

DE CÓMO LAS MUJERES NUNCA FUIMOS INDIVIDUOS, Y AHORA PRETENDEN QUE DEJEMOS DE SERLO¹

On how women never were individuals, and
are now supposed to stop being such

ROSA MARÍA RODRÍGUEZ MAGDA
Universidad de Valencia
rrmagda@yahoo.es

Cómo citar/Citation

Rodríguez Magda, R. M. (2021).
De cómo las mujeres nunca fuimos individuos,
y ahora pretenden que dejemos de serlo.
IgualdadES, 5, 401-425.
doi:<https://doi.org/10.18042/cepc/IgdES.5.04>

(Recepción: 13/09/2021; aceptación tras revisión: 26/10/2021; publicación: 20/12/2021)

Resumen

La noción de *individuo*, gestada en la Ilustración, dejó fuera a las mujeres. El presente texto analiza brevemente su evolución y lo que se consideran dos desarrollos espurios: el individualismo neoliberal y el postmoderno; ambos realizan una fragmentación del cuerpo de las mujeres. Actualmente la noción de individuo es fuertemente criticada por los comunitarismos. Pero el comunitarismo también representa un peligro para las mujeres, pues las diluye en identidades o luchas colectivas. Desde este punto de vista se analizan el multiculturalismo, la interseccionalidad, los feminismos poscoloniales, negros, islámicos, las filosofías de lo común, el populismo..., para concluir que el feminismo necesita un sujeto fuerte, el «nosotras las mujeres» y su reivindicación como individuos libres y autónomos.

¹ El presente texto sirvió de base para la conferencia del mismo título impartida el 8 de julio de 2021 en la XVIII Escuela Feminista Rosario de Acuña, Gijón.

Palabras clave

Individuo; comunitarismo; multiculturalismo; interseccionalidad; feminismos poscoloniales; negros; islámicos; *queer*; lo común; populismo.

Abstract

The notion of *the individual*, conceived during the Enlightenment, overlooked women. This paper briefly analyzes the evolution of said notion and what the author considers to be two spurious developments: neoliberal individualism and postmodern individualism; both accomplish a fragmentation of women's body. Currently the notion of the individual is strongly criticized by communitarianisms. But communitarianism also represents a danger for women, as it dilutes them into identities or collective struggles. From this point of view, multiculturalism, intersectionality, postcolonial feminism, Black feminism, Islamic feminism, the philosophies of the common, populism, etc. are analyzed, to conclude that feminism demands a strong subject, the «we, women» and their vindication as free and autonomous individuals.

Keywords

Individual; communitarianism; multiculturalism; intersectionality; postcolonial feminism; Black feminism; Islamic feminism; queer theory; the common; populism.

SUMARIO

I. BREVE INTINERARIO DE LA GÉNESIS DE LA NOCIÓN DE INDIVIDUO. II. DOS DESARROLLOS: EL INDIVIDUO NEOLIBERAL Y EL POSTMODERNO. III. LA MUJER FRAGMENTADA. NEOLIBERALISMO Y MOVIMIENTO QUEER. IV. COMUNITARISMO. V. LAS TRAMPAS DEL COMUNITARISMO PARA LAS MUJERES: 1. La vulnerabilidad. 2. Multiculturalismo. VI. PSEUDOFEMINISMOS COMUNITARISTAS: 1. Postcolonial/decolonial 2. Negro 3. Interseccionalidad 4. Islámico. VII. EL FRAUDE DE LO COMÚN. VIII. CONCLUSIONES: 1. Estrategia de dilución. 2. La sinécdoque perversa. 3. Las mujeres como sujetos e individuos. *BIBLIOGRAFÍA.*

Frente a la pujanza que se otorga al *individuo*, las mujeres siempre hemos estado relegadas a lo gregario. Las romanas en tiempos de la República no tenían sino el nombre de la familia: el *nomen* indicaba la *gens* a la que pertenecía. Mientras los hombres han sido considerados los iguales, sustentadores del pacto que da origen y mantiene la sociedad, a las mujeres les ha correspondido un estatuto intercambiable, permanentemente subsumidas en una entidad que las engloba: la especie, la familia, su sexo... El patriarcado siempre ha sido y todavía es un fratriarcado, el clan de hermanos que se reparten el poder, cumplimentando el arquetipo viril que los incluye en ese clan, y a la vez aleja de sí lo que es blando, inferior, femenino. La construcción del individuo moderno se gesta dentro de un modelo androcéntrico de autonomía, libertad y gestión de lo público que no incluye a las mujeres. ¿Pero es este un motivo para su rechazo? ¿No podemos resignificarlo? ¿Qué gana y qué pierde el feminismo renunciando al individuo?

I. BREVE ITINERARIO DE LA GÉNESIS DE LA NOCIÓN DE INDIVIDUO

No se trata aquí de hacer un repaso de cómo ha ido surgiendo y contesándose el concepto de *individuo*. Para Dumont, en su famosa obra *Ensayos sobre el individualismo*, la noción se remontaría, en el marco primero del estoicismo y después del cristianismo, a la distinción de Tomás de Aquino entre sustancias primeras, los seres particulares, y las sustancias segundas, los universales. Frente a ello, en Occam y su nominalismo ve Dumont el fundador del

positivismo y del subjetivismo en derecho, y una invasión espectacular del individualismo (Dumont, 1987: 76). Y de ahí a Lutero, Hobbes, Rousseau, Hegel... Siempre en una relación dialéctica entre el individualismo, la libertad y la igualdad frente al holismo totalitarista y la jerarquía.

En Hobbes y Rousseau se cumple la paradoja de que el pacto originario de los individuos delega esa misma individualidad en una instancia superior social y de poder, lo cual inaugura la reflexión sobre las relaciones entre individuo y sociedad. Un contrato que, aunque parece remitir al genérico «ser humano», se realiza por varones. No olvidemos, como mostró Carol Pateman, que por debajo del contrato social se halla el contrato sexual, verdadero pacto fundador, un pacto no pacífico entre hombres heterosexuales para distribuirse entre ellos el acceso al cuerpo femenino fértil. El varón se convierte en lo universal frente a la mujer, que siempre queda marcada por su sexo.

Con la Ilustración nace la noción moderna de individuo. Pero es sin duda la reflexión kantiana sobre la autonomía la que va a dotar al individuo moderno de una de sus características más queridas. En *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant afirma: «La autonomía de la voluntad es el estado por el cual esta es una ley para sí misma» (Kant, 1995: 119). La voluntad autónoma no está sometida a otra ley, es ella misma legisladora por oposición a cualquier heteronomía, y en ello reside la libertad, la dignidad de los individuos como seres racionales, y la posibilidad de toda moral. Sin embargo, esta, que debería ser una máxima universal, no va a aplicarse a las mujeres, imposibilitadas de autodeterminarse, sometidas a la heteronomía de sus tutores y, por lo tanto, excluidas de la ciudadanía plena en una perpetua «minoría de edad» (el filósofo llega a calificarlas como «animal doméstico»). A las mujeres les corresponde el ámbito de lo bello, mientras para los varones queda lo sublime.

Por lo menos Stuart Mill, padre del liberalismo, va a partir de una visión más igualitaria, y así lo demuestra en sus obras *Sobre la libertad* y *El sometimiento de la mujer*. Mill concibe al individuo como un ser racional capaz de autodeterminación y autogobierno. Su esencia consiste en la libertad de elección. En virtud de esa autonomía y racionalidad, el ser humano es capaz de perseguir los placeres intelectuales y espirituales, y en ello estriba su dignidad, otorgando una dimensión superior al utilitarismo. El logro de la libertad del individuo implica luchar contra las limitaciones que la sociedad, la opinión o la legislación pugnen por imponerle.

Esta visión ilustrada y liberal de un idealizado individuo autónomo e independiente ha sido ampliamente contextualizada por la crítica posterior debido a la falta de consideración de sus condicionantes culturales, sociales, de género... —recordemos, entre otras críticas, el incisivo *¿Quién le hacía la cena a Adam Smith?* de Katrine Marçal (2016)—. No obstante, con todas

estas matizaciones, sigue siendo la plantilla por la que conjeturamos nuestra realización y libertad en cuanto a sujetos plenos.

Para John Gray la tradición liberal posee desde sus orígenes unas constantes: «Es *individualista* en cuanto afirma la primacía moral de la persona frente a exigencias de cualquier colectividad social; es *igualitaria* porque confiere a todos los hombres el mismo estatus moral [...]; es *universalista* ya que afirma la unidad moral de la especie humana [...]; y es *meliorista* [...] por su creencia [...] en las posibilidades de mejoramiento de cualquier institución social y acuerdo político» (Gray, 1992: 11).

II. DOS DESARROLLOS: EL INDIVIDUO NEOLIBERAL Y EL POSTMODERNO

El liberalismo clásico, cuyos filósofos de referencia son Locke, Kant y Stuart Mill, tiene su desarrollo moderno en pensadores y economistas como F. A. Hayek, Milton Friedman, John Rawls, Robert Nozick, Karl Popper, James Buchanan...

La expresión «neoliberalismo» fue acuñada en 1938 por el economista alemán Alexander Rüstow, como la vía intermedia que intentaba arbitrar una salida entre el liberalismo clásico y la planificación económica del socialismo. En las décadas de 1970 y 1980, tras el fracaso del keynesianismo, el término resurgió, pero esta vez en referencia a las teorías económicas de Milton Friedman y la escuela de Chicago, y también a las propuestas de Friedrich Hayek.

La aplicación de algunos de sus presupuestos por líderes políticos, como Ronald Reagan en EE. UU. y Margaret Thatcher en Reino Unido, acabó por consolidar políticamente su uso. Por neoliberalismo hoy se entiende el modelo económico caracterizado por la liberación del comercio y la libre circulación de los capitales, el libre mercado con la desregulación del mismo y la disminución del intervencionismo de los Estados, la reducción del gasto público, la flexibilización de la legislación laboral, la privatización de las empresas públicas...

Al neoliberalismo le corresponde una visión del individuo que podemos ver ejemplificada en las siguientes frases de Hayek de su libro *Camino de servidumbre*:

El reconocimiento del individuo como juez supremo de sus fines, la creencia en que, en lo posible, sus propios fines deben gobernar sus acciones, es lo que constituye la esencia de la posición individualista. Esta posición no excluye, por lo demás, el reconocimiento de unos fines sociales o, mejor, de una coincidencia de

finés individuales que aconseja a los hombres concertarse para su consecución. Pero limita esta acción común a los casos en que coinciden las opiniones individuales. Lo que se llaman «finés sociales» son para ella simplemente finés idénticos de muchos individuos o finés a cuyo logro los individuos están dispuestos a contribuir, en pago de la asistencia que reciben para la satisfacción de sus propios deseos. La acción común se limita así a los campos en que las gentes concuerdan sobre finés comunes (Hayeck, 2008: 86).

La modernidad estaría caracterizada pues por la emergencia del individuo, tanto como postulado intrínseco cuanto por una tarea constante de «individualización» (Beck y Beck-Gernsheim, 2003), a partir de la cual los individuos deben construirse en respuesta a las cambiantes circunstancias sociales. Y uno de los cambios actuales más relevantes es que los referentes de arraigo, valores e identidad, que se postulan como núcleos básicos de la modernidad (religión, nación, clase, grupo étnico, trabajo, familia, género...) hacen crisis con la cultura postmoderna. Se convierten en lo que Ulrich Beck denomina «categorías zombis». El individuo se halla así lanzado a la elección, al riesgo, a lo precario... La visión ilustrada y liberal de un individuo autónomo y autárquico que ostenta la capacidad de elección ha sido sustituida por la de un individuo incompleto *autoinsuficiente*. Si las sociedades premodernas se caracterizaban por una adscripción fija de los individuos a unos estamentos rígidos religiosamente naturalizados —lo que conlleva una heteronomía a cambio de la cual se obtiene seguridad—, la modernidad comporta, como afirma Zygmunt Bauman, un desarraigo seguido de un nuevo arraigo, con una cierta transformación de los estamentos y también de la determinación de la clase y el género; la tarea de los individuos consiste en encajar en ellos. La modernidad en la etapa que él denomina líquida se caracteriza por «la obligatoria y compulsiva autodeterminación», pero ya no existen siquiera las seguridades que ofrecían la clase y el género, lo que acrecienta la angustia y la responsabilidad a las que los individuos se ven arrojados. El espacio público se convierte en el lugar de la intimidad compartida a la busca del apoyo de los afines, un neotribalismo virtual que no aporta sino un falso soporte cómplice y belicoso. Porque «simplemente no existen “soluciones biográficas a contradicciones sistémicas” que resulten efectivas, y entonces la escasez de soluciones viables disponibles debe ser compensada con soluciones imaginarias» (Bauman, 2007: 44). Y entre estas soluciones imaginarias prontamente se nos viene a la mente cómo la falta de asunción de una superación de los géneros acaba postulando innatas identidades de género.

La individualización no genera los individuos ideales que postulaban la Ilustración y el liberalismo, sino que crea el individuo consumidor, hedonista, narcisista, y a la vez autoexplotado, abocado a la insatisfacción y el fracaso. Se

cumplimenta así lo que Byung-Chul Han describe como el paso del paradigma disciplinario al del rendimiento, pues «la supresión de un dominio externo no conduce hacia la libertad; más bien hace que libertad y coacción coincidan. Así el sujeto de rendimiento se abandona a la *libertad obligada* o a la *libre obligación* de maximizar el rendimiento» (Han, 2012: 31-32).

Gilles Lipovetsky, con un tono más optimista, pues en el fondo cree constatar en esta «era del vacío» el surgimiento de una «ética del postdeber», caracteriza nuestro presente como una hipermodernidad que completaría el proceso de individualización ya presente en el liberalismo: «Lejos de haber muerto la modernidad, asistimos a su culminación, que se concreta en el liberalismo universal, en la comercialización casi general de los modos de vida, en la explotación “hasta la muerte” de la razón instrumental, en una individualización vertiginosa» (Lipovetsky, 2006: 55-56). Tres serían los ejes que marcarían esta fase hipermoderna: el mercado, la eficacia y el individuo: «Lo que hay en circulación es una segunda modernidad, desreglamentada y globalizada, sin oposición, totalmente moderna, que se basa en lo esencial en tres componentes axiomáticos de la misma modernidad: el mercado, la eficacia técnica y el individuo» (*ibid.*: 56-57).

Creo que, a pesar de sus penetrantes descripciones, tanto Bauman como Beck y Lipovetsky se equivocan al definir nuestro presente como una variante de la modernidad: líquida, segunda modernidad, hipermodernidad, respectivamente; pues minimizan así la ruptura epistemológica que la postmodernidad representó con respecto a la modernidad, y la prevalencia actual de lo que denomino el paradigma transmoderno (transnacional, transgénico, transgénero, transhumano) que la globalización, el digitalismo y el capitalismo financiero comportan, como una nueva y más radical ruptura epistemológica (en el sentido en que el materialismo dialéctico mostraba cómo la acumulación de una serie de cambios cuantitativos producen un cambio cualitativo). Una ruptura epistemológica cumplimentada ahora por el paso del post al trans, y de considerable calado conceptual, vivencial y político. Quede solo apuntado, pues no es aquí la ocasión de extenderse más sobre ello (Rodríguez Magda, 1989, 2004, 2014).

En cualquier caso, lo que me parece importante resaltar es que nos encontramos ante un individuo gregario en su aparente afirmación subjetiva, regido por un deseo de consumismo compulsivo pero teledirigido, permanentemente estimulado por mensajes a los que aplicadamente responde, sobrepasado por ello, al cual se le vende que es él mismo a base de modelos estandarizados, frustrado por no estar a la altura de ellos, que afirma su pensamiento personal incluyéndose en grupos endogámicos de redes sociales, repitiendo y compartiendo posicionamientos que solo aparentemente ha pensado él, individuos cuyo deseo introyectado es producto de un algoritmo mediático o comercial.

Este personaje aislado frente a la pantalla, pero comunitario en la globosfera, es lo que caracteriza al individualismo postmoderno.

Como bien señala Bauman, «se ha invertido la tarea de la teoría crítica. Esa tarea solía ser la defensa de la autonomía privada respecto del avance de las tropas de la “esfera pública”. Hoy la tarea consiste en defender la evanescente esfera de lo público». Un espacio público convertido «en una pantalla gigante sobre la que son proyectadas las preocupaciones privadas». Los individuos tienen una clara desafección de la política, más allá de un *agitprop* virtual. «El individuo *de iure* no puede transformarse en un individuo *de facto* sin primero convertirse en *ciudadano*» (Bauman, 2007: 45-46). Para ello la sociedad debe ser algo más que una atomización de sujetos consumidores, abocados, cuando sus deseos se frustran, al griterío populista.

Así pues, tenemos: a) una definición de individuo que emerge de la configuración ilustrada y liberal; b) esta visión no incluía en principio a las mujeres y ha sido criticada, también desde el punto de vista feminista, por su autarquía descontextualizada; c) no obstante, en sus rasgos generales puede ser resignificada desde un punto de vista feminista, manteniendo sus metas de autonomía y libertad, y d) esta noción tiene dos desarrollos espurios: el individualismo neoliberal y el individualismo postmoderno. A pesar de su diferente origen, confluyen en una misma visión de la libertad como autosatisfacción de deseos, en una mercadotecnia del yo.

III. LA MUJER FRAGMENTADA. NEOLIBERALISMO Y MOVIMIENTO QUEER

Curiosamente, ambos, el neoliberalismo y el postmodernismo, van a confluír en una fragmentación del cuerpo de las mujeres.

En una sociedad en la que se prima la ley del mercado y de compraventa se crea la ficción de individuos libres e iguales que establecen contratos, pero ello oculta los condicionamientos que determinan la acción de los individuos: necesidad, situación económica..., hasta el punto de restringir en buena parte su libertad de elección y la igualdad entre los actuantes. Además, se supone que el objeto de la transacción es una mercancía, no el propio individuo, y si bien el trabajador vende su fuerza de trabajo, no se vende a sí mismo, ni su propio cuerpo, como ocurre en la prostitución. Estos condicionantes generales son contravenidos en el caso de las mujeres, cuyos cuerpos son la mercancía misma para usos sexuales o reproductivos del comprador: en la pornografía, en la prostitución, en la venta de óvulos, en los vientres de alquiler. El cuerpo fragmentado de las mujeres se convierte así en una mercancía parcelable, traficada, violable.

Por otro lado, tanto la corriente postmoderna cuanto la teoría *queer* parten de una deconstrucción del sujeto y de una reivindicación de lo heterogéneo y de la diversidad como subversión de los *grandes relatos sistémicos*, ya sean estos el modelo ilustrado, la modernidad o la heterosexualidad. Mucho antes de que pudiéramos atisbar los efectos de contrapoder preconizados por el postestructuralismo —y asumidos por el postmodernismo—, el capitalismo financiero global los ha deglutido y neutralizado en su fuerza totalizadora como nuevo *gran relato*—. Así, el rizoma de Deleuze y Guattari, que pretendía alzarse frente a lo arborescente, queda desactivado en su poder subversivo, incorporado y potenciado en la red (internet) regida por algoritmos; los sujetos nómades (Braidotti) quedarán tristemente ejemplificados en las migraciones, y la crítica al humanismo («el hombre es una invención reciente» de Foucault) dará libre cauce al transhumanismo. De la misma manera, la teoría *queer* deconstruye el sujeto mujer y, al considerar el sexo como un constructo cultural, fragmenta la diferencia sexual en una multiplicidad de opciones performativas. Frente a ello, como resalta María Luisa Balaguer, «[...] debe quedar claro que cuando se habla de mujeres se habla de un sujeto histórico de determinación biológica, más allá de cualquier sentimiento que pueda tener un hombre biológico, e incluso una mujer. Por así decirlo, ser mujer es un hecho, y sentirse mujer es una situación de la que se pueden derivar determinadas libertades y derechos, pero no es posible alterar la naturaleza» (Balaguer, 2021: 28).

Si el sexo —el ser mujer en este caso— se convierte en identidad de género subjetiva, en un sentimiento, y la autodeterminación en un supuesto derecho, el cuerpo de la mujer se fragmenta en un conjunto de parcelas ficcionables, no solo de gestualidad, comportamiento o vestimenta, sino de anatomía mutilable, quirúrgicamente u hormonalmente transformable. La mujer deja de ser dueña de nombrar su propio cuerpo, entendido ya como un privilegio y un agravio a quienes pretenden ser reconocidos como tales habiendo nacido varones. Esa fragmentación del cuerpo de las mujeres las desposee de su propia integridad y fisiología, convertidas en trozos que no pueden ser nombrados, pero sí comercializados. Es el mismo esquema conceptual que normaliza actividades que ya existían previamente: prostitución, pornografía, vientres de alquiler..., pero que ahora incluso se inscriben en este suelo epistémico proporcionado por el generismo *queer*, un movimiento que en principio pretendía ser subversivo —y que así se sigue vendiendo—, pero que acaba confluyendo con la visión del deseo y la libertad netamente neoliberal.

Ambos desarrollos espurios del individualismo, el neoliberal y el postmoderno, reducen la autonomía al deseo, hasta el punto del autoconsumo del yo, creen en la propia elección cuando únicamente eligen entre modelos propuestos por el mercado y los medios de comunicación. Ese sentirse diferentes —e incluso transgresores— cumpliendo las pautas de normalización masiva es

lo que convierte, paradójicamente, estos supuestos desarrollos extremos del individualismo en verdaderos comunitarismos.

El capitalismo financiero reduce los individuos a clubes de consumidores, versión mercadotécnica de las *afinidades electivas*; las redes sociales construyen sus tribus endogámicas, una especie de *comunitarismo de pantalla* basado en lo que Bauman denomina «identidades perchero», momentáneas, de quita y pon. No es ahora el momento de profundizar en ello, simplemente lo apunto para situar esta paradójica conversión comunitaria a partir de la atomización social consumista.

Con respecto al feminismo, esta misma deriva hacia el comunitarismo a fuer de hiperindividualismo se percibe en las diversas modalidades de quienes pretenden usufructuar falsariamente el nombre del feminismo desde posicionamientos interseccionales, trans, populistas, decoloniales, islámicos, etc.

IV. COMUNITARISMO

Antes de pasar a las trampas específicas del comunitarismo para las mujeres y el feminismo, clarifiquemos un poco cómo se manifiesta actualmente dicha tendencia. Como ha definido Amelia Valcárcel, «comunitaristas son aquellos autores que, fundamentalmente, sostienen que los derechos individuales han de ceder, en ciertos casos, ante los derechos de la comunidad; y que con ello la moralidad del conjunto —incluida una práctica mejor de la individualidad— aumenta» (Valcárcel, 2002: 116-117).²

El comunitarismo filosófico acentúa la necesidad de entender al individuo en el seno de la comunidad. Surgido en EE. UU. en el último tercio del siglo xx, ha protagonizado desde entonces un amplio debate con el liberalismo —ejemplificado sobre todo en las teorías de John Rawls y la noción de individuo que estas conllevan—. Entre sus representantes se encuentran McIntyre, Taylor, Etzioni, Sandel, Kymlicka..., con desarrollos posteriores integradores, como lo fueron el republicanismo (Pettit) o la tercera vía (Giddens).

En Europa estamos asistiendo a una reivindicación de lo común, tanto desde un neocomunismo (Badiou, Rancière, Žižek, Negri/Hardt) como desde teorizaciones postfundamentalistas, impolíticas o posthegemónicas (Agamben, Nancy, Esposito...), con conceptos como comunidad mesiánica, desobrada, *communitas* frente a *immunitas*... Se trataría en cierto modo de un comunitarismo terapéutico,

² Para una profundización en los peligros del retorno del comunitarismo remito a Rodríguez Magda (2017), en especial pp. 203 y ss.

retomado desde la izquierda frente al conservadurismo que representan algunas posturas del comunitarismo de EE. UU.

En otro sentido, desde un punto de vista más sociológico, se denomina comunitarismo al repliegue identitario nacional, racial o religioso, en busca de las raíces propias, y que encontramos en movimientos tan variados como los nacionalismos, los indigenismos o el fundamentalismo islámico. En todos ellos la comunidad prevalece sobre el individuo.

Y comunitarismo es también el populismo teorizado por Laclau y Mouffe, y el comunismo hermenéutico con el que Vattimo intenta refloatar su *pensiero debole*.

Así, en las tendencias comunitaristas que parecen prevalecer en los tiempos presentes operan demonizaciones y simplistas descalificaciones del individuo, bien porque atacan la Ilustración y/o la modernidad, en las cuales emerge como exigencia de autonomía y libertad, bien porque reprueban sus dos espurias derivas: el individualismo neoliberal o el postmoderno. Frente a ese individuo propietario, blanco, varón, egoísta, eurocéntrico y hedonista se alzaría lo comunitario como alternativa salvífica, sacrificando al individuo, ya condenado por todos sus pretendidos crímenes, en el altar purificador de lo común. Pero no nos engañemos, solo la masa con su griterío celebra la ejecución.

Y no es difícil recordar cuáles han sido las derivas totalitarias de buena parte de los comunitarismos. Solo el individuo, libre y autónomo, emancipado de las tutelas, en ejercicio de la razón, puede declararse realizado, por más que este solo sea un ideal regulativo de cuyas circunstancias limitativas somos conscientes.

Y si múltiples son las trampas de ese comunitarismo para el individuo en general, más son para las mujeres, que nunca fuimos consideradas individuos de pleno derecho y ahora pretenden que dejemos de serlo.

Dicho esto, nos encontramos con las siguientes características:

- En la actualidad la noción del individuo se halla fuertemente atacada en su sentido teórico por el posmodernismo a causa de su raigambre ilustrada, y en su visión liberal por el comunitarismo clásico.
- No obstante, el presente se considera altamente individualista, pero no por la vigencia del modelo de individuo ilustrado o liberal, sino por la prevalencia de sus dos derivados espurios: el individualismo neoliberal y el postmoderno.
- Dado que ambos se inscriben dentro de la globalización del mercado en el que las opciones individuales remiten a grandes bolsas de consumo, dirigidas por los algoritmos del *big data*, el panopticismo dulce y la estandarización seductora del *marketing*, generando cibertribalismos

endogámicos, estos hiperindividualismos conforman en realidad un nuevo comunitarismo globalizado en burbujas, un comunitarismo de pantalla.

- A su vez, el individualismo neoliberal y el postmoderno (que en realidad son atomizaciones comunitarias) son atacados por los comunitaristas y por aquellos que defienden una nueva reconstrucción de lo común.
- En conclusión: independientemente de cuáles sean las aportaciones positivas o las buenas intenciones de los diversos comunitarismos —cosa que excede el objetivo de este texto—, es esta nueva reivindicación de lo común la que se propone hoy como vanguardia teórica frente al individualismo.
- Ejemplos de resistencias en el reclamo de una nueva ilustración los tenemos en el feminismo ilustrado y su civilización feminista de Amelia Valcárcel³ o en la «nueva ilustración» del afamado filósofo alemán Markus Gabriel (Gabriel, 2021), que desea rescatar la idea del progreso moral y de los valores universales para el siglo XXI. Con ánimo de síntesis, Marina Garcés, tras su reivindicación de «Un mundo común», también ha reclamado una «Nueva ilustración radical» (Garcés, 2013, 2017).
- Personalmente, mi proyecto filosófico se centra, más que en una recuperación, en una superación de los paradigmas modernos y postmodernos, en la minuciosa descripción del paradigma transmoderno en el que nos encontramos y en el ejercicio de una razón y una acción transmodernas que nos permitan superar las trampas gnoseológicas, éticas y sociales a que dicho paradigma transmoderno nos aboca. Para ello es necesario recuperar ciertos conceptos modernos como ideales regulativos, simulacros útiles, postulados estratégicos y, entre ellos, la noción de individuo libre y autónomo, incorporando las críticas postmodernas y, en nuestro caso, resignificado y enriquecido desde una óptica feminista.

Veamos pues las trampas comunitaristas que las mujeres deberíamos sortear.

V. LAS TRAMPAS DEL COMUNITARISMO PARA LAS MUJERES

A la mujer siempre se le ha adjudicado un papel maternal, empático, caritativo, de cuidado de los otros, y si ello no deja de tener un valor positivo,

³ Recomiendo especialmente para profundizar en su visión del feminismo ilustrado Valcárcel (2008).

hemos sido dolorosamente conscientes de cómo la reducción a esa esfera ha constituido una de las peores trampas para las mujeres, alejándonos de los espacios públicos y del poder. El reivindicar los cuidados como tarea compartida y responsabilidad del Estado es una meta ineludible para una democracia plena. No obstante, y mientras eso se logra, el *síndrome madre Teresa de Calcuta* conlleva evidentes peligros para la agenda feminista.

1. LA VULNERABILIDAD

El feminismo no puede ser el movimiento que acoja a todas las luchas, a todos los vulnerables, a todas las diversidades culturales... Podemos ser solidarias, pero tenemos nuestra propia agenda, como ellos tienen la suya. Tanto peligro hay en no considerar la vulnerabilidad del individuo como en convertirlo en el marco de su emergencia.

En julio de 2011, invitada por Begoña Sáez Tajafuerce, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Barcelona, participé en un encuentro con Judith Butler y Adriana Cavarero, cuyas relatoras fuimos Fina Birulés y yo misma respectivamente. El tema era la vulnerabilidad considerada como condición ontológica fundamental. Ambas autoras partían de una ontología relacional en la se conforma un sujeto que no existe de manera previa. Para Butler, una ética global debe relacionar el discurso de la vulnerabilidad con el de la responsabilidad mundial. La vulnerabilidad «se traduce en una obligación ética vinculante hacia el otro». No por tanto en un sujeto que se otorga su ley y obra según el deber (aquí observamos el rechazo de la óptica kantiana). Ello genera una comunidad no tanto histórica, sino conformada por su dimensión normativa (pero perspectiva comunitarista al fin). También Cavarero se opuso al planteamiento kantiano. Según la autora, para construir la ética es necesario acabar ontológica y socialmente con la noción de sujeto autónomo, cuyo corolario es la guerra. Sobre esto matizó Butler que no consiste tanto en rechazar la idea de sujeto autónomo, cuanto de resignificarlo fuera de la ontología individualista que lleva a la guerra. Tras ello las exposiciones derivaron hacia la responsabilidad de Occidente en los conflictos con los vulnerables.

Esta visión de la vulnerabilidad no deja de ser maternalista y occidentalocéntrica. Primero, porque funda la ética en el cuidado global, pero, por otro lado, solo los países fuertes pueden permitirse el lujo de pensarse vulnerables como un ejercicio de autocastigo y, al reconocer también una vulnerabilidad teórica, devaluar sus propios valores. ¿No son estos los que fundamentan la responsabilidad que se reclama hacia los vulnerables? Por otro lado, la ética de la vulnerabilidad no refuerza a quienes son realmente vulnerables ni disuade a quienes en sus actos de terror se saben fuertes.

Debemos pues asumir la vulnerabilidad en la justa medida en que limita la idea de un individuo autosuficiente y nos devuelve hacia una actitud empática, pero en modo alguno como culpabilización y denigración de todo esfuerzo de autonomía, pues una sobredeterminación de la empatía hacia lo vulnerable, la autoinculpación responsable y el cuidado pueden constituir una trampa para las mujeres, reforzando el rol tradicional y abandonando el propio interés por el acogimiento de los oprimidos, como estamos viendo en la conversión del transfeminismo en mero trasunto de la agenda trans.

2. MULTICULTURALISMO

El multiculturalismo surge como un intento de romper el supuesto monolitismo eurocéntrico de la modernidad y tiene, entre otros muchos representantes significativos, a Franz Fanon, con su famoso *Les damnés de la terre*, o Edward Said con su noción de «orientalismo». Si bien, en principio, la inclusión de voces plurales parece un esfuerzo necesario, ello tiene dos desarrollos extremos peligrosos: a) el invalidar todos los valores de la modernidad como eurocéntricos y colonialistas; b) el justificar un repliegue identitario en busca de una pureza ancestral que, por supuesto, no está obligada a regirse por dichos valores. Así, la pluralidad que se reclamaba da paso a homogeneidades estancas comunitaristas. Cambia, pues, lo que denomino *el nivel de diferencia legítima*, aquel que marca el poder demonizando los niveles superiores e invisibilizando los inferiores. Si la modernidad ilustrada establecía el nivel de diferencia legítima en la universalidad, el cosmopolitismo..., invisibilizando las diferencias de sexo, clase, raza..., el multiculturalismo lo fijará en la etnicidad, demonizando el nivel superior caracterizado por los valores modernos, pero yugulando las diferencias en su interior, pues necesita una identidad homogénea. Una de las diferencias que va a quedar desdibujada y sacrificada en el repliegue identitario de los comunitarismos es la diferencia sexual, las reivindicaciones de las mujeres, que se supeditan al bien superior de la cohesión cultural y política de la comunidad.

VI. PSEUDOFEMINISMOS COMUNITARISTAS

1. POSTCOLONIAL/DECOLONIAL

La crítica postcolonial tiene una de las mayores representantes en Gayatri Spivak. Su obra *Crítica de la razón postcolonial* o el artículo «¿Puede hablar el sujeto subalterno?» son referentes inexcusables. Para Spivak, la mujer del tercer mundo es la subalterna de lo subalterno. Su crítica

al feminismo occidental es recurrente, al cual acusa de no considerar las historias materiales y las vidas de las mujeres del tercer mundo y perpetuar una óptica colonial. En «Tres textos de mujeres y una crítica al imperialismo» (Spivak, 1989), donde analiza *Jane Eyre* de Charlotte Bronte, *Wide Sargasso Sea* de Jean Rhys y *Frankenstein* de Mary Shelley, concluye que estos son una representación del individualismo femenino burgués occidental que, según ella, se prolonga en el feminismo occidental del siglo xx como plasmación del imperialismo cultural.

También Chandra Talpade Mohanty establece claramente en su artículo «Bajo los ojos de Occidente. Academia Feminista y discurso colonial» (Mohanty, 2008) que «Cualquier discusión sobre la construcción intelectual y política de los “feminismos del tercer mundo” debe comenzar por la crítica interna de los feminismos hegemónicos de “Occidente”».

Estos posicionamientos y su deriva hacia un relativismo cultural que acaba por devaluar al feminismo son puestos en evidencia, entre otras, por Sheila Jeffreys, quien, en su libro *La industria de la vagina* critica al movimiento postcolonial que, con la excusa de la propia cultura, llega a defender posturas sexistas —incluso la prostitución— en rechazo no solo al feminismo del primer mundo, sino a las feministas indias, a las que tilda de occidentalizadas, acusándolas de dar una imagen colonial y victimizada de las mujeres indias. Más adelante, Jeffreys señala con agudeza la contradicción de las posturas no solo postcoloniales, sino en general pro-prostitución o islámicas defensoras del velo, que, partiendo de una descalificación del individuo autónomo ilustrado, reclaman paradójicamente esa misma legitimación al defender la inapelable decisión individual de las mujeres en estos asuntos (Jeffreys, 2011: 32-36).

La corriente decolonial surge en América Latina con presupuestos similares; el feminismo que ahí se inscribe realiza una crítica de los diversos aspectos del colonialismo y neocolonialismo, centrado en la intersección de los condicionantes de sexo, clase y raza, y en un rechazo del feminismo universalista occidental al que tacha de eurocéntrico y colonial. Representantes de esta tendencia son María Lugones o Rita Segato (Argentina), Karina Ochoa (México), Diana Gómez Correal (Colombia), Yuderkys Espinosa (República Dominicana)...

En este marco común, y consecuentemente al análisis de cada una de las autoras, deberemos tener en cuenta que aquel feminismo postcolonial/ decolonial en el que prevalece la visión anticolonial sobre la feminista, si su crítica se centra en el feminismo occidental y no impugna rasgos ancestrales propios sexistas, no es un feminismo, sino un comunitarismo de raza y clase.

2. NEGRO

El feminismo negro nace como reacción a la postergación de las mujeres de color, tanto en el movimiento por los derechos civiles de los años sesenta como en el nacionalismo negro y el feminismo de los setenta. Representantes de dicho movimiento son, entre otras, Angela Davis, Audre Lorde, Bell Hooks, Patricia Hill Collins... Sostiene que las mujeres de color sufren una situación y opresión en función de su raza y de su clase que no ha reconocido el feminismo blanco, al que acusan de racista.

Esta integración de factores específicos tiene su formulación teórica en la noción de interseccionalidad desarrollada por Kimberlé Crenshaw, según la cual, las formas de discriminación basadas en el sexo, raza, clase, orientación sexual, religión, edad, discapacidad... deben verse de manera interrelacionada, con una dimensión mayor que la suma de sus partes.

3. INTERSECCIONALIDAD

La noción de interseccionalidad que se ha generalizado, no obstante, se introduce de una manera poco acorde con esta visión integrada de Crenshaw, y lo que en principio se encaminaba hacia una visibilización más compleja de las discriminaciones que sufren las mujeres ha acabado por reducirlas a un colectivo vulnerable entre otros, ocultando la dimensión estructural de su opresión.

Como bien ha señalado Tasia Aránguez, la interseccionalidad es algo diferente a la «discriminación múltiple» aditiva, que es lo que bajo el nombre de interseccionalidad se está incorporando a las legislaciones europeas, donde de manera a veces aleatoria se van sumando discriminaciones:

Las listas recogidas en las normas jurídicas acaban amoldándose a un paradigma basado en la discriminación prejuiciosa por motivos étnicos o LGBTI, pero dejan fuera muchas opresiones cotidianas y estructurales experimentadas por casi todas las mujeres.

[De este modo], algunas normas centran la atención únicamente sobre los grupos específicos que sufrirían «discriminación múltiple», de modo que la discriminación común a todas las mujeres, que tiene lugar por razón de sexo, queda oculta o incluso es negada.

[Y para mayor abundancia], algunas normas consideran que las mujeres transexuales (que nacen con genitales masculinos) son más oprimidas que las mujeres biológicas, de modo que nacer con vagina pasa a considerarse un privilegio (Aránguez, 2021: 217).

4. ISLÁMICO

Como resume Margot Badran en su artículo «Feminismo islámico en marcha» (Badran, 2010):

El feminismo islámico, articulado mediante una exégesis del Corán que subraya el espíritu igualitario del islam, es una realidad en ascenso. Este movimiento feminista restaura el mensaje coránico (excepcional entre las principales religiones) de la igualdad fundamental entre hombres y mujeres como seres humanos, y así dismantela la construcción contingente del islam patriarcal. Aunque las pioneras rehuyeron el término «feminismo islámico», este surgió (en la década de 1990) entre las musulmanas. Hoy, nuevas exegetas y numerosos activistas afirman una identidad feminista islámica. El feminismo islámico desafía las dicotomías (Este/Oeste, público/privado, secular/religioso), los principios patriarcales de los *hadices* y del *fiqh*, y la prohibición del acceso de la mujer a las profesiones religiosas y al espacio principal de la mezquita.

Esta presentación engañosa no ha dejado de ser denunciada por múltiples feministas, buena parte de ellas de origen arabo-musulmán. Una de las más activas es Wassyla Tamzali en libros como *Carta de una mujer indignada* o *El burka como excusa*. Para ella «el “feminismo islámico” es un oxímoron, una impostura que se ha infiltrado no solo en las universidades, sino en organismos internacionales como la Unesco. Las instituciones europeas dedicadas al diálogo con los países del sur del Mediterráneo también han escogido el llamado “feminismo islámico”»⁴.

El denominado feminismo islámico no impugna el patriarcado, pone por delante la sumisión a la «palabra del profeta» y pretende a base de una muy discutible hermenéutica reinterpretar aleyas cuyo significado es claro y compartido por la Umma o comunidad musulmana: el derecho del marido a castigar a su esposa, que la mujer hereda la mitad que el hombre, el velo como signo de recato, la poligamia... Difunde de manera falsa que el Corán es un libro del amor y la igualdad, cuando el espíritu y la letra confirman lo contrario. La mala conciencia de Occidente, la falsa identificación de lo musulmán con lo oprimido, cuando buena parte de los países musulmanes son económicamente hegemónicos, y un multiculturalismo basado en lo políticamente correcto hacen que, cual denuncia Tamzali, se haya elegido como interlocutor al feminismo islámico, despreciando las voces de las feministas laicas de los países árabes, y cerrando los ojos ante la labor de penetración regresiva

⁴ <https://bit.ly/3ED3vEl>.

que financia el fundamentalismo islámico en Europa y que se pretende vestir como afirmación de las mujeres musulmanas frente al colonialismo cultural.

La mayor parte de autoras que impulsan esta corriente son estadounidenses, como Amina Wadud o Leila Ahmed, o incluso conversas, como el gran impulso que tuvo dicho movimiento en los congresos internacionales de feminismo islámico realizados en Barcelona en 2005 y años posteriores por los conversos españoles, quienes incluso postularon la *queerjihad*.

VII. EL FRAUDE DE LO COMÚN

Según Michael Hardt y Toni Negri, «por común debemos entender la propia naturaleza, y los resultados de la producción e interacción social: conocimientos, lenguajes, códigos, información, afectos [...]» (Hardt y Negri, 2011: preface). La multitud es el elemento dinámico que puede producir el cambio social a través de la producción colectiva, la redistribución de la riqueza y del autogobierno. Para estos autores, es necesaria una altermodernidad que supere los ejes modernos: la nación, el capital, la empresa, la familia, que corrompen lo común. Únicamente así se pueden modificar las identidades producidas por la biopolítica, para ser singularidades atravesadas de multiplicidad, en una nueva gobernanza revolucionaria que garantice un mínimo vital para todos, relaciones igualitarias y el libre acceso a la riqueza común acumulada.

Sin embargo, no hay en la obra de Hardt y Negri sino alguna referencia coyuntural hacia el feminismo. Y ello es más llamativo cuando, como apuntan, hay dos tendencias que caracterizan la nueva lógica imperial del capitalismo: su producción inmaterial (imágenes, afectos, procesos de subjetivación y biopolíticos de control) y la «feminización del trabajo», que al devenir más inmaterial incorpora las tareas que antes realizaban las mujeres (afectivas, relacionales, de cuidado y reproductivas).

Volvemos a encontrar, como tantas veces en las obras de los pensadores varones, la referencia a una feminización sin las mujeres. Silvia Federici lo ha manifestado al denunciar cómo, al igual que Marx, Hardt y Negri, encubren el carácter patriarcal de las relaciones productivas. Para Federici, el reconocimiento del trabajo reproductivo es el eje básico de la emancipación social, pues reproduce las fuerzas de trabajo y la vida de las personas. Por ello, el capital necesita dominar el cuerpo de las mujeres para que realicen esta tarea de manera gratuita, por lo que «la generalización del Trabajo Afectivo, es decir, su diseminación sobre cada forma de trabajo, nos lleva a una situación prefeminista, donde no solo la especificidad, sino la misma existencia del trabajo reproductivo de las mujeres y la lucha que estas llevan a cabo en este terreno se vuelven invisibles» (Federici, 2017: 194).

Por otro lado, si la multitud de ambos autores no incorpora la perspectiva feminista, menos podemos esperar de la lectura que pretende incluir en ella la sexualidad. Me refiero a las multitudes *queer* de Paul B. Preciado, según la cual «la política de la multitud *queer* no se basa en una identidad natural (hombre/mujer) ni en una definición basada en las prácticas (heterosexuales/homosexuales), sino en una multiplicidad de cuerpos que se alzan contra los regímenes que les construyen como “normales” o “anormales”: son las drag-kings, las bolleras lobo, las mujeres barbudas, los trans-maricas sin polla, los discapacitados-ciborg [...]» (Preciado, 2005: 163).

En esta corte de milagros las mujeres estamos desaparecidas.

También Slavoj Žižek va a utilizar el término foucaultiano de biopolítica, que él entiende como la culminación de la gestión ultratecnocrática de la modernidad, plasmada en la administración total y la dinámica individualista-capitalista, en el imperativo del goce. Curiosamente, todos los que hoy hacen referencia a la biopolítica foucaultiana olvidan —como el propio Foucault— el papel específico de las mujeres, cómo la especie no es un concepto neutro, sino que se vehicula a través del cuerpo de las mujeres y que la política que rige la vida sigue teniendo el sustento en el dominio de las vidas de las mujeres.

Para Žižek, la reivindicación de lo común implica la lucha en tres frentes: la ecología, la propiedad intelectual y el desafío biogénético. A la vez hay que revertir el proceso de exclusión interna de nuestras sociedades, que expulsa cada vez a más capas de la sociedad hacia la marginalización, lejos de los centros de decisión y del acceso a lo común y, desde un punto de vista geopolítico, arroja a poblaciones enteras a la periferia excluida del sistema-mundo económico. Es necesario, afirma, una repolitización de la economía, y para ello es preciso la recuperación de la lucha de clases como antagonismo central, como lo real del capitalismo, frente a las actuales luchas por el reconocimiento (antirracistas, antipatriarcales, antiheterosexuales, antifundamentalistas) que considera nos subsumen en la promoción de la diferencia multicultural postmoderna. Así, pues, para el filósofo esloveno el feminismo no sería sino una más de las luchas por el reconocimiento, que habría que superar volviendo a la genuina dinámica social de la lucha de clases.

Otra de las corrientes relevantes en la actualidad es el populismo teorizado principalmente por Ernesto Laclau, quien va a hacer una relectura del marxismo en clave postestructuralista. Así, el pueblo deja de ser el motor del cambio para convertirse en el resultado de este, en un significativo vacío que la acción llena, en «la forma de constituir la unidad del grupo» (Laclau, 2006: 42).

Esa unidad se construye por la equivalencia de las demandas del grupo y el desplazamiento de la diferencia al exterior. Se refuerza así la identidad y

homogeneidad, frente al «enemigo», en una lucha de clases transversal: los de abajo contra los de arriba, el pueblo contra la oligarquía. La *plebs* o sector menos privilegiado será el único *populus* legítimo.

Laclau define lo que es el mecanismo propio del populismo: arrastrar a la masa a través de significantes flotantes benéficos (justicia, igualdad, progreso, bienestar...) que se aglutinan en un significante vacío (pueblo, monarquía, república, revolución, ciudadanía o patria), personificados en el carisma de un «líder». Sin embargo, notemos que no hay el menor atisbo de crítica cuando propone el mismo mecanismo para lograr la nueva hegemonía del pueblo. Realiza así un uso fraudulento y moralmente censurable de la razón y de la política al proponer una falsaria equivalencia de todas las reivindicaciones.

Con respecto a la agenda del feminismo, esta queda diluida en ese todo siempre postergado e informe proyectado en el futuro, traicionada en su especificidad. Y así lo comprobamos cuando Chantal Mouffe, restando al feminismo toda singularidad, demanda su integración, en cuanto parte del «pueblo», en la ciudadanía democrática radical.

VIII. CONCLUSIONES

1. ESTRATEGIA DE DILUCIÓN

Ninguna de estas tendencias y autores que pretenden ser hoy la renovación de la izquierda (la reivindicación de lo común de Hardt y Negri, el neocomunismo de Žižek, o el populismo de Laclau y Mouffe) ofrecen un verdadero protagonismo al feminismo. Es más, puedo afirmar que constituyen una trampa para él, como lo es toda inclusión de las reivindicaciones de las mujeres en luchas transversales, propiciadas por la integración en el 99 % de las demandas, o como lo son torcidas nociones de interseccionalidad o vulnerabilidad. Por otro lado, si el multiculturalismo ha propiciado un repliegue identitario, la prevalencia de la integración comunitaria y de la crítica al feminismo de los denominados feminismos post y decoloniales, negro e islámico, traicionan no pocas veces la agenda global del feminismo.

2. LA SINÉCDOQUE PERVERSA

Como sabemos, la sinécdoque es una figura retórica que consiste en sustituir la parte por el todo. Pues esto es lo que ocurre a la variable sexo, que de ser característica de todo el conjunto de los seres humanos sexuados, y un índice de la opresión de uno de ellos, de ser por tanto el eje básico que

todavía demarca la desigualdad estructural entre hombres y mujeres, pasa a convertirse en una parte, una más de las discriminaciones que pueden sufrir colectivos de individuos, una diversidad más entre otras diversidades, estas sí minoritarias, igualada, por ejemplo, a la discriminación que puede aquejar a las personas transexuales, (0,5 % de la población), con lo cual las mujeres se convierten en privilegiadas por el hecho de haber nacido mujeres.

Asistimos a una modificación de las políticas redistributivas por las políticas de reconocimiento (como ha señalado Nancy Fraser). El agotamiento del discurso de la izquierda ha sustituido la lucha de clases, al proletariado y a los trabajadores por las minorías oprimidas. Pero existe, como voy mostrando, una gran trampa conceptual al hablar de discriminación en función de raza, sexo, religión, clase social, y ahora identidad y orientación sexual, expresión de género..., o de minorías: negros, homosexuales, mujeres, discapacitados, trans...

Veamos algunos ejemplos de diversos pensadores reconocidos. Francis Fukuyama expone en su libro *Identidad* (Fukuyama, 2016): «En algún momento, a mediados de la segunda década del siglo XXI, la política mundial cambió drásticamente. Desde entonces, ha estado guiada por demandas de carácter identitario. Las ideas de nación, religión, raza, género, etnia y clase han sustituido a una noción más amplia e inclusiva de quiénes somos, simples ciudadanos».

En esta descripción encontramos: primero, una igualación de las diferencias, y aquí incluso ya ha desaparecido el sexo; y segundo, una valoración negativa de estas, pues deberían ser superadas por un concepto superior no marcado por ellas.

A la crítica de las políticas de identidad, que podemos en buena parte compartir, siempre que no se nos diluya a las mujeres como meras figurantes en un listado, hay que añadir, como tendencia reiterada, no solo la inclusión del feminismo entre los movimientos identitarios, sino la vivencia de este como un ataque por ciertos intelectuales varones.

Pierre André Taguieff critica la «nueva ideología dominante» en las ciencias sociales, «que reclama interseccionalidad, las teorías críticas de la raza, el neofeminismo identitario y una forma de racialización» (Bassets, 2021).

Para Douglas Murray, «La “política identitaria” [...] atomiza la sociedad en distintos grupos de interés en función del sexo (o del género), la raza, la orientación sexual y demás» (Murray, 2020:13).

Y Pascal Bruckner se duele: «Tres discursos —neofeminista, antirracista y decolonial— designan al hombre blanco como el enemigo: su anatomía hace de él un predador por naturaleza, su color de piel un racista, su potencia un explotador de todas los “dominados”» (Bruckner, 2020).

Neofeminismo, feminismo identitario... no solo se nos incluye en una lista respecto la cual ya hemos mostrado nuestras profundas divergencias, sino que se nos señala como el enemigo, frente a otro supuesto buen feminismo que los autores no llegan a concretar, pero que debe ser aquel que no pone en tela de juicio su prepotencia.

Sin embargo, no pensemos que la selección se debe a que a estos autores se les podría calificar de nuevos reaccionarios. Por desgracia, de la izquierda podemos esperar menos acusaciones, pero una misma inclusión identitaria. Hemos visto cómo Žižek reclama la vuelta de la lucha de clases frente a las actuales luchas por el reconocimiento (antirracistas, antipatriarcales, antiheterosexuales, antifundamentalistas).

Y por otro lado está la estrategia de dilución de quienes defienden —nos hemos detenido en ello— la interseccionalidad y la inclusión del feminismo dentro de las luchas transversales afectadas por las discriminaciones de sexo, raza y clase.

En conclusión, ya se considere una identidad peligrosa o que proteger, a las mujeres se nos sitúa como una «minoría», una más de las diversidades, siendo que el desarrollo de la mayoría de esos colectivos «diversos», como he mostrado, entra en colisión con las demandas de las mujeres.

3. LAS MUJERES COMO SUJETOS E INDIVIDUOS

Las mujeres no somos una identidad, somos una realidad, un hecho encarnado, un proceso en desarrollo. Tomando la definición de Victoria Sendón de León que suscribo: «Mujer: es un sujeto humano, biológicamente hembra, cuya identidad femenina es materialmente inmanente y psicológicamente dinámica o dialéctica, desde la que construir su trascendencia o proyecto vital y político» (Sendón de León, 2021: 63). Y añadiría: ese proyecto político no es otro que el encaminado a lograr la igualdad entre los sexos. Una situación que solo se cumplirá con la realización plena de la civilización feminista propuesta por Amelia Valcárcel.

El feminismo no es un movimiento identitario; reivindicamos valores —si no universales, sí universalizables—, y no la efusión endógama del gueto. Las mujeres no somos una más de las identidades.

La mujer como individuo está en peligro, o bien por su desaparición en los comunitarismos o bien por su fragmentación en los individualismos espurios, que operan la deglución y consumo de la mujer fragmentada, el neoliberalismo en el negocio de la prostitución, la pornografía o los vientres de alquiler, y el generismo *queer* en su borrado a través de difusas nociones de corporalidad y diversidad sexual.

Finalmente, deseo concluir con una serie de consideraciones a modo de propuestas teóricas y de acción:

- a. Si renunciamos al individuo, renunciamos a la democracia, porque esta entroniza la individualidad en su principio de cada individuo, un voto.
- b. Es necesaria una resignificación feminista de la noción de individuo ilustrada y liberal, basada en la autonomía y la libertad.
- c. El individuo autónomo y libre, ilustrado y liberal, no marcaba su contexto cultural, social, económico, pero, sobre todo, en lo que respecta a las mujeres, ocultaba el espacio de cuidados —domésticos, reproductivos y sexuales— que esta le proporcionaba para garantizar su independencia. Todo ello unido al aspecto relacional y a la vulnerabilidad, que constituye la realidad de un individuo, como define Beck «autoinsuficiente», debe ser tenido en cuenta, desde los principios de equidad y corresponsabilidad. Dicho esto, las mujeres solo lograrán su efectiva emancipación en su realización como individuos libres y autónomos.
- d. Atender a la igualdad y a la diferencia. La igualdad es el horizonte, pero esta no puede plantearse haciendo abstracción de la realidad sexuada, de la encarnadura como mujeres, desde ese cuerpo vivido que no es un destino ni una esencia, pero no se reduce a un mero sentimiento o deseo intercambiable.
- e. No ceder ante ninguna heterodesignación. No somos el Otro, ni cis, ni por supuesto cuerpos feminizados, seres menstruantes, ni progenitores gestantes. La autonomía implica escapar de la heterodesignación, ser dueñas del lenguaje que nos nombra. Por ello debemos rebelarnos frente a todas las prescripciones normativas religiosas, culturales o sociales que pretendan decirnos quiénes somos y quiénes debemos ser. Esa trampa se halla también encubierta en aparentemente cómplices formulaciones literarias, filosóficas o mediáticas, o en supuestas reivindicaciones progresistas de diversidad sexual, pero no dejan de ser el mandato de anulación a través del lenguaje.
- f. El feminismo es un proyecto político y personal, global y universalizable. El feminismo es un proyecto personal y político. A la crítica de que los valores universales son una creación eurocéntrica, podemos responder que esa gestación situada no les priva de su carácter universalizable, en cuanto que constituyen ideales regulativos pactados para el mayor bien para el mayor número de personas, y esa dimensión global los legitima.
- g. Las mujeres somos el sujeto del feminismo. Únicamente afirmadas desde la autonomía, la libertad y desde el proyecto político de la igualdad, las mujeres podemos ser sujetos activos y realizados, individuos de pleno

derecho, y por supuesto sujetos del feminismo. Que nadie pretenda usurparnos ese lugar a «nosotras las mujeres».

- h. Civilización feminista. Solo una sociedad plenamente feminista puede reclamar el nombre de civilización. Todo lo demás se llama fanatismo o barbarie.

Bibliografía

- Aránguez, T. (2021). La introducción de los conceptos «interseccionalidad» y «discriminación múltiple» en el sistema jurídico. Fricciones con los derechos de las mujeres. En R. M. Rodríguez Magda (coord.). *El sexo en disputa. De la necesaria recuperación jurídica de un concepto* (pp. 191-120). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Balaguer, M. L. (2021). *El feminismo del siglo XXI. Del #MeToo al movimiento queer*. Madrid: Huso.
- Badran, M. (2010). Feminismo islámico en marcha. *Clepsydra*, 9, 69-84. Disponible en: <https://bit.ly/31tcSIv>.
- Bassets, M. (2021). La guerra cultural tiene pedigrí francés. *El País*, 4-7-2021. Disponible en: <https://bit.ly/3EB1kks>.
- Bauman, Z. (2007). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Facultad de Economía de Buenos Aires.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias políticas*. Barcelona: Paidós.
- Brukner, P. (2020). *Un coupable presque parfait*. Paris: Grasset.
- Dumont, L. (1987). *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Federici, S. (2017). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Argentina: Traficantes de Sueños. Disponible en: <https://bit.ly/31m4dHD>.
- Fukuyama, F. (2019). *Identidad*. Barcelona: Deusto.
- Gabriel, M. (2021). *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI*. Barcelona: Pasado y Presente.
- Garcés, M. (2013). *Un mundo común*. Barcelona: Bellaterra.
- (2017). *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Cuadernos Anagrama.
- Gray, J. (1992). *El liberalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Han, B-Ch. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Hardt, M. y Negri, A. (2011). *Commonwealth*. Cambridge: Belknap P.
- Hayek, F. (2008). *Camino de servidumbre*. Madrid: Unión Editorial. Disponible en: <https://bit.ly/3w93fde>.
- Jeffreys, S. (2011). *La industria de la vagina*. Barcelona: Paidós.
- Kant, I. (1995). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Laclau, E. (2006). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Lipovsky, G. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.
- Marçal, K. (2016). *¿Quién le hacía la cena a Adam Smith?* Madrid: Debate.
- Mohanty Talpade, Ch. (2008). Bajo los ojos de Occidente. Academia Feminista y discurso colonial. En L. Suárez Navaz y R. A. Hernández Castillo (coords.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 112-161). Madrid: Cátedra.
- Murray, D. (2020). *La masa enfurecida*. Barcelona: Península.
- Preciado, P. B. (2005). Multitudes *queer*. Notas para una política de los «anormales». *Nombres*, 19, 163. Disponible en: <https://bit.ly/3mF3Uji>.
- Rodríguez Magda, R. M. (1989). *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*. Barcelona: Anthropos.
- (2004). *Transmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- (2017). *De playas y espectros. Ensayo sobre pensamiento contemporáneo*. Valencia: Pre-textos.
- Rodríguez Magda R. M. et al. (2014). *La condición transmoderna*. Barcelona: Anthropos.
- Sendón de León, V. (2021). Sujeto mujer y deconstrucción de conceptos. En R. M. Rodríguez Magda (coord.). *El sexo en disputa. De la necesaria recuperación jurídica de un concepto*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Spivak, G. (1989). Three Women's Text and a Critique of Imperialism. *Critical Inquiry*, 12 (1), 243-261. Disponible en: <https://doi.org/10.1086/448328>.
- Valcárcel, A. (2002). *Ética para un mundo global*. Madrid: Temas de Hoy.
- (2008). *Feminismo en el mundo global*. Madrid: Cátedra.