obtienen así un ejército de reserva de mano de obra barata y los servicios de trabajadores a los que se ha alimentado, y por lo demás cuidado, sin coste alguno para su empleador. El Estado ahorra en servicios públicos porque las mujeres proporcionan cuidados a cambio de nada o a cambio de unas prestaciones sociales mínimas.

Este análisis marxista enfatiza el valor económico de los servicios domésticos que prestan las mujeres, y una de las propuestas que se han desprendido de él es que el Estado debería compensar a las mujeres pagándoles «salarios por las labores domésticas». En teoría, esto podría resolver dos de los problemas antes mencionados: la falta de seguridad y autonomía que produce la dependencia económica del ama de casa respecto de su marido y la carga de trabajar un segundo turno no retribuido. Pero hay problemas que no resolvería: no cuestiona la división sexual del trabajo (si las mujeres cobran por hacer las labores domésticas, los hombres tienen menos incentivos aún para compartirlas) y no resuelve el razonamiento de que hacer el trabajo doméstico

en tu propia casa causa tanto aislamiento y es tan poco gratificante que nadie debería dedicarse a ello exclusivamente.

Otras feministas se han opuesto a la demanda de salarios para el trabajo doméstico alegando que liberar a las mujeres de las ingratas tareas domésticas sería una meta más progresista. Angela Davis sugirió que una solución sería pasar del modo preindustrial en el que quedó atrapado el trabajo doméstico (cada mujer haciendo las mismas tareas repetitivas en y para su casa) a uno más industrial que permita a «equipos de trabajadores formados y bien pagados ir de casa en casa con maquinaria de limpieza tecnológicamente avanzada para cumplir con rapidez y eficacia lo que el ama de casa actual hace tan ardua y primitivamente». Para la feminista radical Shulamith Firestone, la solución no era industrializar sino colectivizar el trabajo doméstico y el cuidado de los hijos, creando alternativas a la familia nuclear (una institución que ella entendía como un elemento central de la opresión de mujeres y niños). Firestone reconoció que experimentos previos en esta línea, como las primeras comunas soviéticas, no siempre fueron populares entre las mujeres; pero rechazó que la familia fuera la única institución que podía satisfacer las necesidades de la gente en lo relativo a intimidad y cuidados. En su opinión, el problema del experimento soviético fue que no sopesó adecuadamente estas necesidades: en realidad se limitó a «reclutar mujeres en un mundo de hombres».

Podríamos hacer la misma crítica a las sociedades capitalistas contemporáneas: son favorables a integrar a las mujeres en la fuerza de trabajo (es decir, incorporarlas al mundo masculino del trabajo productivo, ayudando a generar crecimiento económico), pero los esfuerzos por incorporar a los hombres al mundo femenino de la prestación de cuidados son tibios en el mejor de los casos: en muchas ocasiones no van más allá de piadosas exhortaciones como la petición de la OCDE de combatir «normas sociales y estereotipos de género profundamente arraigados». El problema básico se ha insinuado en otra cosa que dice la OCDE: que la prestación de cuidados debe «desfeminizarse» en aras de estimular la participación de los hombres. Mientras que las mujeres pueden aspirar a subir de estatus si realizan un trabajo de hombres, los hombres perciben el trabajo de cuidados «feminizado» como algo que disminuirá su estatus.

Lo que disminuirá son sus ingresos, que no les quepa duda. Katrine Marçal señala que, en Suecia, la asistente que conforta a una anciana moribunda cobra un salario por hora de 69 coronas (unas ocho libras esterlinas, o nueve euros), bastante menos, pongamos, de lo que ganaría un agente inmobiliario o un guarda de seguridad. La OCDE habla de «desfeminizar» la prestación de cuidados, pero si queremos realmente la igualdad entre los sexos también necesitamos «desmasculinizar» los valores y presupuestos del lugar de trabajo, de manera que pagarle más a una persona que vende o custodia propiedades que a una persona que cuida de ancianos, enfermos y moribundos deje de parecer «natural». En términos generales, tenemos que dejar de basar cada aspecto de la organización del trabajo en el supuesto de que el prototipo de trabajador es varón. Incluso las políticas de apoyo a la familia, como son conocidas, por lo general se conciben como concesiones a las «necesidades especiales» de la mujer. En 2017, por ejemplo, investigadores australianos recomendaron que la jornada laboral de la mujer se rebajara a un máximo de 34 horas a la semana (en comparación con las 47 máximas del hombre) para compensar el tiempo extra que las mujeres dedicaban a las «obligaciones domésticas». Si esta medida se adopta, sus consecuencias negativas —empleadores procurando evitar contratar a mujeres y hombres negándose a compartir las «obligaciones domésticas» («es tu trabajo, tienes tiempo libre para

hacerlo»)– seguramente pesarán más que sus beneficios. Acortar la semana laboral para todo el mundo sería un enfoque más radical, asumiendo que el trabajador medio, con independencia de su sexo, tiene responsabilidades domésticas y asistenciales.

La relación de la mujer con el trabajo no sólo depende de factores institucionales y sociales (como las leyes y las políticas del Estado, los mecanismos del capitalismo y las demandas de los empleadores), sino también de factores personales. Las cuestiones relativas al trabajo (como el tiempo y el dinero, las tareas domésticas y el cuidado de los hijos) causan conflictos entre hombres y mujeres, y ejemplifican el principio feminista de «lo personal es político». En el fondo, lo que cuenta es el poder: quién tiene la obligación de hacer según qué para según quién, y quién tiene autoridad sobre quién.

Cuando yo era pequeña, era habitual que la gente le preguntara a una mujer casada si su marido la «dejaba» trabajar fuera de casa o si le «importaba» que tuviera un empleo. (Entonces, como ahora, las preguntas basadas en la premisa contraria –«¿te importa que tu marido tenga un empleo?» o «¿dejas que tu marido haga tareas domésticas?»– habrían sido absurdas.) Estas preguntas presuponían que la mujer se sometía a la autoridad del marido, y que el hombre podía ver en el empleo retribuido de su mujer una amenaza a su autoridad. Hoy en día hay menos oposición a que las mujeres tengan empleos (en muchos hogares sus ingresos son esenciales), pero los estudios sugieren que sigue siendo bastante común que los hombres se resientan si sus compañeras ganan más que ellos. Algunos estudios han descubierto que los hombres en esta posición realizan menos trabajo doméstico que los tradicionales «sostenes de la familia», y también tienen más tendencia a tener relaciones extramatrimoniales. Esto no puede explicarse en términos puramente económicos: tiene más que ver con ideas sobre la masculinidad y la relación «apropiada» entre los sexos.

He empezado este capítulo refiriéndome a una visión extendida del feminismo como una suerte de campaña propagandística que insta a las mujeres a descubrir los placeres del trabajo al tiempo que, simultáneamente, devalúa su tradicional rol doméstico. La realidad es más complicada. Aunque las visiones feministas son muy variadas, todas parten de la comprensión de que el dilema de la mujer no es «si trabajar o permanecer en casa» (para la mayoría de las mujeres la casa *es* un lugar de trabajo), sino cómo negociar las exigencias del trabajo, retribuido y no, en un mundo que se organiza en torno a las necesidades de los hombres y no de las suyas.

4. Feminidad

En su introducción a *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir observó una paradoja:

Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que en la especie humana hay hembras; constituyen, ahora como siempre, aproximadamente la mitad de la humanidad; sin embargo, se nos dice que «la feminidad está en peligro»; nos exhortan: «Sed mujeres, siempre mujeres, más mujeres». Por lo tanto, no todo ser humano hembra es necesariamente mujer: necesita participar de esta realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad.

En los años 1940, cuando Beauvoir escribía, tanto la sabiduría popular como buena parte de la experta era lo que hoy llamaríamos «esencialista»: sostenía que la naturaleza universal e invariable de la «Mujer» venía determinada por sus funciones biológicas y reproductivas. La feminidad, en conclusión, era sencillamente la expresión natural del ser mujer. Según Beauvoir, esto era, cuando menos, una simplificación excesiva. La palabra *mujer* no denota simplemente una categoría biológica, sino, lo que es más importante, una categoría social; y para que te reconozcan como miembro de la categoría social «mujer» no es suficiente con haber nacido hembra. También es necesario haber adquirido los modos de comportamiento y de apariencia que se consideran apropiados para la mujer en un tiempo y espacio específicos. De ahí la afirmación de Beauvoir, también en *El segundo sexo*: «No se nace mujer, se llega a serlo». Esta percepción fue asumida por las feministas anglohablantes de la segunda ola posterior a 1968, que hicieron la distinción teórica entre *sexo*, en referencia al sexo biológico del hombre y de la mujer, y *género*, en referencia a la masculinidad y la feminidad definidas culturalmente (o, en la formulación que se ha vuelto más común desde entonces, «construidas socialmente»).

Una buena prueba de que la feminidad es un constructo social es que lo que se considera un comportamiento «femenino» no es en verdad ni universal ni inmutable: puede variar significativamente de una cultura a otra y con el paso del tiempo. Otra influyente pensadora de mediados del siglo XX, la antropóloga estadounidense Margaret Mead, puso de relieve las chocantes diferencias en los roles sociales y los rasgos de personalidad que se suponían normales y deseables en los hombres y las mujeres de distintas sociedades. En *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, un estudio de tres sociedades tradicionales de Papúa Nueva Guinea publicado en 1935, Mead compara al pueblo chambuli, un grupo en el que las mujeres se encargaban de todo y los hombres constituían el sexo menos capacitado, más pasivo y emocional, con otros dos grupos, los arapesh y los mundugumor, que valoraban las mismas cualidades en ambos sexos. En cada caso las cualidades variaban: entre los arapesh ambos sexos eran pacíficos, mientras que entre los mundugumor ambos eran agresivos. Mead concluyó que la naturaleza humana era extremadamente plástica, y que su forma de desarrollarse en los individuos dependía más de la influencia de la cultura que de los dictados de la biología.

Esta afirmación no niega que algunas experiencias que son comunes a muchas mujeres en todas las épocas y lugares *están* determinadas por su biología (por ejemplo, casi todas las mujeres experimentan la menstruación, y la mayoría también experimenta el embarazo y el parto). Pero

entre los seres humanos, aun las experiencias más básicas y universales (como comer o morir, por tomar dos ejemplos que no son específicos de un sexo) siempre están imbuidas de cultura. La vivencia real de algunos procesos biológicos como la menstruación o el embarazo en las mujeres se verá afectada no sólo por la naturaleza de los procesos en sí, sino también por cómo los entiende y aborda la sociedad a la que pertenecen.

Mucho de lo que debe aprenderse en el proceso de devenir mujer no guarda ninguna conexión evidente con la condición biológica de haber nacido mujer. Ninguna diferencia sexual biológica puede explicar, por ejemplo, por qué las camisas del colegio de mi hermano se abotonaban por el lado contrario a las mías, o por qué nuestros padres me regañaban a mí y no a él por silbar, o por sentarme con las piernas separadas. No es que no fueran comportamientos «de mujer» (yo, como mujer, era perfectamente capaz de exhibirlos); más bien eran «poco femeninos» o, como decían más a menudo mis padres, «impropios de una señorita»; es decir, infringían una norma particular de feminidad (de clase media). El mero hecho de poder describir el comportamiento o el aspecto de una mujer como «poco femenino», sin que nos acusen de estar diciendo un disparate que es contradictorio en sí mismo, es una prueba más de que la feminidad es una cosa distinta de ser mujer. En palabras de la escritora Susan Brownmiller:

[La feminidad] siempre exige más. Debe reconfortar constantemente a su público con una voluntariosa demostración de diferencia, aun cuando no existe por naturaleza, o debe captar y aceptar una variación natural y componer una sinfonía rapsódica sobre las notas.

La feminidad no es sólo un constructo social, sino también una imposición cultural; un conjunto de expectativas, prescripciones y prohibiciones reforzadas por un sistema de premios y castigos.

Nada garantiza, desde luego, que estas medidas coercitivas vayan a funcionar: numerosas mujeres, en el pasado y en el presente, han rechazado la feminidad convencional, y pocas de nosotras, por no decir ninguna, encarnamos las nociones de lo femenino idealizadas en nuestra cultura de forma plena y constante. Pero, si bien somos libres de decidir hasta qué extremo cumpliremos las expectativas, las consecuencias no dependen de las decisiones individuales. De pequeña, si quería, silbaba, pero no podía evitar que las personas de mi entorno entendieran mi comportamiento como «impropio de una señorita» y lo juzgaran en consecuencia (o sea: negativamente).

¿Y qué hay de la masculinidad? ¿No es también un constructo cultural? ¿Una serie de reglas que las personas nacidas hombres deben aprender (como lo de «los chicos no lloran» o «los hombres de verdad no muestran sus sentimientos», por ejemplo)? ¿Acaso no se premia o se castiga también a los hombres por ajustarse a la norma masculina o desviarse de ella? En resumen, ¿no es el sistema de género binario reductor y opresivo para todo el mundo? La respuesta breve a estas preguntas es «sí»: si la feminidad es un constructo social, lo mismo ocurrirá con la masculinidad. Son términos conexos, definidos por el contraste mutuo. Sin embargo, esto no basta para creer que debemos entenderlos necesariamente como las «dos caras de una misma moneda». Como Beauvoir observó en *El segundo sexo*, su relación puede parecer perfectamente simétrica, pero si la examinamos más de cerca, veremos que no: «El hombre representa a la vez el positivo y el neutro, hasta el punto de que se dice “los hombres” para designar a los seres humanos [...]. La mujer aparece como el negativo, ya que toda determinación le es imputada como limitación, sin reciprocidad».

El género, desde esta perspectiva, no es sólo un sistema de categorización social basado en el contraste entre dos términos iguales pero opuestos, también es una jerarquía que establece que lo masculino supera en rango a lo femenino. Aunque algunas distinciones de género (como en qué lado se cosen los botones de una camisa) parecen arbitrarias y triviales, otras pueden vincularse más directamente con el sistema social que espera que los hombres ejerzan el poder y las mujeres desempeñen una función secundaria, de apoyo. La masculinidad es activa, asertiva, racional, fuerte y valiente; la feminidad es pasiva, sumisa, emocional, débil y necesitada de protección. Las cualidades que se recomienda cultivar a las mujeres son también las cualidades alegadas para justificar su estatus social inferior. Es indudablemente cierto que muchos hombres y niños viven las demandas de la masculinidad como una opresión, y que para algunos son profundamente dañinas. Los hombres que no son considerados suficientemente masculinos pueden enfrentarse a severas sanciones: en el caso extremo, el castigo puede ser incluso la muerte. Pero, aunque las feministas reconocen que el sistema tiene consecuencias negativas para ambos sexos, no quieren perder de vista a qué objetivo último sirve: que es parte del aparato que mantiene la posición dominante colectiva de los hombres sobre las mujeres.

Las feministas también quieren cambiar el sistema, por supuesto, aunque, como siempre, discrepan sobre la forma de hacerlo. Algunas feministas son «abolicionistas» del género, y defienden un mundo en donde, por citar a Shulamith Firestone, «las diferencias genitales entre los seres humanos dejen de importar culturalmente», mientras que otras querrían que los individuos pudieran escoger libremente entre un elenco más diverso de identidades de género. También hay feministas menos interesadas en derrocar el sistema de género binario y más preocupadas por cuestionar la estrechez y la rigidez de sus normas actuales. En este capítulo examinaré con detenimiento dos grupos de cuestiones sobre la feminidad que han ocupado un lugar preferente tanto en el análisis teórico feminista como en el activismo político feminista desde los años sesenta. El primer grupo tiene que ver con algo que casi todas las feministas han considerado opresivo: el impacto en mujeres y niñas de las expectativas normativas sobre la apariencia de sus cuerpos. El otro, por el que empezaré, trata de cómo las normas de la feminidad se adquieren durante los años formativos de la infancia.

Desde que Simone de Beauvoir lo explicó en 1949, el razonamiento antiesencialista de «no se nace mujer» ha afrontado permanentes desafíos, y uno de los mayores campos de batalla en este debate ha sido la cuestión del desarrollo infantil. Quienes sostienen que las diferencias entre los hombres y las mujeres son productos de la naturaleza y no de la educación aluden frecuentemente a pruebas que demuestran que estas diferencias aparecen a una edad muy temprana, antes de que los niños sean conscientes de las normas y las expectativas sociales. También señalan el aparente fracaso de las prácticas de crianza no sexistas en eliminar las diferencias. Con independencia de cómo se les socialice, según parece las niñas y los niños prefieren «de forma natural» hacer, vestir y jugar a cosas distintas. Esta teoría de lo «natural» fue cuestionada durante la segunda ola feminista, y pasó de moda fugazmente; sin embargo, en décadas recientes ha vuelto a popularizarse por influencia de los psicólogos evolutivos cuyo relato de la naturaleza humana mencioné en el capítulo 2. La psicología evolutiva explica las diferencias entre los sexos teniendo en cuenta la utilidad que hipotéticamente habrían tenido entre nuestros más antiguos ancestros, y a veces parece que no hay nada que no puedan encajar en este relato. En 2007 un grupo de investigadores llegó a sugerir que, para las niñas del siglo XXI, la atracción del color rosa podría ser producto de

la naturaleza y no de la cultura, reflejando la importancia del rosa (el color de muchas bayas comestibles) para las mujeres recolectoras de la prehistoria humana. A la inversa, la preferencia de los niños por el azul podría remontarse a la época en que los cazadores prehistóricos pasaban horas oteando el cielo. Sin embargo, los historiadores han señalado un error en este relato: asociar el color rosa con las chicas y el azul con los chicos no tiene nada de antiguo. Al contrario, en fecha tan reciente como principios del siglo XX el rosa era considerado un color masculino (una versión más suave del rojo y, como tal, especialmente adecuada para los niños pequeños), mientras que el azul se veía como un color más femenino (en la pintura religiosa europea, por ejemplo, es tradicionalmente el color de la túnica de la Virgen María).

¿Por qué somos tan receptivos a las historias que nos cuenta la psicología evolutiva? En parte, quizá, porque, en la vida cotidiana, con frecuencia nos presentan las distinciones de género como algo fijo e irremediable. Si eres padre o madre de una niña que, a pesar de todas tus objeciones, insiste en que todas sus cosas tienen que ser de color rosa, es fácil pensar que su intransigencia es fruto de algo más profundo que una simple norma cultural. Solemos creer que la naturaleza o la biología son algo «profundo», mientras que la cultura es algo con poco fondo, superficial. Pero es un error: la cultura también es «profunda». El proceso de crear seres sociales, como constató el sociólogo pionero Émile Durkheim, es altamente coercitivo e implica «un esfuerzo continuo de imponer al niño formas de ver, pensar y actuar a las que él solo no habría llegado espontáneamente». Numerosas feministas han procurado documentar durante años los procesos que imponen formas sexualizadas de ver, pensar y actuar en los niños desde el momento de su nacimiento.

Una parte de esta documentación proviene de estudios científicos controlados que miden, por ejemplo, cuánto tiempo dedican las madres a interactuar verbalmente con sus hijos pequeños (esta investigación ha descubierto que normalmente interactúan más con las chicas que con los chicos) o hasta qué punto el sexo de la criatura influye en los juicios de los adultos sobre sus habilidades físicas (tendemos a sobrestimar los logros de los chicos y a subestimar los de las chicas de su misma edad). Este corpus de estudios aporta pruebas de que, efectivamente, los niños y las niñas reciben un trato distinto desde el principio, y esto podría afectar a su posterior desarrollo. También ofrece pruebas del fenómeno que la psicóloga Cordelia Fine ha dado en llamar «padres con la mentalidad medio cambiada». Incluso los adultos que rechazan a conciencia los estereotipos de género y que creen genuinamente que tratan a sus hijos e hijas de forma idéntica parecen influidos, en un nivel subconsciente, por estereotipos como «las chicas son más expresivas verbalmente y los chicos más aventureros físicamente». Otra psicóloga, Bronwyn Davies, estudió los intentos de los preescolares por entender las diferencias entre niñas y niños. Observó que recibían mensajes mixtos de los adultos: los progenitores y el profesorado liberal reprobaban expresiones «extremas» de masculinidad y feminidad —no querían niños ultraagresivos ni emocionalmente insensibles, ni niñas pasivas y melindrosas, vestidas con volantes—, pero al mismo tiempo les exigían que fueran inteligibles como seres sexualizados, y estaban incómodos si una chica se portaba como un chico o si un niño sentía preferencia por ropa o juguetes de niña. (En la misma línea, Cordelia Fine menciona a unos padres que explicaron la solución intermedia que adoptaron cuando su hijo les imploró una muñeca Barbie: le compraron la Barbie Nascar, una de las versiones menos feminizadas del juguete de moda.)

No es difícil identificarse con padres como éstos, atrapados como están entre su deseo de que

el mundo sea diferente y su obligación de garantizar que sus hijos puedan prosperar en el mundo tal como es hoy en día. Los mensajes mezclados resultantes pasan a integrar el puzle que los propios niños tendrán que resolver. Bronwyn Davies recalca que incluso los preescolares participan activamente en el proceso de socialización del género y no se limitan a ser receptores pasivos de la instrucción de los adultos. Y los adultos que se preocupan por ellos no son la única fuente de conocimientos que los niños aportan al proceso. Cuando Davies los conoció, sus jóvenes sujetos ya habían desarrollado todo un abanico de roles tanto dentro como fuera de la familia: eran alumnos de preescolar, miembros de grupos de pares de niños, consumidores de medios de comunicación y de productos como comida, ropa y juegos. En todas estas capacidades estaban absorbiendo información sobre el significado de ser niño o niña.

Los diarios de observación escritos por progenitores feministas han documentado este proceso de aprendizaje. A comienzos de los años ochenta la abogada y feminista alemana Marianne Grabrucker publicó un informe pormenorizado de los tres primeros años de vida de su hija Anneli, prestando atención a todos los cauces empleados por parientes, amigos y extraños para instruir a su hija pequeña en las normas de comportamiento propias de su género y recompensarla cuando expresaba su feminidad –piropeándola cuando estaba guapa o elogiándola por ser servicial y complaciente con sus compañeros de juegos–. En 2011 los periodistas británicos Ros Ball y James Millar, inspirados en este ejemplo, crearon una cuenta de Twitter, @GenderDiary, que les sirvió para reflexionar sobre sus experiencias como padres de una niña y un niño. Ambos fueron apuntando las diferencias sistemáticas del trato dispensado a sus hijos a lo largo de sus etapas paralelas de desarrollo. Por ejemplo, cuando llevaron a su bebé varón (el menor de ambos) a la clínica, el personal hizo comentarios positivos sobre lo grande que estaba. El niño no era más grande que su hermana cuando ésta tenía su edad, pero su tamaño fue más comentado que el de ella. Ball y Millar también se dieron cuenta de que cuando usaban la palabra «grande» con su hija, era para equiparar su modo de comportarse con el de una «adulta» y no para referirse a su tamaño físico. En los chicos, el tamaño grande es una cualidad neutra o positiva, mientras que en las chicas es negativa. Esta norma se refleja incluso en la ropa confeccionada para niños pequeños. No sólo la ropa para niñas y niños se distingue generalmente por el estilo de su superficie (colores, dibujos, grado de puntilliosidad en los detalles), sino que muchas marcas también producen ropa de niña que es más pequeña que la de los niños, y todo ello ya a una edad en la que aún no se aprecian diferencias sexuales importantes en altura o peso medio.

Cuando se alude al «fracaso» de la crianza no sexista como una prueba del triunfo de la naturaleza sobre la educación, las feministas replican que se subestiman no sólo los efectos de las creencias arraigadas en el subconsciente de los progenitores, sino también las poderosas influencias culturales que intervienen en el crecimiento de los niños y que sólo podrían evitarse si los progenitores les negaran una vida normal a sus hijos (nada de colegios, ni de amigos, ni de televisión o internet, ni de ropa o juguetes fabricados en serie). Algunos progenitores han llevado a cabo experimentos radicales: en 2011, por ejemplo, una pareja canadiense anunció su intención de criar a su hijo menor Storm (cuyo sexo rehusaron revelar) con «género neutro». Para conseguir esta meta, decidieron apartarse de la cultura hegemónica y vivir «desconectados», educando a sus tres hijos en casa. Para la mayoría de los progenitores, no obstante, esto no es una opción práctica, y además presenta limitaciones políticas, puesto que es una solución individual a un problema social. Para resolver cuestiones generales es necesario luchar por el cambio dentro de la cultura

hegemónica.

En los años setenta se realizaron numerosas campañas de esta índole, y recientemente parece que están teniendo cierto resurgir. En 2012, un debate en el foro virtual británico Mumsnet animaba al activismo a organizar una campaña llamada «Deja que los juguetes sean juguetes» con el fin de convencer a los vendedores de que dejaran de etiquetar los juguetes por género en sus tiendas y catálogos. Ahora existe una campaña similar para eliminar las diferencias de género en la comercialización de libros infantiles. Las críticas a los estereotipos que impregnan las películas y los programas de televisión para niños han conducido a la creación de protagonistas femeninas más asertivas en películas de animación como *Frozen. El reino del hielo* e *Indomable*, aunque los estudios revelan que los personajes masculinos siguen teniendo más diálogos en conjunto, y que la nueva generación de princesas sigue representando una idea convencional de la belleza femenina (típicamente blanca, joven, esbelta, de larga cabellera y ojos grandes). Aunque son animaciones y no personas reales, las críticas señalan que las características de sus cuerpos bidimensionales no son sino versiones exageradas del modelo al que deben aspirar las niñas y las mujeres reales.

Éste es un aspecto de la construcción social de la feminidad que ha levantado críticas a lo largo de la historia del feminismo. En el capítulo 2 cité la queja que Mary Wollstonecraft hizo en torno a 1790 sobre el estímulo a que las mujeres se concentraran en perfeccionar su cuerpo y no su espíritu, porque les «enseñaban desde la infancia que la belleza es el cetro de la mujer». Las feministas de la primera ola que lucharon por el acceso a la educación y el derecho al voto también fueron críticas con los códigos de vestimenta femeninos decimonónicos: deploraron particularmente la moda de los corsés, cuyos ceñidos lazos habían sido diseñados para producir una cintura fina antinatural, portados con pesadas enaguas y engorrosas faldas. En Estados Unidos, en 1849, Amelia Bloomer introdujo una alternativa de su propia invención: el «conjunto Bloomer», una especie de combinación de pantalones bombachos y túnica; en Gran Bretaña, durante la década de 1880, la Rational Dress Society también abogó por el uso del pantalón, en parte para permitir que las mujeres participaran más fácilmente en la actividad cada vez más popularizada del ciclismo. Aunque las acusaron inevitablemente de querer destruir las diferencias naturales entre los sexos, lo que estas reformistas hicieron en realidad fue criticar el carácter artificial y restrictivo de la feminidad victoriana: los corsés y las crinolinas no tenían nada de natural.

El Movimiento de Liberación de la Mujer que surgió durante los años sesenta también quiso liberar a las mujeres de las normas de belleza opresivas e impracticables, y de la idea de que el valor de una mujer dependía de su capacidad de producirse a sí misma como objeto deseable para el consumo masculino. Entre las primeras acciones más visibles del movimiento figuran las protestas contra los certámenes de belleza, en los que las concursantes eran expuestas, según las manifestantes, como ganado en un mercado. Como sus predecesoras del siglo XIX, estas feministas criticaron las normas indumentarias que restringían la libertad de movimiento o que causaban malestar físico crónico (por llevar fajas y zapatos de tacón alto, por ejemplo); pero les preocupaba igualmente, si no más, el daño psicológico que la presión de perfeccionar su apariencia infligía a las mujeres. Esta preocupación aumentó en los años noventa, cuando los comentaristas señalaron la creciente incidencia de los trastornos alimentarios y el aumento en la demanda de cirugía cosmética como signos evidentes de que no todo iba sobre ruedas para la

generación de mujeres que habían crecido en la igualdad de derechos. «Cuanto más obstáculos legales y materiales han salvado —escribió Naomi Wolf en su libro *El mito de la belleza*—, más severas, crueles y opresivas han sido las imágenes de belleza que las mujeres han tenido que soportar.»

La filósofa Heather Widdows cree que la presión ejercida sobre las mujeres para que satisfagan rigurosos criterios de belleza —o «demandas de belleza», como las llama ella— se ha recrudecido desde 1990. Cada vez más, se aplican los mismos criterios a mujeres en el mundo entero y la presión por cumplirlos es más duradera, iniciándose ésta mucho antes de la pubertad (una encuesta de Girlguiding UK reveló que siete de cada diez niñas de entre siete y once años presentaban ansiedad y se avergonzaban de su físico) y prolongándose mucho después de la menopausia. Lograr el aspecto deseado requiere esfuerzo y también asistencia tecnológica: la mujer ideal se supone que debe ser joven (o parecerlo con relación a su verdadera edad), delgada o esbelta (una figura especialmente favorecedora debe conjugar unos pechos y unas caderas generosos con un talle fino), tener la tez dorada (una norma que exige a la mayoría de las mujeres negras que se aclaren la piel y a las mujeres blancas que se bronceen) y un cuerpo que sea firme, liso y apenas sin vello. Los rasgos faciales deseados incluyen pómulos prominentes y ojos grandes (la última de estas normas ha hecho que el *lifting* de ojos con cirugía sea cada vez más común en algunas regiones de Asia). Widdows señala que cumplir estas expectativas se presenta como un imperativo moral: «Te debes a ti misma» no «abandonarte»; debes esforzarte «porque lo mereces». Para muchas mujeres no alcanzar el ideal se vive, por tanto, como un fracaso moral, un juicio no sólo sobre su valía física sino también sobre su carácter.

Algunas feministas podrían argumentar que el propio lenguaje de Widdows es moralista y prejuicioso, y que niega el estatus de las mujeres como agentes autónomas que deciden por sí mismas lo que mejor conviene a sus intereses. Si rechazamos la insistencia de decirles a las mujeres qué pueden hacer o no con sus órganos reproductivos, ¿por qué es aceptable decirles qué deberían hacer o no con otras partes de su cuerpo? Con la belleza, lo mismo que con la maternidad, las feministas deberían defender el derecho de las mujeres a decidir. En las inmortales palabras de la cantante Cher, «si quiero ponerme las tetas en el culo, es sólo asunto mío y de nadie más».

De nuevo, sin embargo, el contraargumento es que nuestras decisiones no son tomadas en un vacío, sino en respuesta a presiones sociales que los individuos no pueden controlar ni ignorar. Existen claras recompensas por satisfacer las normas que definen un aspecto aceptablemente femenino, y claras sanciones si no se cumplen. Por ejemplo, los estudios revelan que los empleadores prefieren contratar, promover y ofrecer salarios más elevados a mujeres «atractivas» (y a los hombres también, pero el efecto es mayor en las mujeres). Este sistema de valores es algo que la mayoría de las personas habrá interiorizado mucho antes de ser capaces de tomar decisiones vitales de trascendencia. La discriminación basada en la apariencia física se ha observado en niños de apenas tres años: juzgan que sus pares con ciertas características físicas (como estar gordos) son menos deseables como amigos y compañeros de juegos. Si las decisiones que tomamos como adultos dependen de creencias y deseos que se han formado a una edad tan temprana, ¿podemos considerarlas realmente «libres»?

Otra objeción al argumento de la «elección» es que se hace eco de las protestas de la industria cosmética de que ella se limita a dar al consumidor lo que éste le pide cuando, en el fondo, como

otras ramas del capitalismo de consumo, tiene una larga historia de creación de necesidades, deseos e inseguridades que después puede explotar para generar más beneficios. (¿Le importaban a alguien la «frescura femenina» o los «radicales libres» antes de que la publicidad los pusiera en su punto de mira?) En el Sur global, los deseos y las inseguridades que se explotan también se vinculan con la historia del colonialismo y el racismo. Las empresas con base en Europa y Norteamérica han inundado los mercados de África, Asia y Latinoamérica con mejunjes para blanquear la piel que no cumplen con las normas de seguridad del mundo rico; algunos son lo suficientemente tóxicos como para exponer a los usuarios habituales a un mayor riesgo de desarrollar cánceres, problemas neurológicos y enfermedades renales. Incluso cuando no son literalmente tóxicos, la promoción de estos productos refuerza los efectos tóxicos del racismo, que es responsable de crear la jerarquía de valores según la cual la tez clara es preferible a la oscura.

La industria cosmética influye en nuestras ideas sobre el ideal de los cuerpos femeninos, pero no es la única; también ha suscitado inquietud la creciente influencia de la pornografía. En 2017 se informó de que un número cada vez mayor de chicas en Gran Bretaña eran derivadas a especialistas en labioplastia debido a su descontento con el aspecto de sus genitales. Entre 2015 y 2016 el Servicio Nacional de Salud del Reino Unido (NHS) realizó ciento cincuenta operaciones de labioplastia a chicas menores de quince años. Es posible argüir que estas operaciones beneficiaron a mujeres preocupadas por aliviar ansiedades reales y perjudiciales; pero es difícil para las feministas no ser críticas con la cultura que produce estas ansiedades en chicas adolescentes y preadolescentes. Los efectos negativos de la feminidad en las mujeres han recibido especial atención en cada una de las olas del feminismo, pero también es cierto que esta postura ha provocado desacuerdo entre las feministas. Siempre ha habido una corriente del pensamiento feminista que mantiene que la feminidad es más que subordinación. Históricamente, las actividades y los rituales femeninos pueden ser una fuente de placer, ofreciendo una válvula de escape para la creatividad de las mujeres y oportunidades para los vínculos entre ellas; las cualidades femeninas como la empatía y el cuidado son valiosas y deberían celebrarse.

La transfeminista Julia Serano ha ofrecido recientemente una influyente defensa de la feminidad. Serano critica el feminismo por reproducir la preferencia institucionalizada de las culturas patriarcales por la masculinidad. Ella señala que, si bien el feminismo ha hecho que las cualidades y las actividades «masculinas» sean más aceptables para mujeres y niñas, lo contrario no ha sucedido: nuestra cultura sigue mostrándose profundamente incómoda con cualquier muestra de feminidad en hombres y niños. El debate sobre la educación no sexista en este capítulo apuntala esta observación. Los progenitores pueden aceptar con agrado que sus hijas trepen a los árboles o construyan maquetas de naves espaciales, pero muchos se muestran más indecisos cuando sus hijos quieren tener muñecas Barbie. No obstante, otras feministas podrían dar otra versión de lo que a la larga oculta esta diferencia. El que los progenitores disuadan a sus hijos de tener ciertos intereses y comportamientos podría deberse no a un prejuicio contra la feminidad, sino a la consciencia de que un niño o un hombre que no sea lo bastante masculino será un posible objetivo de la violencia de otros hombres. Este control de género del hombre sobre el hombre sirve para defender el sistema jerárquico que exige que los hombres actúen no sólo de forma distinta a las mujeres, sino que practiquen y simbolicen, además, la dominación sobre las mujeres. Las mujeres que se niegan a expresar la feminidad son rebeldes, pero los hombres que incumplen las normas de la masculinidad son traidores, y la severidad del castigo lo refleja.

Como apunté en el capítulo 1, la dominación masculina es un fenómeno generalizado y complejo, con raíces históricas muy profundas, y no es sorprendente que el feminismo no haya conseguido erradicarlo todavía. Esto no significa que sea una ley de la naturaleza y sea inútil oponerle resistencia, como tampoco que no se haya avanzado nada. En algunas comunidades, en algunos aspectos, las normas de la feminidad y la masculinidad han perdido una considerable rigidez en los últimos cincuenta años. Pero también podría afirmarse que algunas normas se han vuelto *más* rígidas, y sus consecuencias, más negativas. En el siguiente capítulo analizo los enfoques feministas sobre otro campo de la experiencia donde el cambio ha sido real, pero también parcial, y no siempre inequívocamente positivo: el sexo.

5. Sexo

La sensación editorial de 2012 fue *Cincuenta sombras de Grey* de E. L. James, una novela erótica de una autora desconocida hasta entonces que narraba la relación entre Christian Grey, un multimillonario «dominador» (la parte dominante en las relaciones sexuales gobernadas por las normas del BDSM²), y Anastasia Steele, una joven licenciada que todavía es virgen cuando ambos se conocen. El libro es la primera entrega de una trilogía, al final de la cual la pareja se ha casado y tenido un bebé. Aparte de los elementos de «perversión» (cadenas, látigos, azotes en las nalgas), en esencia es un romance heterosexual convencional. Sin embargo, fue el aspecto perverso lo que convirtió *Cincuenta sombras de Grey* en un fenómeno cultural, y esto llevó a entendidos de toda condición a preguntarse qué decía de la mujer del siglo XXI esta extraordinaria atracción de las lectoras hacia el libro. ¿Decía, pongamos, que el feminismo no ha cambiado la verdad fundamental y eterna de que lo único que desean las chicas es que las dominen hombres más viejos, ricos y poderosos? ¿O es que las mujeres de hoy gozan con fantasías de indefensión femenina precisamente porque ahora, en verdad, son tan poderosas? ¿Fue la popularidad de estos libros (que generaron todo un género nuevo que los medios de comunicación apodaron «porno para mamás») una señal de que las mujeres se han liberado para explorar sus propios deseos sin vergüenza? ¿O fue una prueba preocupante de su continuada predisposición a aceptar las representaciones de la violencia contra las mujeres como algo «sexí»?

Esta pregunta dividió a las comentaristas feministas (aunque fueron más o menos unánimes en su odio hacia los libros). Mientras que para algunas las relaciones basadas en la dominación masculina y la sumisión femenina son problemáticas de por sí, otras, a pesar de coincidir en que *Cincuenta sombras de Grey* era un libro problemático, sostenían que el problema radicaba en su tergiversación del BDSM (que se basa en un contrato entre partes iguales, mientras que en el libro Ana no es igual a Christian). Una escritora con este punto de vista declaró que ella apoyaba «plenamente que cualquiera cumpla sus deseos (seguros, consensuados) para correrse. ¡Feministas por los orgasmos!». Pero otras criticaron esta clase de «política del orgasmo» por no tener en cuenta que el contexto social y político determina los deseos sexuales. «Las mujeres consiguen soportar la violencia y la opresión machista –escribía una– erotizando la dominación masculina.»

El debate sobre *Cincuenta sombras de Grey* es un ejemplo reciente de un debate más amplio en torno al sexo que perdura, de una u otra manera, a lo largo de toda la historia del feminismo. Como escribió Carole Vance en 1984, el sexo para las mujeres es «simultáneamente un dominio de restricción, represión y peligro, así como un dominio de exploración, placer y agencia». Si las feministas sólo se centran en el aspecto del «placer», se arriesgan a pasar por alto la realidad de la violencia y la opresión machistas, pero si se centran sólo en el aspecto del «peligro», se arriesgan a pasar por alto la experiencia sexual de las mujeres como algo activamente deseado y gozoso. Pocas feministas disientirán de la observación de Vance sobre la existencia de estas dos dimensiones, y de que el feminismo debe abordar las dos. Pero las feministas no se han puesto de acuerdo sobre el equilibrio deseable entre ambas, y en algunas cuestiones existen hondas

divisiones entre quienes describen su postura como «positiva hacia el sexo» (como la escritora de «¡Feministas por los orgasmos!») y quienes ponen el énfasis en cómo, en las sociedades patriarcales, el sexo deviene un espacio de opresión y violencia.

Los historiadores de la primera ola suelen coincidir en que lo que dominaba las discusiones feministas en torno al sexo en el siglo XIX y principios del XX era el impulso de proteger a las mujeres del peligro sexual y de reformar a «la bestia humana» (aunque hubo ciertas feministas que contestaron a esto con campañas a favor del acceso de las mujeres al control de la natalidad, el aborto, la educación sexual y la libertad de tener relaciones sexuales extramatrimoniales). La segunda ola, no obstante, condujo la política sexual hacia nuevos derroteros. Fundado a finales de los años sesenta, el primer Movimiento de Liberación de la Mujer extrajo su energía e inspiración de una contracultura que se había rebelado contra el conservadurismo sexual de la sociedad imperante, rechazando su empeño en confinar el sexo a los angostos límites del matrimonio burgués y la procreación. Esta «revolución sexual» formaba parte de un proyecto político utópico: mantener relaciones sexuales más libres no sólo se consideraba positivo en sí mismo, sino también un medio hacia otros fines políticos positivos (como sugieren eslóganes del tipo «haz el amor y no la guerra»). Para las mujeres, la libertad sexual tuvo implicaciones particularmente radicales, porque el sexo había sido con mucha frecuencia un terreno restrictivo de la libertad de la mujer. Los riesgos y los castigos asociados con la actividad sexual extramatrimonial eran mayores para las mujeres que para los hombres: no sólo la conducta sexual de la mujer sino también toda su conducta pública (lo que hacía, adónde iba, con quién hablaba) debía vigilarse para que su importantísima «reputación» no se viera empañada. Lynne Segal, que perteneció también a la generación que se rebeló contra estas restricciones, dice que para las mujeres del inicio de la segunda ola «los derechos de las mujeres al disfrute del placer y la plenitud sexual, en sus propios términos, simbolizaban sus derechos a la autonomía y la mismidad». No se trataba, en otras palabras, sólo de sexo.

Pero el sexo era, sin duda, parte del asunto. Al mismo tiempo que su conducta era vigilada para impedir que mantuvieran relaciones sexuales ilícitas, los médicos y otros expertos también informaban a las mujeres de que, por naturaleza, el sexo les interesaba menos que a los hombres, y de que eran naturalmente pasivas y proclives a la monogamia (mientras que los hombres eran promiscuos por naturaleza). Las feministas se apresuraron a señalar las contradicciones de esta visión de la sexualidad femenina y se mostraron dispuestas a probar su inexactitud. Un tema recurrente en los escritos de principios de la segunda ola fue la exploración, y la celebración, de todos los deseos que se suponía que las mujeres no debían tener –bien fueran del tipo de encuentro heterosexual anónimo y libre de compromisos que la heroína de *Miedo a volar*, la novela de 1973 de Erica Jong, llamaba «polvo sin cremallera», bien se tratara de relaciones sexuales con otras mujeres–. Otro tema recurrente fue el fracaso de la revolución sexual a la hora de proporcionar placer y plenitud en términos femeninos. En 1971 Alix Kates Shulman constataba que en la contracultura radical las mujeres se sometían a tanta presión como las amas de casa de las zonas suburbanas para fingir orgasmos que no sentían de verdad. A lo que añadía: «La explicación de que todo es sencillamente fruto de la ignorancia de hombres y mujeres no es suficiente».

Otra feminista, Anne Koedt, había observado lo mismo un año antes en un breve artículo muy leído titulado «The myth of the vaginal orgasm» («El mito del orgasmo vaginal»). Koedt señaló que la investigación científica (al igual que el trabajo de los sexólogos Masters y Johnson,

publicado a mediados de los años sesenta) había confirmado que el orgasmo femenino se originaba en el clítoris y no en la vagina. Sin embargo, psicoanalistas, terapeutas y consejeros populares siguieron manteniendo que una mujer «madura» que hubiera aceptado plenamente su feminidad podría y debería experimentar el orgasmo durante la penetración vaginal. Koedt sugirió que lo que daba pábulo a esta idea, a pesar de ser desmentida tanto por la ciencia como por la experiencia, era que servía a los intereses de los hombres. A las mujeres se las había «definido sexualmente en razón de lo que complace al hombre», y si no encontraban satisfactorio el coito les decían que tenían algún tipo de deficiencia. La manera de avanzar, declaró Koedt, era «crear nuevas directrices que tuvieran en cuenta el gozo sexual mutuo [...]. Debemos exigir que si ciertas posturas sexuales hoy definidas como “normales” no conducen al orgasmo mutuo, no pueden seguir definiéndose como normales».

Casi cincuenta años más tarde, el problema que Koedt y sus contemporáneas habían identificado –que el sexo se definía según lo que produjera placer a los hombres y no a las mujeres– no se ha resuelto todavía. A principios de los años noventa un equipo de investigadores británicos que realizaron entrevistas en profundidad con una muestra representativa de jóvenes de ambos sexos descubrió que casi todos seguían entendiendo el «sexo» como penetración vaginal. La estimulación del clítoris podría servir o no de «preámbulo», pero el acto sexual propiamente dicho empezaba con la penetración y terminaba con la eyaculación. Mientras que el orgasmo masculino se daba por hecho, el de la mujer no. Similares actitudes y prácticas aparecen documentadas en un libro de más reciente publicación en Estados Unidos, *Girls and Sex* (2016), de Peggy Orenstein. La autora descubrió, también, que el placer de los chicos era tratado como «un hecho», mientras que el de las chicas era «secundario, un elemento adicional». (Esta regla se extendía más allá del coito: las chicas entrevistadas dijeron que ellas practicaban sexo oral habitualmente y que los chicos no esperaban lo contrario; pero que este favor era devuelto en raras ocasiones, y la mayoría de las chicas no cuestionaba esta asimetría.)

Orenstein cree que esta cuestión se resolvería gracias a una mejor educación sexual: la información que la gente joven recibe actualmente (al menos en Estados Unidos) tiende a centrarse en la mecánica fisiológica (en el caso del cuerpo femenino el énfasis recae más en la procreación que en el sexo), y esto no deja espacio para hablar de deseos, sentimientos y relaciones. Tanto en la escuela como en casa, es más frecuente advertir a las chicas de los peligros del sexo (embarazo, enfermedades de transmisión sexual y violación) que entablar un diálogo sobre sus placeres. Para las numerosas jóvenes estadounidenses cuyo programa de educación sexual en los colegios se basa en la abstinencia, el único consejo que reciben es «no lo hagas». Y, como a muchos analistas contemporáneos, a Orenstein le inquieta la fuente a la que tantas personas jóvenes recurren para llenar el vacío: la pornografía.

Si la pornografía representa «placer» o «peligro» es uno de los debates que divide más claramente a las feministas. Existen antiguas discrepancias entre quienes ven la representación del sexo en la pornografía como una incitación a la violencia y a los abusos sexuales en el mundo real («el porno es la teoría, la violación es la práctica») y quienes la ven como un recurso valioso que permite a las personas –especialmente a las mujeres y a los miembros de minorías sexuales– explorar sus deseos, descubrir sus cuerpos y verse representadas como seres sexuales. Las feministas que apuestan por lo segundo podrán reconocer que las mujeres, por lo general, no salen bien paradas en la pornografía comercial, que está pensada para los hombres heterosexuales. Pero

la solución, afirman, no es oponerse a la pornografía como tal, sino explotar su potencial exigiendo, o produciendo, alternativas menos androcéntricas y sexistas. También les inquieta que, oponiéndose al porno, las feministas se sitúen en el mismo bando que los conservadores religiosos, que querrían censurar todas las representaciones del sexo, por no hablar de todas las expresiones de la sexualidad existentes que no se ajustan a sus estrechos principios morales. En respuesta, las feministas abolicionistas dicen que su preocupación fundamental no es la moralidad sexual tal como la entienden los conservadores, sino los abusos a las mujeres, los niños y los hombres tanto dentro de la industria pornográfica como en la sociedad general que consume sus productos.

Estos argumentos ocuparon un lugar de preferencia en las «guerras sexuales» feministas de los años ochenta, y han resurgido en respuesta a cambios más recientes. Internet ha facilitado el acceso a todo tipo de pornografía (según los estudios, si bien es cierto que los hombres todavía consumen más porno que las mujeres, ambos sexos ven más porno que en los años ochenta, y a una edad cada vez más temprana), y muchos otros elementos que solían pertenecer a una subcultura oculta y estigmatizada ya se han incorporado a la cultura hegemónica. Los clubes de striptease, reconvertidos en «Clubes para caballeros», han abandonado sus viejos y sórdidos locales para establecerse en las principales calles de Gran Bretaña, mientras que el *pole dancing* (baile en barra) se vende a las mujeres como una forma sexi de mantenerse en forma. Chicas preadolescentes llevan camisetas con la leyenda «estrella del porno» y las estrellas del porno de verdad son ya famosos iconos culturales.

Esto es lo que algunas feministas han llamado «cultura del porno», refiriéndose no simplemente a una cultura en la que existe el porno, sino una en la que el porno es algo normalizado y generalizado. Y, según algunas feministas, el auge de la cultura del porno se vincula al auge de la «cultura de la violación»; una vez más, no es sólo una cultura en la que existe la violación, sino una cultura que la normaliza y la permite. Pudiera parecer raro hablar de una cultura «que permite» la violación cuando la ley la define como un delito violento, sólo superado por el asesinato. Pero la mayoría de los juicios por violación no terminan en condena, y muchos incidentes no son juzgados, o siquiera denunciados, porque los mitos y los estereotipos culturales (como «una vez que los hombres están excitados, no pueden contenerse» y «las mujeres dicen no cuando quieren decir sí») impiden que muchas personas consideren «real» una violación a menos que ocurra a punta de cuchillo en un callejón oscuro. Los mismos mitos también llevan a la gente a buscar razones para culpar a la víctima y no al agresor. Aunque los factores que contribuyen a esta situación son numerosos, algunas activistas feministas creen que la cultura del porno es uno de ellos. No hace falta creer que el porno es lo que causa directamente las violaciones para entenderlo como un repositorio de los mitos que permiten que tantos hombres violen con impunidad.

Como ocurría en los años ochenta, otras feministas rechazan este argumento e insisten en que es posible, y además necesario, oponerse a la violación y a la cultura de la violación al tiempo que se impone el derecho de las mujeres a ser activa y visiblemente sexuales. Ésta es la actitud expresada en el reciente fenómeno de las «marchas de putas»: las protestas contra la violación durante las cuales las mujeres llevan ropa estereotipada como sexi para rebatir la idea de que las mujeres que se visten o actúan de determinadas maneras están provocando o incitando a la violencia sexual (la primera marcha de putas se organizó en 2011 después de que un agente de la

policía de Toronto dijera a un grupo de estudiantes que debían «evitar vestirse como putas» por su propia seguridad).

No todas las tesis sobre las consecuencias de la cultura del porno se centran en la cuestión de si contribuye o no a la prevalencia de la violación. A Peggy Orenstein, por ejemplo, le preocupa más de qué manera configura ideas sobre lo que es placentero o no en relaciones consensuadas. Esta preocupación no se limita a las feministas de más edad que no crecieron con la cultura que critican. En 2015 una mujer publicó anónimamente en Twitter: «Tengo 23 años. La mía es la primera generación que está expuesta al porno *online* desde muy pronto. Hemos aprendido qué es el sexo a base de mirar a extraños en internet». Siguió enumerando varias cosas inspiradas en el porno que sus parejas sexuales masculinas le habían hecho sin preguntarle (como tirarle del pelo y eyacular en su cara), presionado a hacer a pesar de su resistencia (como practicar sexo anal) o criticado por negarse a hacerlo (como participar en sexo grupal). Ella no había deseado ninguna de estas cosas y sin embargo recuerda que «en cada ocasión me sentí culpable por no ser una “tía enrollada”. Le estaba decepcionando. Era una mojigata».

Esta tuitera está sugiriendo que la cultura del porno ha traído consigo nuevas expectativas del rol heterosexual femenino que las propias mujeres han interiorizado, y que no cumplirlas les hace sentirse incompetentes. La distinción «tía enrollada/mojigata» puede parecer totalmente distinta de la más tradicional entre «buenas chicas» y «putas», pero funciona de forma parecida: en ambos casos el miedo a estar en el bando equivocado de la línea espolea a las mujeres a vigilar su propio comportamiento. Más que liberar a las mujeres para que persigan su placer sexual en sus propios términos, esto lo único que hace es sustituir un principio opresivo («las buenas chicas no lo hacen») por otro («las chicas enrolladas hacen lo que los hombres quieran»). Pero, como siempre, hay otras feministas que dicen hallar placer y satisfacción en las prácticas sexuales que la tuitera rechaza, y que la pornografía ha reforzado su experiencia abriéndola a nuevas posibilidades eróticas.

Claramente, los deseos sexuales de las mujeres varían. Pero al enfrentarse a esta realidad, como ha afirmado Lisa Downing, una investigadora feminista cuya visión de la sexualidad no es, en palabras suyas, «ni positiva ni negativa, sino crítica», las discusiones feministas suelen polarizarse entre dos posiciones. La primera, canalizando el espíritu utópico de la revolución sexual, sostiene que el sexo es bueno en sí mismo, y que cualquier clase de relación sexual que cualquier mujer encuentre placentera debe ser automáticamente liberadora y progresista en lo político («¡Feministas por los orgasmos!»). La segunda mantiene que el (hetero)sexo en el patriarcado es consustancialmente opresivo y cualquier placer que las mujeres obtengan de él debe mirarse con recelo. La visión de Downing es que ambas tesis son demasiado simples, y que «todas las formas de sexualidad y todas las representaciones sexuales deberían estar igualmente sujetas al pensamiento y al análisis crítico».

Lo que las detractoras feministas de la cultura porno critican no es sólo la pornografía, sino también la integración normalizada de la industria del sexo de forma más general. Esto suscita preguntas no sólo sobre la posición de las mujeres como consumidoras de los productos de la industria, sino también sobre su implicación en ella como «trabajadoras sexuales», un término paraguas que cubre un elenco de profesiones que abarca desde ser modelo y *stripper* hasta la prostitución, la venta directa de servicios sexuales. Éste es otro asunto que divide profundamente a las feministas. ¿Es la venta sexual un empleo como cualquier otro, problemático sólo en tanto en

cuanto se ha criminalizado y estigmatizado socialmente? ¿O es una forma de explotación sexual que siempre será incompatible con los principios de igualdad y justicia social?

Las intervenciones feministas sobre el tema de la prostitución tienen ya una larga historia. En Gran Bretaña, a finales de los años sesenta del s. XIX, las feministas emprendieron una campaña nacional para exigir la derogación de la legislación sobre las enfermedades contagiosas (Contagious Diseases Acts), que en ciertas poblaciones con guarniciones militares permitía a la policía arrestar a cualquier mujer sospechosa de ser una «prostituta común» y someterla a una inspección médica (si se negaba, podían encarcelarla, y si le encontraban alguna infección, podían confinarla a un hospital contra su voluntad). El manifiesto de las activistas de esta campaña denunciaba la ley por discriminar a sus objetivos sobre la base de su sexo y clase social, denegarles derechos básicos y someterlas a un procedimiento degradante que también podría llamarse «violación instrumental». Las feministas también atacaron la ley por darle a la doble moral sexual una sanción oficial. Sin la demanda masculina, no habría prostitución, pero su estigma y las sanciones penales asociadas a ella sólo recaían sobre las mujeres implicadas.

Las feministas victorianas solían censurar la prostitución, pero entendían que la implicación voluntaria de las mujeres en ella casi siempre se debía a una necesidad económica: en una sociedad que restringía seriamente el acceso de la mujer a otras formas de trabajo, con frecuencia era «la industria mejor pagada». (También sabían que la participación de algunas mujeres y niñas no era voluntaria: la coerción y la trata existían entonces tanto como ahora.) Pero para algunas feministas de clase media la existencia de este comercio también era una expresión evidente de misoginia, cuyas formas más refinadas impregnaban sus relaciones con los hombres. La líder activista Josephine Butler dijo, dirigiéndose a los hombres de su clase social: «No podéis honrarnos a nosotras mientras seguís arrastrando a nuestras hermanas al fango. Si sois injustos y crueles con ellas, seréis injustos y crueles con nosotras».

Las feministas que se oponen a la prostitución hoy en día han hecho un análisis similar de su funcionamiento como institución económica y social. Afirman que la existencia de un mercado que permite a los hombres comprar el consentimiento sexual (es decir, pagar por mantener relaciones sexuales que la otra parte no decidiría practicar sin cobrar nada a cambio) refleja y refuerza la desigualdad entre los sexos, y socava el principio según el cual el sexo debería ser un intercambio basado en el deseo mutuo. Muchas feministas a favor de estos argumentos apuestan por el «modelo nórdico» (llamado así porque se aplicó por primera vez en Suecia, y también ha sido adoptado en Noruega e Islandia), que prohíbe por ley comprar servicios sexuales, si bien descriminaliza su venta. El objetivo de esto es transferir las sanciones legales asociadas con el sexo comercial de las prostitutas (principalmente mujeres) a los compradores (abrumadoramente hombres) y reducir la demanda general: como un agente del orden público sueco le dijo una vez a la escritora Kat Banyard, comprar sexo, como el exceso de velocidad, es algo que muchos hombres hacen «porque pueden», y dejarán de hacerlo si saben que tiene costes legales y sociales. El modelo también incluye disposiciones para dar apoyo a las personas que trabajan en la prostitución y, si lo desean, permitirles salir de ella. Los estudios sugieren que muchas quieren salir, pero que a menudo se enfrentan a obstáculos que abarcan desde problemas de drogadicción hasta la dificultad de encontrar otro empleo con una condena penal a cuestas por ofrecer servicios sexuales.

Sin embargo, para otras feministas el modelo nórdico se basa en actitudes moralistas y

paternalistas hacia las mujeres que se prostituyen, y un enfoque más progresista reconocería que el «trabajo sexual es trabajo». Vender sexo, en principio, no es diferente de vender, pongamos, tratamientos de belleza (que también pueden requerir el contacto íntimo entre el trabajador y el cliente), servir café (los clientes también pueden ser repugnantes con los camareros) o limpiar lavabos (que también implica el contacto con los efluvios corporales de extraños). Las feministas que defienden este punto de vista con frecuencia hacen la misma observación que yo hice en el tercer capítulo: que hacer cosas que no te gustan a cambio del dinero que necesitas para pagar tus facturas es el sino de la mayoría de las mujeres trabajadoras del mundo. Si para una mujer la prostitución es una elección económica racional, ¿qué derecho tiene nadie a criticarla y, menos aún, a reclamar medidas que la dejen sin trabajo? Desde esta perspectiva, las feministas deberían apoyar a las trabajadoras sexuales defendiendo mejoras en sus condiciones laborales y, en particular, la descriminalización o la legalización de la prostitución (la diferencia es que la prostitución «legalizada» la regula el Estado). Las feministas que defienden este argumento señalan que las mujeres que ejercen una actividad ilegal no pueden tomar fácilmente medidas para reducir los riesgos que dicha actividad conlleva: vacilarán a la hora de denunciar a maltratadores o prácticas laborales que ponen en peligro su salud y seguridad. Si el comercio sexual se hiciera en igualdad de condiciones con cualquier otro servicio, las mujeres estarían más seguras, se reduciría el estigma ligado a su profesión y se abrirían nuevas oportunidades para que pudieran controlar sus vidas laborales. Podrían crear pequeños negocios o cooperativas con otras mujeres en lugar de depender de los proxenetes y los delincuentes organizados, que son poderosos agentes en el comercio ilegal.

Sus detractoras responden que los riesgos implícitos en el comercio sexual no pueden reducirse a un nivel aceptable, porque muchos de ellos son fruto de la naturaleza del trabajo y no de su estatus ilegal. El riesgo laboral más grave de la prostitución es que un comprador te agrede o incluso te mate durante el encuentro sexual privado que es la esencia de este negocio, sea o no ilegal. Las activistas sostienen además que en países que han legalizado la prostitución, como Alemania o los Países Bajos, los beneficios prometidos a las mujeres no se han materializado. En todo caso, la industria ha tenido libertad para reorganizarse según líneas capitalistas neoliberales, y los ricos inversores y empresarios, no las trabajadoras, han cosechado las recompensas económicas. Las mujeres que se prostituyen en los «megaburdeles» legalizados de Alemania no han pasado a ser empleadas con derechos y beneficios (y menos aún copropietarias y gerentes): por el contrario, las tratan como trabajadoras autónomas y deben pagar a la administración una cuota por cada turno que trabajan, lo que significa que deben prestar servicio a varios hombres antes de empezar a ganar dinero para ellas.

No sólo en la industria del sexo intercambian las mujeres sexo por dinero u otros beneficios. Tanto las feministas de la primera como de la segunda ola a veces aseguraban que el matrimonio era sólo una forma de prostitución legal y respetable, en virtud de la cual las esposas suministraban servicios sexuales y domésticos a sus esposos a cambio de su sostén económico (según lo estipulado a la sazón por la ley, las mujeres no podían rehusar su consentimiento al sexo: la violación en el matrimonio no se consideró delito en Inglaterra hasta 1991). Varias exprostitutas le contaron a Kat Banyard que la idea del sexo como producto comercializable ya la habían entendido mucho antes de empezar a prostituirse a cambio de dinero. Una mujer explicó que, desde temprana edad, había entendido su sexualidad no como parte de ella, sino como «una

cosa que los hombres querían de mí y que yo tenía que darles para sentir que valía algo». Otra dijo que su experiencia le había enseñado que, como mujer, «tu principal poder es tu poder sexual». ¿Es esta interpretación de la sexualidad femenina sólo un problema cuando los términos de la negociación son abusivos o es el contrato heterosexual que convierte el sexo en una mercancía –algo que las mujeres ofrecen a los hombres a cambio de manutención, dinero, poder o autoestima– problemático en sí mismo?

Mientras que algunas feministas han puesto sus energías en reclamar una heterosexualidad que utilice nuevas vías, y más igualitarias, de interrelación sexual y social entre hombres y mujeres, otras han defendido alternativas a la misma. Una alternativa es rechazar el sexo por completo. Existió un grupo de feministas radicales estadounidenses que se hacían llamar «Women Against Sex» («Mujeres contra el sexo»), cuyo manifiesto proclamaba que «no existe otra salida a la práctica de la sexualidad que *salir* de ella». Las personas que hoy se identifican como asexuales no suelen comulgar con este análisis, pero desde luego suponen un desafío a la hipótesis dominante de que la sexualidad y la actividad sexual son esenciales para el florecimiento humano. Otras feministas han sugerido que las relaciones sexuales (y otras relaciones íntimas) entre mujeres representan una alternativa positiva al contrato heterosexual. La feminista francesa Monique Wittig sostuvo en 1981 que una lesbiana no es una mujer: afirmaba que lo que define a las mujeres como categoría social es su subordinación a los hombres dentro de la economía heterosexual, y que las lesbianas, por precaria que sea su situación, están fuera de este sistema. Un año antes, en un artículo titulado «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana», la poeta Adrienne Rich afirmó que la heterosexualidad debía entenderse no sólo como una preferencia o una inclinación natural, sino como una institución política cuyos dictados la mayoría de las mujeres no tenían más opción que cumplir. Si bien es cierto que los dos sexos experimentaban el tabú en torno a la homosexualidad, la presión por iniciar relaciones heterosexuales (descartando no sólo el lesbianismo sino también el celibato) recaía con especial dureza sobre las mujeres a causa de su dependencia económica del matrimonio. Rich pidió a sus lectoras que considerasen la posibilidad de que esta presión –y la persecución de las mujeres que se rebelaban contra ella– reflejase en realidad el temor fundado de que muchas mujeres elegirían estar con otras mujeres si tuvieran la verdadera libertad de elegir.

El artículo de Rich fue escrito, en parte, para cuestionar la marginación de las lesbianas y del lesbianismo en la teoría y en la práctica del feminismo de la segunda ola. Las mujeres que se definían como lesbianas antes de finales de los años sesenta tuvieron inicialmente una relación tensa con el nuevo movimiento feminista, que muchas consideraban homófobo (y no sin razón: una de sus figuras más prominentes, Betty Friedan, dijo de las lesbianas que eran una «amenaza violeta» cuya presencia en el movimiento mermaría el apoyo mayoritario a sus objetivos). Algunas lesbianas siguieron creyendo que el Movimiento de Liberación Gay era más importante para sus intereses; otras, sin embargo, se volvieron una presencia visible y radical dentro del Movimiento de Liberación de la Mujer. La participación en los grupos feministas también hizo que algunas mujeres que se habían considerado previamente heterosexuales descubrieran el potencial erótico de las relaciones entre mujeres y se redefinieran como lesbianas. Hoy se da por hecho que los individuos no eligen sus preferencias sexuales y que no pueden cambiarlas, pero en el pasado las feministas entendían la sexualidad como algo más plástico. El que una mujer casada saliera del armario como lesbiana en la treintena (o la sesentena) no significaba necesariamente que siempre

lo hubiera sido sin ser consciente de ello, o sin ser capaz de reconocerlo. Ésta era una posibilidad, pero también era posible que las identidades y los deseos variaran en respuesta a nuevas experiencias, particularmente durante ciclos de importantes cambios socioculturales.

El presente parece ser otra época de reconfiguración de las identidades y los deseos por los nuevos avances sociales y culturales. Una indicación de este cambio, como se ha sugerido, es que las mujeres jóvenes están alejándose del lesbianismo hacia lo que ellas ven como la identidad más inclusiva o fluida que designa el término *queer*. *Queer* fue al principio un insulto común que significaba «homosexual», pero en su uso «reivindicado», que nació de la teoría y el activismo *queer* de los años ochenta y noventa, no se refiere exclusivamente a gays y lesbianas. Más bien incluye todas las preferencias y las prácticas sexuales que cuestionan la «heteronormatividad», término que denota los privilegios sociales de una forma particular de heterosexualidad: monógama, procreativa, tradicional en sus roles de género y convencional en sus prácticas eróticas. Por lo tanto, si cada vez hay más mujeres que se definen como *queer* y no como «lesbianas», surge la pregunta de si se trata únicamente de un cambio en la terminología (siguen haciendo las mismas cosas con la misma gente, pero con otra etiqueta) o si es señal de cambios de mayor alcance en la organización social de la sexualidad. Es una pregunta complicada, pero podemos encontrar una respuesta en la insinuación de un comentarista que observó que «con el trasfondo cada vez más colorido de la diversidad de género, las etiquetas binarias “gay” y “lesbiana” empiezan a sonar un poco rancias y retrógradas». Los cambios actuales en nuestra forma de hablar, pensar y quizás también de tener relaciones sexuales guardan estrecha relación con las ideas cambiantes sobre la identidad de género, un tema que retomaré en el último capítulo.

Mientras, como este capítulo ha ahondado tanto en las divisiones en torno a la cuestión sexual entre las feministas, concluiré diciendo algo sobre lo que las une: qué convierte todas las perspectivas que he estado analizando, por dispares que sean, en «feministas». Resumidamente, es la afirmación de que las mujeres son sujetos sexuales autónomos, y deberían ser tratadas como tales, y no objetos para el uso y disfrute de otras personas. Las mujeres deberían poder expresar libremente su sexualidad sin verse reducidas a ella o definidas exclusivamente en términos sexuales. Sus deseos deben importar, y sus límites deben ser respetados. Por muy básicas que puedan parecer estas demandas, son demandas radicales incluso hoy.

² BDSM son las siglas de una diversidad de prácticas eróticas, entre ellas *bondage*, disciplina, dominación, sumisión, sadismo y masoquismo. (*N. de la T.*)

6. Cultura

En 1990 la crítica Camille Paglia declaró que si «la civilización hubiera quedado en manos de las mujeres, seguiríamos viviendo en la cueva». No fue un pensamiento original. Paglia estaba reciclando la vieja idea de que los hombres son los creadores de la cultura (utilizando la palabra no en su sentido antropológico, como «una forma de vida», sino como un término paraguas que abarca la mayoría de los productos más valiosos del intelecto humano y su creatividad) por su empuje para trascender y controlar las fuerzas de la naturaleza. Las mujeres, entretanto, siguen ancladas a la naturaleza e invierten sus energías creativas no en la búsqueda del conocimiento, la verdad y la belleza, sino en el proceso natural de la procreación.

En *El origen del hombre*, su obra más importante sobre la evolución humana, Charles Darwin sopesó la evidencia de la inferioridad cultural de las mujeres: «Si hiciéramos dos listas de los hombres y las mujeres más eminentes de la poesía, la pintura, la escultura, la música, la historia, la ciencia y la filosofía –cavilaba–, las dos listas no resistirían la comparación». Concluyó que la diferencia debe tener una causa biológica: los hombres estaban dotados de forma innata con un «nivel superior de poder mental». Ésta también era la visión de Cesare Lombroso, el médico y criminólogo italiano del siglo XIX que publicó un estudio de considerable extensión titulado *L'uomo di genio* ('El hombre de genio'). Este texto incluye una sección sobre «la influencia del sexo», que empieza observando que «en la historia del genio las mujeres sólo ocupan un espacio menor». En la siguiente página descubrimos que incluso esto es una exageración: las escasas mujeres candidatas al título de genio resultan tener todas «algo viril». Lombroso concluye que «no hay mujeres de genio; las mujeres de genio son hombres».

Por más absurda que encontremos esta lógica, el razonamiento básico sigue siendo un cliché del antifeminismo más común. Si las mujeres son iguales a los hombres, dice la gente, ¿dónde está la Leonardo/Shakespeare/Mozart femenina? ¿Qué mujer filósofa o pensadora política ha tenido la influencia de Confucio, Platón o Marx? ¿Por qué hay tan pocas mujeres galardonadas con el Nobel y cómo explicamos que sólo una mujer (la fallecida Maryam Mirzajani) en la historia haya ganado la prestigiosa Medalla Fields en matemáticas?

La tradición antifeminista a la que pertenecen estas preguntas es muy antigua (en la introducción mencioné uno de los primeros intentos de defensa de las mujeres contra la acusación de su completa inferioridad, *La ciudad de las damas* de Christine de Pizan). En este capítulo comentaré algunas de las respuestas que las feministas les han dado, y de forma más general cómo han teorizado la relación de la mujer con el arte, el conocimiento y la creatividad desde el siglo XIX. (He de reconocer aquí que el análisis se centrará sobre todo en las tradiciones occidentales y europeas; éstas no son, desde luego, las únicas tradiciones de interés, y los relatos feministas del lugar que las mujeres ocupan en ellas no deben tomarse como alegatos universales sobre la relación de todas las mujeres con todas las tradiciones culturales, aunque así sea como se han presentado a veces.)

Las primeras feministas que fueron contemporáneas de Darwin no discutían por lo general que

los logros intelectuales y artísticos de las mujeres fueran menores y menos distinguidos que los de «los hombres más eminentes». Lo que discutían, por el contrario, era que esta circunstancia fuera inmutable. Muchas feministas fueron entusiastas defensoras de Darwin, porque la idea de que cada especie se desarrollaba mediante un proceso continuo de adaptación parecía apuntalar su creencia de que las mujeres, si les daban la oportunidad, eran capaces de alcanzar el mismo nivel de desarrollo que los hombres. Ante los comentarios denigrantes de Darwin en *El origen del hombre*, la feminista estadounidense Antoinette Brown Blackwell lo acusó de no seguir su propia lógica. «La diferencia de sexos –escribió–, cualquiera que sea, debe estar sujeta a la selección natural y a la evolución.»

Utilizaran o no argumentos inspirados en la teoría evolutiva, las feministas del siglo XIX y principios del XX no tenían dudas de que las contribuciones de las mujeres a la cultura habían sido limitadas por su posición subordinada, su falta de estudios y su confinamiento a la esfera doméstica. En *Una habitación propia*, Virginia Woolf aborda la perenne cuestión de «por qué no ha habido una mujer Shakespeare» preguntando si una hipotética Judith Shakespeare, la hermana con igual talento que William, podría haber alcanzado la misma altura que su hermano en las condiciones de comienzos de la Inglaterra moderna. La biografía que construye para la Judith ficcional deja claro que la respuesta debe ser «no». A diferencia de William, a Judith nunca la enviaron a la escuela: sí que aprende a leer, pero si su madre la ve leyendo la reprende por desatender sus tareas domésticas. Cuando cumple diecisiete años, sus padres deciden que es hora de buscarle un marido, y la prometen a un tratante de lanas de la vecindad. Horrorizada ante la perspectiva de casarse, huye a Londres para buscarse la vida en el teatro. Pero el teatro isabelino no contrata a mujeres, y la ciudad es un lugar peligroso para una mujer joven sola. Al final Judith encuentra a un mecenas, pero –predeciblemente– el apoyo que él le brinda tiene un precio. Soltera y embarazada, se quita la vida.

En tiempos de Woolf, a principios del siglo XX, las mujeres de su clase social tenían más posibilidades que la hermana de Shakespeare de desarrollar sus talentos, pero todavía no gozaban de la misma posición que sus hermanos. *Una habitación propia* analiza los numerosos obstáculos que se interponían en su camino: una educación inferior, dependencia económica, la expectativa continua de que antepusieran sus funciones de esposas y madres a cualquier otra cosa. Para las mujeres menos privilegiadas, las barreras eran mucho más altas. En su ensayo de 1974 «Buscando los jardines de nuestras madres», Alice Walker pregunta: «¿Qué significaba para una mujer negra ser artista en tiempos de nuestras abuelas?». Y añadía: «Es una pregunta cuya respuesta es lo bastante cruel como para dejar helado a cualquiera». Sin embargo, como continúa señalando, las mujeres negras pobres y analfabetas no carecían de creatividad. Los talentos que, en otras condiciones, habrían podido producir buena literatura, pintura o escultura se canalizaron en los relatos orales, el bordado o, en el caso de la madre de Walker, los jardines del título de su ensayo.

Hoy se les dice a las mujeres que pueden hacer cualquier cosa que se propongan y que se las juzgará por sus méritos; pero, en la práctica, la proverbial igualdad está lejos de alcanzarse. En una conferencia de 2017 sobre mujeres y cine (titulada, en homenaje a Woolf, «A screen of our own» [‘Una pantalla propia’]), la directora Susanna White repasó su carrera, desandando un camino que había estado lleno de obstáculos, rodeos y vías muertas, si bien, al final, terminó en su destino elegido, cosa que muchas mujeres en su profesión siguen sin hacer. Durante los últimos quince años, el mismo número de mujeres y hombres se han graduado en escuelas de cine con la

ambición de convertirse en directores de largometrajes. Pero de entre quienes medran hasta conseguir su objetivo, la vasta mayoría son hombres. En Gran Bretaña, en 2016, los hombres dirigían un número de películas seis veces mayor que las mujeres. Gran parte de las películas dirigidas por mujeres son producciones modestas, de bajo presupuesto: las mujeres sólo dirigen el 3 por ciento de las producciones de gran presupuesto. White cree que este desequilibrio refleja teorías sexistas inculcadas, que cuesta erradicar porque raras veces son explícitas. Por ejemplo, se da por supuesto que a las mujeres les costará más manejar a un reparto y un equipo amplio, y que aquellas que tienen familia no estarán dispuestas a trabajar muchas horas (a pesar de que las jornadas más largas en los plató son las de los departamentos de vestuario, peluquería y maquillaje, donde siempre han predominado las mujeres). Otra suposición habitual es que las mujeres sólo pueden dirigir ciertos tipos de material, como las películas infantiles o los dramas familiares. A White le ofrecieron su primera película después de que la nominaran para un Emmy por su trabajo en una miniserie televisiva sobre la invasión de Irak. No obstante, lo que le ofrecieron fue una película para niños. (White imaginó la voz en *off* sobre el tráiler: «De la directora de *Generation Kill*, ahora *La niñera mágica y el Big Bang*»). Después dirigió un *thriller* de gran presupuesto y un drama histórico. Pero, como ella dice, esto es muy inusual: en el cine comercial es tan raro que las mujeres directoras puedan compilar un corpus considerable de obras que la mayoría de las personas apenas son capaces de enumerar un puñado de ellas (Kathryn Bigelow, Jane Campion, Sophia Coppola...).

¿Serán recordados estos nombres dentro de cien años? Esperemos que así sea, pero otra forma de exclusión cultural que las feministas han documentado es la persistente tendencia a que las mujeres, incluso aquellas cuyo talento fue reconocido en su época, sean eliminadas del archivo histórico. En 1970 Shulamith Firestone pudo responder a su propia pregunta, «¿Qué hay de las mujeres que han contribuido directamente a la cultura?», con un breve: «No son muchas». Pero los estudios feministas revelarían después que hubo muchas más de las que Firestone conocía. Documentar las contribuciones culturales pasadas de las mujeres llegó a ser (y sigue siendo) un objetivo importante de los estudios feministas: es importante no sólo por el valor intrínseco del trabajo que saca a la luz, sino también porque dar visibilidad a los logros de las mujeres pone en entredicho la tesis de que «nunca ha habido una mujer que destacara en x disciplina», una tesis sobre el pasado que sigue desanimando y excluyendo a las mujeres en el presente.

En el campo de la ciencia los estudios feministas han resaltado la importancia de mujeres como Caroline Herschel (astrónoma de origen alemán del siglo XVIII que fue la primera mujer en ser nombrada miembro [honorario] de la Royal Society), Mary Anning (coleccionista de fósiles y paleontóloga), Ada Lovelace (pionera en el desarrollo de la programación informática), Nettie Stevens (la bióloga estadounidense que en 1905 identificó el rol de los cromosomas X e Y en la determinación del sexo), Lise Meitner (la física nuclear austriaca que descubrió, junto con Otto Hahn, la fisión nuclear a mediados del siglo XX), Jocelyn Bell Burnell (astrofísica que, siendo estudiante de doctorado en los años sesenta, descubrió los púlsares) y Katherine Johnson (la matemática de la NASA cuya historia se contó en la película de 2016 *Figuras ocultas*). Y en un campo de la actividad artística cuyas figuras canónicas son casi sin excepción hombres –la composición musical en la tradición clásica occidental–, los estudios han revelado una gran riqueza de talentos femeninos desde hace varios siglos. En su libro *Sounds and Sweet Airs: The Forgotten Women of Classical Music*, Anna Beer habla no sólo de algunas mujeres cuyos

nombres conocemos por su conexión con algún compositor famoso (como la hermana de Mendelsson, Fanny Hensel, o Clara Wieck, que se casó con Schumann), sino también numerosos ejemplos menos célebres, como Francesca Caccini, que trabajó como compositora de la corte en la Florencia renacentista, Elisabeth Jacquet de la Guerre, la primera francesa con una ópera representada (en París en 1694), o Marianna Martines, compatriota y contemporánea de Haydn, que a lo largo de su vida fue muy apreciada como compositora de música sacra.

Aparte de reinscribir a estas mujeres en el archivo histórico, las feministas han preguntado cómo llegaron a ser borradas. En el caso de las científicas, un tema recurrente es «el efecto Matilda», una tendencia a atribuir los logros de las mujeres a los hombres que trabajaron con ellas (este «efecto» debe su nombre a la sufragista estadounidense Matilda Joslyn Gage, que escribió sobre dicho fenómeno a finales del siglo XIX). Ni Lise Meitner ni Jocelyn Bell Burnell fueron honradas con el premio Nobel, y no porque se desestimaran sus descubrimientos, sino porque en cada caso el comité del Nobel prefirió conceder el premio a un hombre (al colaborador de Meitner, Otto Hahn, y al director de tesis de Bell Burnell). Incluso Marie Curie, la única mujer científica que casi todo el mundo conoce, quedó inicialmente fuera de la nominación al premio Nobel de 1903, que finalmente compartió con Henri Becquerel y su esposo Pierre; la incluyeron sólo después de que Pierre se quejara. En este tipo de casos, al parecer los comités no podían imaginar una colaboración entre un hombre y una mujer en pie de igualdad (y menos aún asumiendo ella el mando). Este problema no se limita a la ciencia: Anna Beer menciona el caso de Rebecca Clarke, que en 1919 recibió un premio por una sonata compuesta para violín, pero esto no evitó que se cuestionara si la composición era realmente suya o si no la habría presentado un hombre utilizando un seudónimo de mujer. Llegó a sugerirse incluso que el hombre en cuestión pudiera ser el compositor francés Maurice Ravel; un cumplido a las habilidades de Clarke, pero un insulto a su sexo. («No hay mujeres de genio: las mujeres de genio son hombres.»)

En las artes, una forma común de devaluar el trabajo de las mujeres es relegarlo a la categoría de lo «menor». Decir, sí, algunas de estas mujeres son competentes, pero no alcanzan el nivel de la grandeza: su obra es mediocre, derivada, trivial, sentimental, «ligera». Su obra tiene, en otras palabras, las mismas cualidades negativas con frecuencia atribuidas a las propias mujeres. Las feministas habían identificado este tropo desde el principio. En 1968 la crítica literaria Mary Ellmann se quejó de que «a los libros de autoría femenina se les trata como si fueran mujeres, y la crítica se embarca [...] en una medición intelectual de bustos y caderas». Sigue pareciendo imposible *no* leer a las escritoras a través del prisma de género, como descubrió la novelista Catherine Nichols en 2015 cuando, a modo de experimento, envió el mismo manuscrito a distintos agentes literarios usando su nombre real unas veces y el nombre de un *alter ego* masculino ficticio otras. Los agentes que leyeron la obra de Catherine alabaron su escritura «lírica»; quienes pensaron que estaban leyendo la obra de «George», por otra parte, encomiaron su prosa por ser «inteligente» y estar «bien construida». Los agentes prefirieron la escritura de George. Con diecisiete manifestaciones de interés frente a las dos que tuvo Catherine, George fue, como constató secamente Nichols, «ocho veces y media más exitoso que yo escribiendo el mismo libro».

Como en realidad todos los agentes habían leído el mismo texto, su reacción más positiva hacia George sugiere que una predisposición inconsciente hacia los hombres afectó a sus juicios. El sexismo también puede ser consciente y deliberado, por supuesto. En cualquier caso, es una de

las razones básicas por las que el trabajo de las mujeres se considera con tanta persistencia inferior o «menor». Otra es que, con frecuencia, las mujeres se han visto relegadas a formas y géneros menos prestigiosos. En el pasado, las compositoras raramente pudieron componer obras sinfónicas para grandes orquestas; a las pintoras solían encargarles, o eso se esperaba de ellas, pinturas de asuntos «femeninos», como los interiores domésticos y los retratos de madres e hijos que asociamos con las impresionistas Berthe Morisot y Mary Cassatt. También está la cuestión de qué se conserva para la posteridad. Francesca Caccini siempre será una figura poco conocida y menor porque sus partituras no han sobrevivido para ser interpretadas y estudiadas. Y en las artes visuales, como las activistas feministas anónimas que se hacen llamar «Guerrilla Girls» llevan señalando desde 1985, el trabajo de las mujeres ha sido devaluado y declarado «menor» por su ausencia o infrarrepresentación en colecciones y exposiciones museísticas. Uno de sus famosos carteles pregunta: «¿Tienen que estar desnudas las mujeres para entrar en el Metropolitan?», señalando que en el Museo Metropolitano de Nueva York las obras que representan a mujeres desnudas superan masivamente las obras de mujeres artistas.

Ninguna feminista discutirá que las mujeres artistas, escritoras, músicas y realizadoras merecen las mismas oportunidades y el mismo reconocimiento que sus homólogos masculinos. Pero algunas alegarán que darles su lugar a unas cuantas mujeres excepcionales en la tradición o en el canon que las ha excluido injustamente no resuelve el problema de fondo, que es el androcentrismo de la cultura propiamente dicha. Los principios que utilizamos para juzgar la «grandeza» o el «mérito», o aun lo que cuenta como arte o saber en primer lugar, no son principios neutrales: pertenecen a una tradición cultural creada por hombres, para los hombres y a imagen de los hombres. Como explica Simone de Beauvoir: «Los hombres describen [el mundo] desde su punto de vista, el cual confunden con la verdad absoluta». Ésta es la razón por la que a las feministas debería importarles quién sostiene la pluma, el pincel o la cámara: no sólo se trata de exigir igualdad de oportunidades para una artista en concreto que resulta ser mujer, sino también de querer que el mundo sea representado desde otra perspectiva que desafíe los supuestos y los principios patriarcales.

Aunque reconoce que ni mujeres ni hombres comparten un único punto de vista, Susanna White sostiene en «A screen of one's own» que sí existen diferencias, derivadas de sus distintas posiciones sociales y vivencias, en la manera en que hombres y mujeres se relacionan con el mundo y, por lo tanto, en las historias que pueden contar de él. Si «las pantallas que vemos nos devuelven un reflejo de nuestra sociedad», entonces debería preocuparnos lo que no está siendo reflejado —o está siendo distorsionado— cuando quienes cuentan todas las historias son hombres. La forma con que nos vemos representadas en el arte influye en nuestras percepciones de lo que es posible y deseable en la vida, razonamiento que White ilustra citando la primera cinta de *Los juegos del hambre*, cuya protagonista, Katniss, es muy hábil con el arco y las flechas. A raíz de esta película se produjo un incremento enorme del número de chicas que se apuntó a tiro con arco. Este ejemplo en concreto podría parecer banal, pero el principio general no lo es.

Pero ¿podemos creer de veras que el solo hecho de aumentar el número de representaciones realizadas por mujeres cambiará el panorama de forma automática? ¿Acaso la visión que todos tenemos del mundo, tanto hombres como mujeres, no se ha forjado en las tradiciones patriarcales? Shulamith Firestone así lo creía. Mientras analizaba obras de pintoras del siglo XIX, constató que «veían a las mujeres con ojos de hombre, pintaron una idea masculina de la mujer». Para

Firestone, el imperativo de trabajar en una tradición creada por hombres hizo que el arte de estas mujeres fuera «inauténtico», pero al mismo tiempo reconoció que *fue* una necesidad: no existía una tradición alternativa auténticamente femenina. En los años siguientes a que ella escribiera, numerosas teóricas y artistas exploraron esta cuestión en mayor profundidad. ¿Cómo son llevadas las mujeres a verse a sí mismas y al mundo «con ojos de hombre»? ¿Podían crear las feministas nuevas tradiciones? Y, de ser así, ¿cómo serían sus representaciones?

En su libro *Modos de ver* (1972), basado en la serie de televisión del mismo título, John Berger planteó que las convenciones del arte figurativo occidental reflejaban y a la vez reforzaban los prejuicios patriarcales sobre la naturaleza y el rol social de las mujeres. La parte más famosa de su análisis explica que tanto en la vida como en el arte

los hombres actúan y las mujeres aparecen. Los hombres miran a las mujeres. Las mujeres se contemplan a sí mismas mientras son miradas. Esto determina no sólo la mayoría de las relaciones entre hombres y mujeres, sino también la relación de las mujeres consigo mismas. El supervisor que lleva la mujer dentro de sí es masculino; la supervisada es femenina. De este modo se convierte a sí misma en un objeto, y particularmente en un objeto visual, en una visión.

Berger ilustra esta tesis con un análisis de la tradición europea de la pintura de desnudos. El desnudo femenino, explica, es un objeto de deseo erótico para un espectador que se presupone varón heterosexual. Pero en muchos casos el artista representa a la mujer de tal manera que la hace cómplice, cuando no responsable, de su propia cosificación. Tal vez la pinte con el cuerpo vuelto hacia el espectador, su afectada contorsión recalcando sus ganas de exhibirse; tal vez la pinte mirando directamente al espectador, activamente solícita y complaciéndose en el deseo de él: o quizás la muestre admirándose en un espejo. (Berger encuentra esto especialmente hipócrita: «Le ponías un espejo en la mano y titulabas el cuadro “Vanidad”, condenando así moralmente a la mujer cuya desnudez habías representado para tu propio placer».) El cuerpo de la mujer es una mercancía en una transacción entre hombres –el que la pinta y el que pagó (o los que pagaron) para que la pintaran–, pero las convenciones para representarla simulan que ella tiene el control.

Tres años después de *Modos de ver*, la realizadora y teórica feminista Laura Mulvey publicó un artículo académico titulado «Placer visual y cine narrativo», en el que elaboró el concepto de la «mirada masculina». Esta frase se usa ahora casi siempre para definir simplemente «la forma que los hombres tienen de mirar a las mujeres», pero Mulvey hablaba de algo más complicado. Como Berger, Mulvey decía que las convenciones de la representación –en este caso, del cine narrativo comercial específicamente– instan al espectador, ya sea hombre o mujer, a adoptar la perspectiva de un hombre (heterosexual): a identificarse con el protagonista (o los protagonistas) que se sitúa en el centro de la acción, y a mirar a los personajes femeninos del mismo modo (típicamente cosificador) en que los miran los hombres en pantalla. En el caso del cine, un instrumento fundamental para conseguir este efecto –hacer que el público mire *con* los personajes masculinos y *a* los femeninos– es la cámara. Lo que los espectadores ven, o lo que llama su atención, está restringido por el posicionamiento y el movimiento de la cámara (aunque en el cine realista los cineastas casi siempre procurarán minimizar la conciencia del espectador a este respecto), y estas elecciones se realizan normalmente enfilando la cámara, y por tanto la mirada del espectador, según el punto de vista del protagonista masculino. Por ejemplo, la cámara puede mostrar a un personaje masculino mirando atentamente a una mujer, instando de este modo a los

espectadores a que miren con él, o puede transmitir que él la está mirando mimetizando la trayectoria de su mirada, con una lenta panorámica sobre el cuerpo del personaje femenino, por ejemplo, o ampliando el zoom para mostrar zonas de su cuerpo en primer plano. La «mirada masculina» deviene así la mirada general por defecto, no sólo para los hombres heterosexuales, sino para todo el público. Y esta forma tan sexualizada de mirar termina asociada con el placer que nos procura toda la experiencia de ver cine. Es otra forma de inducir a los espectadores, hombres y mujeres, a cosificar el cuerpo de la mujer.

Otros estudios más recientes con una perspectiva feminista negra y/o interseccional han recalcado que la mirada que se construye en el arte occidental/europeo no es sólo masculina, sino también blanca, racista y colonial. Dirigida hacia las mujeres negras, esta mirada produce una forma de cosificación característica. Numerosas escritoras han analizado esta cosificación en el caso de Sarah Baartman, una mujer joisán traída de Sudáfrica a Europa a principios del siglo XIX para ser exhibida comercialmente al público con el sobrenombre racista de «La Venus hotentote». No sólo en vida, sino incluso después de su muerte, cuando, en beneficio de la «ciencia racial» europea, su cuerpo fue diseccionado y algunas de sus partes expuestas en un museo, Baartman fue literalmente tratada como un espécimen, un ejemplar de la mujer africana «primitiva» e hipersexual. No la veían, en palabras de Tracy Denean Sharpley-Whiting, como a «una persona, o siquiera un ser humano, sino como una curiosidad de feria, un *collage* de nalgas y genitales». Y aunque hoy en día pocos europeos defenderían semejante trato, algunos siguen haciendo uso de la degradante iconografía que se encuentra en las imágenes del siglo XIX de mujeres negras como Baartman. Hallamos una clara alusión a estas imágenes, por ejemplo, en la famosa fotografía que Jean-Paul Goude hizo de Grace Jones desnuda y a gatas dentro de una jaula y, más recientemente, de Kim Kardashian balanceando una copa de champán sobre sus nalgas (aunque Kardashian, que es blanca, lleva un traje de noche y guantes).

Los postulados teóricos como los que he estado analizando aspiran, en primer lugar, a explicar cómo funcionan ciertas representaciones y qué han conseguido en el proceso. Pero también podrían dar lugar a experimentos con representaciones alternativas. Laura Mulvey defendió (y produjo junto con su colaborador Peter Wollen) una clase de cine que no se basaba en las convenciones que ella había criticado, sino que exigía que el espectador adoptase un posicionamiento más imparcial, y que fuera consciente de la cámara como una presencia material. Otras cineastas feministas han desafiado las convenciones del cine comercial por otros cauces. La película *Jeanne Dielman, 23 Quai du Commerce, 1080 Bruxelles* (rodada el mismo año en que se publicó el ensayo de Mulvey y elogiada en el *New York Times* como «la primera obra maestra de lo femenino en la historia del cine»), de la directora de cine belga Chantal Akerman, muestra tres días consecutivos en la vida de la protagonista epónima, una madre soltera que se prostituye con clientes en su casa para ganarse la vida y mantener a su hijo. Las actividades mundanas, como hacer las camas, lavar los platos y preparar la comida, están rodadas en tiempo real, alterando la expectativa común de que los acontecimientos dramáticos o inesperados ocuparán el primer plano, mientras que los monótonos o rutinarios permanecerán invisibles o en segundo plano (una convención que, como ha señalado Akerman, muestra muy bien que la mayoría de las mujeres dedican su tiempo a tareas invisibles). No se concede más importancia al trabajo sexual de Jeanne que al de sus quehaceres domésticos, como tampoco es exaltado con ningún tipo de glamur. Al final termina ocurriendo algo dramático (que no revelaré porque merece la pena ver la cinta), pero

Akerman se niega resueltamente a tratar ningún elemento de la narración al estilo convencional de Hollywood.

Al final de su ensayo en torno al placer visual, Laura Mulvey reconocía que la cinematografía radical de los años setenta negaba a las audiencias la clase de placer y satisfacción que el cine narrativo convencional les procuraba. Pero, evidentemente, no lo consideraba una gran pérdida. «Las mujeres –concluía–, cuya imagen ha sido continuamente hurtada y utilizada para esta finalidad [es decir, satisfacer las demandas de la mirada masculina], no pueden ver el declive de la forma cinematográfica tradicional con mucho más que cierto nostálgico pesar.» Cabría preguntarse, no obstante, cuántas mujeres ajenas a la teoría cinematográfica y al cine de arte y ensayo pensarían como ella. Más de cuarenta años después, es evidente que la «forma cinematográfica tradicional» no está obsoleta: si lo que se exhibe en los multicines de mi barrio sirve de guía alguna, la mayoría de las personas que ven cine siguen aferradas a los placeres del cine narrativo. Esto no quiere decir que las feministas *no deberían* hacer un tipo de cine que desafíe radicalmente las expectativas del público, pero sí sugiere que también son necesarias intervenciones menos radicales. En una sociedad en la que las representaciones sexistas siguen arraigadas y omnipresentes, los cambios del tipo que Susanna White propone (por ejemplo, que haya más mujeres detrás de la cámara, más papeles protagonistas y de diálogo para las mujeres delante de la cámara y más diversidad en las historias narradas en el cine) también podrían marcar una diferencia positiva.

Yo he llamado a estos cambios «intervenciones menos radicales», pero en los últimos años, según parece, prácticamente cualquier clase de intervención feminista se ha considerado de una radicalidad intolerable. Pensemos, por ejemplo, en la enorme indignación que produjo en 2016 el *remake* de la popular película de Hollywood *Cazafantasmas*, que puso a cuatro mujeres en los roles protagonistas, originalmente interpretados por hombres. O pensemos en 2013, cuando el Banco de Inglaterra anunció que el billete en el que figuraba el rostro de la reformista social cuáquera Elizabeth Fry sería sustituido por uno de Winston Churchill. Consciente de lo que esto significaba –que en 2016 los cuatro billetes británicos en circulación llevaran imágenes de hombres–, la escritora y activista Caroline Criado-Pérez lanzó una campaña para que la siguiente figura histórica en un billete fuera una mujer. Rápidamente recibió un aluvión de amenazas de violación y muerte, algunas de ellas tan serias que los autores fueron condenados a prisión. Y en 2012 la analista de medios de comunicación residente en Estados Unidos Anita Sarkeesian fue objeto de una prolongada campaña de acoso (uno de sus acosadores hizo un videojuego titulado *Dale una paliza a Anita Sarkeesian*; otro la amenazó con pegarle un tiro en una ponencia que tenía programada). ¿Qué había hecho Sarkeesian para provocar esta reacción? La respuesta es que había grabado una serie de vídeos llamados *Tropes vs. Women* («Tropos contra Mujeres») en los que analizaba ejemplos de sexismo en los videojuegos.

En cada uno de estos casos, la reacción parece totalmente desproporcionada respecto a lo que fuera que la provocara. ¿Por qué tantas personas vieron una amenaza tan seria en la idea de que pudiera haber espacio en el mundo para *un* billete con el rostro de una mujer o *una* película comercial cuyo reparto principal lo constituyeran mujeres? Puede que la intensidad de la furia delate no sólo la convicción de que la cultura es o debería ser un coto masculino, sino la centralidad de las cuestiones culturales en la política sexual contemporánea. Los ideólogos antifeministas más destacados de la actualidad, los «hombristas» de la derecha alternativa,

invierten casi toda su energía en políticas culturales: consideran que el cambio cultural es una condición necesaria para el cambio político y no viceversa. Las feministas, y también los antifeministas, siempre han tenido claro que lo cultural es político: las ideas, las imágenes, las historias y las teorías cumplen una función importante en el sostenimiento –o el cuestionamiento– de la desigualdad. Lo que esta derecha alternativa ha sabido aprovechar muy bien en los últimos años es la sensación entre muchos hombres en las democracias occidentales de que el privilegio cultural es el único privilegio que les queda. Es fácil mofarse de esto («hemos dejado que las mujeres sean pilotos de combate, futbolistas profesionales/presidentas, pero ¡DE NINGUNA MANERA vamos a dejar que sean cazafantasmas!»), pero el resentimiento es real y sus consecuencias pueden ser graves. Para las feministas éste no es un campo de batalla nuevo, pero no deberíamos subestimar su importancia presente y futura.

7. Fisuras y futuros

Los intentos de resumir el estado actual del feminismo afloran con bastante frecuencia: la revista *Prospect* publicó uno en 2017 con el titular «Todo lo que siempre quisiste saber sobre la cuarta ola del feminismo y nunca te atreviste a preguntar». «Una nueva amplitud –decía– ha hecho que sea difícil definir un feminismo coherente para el siglo XXI». Si «coherente» significa «de ideas y objetivos políticos unificados», entonces está claro que el feminismo actual es menos coherente que el que le precedió; *a posteriori*, el pasado siempre parece más coherente de lo que fue para las personas que lo vivieron como presente. Pero huelga decir que ahora se está imponiendo cierta coherencia desde fuera, mientras las feministas afrontan los retos de la situación política actual.

Desde la crisis económica de 2008 la situación de la mujer en muchos lugares ha empeorado económica, por la repercusión de los programas de austeridad de los gobiernos, y políticamente, por el repunte del nacionalismo y el autoritarismo de derechas. En países tan dispares como India, Polonia, Rusia, Turquía y Estados Unidos (ésta no es una lista completa), líderes autoritarios y legisladores conservadores intentan revertir los logros del pasado reciente (en Polonia intentaron prohibir por completo el aborto, en Rusia han descriminalizado muchas formas de violencia doméstica). En algunos lugares las feministas sufren el acoso de los agentes del Estado: Human Rights Watch informó en 2017 de que la policía había interrogado a un grupo de mujeres rusas que asistían a un encuentro feminista y les habían llamado la atención por sus «actividades extremistas». En otros lugares son grupos de extrema derecha los que acosan. En Estados Unidos analistas de la derecha alternativa han hallado una fuerte conexión entre la participación en organizaciones neonazis o supremacistas y el activismo de los derechos de los hombres. En estas condiciones, la agenda política no deja lugar a dudas: «Contraataca». La coherencia no siempre es buena señal.

Una resistencia efectiva requiere una coalición de base amplia que represente a diversos electorados y voces. Para las feministas esto pone de relieve, una vez más, la necesidad de reconocer y abordar las relaciones de poder y desigualdad entre las mujeres. En principio, esto es algo sobre lo que las feministas están de acuerdo. El artículo de *Prospect* no es el primero que sugiere que el compromiso con el principio de la interseccionalidad es uno de los rasgos definitorios de la «cuarta ola». Pero una cosa es hablar de interseccionalidad y otra aplicarse el cuento. Las Marchas de las Mujeres que se organizaron para protestar contra la investidura de Donald Trump fueron, en cierto grado, una exhibición impresionante de unidad feminista, pero también un espacio de conflictos sobre la exclusión o la marginación de algunos grupos de mujeres por parte de otros. Las mujeres negras señalaron que las organizadoras iniciales eran blancas sin excepción y que habían tomado, sin reconocerlo, los nombres escogidos para el acto de las primeras protestas de los derechos civiles y las mujeres negras. Una activista explicó a las organizadoras en una carta abierta por qué no podía apoyar la marcha: «Cooptar la labor política con “TODAS LAS MUJERES” y “TODAS LAS VOCES” es un mero intento de suprimir las necesidades específicas de las personas afrodescendientes». También hubo cierta polémica en torno a si las

consignas *pussy hats* y *pussy power*³ (referencias a la infame grabación en la que se oye a Trump jactarse de «agarrar a las mujeres del coño») fueron excluyentes e irrespetuosas con las mujeres transgénero.

El hecho de que esto se convirtiera en un tema de debate señala otra característica de la «cuarta ola»: su interés por nuevas cuestiones en torno a la identidad de género y la diversidad. Durante la mayor parte de su historia, el feminismo se ha entendido (y a menudo explicado) como un «movimiento de mujeres», un movimiento que persigue derechos, igualdad o liberación para las mujeres como clase. Quejarse, como hizo Laurie Penny en 2015, de que «el hecho de que el feminismo centre su atención en las mujeres puede ser alienante» habría sido como quejarse de que una panadería venda pan (o, de otro modo, te habría señalado como esa clase de antifeminista que va repitiendo la eterna cantinela del «¿Y los hombres qué?»). Hoy, sin embargo, existe un grupo importante dentro del feminismo que se cuestiona las bases de la definición tradicional.

Laurie Penny pertenece a una nueva ola de activistas *genderqueer* que conciben el feminismo no solamente como un movimiento para terminar con la opresión de las mujeres y la dominación de los hombres, sino también como un movimiento para liberar a todo el mundo del rígido binarismo de género que produce estas dos categorías en primer lugar. Como muchas otras personas que se definen como algo distinto de «hombre» o «mujer» –transgénero, no binarias, sin género, de género fluido, (*gender*)*queer*–, Penny recuerda sentir desde temprana edad que las categorías binarias normalizadas eran insuficientes para comprender quién era ella (aunque ha seguido definiéndose como mujer y no pondría objeciones a mi uso del pronombre *ella*). Desde esta perspectiva, el género no se entiende como lo entendían las feministas de la segunda ola, como un conjunto de roles restrictivos y desiguales que las sociedades imponen a sus miembros, varones y mujeres, sino como una forma de identidad que los individuos deberían definir libremente por sí solos. Mientras que las feministas de la segunda ola imaginaron con frecuencia, tanto en sus escritos políticos como en la ficción utópica, un mundo futuro sin distinciones de género (mundo en el que, como dijo Shulamith Firestone en 1970, las «diferencias genitales dejarán de importar culturalmente»), el punto de vista de Penny es diferente:

No quiero ver un mundo sin género. Quiero ver un mundo donde el género no sea opresivo o impuesto, donde haya tantas formas de expresar y entender tu identidad como personas hay en la Tierra. Quiero un mundo donde el género no sea doloroso, sino gozoso.

Podría decirse que, a fin de cuentas, esto no es tan distinto de eso que las feministas que siguieron los pasos de Firestone y son críticas con el género quieren entender. Si de veras existieran tantas identidades de género como personas en el planeta, entonces el género, tal como lo conocemos, habría dejado ciertamente de existir: la palabra ya no significaría «un rol social impuesto basado en el sexo de cada persona», sino algo más parecido a «un conjunto de comportamientos que expresan la personalidad de un individuo». Si el feminismo *genderqueer* y las herederas del feminismo radical de Firestone son sólo diferentes vías que conducen al mismo destino, ¿por qué existe un conflicto entre ellas?

Una respuesta es que, si bien casi todas las feministas piensan que el género es un constructo social, en cambio discrepan sobre la finalidad de este constructo y sobre a quién beneficia para que haya sido concebido así. Como expliqué en el capítulo 4, se podría decir que las cualidades y las conductas que una cultura codifica como «femeninas» o «masculinas» no son sólo

arbitrariamente diferentes: están pensadas para justificar la dominación de los hombres mientras mantienen a las mujeres en un lugar subordinado. Las feministas que entienden así el género ven con escepticismo la idea de que las «expresiones» de género autoconscientes o irónicas (un concepto extraído de la obra de la teórica feminista/*queer* Judith Butler) son políticamente subversivas. Como apunta Laurie Penny (aunque ella no lo piensa), para algunas feministas las expresiones *queer* o trans, especialmente si materializan una versión estereotipada de la feminidad o la masculinidad, no están subvirtiendo el sistema que subordina las mujeres a los hombres, sino reforzándolo.

Otra respuesta es que la política identitaria de género contemporánea plantea cuestiones fundamentales sobre qué es lo que define la categoría «mujeres», y éste es otro punto sobre el que discrepan las feministas. Aunque muchas, si no la mayoría, suscriben la idea de que «no se nace mujer, se llega a serlo», podemos seguir haciendo la pregunta: ¿cómo se llega a ser mujer? ¿Puede cualquiera llegar a ser mujer o es necesaria cierta clase de historia personal (que te traten, desde que naces, de la manera en que tu cultura trata a las chicas, en oposición a cómo trata a los chicos)? ¿Existen aspectos del «llegar a ser mujer» intrínsecamente relacionados con tener cierta clase de cuerpo? Incluso si reconocemos que los cuerpos existen en un contexto social que determina sobremanera la experiencia de la encarnación, ¿existen realidades materiales corporales que siempre serán relevantes para el proyecto feminista de terminar con la opresión de la mujer?

Laurie Penny cree que el proyecto feminista (tradicional) y el feminismo *genderqueer* no son incompatibles: dice que «el sexo también es una categoría política, y políticamente sigo en el equipo de las chicas». No obstante, otras feministas (de ambos lados) están menos seguras de que las dos perspectivas puedan reconciliarse. Este debate se ha vuelto muy visible y polarizado, pero también evoluciona rápidamente: cómo se desarrollará incluso a corto plazo es difícil de predecir. El conflicto que ha generado casi siempre se presenta ante todo como un conflicto generacional (se dice que las críticas a la nueva política identitaria de género proceden de feministas de más edad, cuyas ideas se formaron durante la segunda ola y cuya perspectiva se volverá inevitablemente cada vez menos importante a medida que el feminismo termine en manos de mujeres jóvenes que piensan de otra forma). Pero posiblemente estemos ante otro caso de algo que mencioné en la introducción: la tendencia del modelo de la «ola feminista» a alisar las diferencias políticas que existen en cada grupo generacional. Las visiones distintas y opuestas sobre la naturaleza y el significado del género vienen acompañadas de ideas divergentes sobre qué es el feminismo y cuál es su fin, y estas diferencias formarán parte del futuro del feminismo, lo mismo que son parte de su presente y de su historia.

La importancia de la identidad de género como una cuestión del feminismo contemporáneo refleja una preocupación cultural mayor por la identidad en todas sus formas, y recientemente ha suscitado ciertas reflexiones críticas sobre el estado del feminismo actual. Sylvia Walby observa que, en el siglo XXI, el feminismo se está conceptualizando cada vez más como una especie de identidad personal y no como un proyecto político: preguntamos «¿es feminista tal persona?» y no «¿práctica el feminismo tal persona?». Este énfasis en la autodefinición, dice Walby, puede ser contrario a los objetivos de la interseccionalidad y la inclusión, puesto que no reconoce como «feministas» proyectos en los que, aunque de hecho están haciendo feminismo —oponiéndose a la opresión de la mujer y trabajando por su progreso—, participan individuos y organizaciones (como

los sindicatos) que no se definen principalmente como feministas. Precisamente porque estos proyectos se centran en las intersecciones del género con la raza y la clase, su invisibilidad o no reconocimiento como proyectos feministas termina marginando a las feministas obreras, negras y de minorías étnicas.

Algunos analistas han vinculado el auge del feminismo como identidad con esa forma que el capitalismo de consumo tiene de apropiarse de imágenes e ideas de los movimientos de base y de convertirlas en productos vendibles. En su libro *We Were Feminists Once*, Andi Zeisler dice que el feminismo se está promoviendo ahora como «una identidad que cualquiera puede y debería consumir», y que el resultado es diluirlo y despolitizarlo. Se está animando a personas que pueden no tener ningún compromiso con ningún proyecto político concreto a reivindicar una identidad feminista simplemente a través de la compra de productos que simbolizan feminismo. Hace poco apareció un ejemplo en mis comentarios de Facebook: era el anuncio de un producto llamado FeministBox™. Por un precio superior a cincuenta libras, el estuche incluía una camiseta, un bolso, una chapa, unas pegatinas, un libro y dos fanzines, además de un cupón de descuento para otros productos de la compañía. En 2017 las consumidoras puestas en temas de moda con suficiente dinero en el bolsillo podían considerar también la posibilidad de comprar por 710 dólares (con un porcentaje de la recaudación destinado a una organización benéfica fundada por Rihanna) la edición limitada de la camiseta de Dior con las palabras impresas «Todas deberíamos ser feministas».

Otra crítica vertida contra esta versión comercializada del feminismo es que reduce las cuestiones políticas a asuntos de elección personal, produciendo la clase de discurso vacuo parodiado en el diario satírico *The Onion*, que una vez señaló el Día Internacional de la Mujer con una historia encabezada así: «Las mujeres se empoderan ahora con cualquier cosa que haga una mujer». Los debates sobre si el feminismo es, antes que nada, una política de elección individual afloran con relación a cuestiones políticas de suma importancia (como si hay que reformar, y cómo, la legislación sobre el aborto, o la prostitución), pero con frecuencia se desatan por asuntos menos trascendentales. Por ejemplo, cuando la escritora Zadie Smith dijo en un periódico en 2017 que le inquietaba que las chicas dedicaran mucho tiempo a rutinas de belleza y maquillaje, añadiendo que ella limitaba a quince minutos al día el tiempo que su hija pasaba delante del espejo, algunas feministas la acusaron de atacar a las mujeres que decidían llevar maquillaje; también se insinuó que ella no era quién para dar lecciones porque era tan guapa que no necesitaba mejoras estéticas.

Como indicaron las defensoras de Smith, lo que ella estaba criticando realmente era la presión social ejercida sobre mujeres y niñas para que prestaran tanta atención a su aspecto físico. Como apunté en el capítulo 4, las decisiones de las mujeres sobre cosas como llevar maquillaje están condicionadas por su comprensión de que cumplir o no con las normas de belleza imperantes tiene consecuencias materiales; también les influirán las sensaciones y los deseos producidos por las maneras que las chicas tienen de socializarse. Una implicación de «lo personal es político» es que no podemos pensar que nuestras decisiones individuales son totalmente «libres», puesto que siempre vienen determinadas por el contexto en el que se toman. Y, como sugieren los debates actuales sobre identidad y elección, ocurre lo mismo con el feminismo.

Puede que el feminismo esté teniendo uno de sus momentos periódicos de ser «tendencia», pero el mensaje de escritoras como Andi Zeisler es que ser feminista, en el sentido que requiere

algo más que limitarse a comprar la camiseta, no es fácil o poco exigente. ¿Qué mueve a las feministas a serlo? Cuando hice la pregunta a un grupo de mujeres feministas, las respuestas se centraron no en las dificultades y los sacrificios que entraña el activismo político, sino en lo mucho que había enriquecido sus vidas. El feminismo, decían, les había dado una nueva comprensión del mundo que les había ayudado a entender sus experiencias personales; les había permitido conectar de manera positiva con otras mujeres, y les había convencido más, y no menos, de que el cambio radical era posible. Muchas hablaron del alivio que les produjo descubrir a una comunidad de mujeres con las mismas insatisfacciones que habían creído que sólo ellas sentían. «Me salvó de la locura», dijo una; otra dijo: «Me cambió la vida». Sus relaciones con estas otras mujeres feministas (como explicó una, «mujeres duras que no tienen miedo de pensar por sí mismas») eran importantes para todas ellas. Y, si bien todas habían tenido que lidiar con conflictos y reveses políticos, veían el futuro con esperanza. «El feminismo ofrece optimismo. Da la oportunidad de crear cambio.»

A pesar de los retos que el feminismo afronta hoy, pienso que este optimismo es justificado. Los principios básicos del feminismo han conseguido aceptación mundial: su influencia se siente, de algún modo, en casi todas las sociedades contemporáneas, incluidas las que siguen negando libertades y derechos básicos a las mujeres. Aunque seguirá encontrando resistencia en algunos sectores, y suscitando discusiones sobre lo que se desprende de ella en la práctica, «la idea radical de que las mujeres son personas» no va a desaparecer.

³ *Pussy hats* son los gorros rosas con orejas de gato que las mujeres llevaron en las marchas contra Donald Trump y que se han convertido en un símbolo del movimiento Pink Power (poder rosa). *Pussy power*, otro de los eslóganes del movimiento feminista, hace referencia al poder de la vagina. (*N. de la T.*)

Referencias bibliográficas

A continuación, una lista cronológica de algunos textos teóricos básicos referenciados en este libro:

- Christine de Pizan, *La ciudad de las damas*, Siruela, [c. 1400] 2015.
- Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Cátedra, [1792] 2018.
- Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Alianza Editorial, [1891] 2013.
- Margaret Mead, *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, Paidós, [1935] 2006.
- Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, trad. de Alicia Martorell, Cátedra/Universitat de València, [1949] 2018.
- Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo*, Kairós, [1970] 1976.
- Angela Davis, *Mujeres, raza y clase*, Akal, [1983] 2016.
- bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center*, South End Press, 1984.
- Gerda Lerner, *La creación del patriarcado*, Katakak, [1986] 2017.
- Judith Butler, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, [1990] 2016.
- Sylvia Walby, *Theorising Patriarchy*, Blackwell, 1990.

Bibliografía adicional

Introducción

Dos libros recientes que presentan el feminismo a un público general son Chimamanda Ngozi Adichie, *Todos deberíamos ser feministas* (Random House, 2017), y bell hooks, *El feminismo es para todo el mundo* (Traficantes de Sueños, 2017).

El texto de la ponencia de Dorothy Sayers «Are women human?» se incluye en su colección de ensayos *Unpopular Opinions* (Gollancz, 1946). La cita de Winifred Holtby en la p. 10 procede de su libro *Women and a Changing Civilisation* (John Lane, 1934). Para tener una breve perspectiva general del movimiento de las mujeres en Gran Bretaña entre 1850 y 1939, véase <http://www.historytoday.com/martin-pugh/womens-movement>. Una síntesis histórica del feminismo estadounidense desde 1920 hasta hoy es la que ofrecen Dorothy Sue Cobble, Linda Gordon y Astrid Henry en *Feminism Unfinished* (Norton, 2014). El volumen editado por Heidi Safia Mirza, *British Black Feminism: A Reader* (Routledge, 1997), incluye una buena selección de escritos teóricos y políticos del siglo XX de feministas negras y feministas de color británicas, mientras que *Other Kinds of Dreams* (Routledge, 1998), de Julia Sudbury, es una historia de la organización política de las mujeres negras británicas.

Kimberlé Crenshaw habla de la interseccionalidad en http://www.ted.com/talks/kimberle_crenshaw_the_urgency_of_intersectionality. Una breve y muy útil introducción al tema es Patricia Hill Collins y Sirma Bilge, *Intersectionality* (Polity Press, 2016).

Sobre el feminismo como movimiento global, véase Amrita Basu (ed.), *Women's Movements in the Global Era* (Routledge, 2016).

1. Dominación

Sobre la ficción especulativa como vehículo para explorar ideas teóricas feministas, véase Judith Little (ed.), *Feminist Philosophy and Science Fiction: Utopias and Dystopias* (Prometheus Books, 2007). Los textos ficcionales referenciados en este capítulo son Naomi Alderman, *El poder* (Roca, 2018); Marge Piercy, *Woman on the Edge of Time* (Women's Press, 1976), y Charlotte Perkins Gilman, *Herland* [1915] (Vintage Classics, 2015).

2. Derechos

Sobre los derechos de la mujer en el mundo, el sitio web de ONU Mujeres ofrece datos, estadísticas y vínculos a documentos de la ONU: <http://www.unwomen.org/en/what-we-do>. El libro de Catharine MacKinnon *Are Women Human?* (Harvard University Press, 2006) incluye una selección de sus artículos sobre mujeres, leyes y derechos humanos. Charlotte Bunch habla de su trabajo como activista en <http://www.makers.com/charlotte-bunch>.

Una aproximación feminista clásica a los derechos reproductivos es el capítulo sobre el control de natalidad y el abuso de la esterilización en *Mujeres, raza y clase*, de Angela Davis. Sobre las políticas del aborto contemporáneas, véase Katha Pollitt, *Pro: Reclaiming Abortion Rights* (Picador, 2014).

Sobre los derechos religiosos y de las minorías, véase Christine Delphy, *Separate and Dominate* (Verso,

2015), y la reseña de Yasmin Rehman de Delphy, «How have we come to this?», *Trouble & Strife*, 19 de abril de 2016, <http://www.troubleandstrife.org/2016/04/how-have-we-come-to-this/>; Pragna Patel, «The Sharia debate in the UK: who will listen to our voices?», openDemocracy, 14 de diciembre de 2016, <https://www.opendemocracy.net/5050/pragna-patel/sharia-debate-who-will-listen-to-us>, y Ayelet Shachar, «Entangled: family, religion and human rights», en Cindy Holder y David Reidy (eds.), *Human Rights: The Hard Questions* (Cambridge University Press, 2013), pp. 115-135.

3. Trabajo

Sobre clase, raza y políticas sexuales del trabajo doméstico retribuido, véase Bridget Anderson, *Doing the Dirty Work* (Zed Books, 2000).

El artículo de Amartya Sen «More than 100 million women are missing» (*New York Review of Books*, 20 de diciembre de 1990) está disponible en <http://www.nybooks.com/articles/1990/12/20/more-than-100-million-women-are-missing/>.

Nickel and Dimed, de Barbara Ehrenreich (Granta Books, 2002), investiga la realidad de la vida de las mujeres que trabajan en profesiones poco retribuidas mayormente femeninas.

Who Cooked Adam Smith's Dinner?, de Katrine Marçal (Portobello Books, 2015), es un debate accesible sobre el androcentrismo de la economía. (La respuesta a la pregunta formulada en el título, «¿Quién preparó la cena de Adam Smith?», es: «su madre», y lo hizo por amor, no por dinero.)

4. Femenidad

Dos aproximaciones clásicas a la feminidad son Susan Brownmiller, *Femininity* (Simon & Schuster, 1984), y Naomi Wolf, *El mito de la belleza* (Emecé, 1991). Una más reciente es Emer O'Toole, *Girls Will Be Girls* (Orion, 2015).

Delusions of Gender de Cordelia Fine (Icon Books, 2010) e *Inferior* de Angela Saini (Fourth Estate, 2017) ofrecen relatos feministas accesibles sobre la ciencia de las diferencias de sexo y género.

El estudio de Bronwyn Davies sobre niños de preescolar y género es *Frogs and Snails and Feminist Tales* (Hampton Press, 2002). Los cronistas del género Ros Ball y James Millar han publicado un libro sobre sus experiencias como padres, *The Gender Agenda* (Jessica Kingsley Publishers, 2017).

La ponencia que Heather Widdows pronunció en 2015 puede verse en línea en <http://www.birmingham.ac.uk/generic/beauty/news/2015/why-beauty-matters.aspx>.

El análisis sobre la feminidad de Julia Serano se recoge en *Whipping Girl* (Seal Press, 2007). Para más reflexiones sobre la construcción de la masculinidad, véase Grayson Perry, *The Descent of Man* (Penguin, 2016).

5. Sexo

La declaración que cito de Carole Vance procede de la introducción a su volumen editado *Pleasure and Danger* (Routledge, 1984). Lynne Segal escribe sobre las políticas feministas del placer en *Straight Sex* (Verso, 2015).

El ensayo clásico de Anne Koedt, «The myth of the vaginal orgasm» (1970), está disponible en línea en

<https://wgs10016.commons.gc.cuny.edu/the-myth-of-the-vaginal-orgasm-by-anne-koedt-1970/>.

Girls and Sex de Peggy Orenstein (HarperCollins, 2016) ofrece una instantánea de las experiencias sexuales de las chicas adolescentes en el Estados Unidos del siglo XXI.

La cultura del porno es el tema de Ariel Levy, *Female Chauvinist Pigs* (Pocket Books, 2006). *Asking For It* de Kate Harding (Da Capo Press, 2015) aborda el fenómeno de la cultura de la violación.

Una clara presentación del posicionamiento feminista contra la prostitución puede leerse en *Pimp State* de Kat Banyard (Faber & Faber, 2016). Para el posicionamiento contrario, véase *Meat Market* de Laurie Penny (Zero Books, 2011).

El ensayo de Adrienne Rich «Compulsory heterosexuality and lesbian existence» está reeditado en *Journal of Women's History*, 15(3), otoño de 2003, pp. 11-48. Sobre las experiencias de mujeres lesbianas en Gran Bretaña antes y durante la era feminista, véase Rebecca Jennings, *A Lesbian History of Britain* (Greenwood World Publishing, 2007).

Las reflexiones de Lisa Downing sobre el feminismo «sexual crítico» pueden leerse en su blog: <http://sexcritical.co.uk/2012/07/27/what-is-sex-critical-and-why-should-we-care-about-it/>.

6. Cultura

Originalmente publicado en 1929, *Una habitación propia* de Virginia Woolf (Alianza Editorial, 2012) se basó en charlas que la autora había pronunciado en Cambridge el año anterior sobre el tema «mujeres y ficción». El ensayo de Alice Walker «In search of our mothers' gardens» (1974) puede leerse en línea en <http://www.msmagazine.com/spring2002/walker.asp>. El texto de la ponencia Fulbright de Susanna White «A screen of our own» (2017) está disponible en <https://www.directors.uk.com/news/a-screen-of-one-s-own-a-fulbright-lecture-by-susanna-white>.

La información sobre las mujeres compositoras procede de Anna Beer, *Sounds and Sweet Airs: the Forgotten Women of Classical Music* (Oneworld Publications, 2016). El relato de Catherine Nichols «Homme de plume: what I learned sending my novel out under a male name» está en <https://jezebel.com/homme-de-plume-what-i-learned-sending-my-novel-out-und-1720637627>.

El episodio de *Ways of Seeing* que trata la representación de las mujeres puede verse en YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=m1GI8mNU5Sg>. La versión en libro es John Berger, *Modos de ver* (Gustavo Gili, 2016). El ensayo de Laura Mulvey sobre la mirada masculina aparece en numerosas antologías, pero la versión original es Laura Mulvey, «Visual pleasure and narrative cinema», *Screen*, 16(3), otoño de 1975, pp. 6-18. Sobre racismo, la mirada blanca y la representación de las mujeres negras, véase T. Denean Sharpley-Whiting, *Black Venus* (Duke University Press, 1999), y bell hooks, *Black Looks: Race and Representation* (Routledge, 2015).

Un análisis esclarecedor de las tácticas de la derecha alternativa para hacerle la guerra cultural al feminismo es el libro de Angela Nagle *Kill All Normies* (Zero Books, 2017).

7. Fisuras y futuros

Para un análisis sucinto de los retos del feminismo en todo el mundo (aunque precede a los últimos acontecimientos), véase Beatrix Campbell, *End of Equality* (Seagull Books, 2014). «How to be a genderqueer feminist» de Laurie Penny está disponible en <https://www.buzzfeed.com/lauriepenny/how-to-be-a-genderqueer->

feminist.

The Future of Feminism de Sylvia Walby (Polity Press, 2011) es una valoración académica del estado del feminismo en la segunda década del siglo XXI; *All the Rebel Women* de Kira Cochrane (Guardian Shorts, 2013) es un estudio académico de la «cuarta ola» británica.

La mercantilización del feminismo se analiza en Andi Zeisler, *We Were Feminists Once* (PublicAffairs, 2016).

Agradecimientos

Vaya mi agradecimiento a todas las feministas cuyo saber colectivo he aprendido con los años. Gracias a Marina Strinkovsky y a Teresa Baron, y un agradecimiento especial a mi mejor crítica, Meryl Altman.

Título original: *Feminism*

Esta obra fue publicada originalmente en inglés en 2018 en Gran Bretaña por PROFILE BOOKS LTD.

Edición en formato digital: 2019

© Copyright © Deborah Cameron, 2018
© de la traducción: María Enguix Tercero, 2019
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2019
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
alianzaeditorial@anaya.es

ISBN ebook: 978-84-9181-541-9

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.

Conversión a formato digital: REGA

www.alianzaeditorial.es