

TERCERA PARTE

LA HERENCIA DE SIMONE DE BEAUVOIR EN EL FEMINISMO FRANCES

Capítulo 1

HACIENDO UN POCO DE HISTORIA

Sin duda, el feminismo ha sido uno de los movimientos más revolucionario y con más influencia en el siglo XX. El feminismo en Francia tiene su propia historia, y en él se agrupan diferentes tendencias, que no siempre han mantenido buenas relaciones.

Aunque una definición de feminismo podría resultar útil, es importante tener en mente que se trata de un movimiento múltiple, y aunque esta pluralidad debería entenderse no como un problema, sino como una fuente de materiales a tener en cuenta en la investigación de sus orígenes, lo cierto es que definirlo de forma rigurosa no es del todo posible. Se ha dicho que el feminismo es:

- 1) Una doctrina que tiene por objeto la extensión de los derechos y del papel de la mujer en la sociedad (Le Petit Robert).

Esta no parece ser una definición demasiado adecuada, pues no sólo ignora la jerarquización de los sexos, sino que el uso del término “doctrina” le confiere al movimiento una uniformidad de la que carece. Pero, lo más importante es que esta definición tiene un sentido más reformista que revolucionario o radical.

- 2) La definición aportada por Monique Remy, historiadora francesa comprometida con el movimiento, que dice: “Nosotros consideramos como feminista toda palabra, todo escrito, todo movimiento relativo a la condición de las mujeres en la

sociedad, si denuncia ésta como una consecuencia de la dominación de un sexo (masculino) sobre el otro (femenino).”¹

Esta definición, mucho más amplia, permitirá considerar como feminismo todo aquello que se resiste a la opresión que sufren las mujeres, incluso a los/las que no se identifican con él, o lo rechazan. Esto resulta particularmente importante en el contexto francés, donde las luchas por la emancipación de las mujeres y feminismo no siempre coinciden.

Por regla general se asume que el feminismo actual tiene su origen en los años 70, pero es importante hacer algunas aclaraciones. Aunque una edición especial de *Partisans*, publicado en 1970, que se titulaba “Libération de la femme, année zéro”, afirma que el feminismo ha existido desde muchos años atrás, de hecho, algunas autoras han mostrado cómo la historia de las mujeres ha sido a menudo olvidada, distorsionada e intermitente. De hecho se puede asegurar que apenas ha habido transmisión de una memoria colectiva del feminismo.² De forma repetida, en cada época, han existido grupos de mujeres que luchaban por sus derechos, y que pensaban que ellas eran las primeras en hacerlo. Claire Duchén, en su libro *Women’s Right and Women’s Lives in France*, dice que durante su época se afirmaba que no había existido ningún movimiento en Francia que hubiera preparado las bases para las feministas de los 70. La historia del feminismo está marcada tanto por la continuidad como por el cambio. La oposición entre reforma y revolución que caracterizaba las reivindicaciones de 1789, persiste en la actualidad. Resonancias de temas y preocupaciones actuales de las mujeres pueden rastrearse a través de la historia. Para evitar confusiones, el feminismo que aparece en 1970 ha sido denominado por

¹ Remy, M. *De l’utopie à l’intégration: Histoire des mouvements de femmes*, Paris, L’Harmattan. p. 17.

² Ibid. p. 33.

los/las comentaristas como *neofeminismo*, o *feminismo de la segunda ola*.

Este nuevo movimiento nace en Francia en el contexto del Mayo francés (1968). Pormenorizando, se puede decir que nació de la frustración de las mujeres que participaron en las protestas contra el *statu quo*. Muy pronto se dieron cuenta de que ellas sólo escribían a máquina o hacían el café, mientras que las decisiones las tomaban los hombres: “Los hombres piensan, las mujeres limpian.”. Las mujeres deciden organizarse por separado porque pensaban que el movimiento por sus derechos sólo tendría éxito si se organizaban sólo ellas.

El *Mouvement de libération des femmes* (MLF) incluyó entonces e incluye todavía ahora, diferentes grupos de carácter muy distinto. Todos rechazan la opresión de las mujeres y comparten un profundo sentido de la injusticia que las mantiene en un papel de subordinación. Sin embargo, en lo que se refiere a sus estructuras, métodos y objetivos, difieren unos de otros. A principio de los setenta esta diversidad y divergencias se apreciaban como una fuerza, como algo positivo. Pero, más tarde resultaron en su división.

En sus inicios, el MLF organizaba acciones que llamaban la atención de los medios de comunicación. En agosto de 1970, un grupo de mujeres intentó poner una corona en la tumba del soldado desconocido en el Arc de Triomphe, porque “hay alguien más desconocido todavía que el soldado: su mujer”. La ceremonia fue interrumpida por la intervención de la policía, pero el *France Soir* al día siguiente habló del evento en primera página y, a través de la prensa, la opinión pública empezó a tener en consideración al MLF.

Uno de los principales objetivos del Movimiento fue hacer valer los derechos de las mujeres a elegir por sí mismas sobre sus propios

cuerpos. Esto dio lugar a una de las más grandes movilizaciones del momento. Las campañas que reivindicaron el derecho a la contracepción y a la legalización del aborto libre fueron muy importantes. En abril de 1971, el *Nouvel Observateur* y *Le Monde* publicaron el “Manifiesto de las 343”, firmado por mujeres, tanto conocidas como desconocidas, que se habían practicado un aborto y despertó un gran interés en los medios de comunicación.

En mayo de 1972, cinco mil mujeres se reunieron en la *Mutualité* de París para manifestarse contra la violación y la violencia cotidiana que se las obligaba a soportar.

Dos semanas más tarde, se organizó un nuevo Día de la Madre. Doscientas de ellas se vistieron de niñas y caminaron en procesión por los Champs Elysées tras la figura de la Madre, una figura de tristeza y sublimación sacrificial, con la consigna: “Festejada un día, explotada todo el año”.

Este resultó ser un tiempo de mucha actividad reivindicativa. Surgieron muchos grupos de mujeres en los que se hablaba abiertamente de la propia experiencia personal de opresión. Las diferentes organizaciones dieron lugar al movimiento feminista que, inevitablemente, fue afectado por contradicciones ideológicas y sociales.

Antes de considerar algunas cuestiones que contribuyeron al surgimiento del movimiento feminista en Francia es necesario hacer una distinción entre lo que se entiende, en términos generales, por “feminismo en Francia” y por “Feminismo Francés”. Algunas escritoras inglesas, americanas y australianas quisieron contrastar el movimiento angloamericano, que se había mostrado activista y pragmático, con el movimiento francés, más interesado en cuestiones

intelectuales y filosóficas. Algunos aspectos que deben considerarse son:

- 1) No hay duda de que existe una corriente intelectual del feminismo en Francia, influenciada por las ideas psicoanalíticas de Jacques Lacan, centra su atención en la diferencia de las mujeres, considerada como la única fuente de liberación para la mujer y para el lenguaje.
- 2) Sin embargo, como dice Simone de Beauvoir, “el pensamiento feminista no es nada monolítico”, y esa corriente intelectual coexiste con otra activista y pragmática.
- 3) Las diferentes vertientes del movimiento de mujeres y las discusiones que surgen en él deben contemplarse dentro del contexto del cuestionamiento del feminismo en Francia.
- 4) El problema es que, para muchos/as comentaristas, esta vertiente intelectual del feminismo ha llegado a ser sinónimo del feminismo en Francia y constituye el Feminismo Francés.
- 5) Los estudios que se han hecho sobre el Feminismo Francés, sobre todo de habla inglesa, tienden a sobreestimar la importancia de esta corriente intelectual.
- 6) La definición de Feminismo Francés depende de un escaso y poco representativo grupo de textos teóricos. La “invención” del Feminismo Francés llamó la atención de otras feministas. Algunas son extremadamente críticas y acusan a

las académicas responsables de dicha “invención” de tener una motivación imperialista y reaccionaria.

Teniendo en cuenta que algunas feministas y activistas no se reconocen a sí mismas como miembros de alguna de las vertientes que componen el MLF, es más o menos aceptado que existen tres tendencias:

1) *La tendance Lutte de Classes*

Como su propio nombre indica, ésta es una tendencia marxista dentro del Movimiento. Para las mujeres que la componen, las luchas contra el capitalismo y el patriarcado están inextricablemente unidas. Su consigna fue: “No hay liberación de las mujeres sin socialismo; no hay socialismo sin la liberación de las mujeres”.³ En la práctica, la relación entre las feministas marxistas y el marxismo en un grupo tan diversificado es bastante complicada. A principio de los setenta esta tendencia participó en la instalación de grupos locales de mujeres (*groupes de quartier*) que formaron el *Mouvement pour la liberté de l’Avortement et de la Contraception*, (MLAC). El primer diario de este Movimiento, *Les Pétoleuses*, publicado en 1974, defendía la creación de un movimiento masivo de mujeres para la lucha por la liberación. Sus creadoras provenían de la *Ligue Communiste Révolutionnaire* y pretendían que su organización jugara un papel importante en el Movimiento. Sin embargo, esta pretensión fue rechazada por otras tendencias que sospechaban que se les quería imponer un control externo. Estas mujeres también fueron puestas bajo sospecha en su propia organización. Hacia finales de los setenta, esta tendencia del feminismo evolucionó hacia el *Mouvement Autonome des Femmes* (MAF) que, junto con la *Ligue Communiste*

³ “Pas de libération de femmes sans socialisme; pas de socialisme sans libération des femmes”

Révolutionnaire, intentaron articular Marxismo y Teoría Feminista y participaron en la lucha por el socialismo de la clase obrera. De este modo, la tendencia *Lutte de Classes* fracasó en su intento de reestructurar el movimiento de mujeres como una fuerza jerárquicamente organizada con una fuerte y activa participación política. La mayor oposición les vino de las *Feministas Revolucionarias*, que estaban en contra de cualquier tipo de jerarquía.

2) *Les Feministes Révolutionnaires*

Esta es una tendencia difícil de definir porque no tenía objetivos esenciales específicos. Se componía de grupos que, una vez formados, se reformaban de acuerdo con las circunstancias. En algunas ocasiones, las mujeres que pertenecían a esta tendencia se identificaban como feministas no-alineadas (*feministes non-alignées*), y estaban influenciadas por las feministas radicales norteamericanas.

Creían que en el patriarcado, como sistema basado en la dominación de las mujeres por los hombres (falocracia), todas las mujeres pertenecían a una misma clase social. Esto representó una ruptura con la ideología marxista, en el sentido de que el mayor enemigo no era el capitalismo, sino la forma jerárquica de las relaciones sociales. *Las Feministas Revolucionarias* querían abolir las clases sociales basadas en el sexo y el patriarcado. Esta tendencia del Movimiento fue responsable de organizar eventos espectaculares que llamaron la atención de los medios de comunicación, además de dar lugar a *La Ligue du Droit des Femmes* que propuso organizaciones para ayudar a las mujeres como *SOS Femme-Alternative* (atención a las mujeres víctimas de la violencia doméstica) y *SOS Femmes violées* (atención a las mujeres víctimas de violación). Muchos grupos de París y de

provincias se vincularon a esta vertiente del movimiento feminista.

3) *Psychanalyse et Politique (Psych et Po / Psyképo)*

Como su nombre indica, este grupo fue muy influenciado por las ideas del psicoanálisis, especialmente las de Jacques Lacan. El trabajo de Jacques Derrida sobre la deconstrucción y la diferencia también tuvo un gran impacto sobre las preocupaciones de este grupo en torno al lenguaje, la diferencia y la especificidad femenina. Su objetivo era redescubrir y explorar la feminidad que había sido reprimida y mal representada por y en el patriarcado. El separatismo se entendió como una estrategia que permitiría llevar a cabo dicho objetivo, y esto a través de la diferencia en la escritura. *Psychanalyse et Politique* creó la casa de publicaciones *de femmes*, y también inauguró librerías sólo para mujeres en París. Este grupo surgió de la mano de la también psicoanalista Antoinette Fouque. *Psych et Po* en general, y Fouque en particular, manifestaban bastante aversión contra las mujeres de los demás grupos. A Fouque se la describe con frecuencia como la que ejercía mayor influencia y autoridad sobre las componentes del grupo, de las que ella exigía una lealtad incondicional. Era un grupo elitista, y el uso de teorías abstractas y de un lenguaje esotérico hacían que el acceso a él fuera muy difícil, si no imposible, para muchas mujeres. Hélène Cixous, Julia Kristeva y Luce Irigaray pertenecían a *Psych et Po*.

Aunque estaban buscando la liberación de las mujeres y deseaban hacerlo posible reivindicando la existencia real de lo femenino, las mujeres de este grupo no se definen a sí mismas como feministas. *Psych et Po* mantenía que las feministas eran igualitarias y reformistas, que buscaban hacer a la mujer igual al hombre y negar su esencial diferencia. Esto dio lugar a una especie de

antifemenismo (anti-igualitarismo) y a que algunas mujeres del movimiento rompieran con *Psych et Po*.

Aunque durante un tiempo hubo disputas y discusiones en el MLF, las mujeres del Movimiento no se separaron formalmente hasta 1979. En Septiembre de ese año, *Psych et Po* formó una asociación con el nombre *Mouvement de Libération des Femmes, Politique et Psychanalyse* (*Journal Officiel*, 26-9-79). Esa asociación llegó a ser subsecuentemente *Mouvement de Libération des Femmes, MLF* y el grupo registró el nombre y el logo. Esto fue potencialmente catastrófico para las demás tendencias. Claire Duchen dice:

“La apropiación del nombre podría fácilmente significar la apropiación de todo el movimiento. Al apropiarse del nombre y del logo, *Psych et Po* llegó a ser el movimiento de mujeres y no solo una parte de él; a otras mujeres se les impide hablar legalmente de parte del MLF; cuando los medios de comunicación buscan una opinión lo hacen a través de comentarios de *Psych et po*; así que femnismo=MLF=*Psych et Po* funcionaba como una ecuación inaceptable, sobre todo porque *Psych et Po* se consideraban a sí mismas como antifeminista.”⁴

Así, al final de la década, el movimiento de mujeres se dividió en dos, uno registrado (“*marque déposée*”) y otro no (*marque non-déposée*). El MLF “no registrado” protestó contra lo que *Psych et Po* había hecho, pero ya no había solución. La ruptura fue final y total.

⁴ “Duchen, C., “Feminisme in France: From May ’68 to Miterrand”,
en <<http://clio.revues.org/document520.html>>

Con el feminismo en cierto modo en crisis, las feministas se vieron obligadas a reflexionar sobre lo que el movimiento de mujeres había conseguido. La valoración no fue unánime. Muchas lamentaron lo que ellas creían “la normalización” del feminismo: “el entierro en la dulzura e insipidez de todo lo que hizo la fuerza subversiva, salvaje, de la explosión de cólera y de revueltas de las mujeres.”⁵ Según *Histoires d’Elles*, el feminismo se había convertido en un producto que se publicitaba y se compraba como cualquier otro.⁶ Algunas mujeres se preguntaron si el feminismo desaparecería de nuevo sin haber “cambiado” la historia.⁷ *La Revue d’en Face*, en su número del 5 de marzo de 1979, concluyó que:

“el tiempo de los dogmatismos y de la utopías ha pasado: “La fiesta ha terminado”; el matrimonio, necesitado de seguridad y romanticismo se reestructura; revolución más subversión se conjugan en pasado, y si “hemos cambiado, (...) por otro lado seguimos siendo los mismos”⁸

Sin embargo, esto no representa el cuadro total. Junto con esta valoración tan negativa coexiste otra algo más positiva. Un artículo de *Question Féministes*, del 6 de septiembre de 1979, titulado “Des féministes hystériques aux féministes historiques ou de la caricature à l’enterrement”, escrito como respuesta a un artículo de Françoise Giroud en *Le Monde* (8 de abril de 1979), detalla los logros positivos del feminismo. Estos incluyen cambios en la conducta cotidiana, la difusión de temas feministas en los medios de comunicación y la creación de corrientes feministas en el Partido Socialista y en el Partido Comunista. En este artículo, escrito por varias mujeres de diferentes

⁵ Remy, M. op. cit.. p. 105.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. p. 106.

tendencias del Movimiento (excepto *Psych et Po*), la recuperación del feminismo se produce en el hecho de que sus ideas han ido arraigando de forma gradual en la sociedad, lo cual podría ser un indicador de la vitalidad del movimiento de mujeres.

En las elecciones presidenciales de mayo de 1981, las feministas, incluidas *Psych et Po*, apoyaron la candidatura de François Mitterrand. Con la victoria del socialismo, el feminismo llegó a “institucionalizarse” de forma progresiva y, con ello, la creación del *Secrétariat à la condition féminine* y el *Ministerio des droits de la femme*, que tiene una triple tarea: información, instrucción y legislación. Esto ha llevado a algunos a preguntarse si el feminismo como tal ha desaparecido y a otros a hablar de postfeminismo.

Generalmente se entiende por postfeminismo la defensa de una de las siguientes tesis:

- 1) El feminismo ya ha conseguido sus reivindicaciones, y por tanto debe desaparecer.
- 2) El feminismo ha renunciado a su causa, y por tanto no sirve a ningún propósito.

Sin embargo, la ausencia de un feminismo al estilo de los setenta no significa que éste haya desaparecido o que esté a punto de desaparecer.

Aparte de haber llamado la atención de los medios de comunicación, un buen número de organizaciones continuaron

luchando para mejorar la vida de las mujeres, defendiendo y promoviendo sus derechos. En la Conferencia de Naciones Unidas en Beijing se identificaron 1700 de esas organizaciones. Una considerable proporción de los grupos de mujeres dedican su energía a combatir la pobreza, la exclusión y la violencia contra ellas. El trabajo y las oportunidades de formación para las mujeres representa otra prioridad importante, así como su participación en la vida pública y en la toma de decisiones. Desde 1992 este último aspecto ha sido el que más ha atraído la atención de los medios de comunicación debido a la cuestión de la paridad entre hombres y mujeres en las asambleas y en los centros de poder o decisión. En Francia, la paridad en la arena política es ya un hecho.⁹

El feminismo francés entró en una nueva fase cuando en 1995 fue elegido Jacques Chirac como presidente, y hubo una recuperación del conservadurismo moral (*la remontée de l'ordre moral*). El 25 de noviembre de 1995, 101 organizaciones de mujeres convocaron a sus miembros para manifestarse a favor de los derechos de las mujeres y defender los logros del Movimiento, incluyendo el derecho al aborto legal y libre, que parecía peligrar. A esa manifestación acudieron cuatro mil mujeres, y a partir de ella se organizaron varios grupos activistas en pueblos y ciudades. Como dice la revista *Le Point*: “el feminismo no huele a naftalina” (2 de diciembre de 1995). En marzo de 1997 volvió a organizarse un nuevo evento nacional, en el que participaron dos mil mujeres y algunos hombres, pertenecientes a 166 organizaciones, y en el que se pedía que “la igualdad de derechos inscrita en la ley sea una igualdad práctica en la vida” (*Le Monde*, 18 de marzo de 1997).

Psych et Po como tal no existió durante mucho tiempo, pero Antoinette Fouque todavía aparece en los medios de comunicación y representa un papel bastante importante en la representación del

⁹ Al parecer, en España también, dado que el Partido Socialista, ganador de las últimas elecciones generales (2004) ha nombrado un gobierno paritario: ocho ministros y ocho ministras.

feminismo. Ella creó *L'Alliance des Femmes pour la Démocratie*,¹⁰ fue elegida miembro del Parlamento europeo, aunque lo cierto es que ella y

¹⁰ ALLIANCE DES FEMMES POUR LA DEMOCRATIE. Presidente Antoinette Fouque:

”Nous avons créé L'Alliance des Femmes pour la Démocratie au début de l'année 1989 - l'année du Bicentenaire de la Révolution française et de la Déclaration des Droits de l'Homme - pour donner à notre mouvement un second et décisif élan. Nous avons derrière nous vingt et un ans de luttes de libération, nous avons devant nous dix ans de travail de démocratisation, pour transformer en buts définitifs les essais que nous avons marqués, pour imposer notre pensée et notre action, et aborder en adultes de l'histoire le XXI^{ème} siècle et le troisième millénaire.

Notre démocratie n'est pas une vraie démocratie, car les femmes en sont en grande partie exclues, et sont loin d'avoir accédé au plein exercice d'une citoyenneté fondée sur leur identité spécifique.

Travailler à la démocratisation, c'est travailler à ce que l'histoire veuille bien considérer qu'il y a deux sexes, et cette hétérosexualité, cette hétérogénéité est la condition de la richesse, de la fertilité de l'humanité; c'est travailler à ce que l'Etat de droit reconnaisse la dissymétrie entre une femme et un homme, quand à la procréation, et les affirmations qui en découlent, plutôt que de programmer une égalité idéale, toujours en fuite. Car la différence sans l'égalité ne produira que de la régression psychique et de la réaction politique ; et l'égalité sans la différence, une assimilation stérilisante, une amputation psycho-sexuelle.

Plus que jamais, nous aurons donc, nous les femmes, à faire des gestes complexes, à mettre en travail la notion d'égalité, à nous construire des identités propres mais hétérogènes, à nous adapter sans nous renier, à nous intégrer en réintégrant aussi notre identité première, sexuée, originelle, à nous créer une identité mixte.(...)

Il y a deux sexes. C'est une réalité dont l'histoire des droits devra désormais faire son quatrième principe au-delà de la liberté, de l'égalité, de la fraternité, si elle veut être digne de ses idéaux.

Antoinette Fouque, 8 Mars 1990 (el subrayado es mío).

Actions de L'Alliance des Femmes pour la Démocratie

- Déclarations, prises de position, pétitions, manifestations en faveur des droits et de la dignité des femmes, en faveur de la parité, pour dénoncer l'exclusion, les intégrismes et la misogynie sous toutes ses formes, et pour affirmer les capacités créatrices des femmes.

- Actions avec d'autres associations de femmes et avec les organisations humanitaires et des droits de l'homme, ainsi qu'avec les organisations, syndicats et partis de gauche, en faveur des droits humains, contre l'anti-sémitisme, le racisme et la xénophobie et contre la pauvreté et l'exclusion.

- Actions de solidarité avec des femmes du monde entier qui luttent pour les droits des femmes et pour la démocratie : femmes en ex-Yougoslavie, femmes algériennes, et plus loin, Duong Thu Huong au Vietnam, Aung San Suu Kyi en Birmanie, Taslima

su grupo siguen estando excluidas del colectivo de acciones feministas, dado que mantienen la idea de que el feminismo es igualitario y reformista, y que busca hacer a la mujer igual al hombre sin tener en consideración, e incluso negando, la diferencia esencial de las mujeres.

Actualmente podría parecer más apropiado para muchos hablar de antifeminismo que de postfeminismo. Algunos comentaristas afirman que los '90 se caracterizaron por un crecimiento del sexismo y la misoginia. Christine Delphy dice que no se puede hablar de retroceso cuando no se ha hecho ningún progreso.¹¹ No en vano, y a pesar de los avances de las mujeres en las sociedades capitalistas, todavía es constatable la feminización de la pobreza (de los 1.300 millones de pobres en el mundo el 70% son mujeres y niñas); las mujeres siguen recibiendo un salario más bajo que lo hombres por el mismo trabajo (concretamente en España el 30% menos), y las diferentes religiones e iglesias siguen potenciando la discriminación de las mujeres basándose en su supuesta inferioridad, etc. Evocando las palabras de Lenin: la igualdad ante la ley todavía no es igualdad frente a la vida.

Nasreen au Bangladesh, Leyla Zana en Turquie, Sarah Balabagan aux Emirats arabes unis, et bien d'autres ...

- Présentation aux élections de listes majoritairement de femmes.
- Etats généraux, séminaires, colloques, universités d'été et célébrations du 8 mars.
- Fédération d'associations.
- Participation aux conférences européennes et internationales sur les femmes et aux forums des O.N.G. à toutes les conférences des Nations unies
- Institut de Recherche et d'Enseignement en Sciences des Femmes (Féminologie)
- Observatoire de la Misogynie
- Club Parité 2000
- Alliance des Femmes pour la Démocratie - Bouches du Rhône
- Alliance des Femmes pour la Démocratie - Rhône
- Alliance des Femmes pour la Démocratie – Lille

<http://www.desfemmes.fr/histoire,htm>

¹¹ Delphy, C. "Le Baquelache en France". *Nouvelles Questions Féministes*, 17 (nº.1), 1993. p. 7.

Capítulo 2

LA HERENCIA DE SIMONE DE BEAUVOIR

Si bien es cierto que cuando se habla del movimiento feminista francés, Simone de Beauvoir parece estar excluida, ella ha sido una figura cuyo trabajo ha dado lugar a diversas y apasionadas polémicas en ese contexto y ante ella sus lectores/as no pueden permanecer indiferentes. No resulta sencillo establecer su contribución al feminismo de la segunda ola, es decir al feminismo que a partir de los años 70 ocupó el lugar preponderante, sobre todo en Europa. ¿Fue Simone de Beauvoir una feminista? La respuesta puede parecer sencilla, ya que se la ha caracterizado como “la madre del feminismo” y *El segundo sexo* como su “biblia”, pero como se verá, no lo es tanto como parece. De hecho la respuesta a esta pregunta podría ser sí y no al mismo tiempo.

Si se acepta la definición de feminismo que hace Monique Remy, expresada ya en el capítulo anterior, se podría afirmar que la obra autobiográfica, literaria y filosófica de Simone de Beauvoir es lo que hace de ella una feminista. A través de dicha obra se aprecia, casi a simple vista, la íntima relación que hay entre lo que escribe y lo que vive. Hace teoría, pero sin negar la propia experiencia e interpretación del mundo, lo cual implica, en cierto sentido, darle cuerpo a la realidad de las demás mujeres, a su opresión, así como intentar darle una respuesta emancipadora.

Beauvoir se reconoce como feminista en una entrevista que se le hace en 1972, aunque en realidad ya había tenido contacto –más bien de carácter cultural- con el feminismo militante. En 1962 publica junto a Gisèle Halimi las memorias de Djamila Boupacha de su participación en la liberación de Argelia de la ocupación colonial francesa. Después escribe sobre las acciones feministas en *Les Temps Modernes* y

participa con algunas militantes en programas de televisión. En 1964 y con ocasión de su escrito *Una muerte muy dulce*, reflexiona sobre el envejecimiento, decadencia y muerte de su madre, y reconoce que le afecta más que la muerte de su padre. En *Una mujer rota* (1967) los personajes que componen los tres relatos de la novela son mujeres atravesadas por los aspectos más críticos de la condición femenina: la maternidad, el desengaño amoroso, la soledad y el menosprecio. *Las bellas imágenes*, escrito en 1966, describe el amor desde la perspectiva de dos mujeres (madre e hija), una burguesa y otra intelectual, en una sociedad en la que ambas sufren de marginación.

Una vez que Beauvoir admite su compromiso feminista defiende con el MLF el derecho de igualdad de las mujeres, no sólo en el aspecto formal, sino también en todos los demás, sobre todo en lo que respecta al ejercicio de la libertad para elegir la propia forma de vida; defendió el derecho al aborto, los derechos de las madres solteras y pobres, etc. Pero lo que de verdad aporta al feminismo es su paso de la vindicación a la explicación.

Su aportación a la situación y autoconciencia de las mujeres tiene mucho que ver con una pregunta: ¿Qué es ser mujer? Es más que probable que la mayoría de mujeres responderían: “Yo soy”. Pero, ¿Cómo se llega a esa conclusión? ¿A través de la cultura de lo que en ellas se define como femenino o más bien se trata de una determinación biológica? Si, como trata de demostrar Beauvoir en su reflexión teórica de *El segundo sexo*, la mujer y su situación en el mundo no son más que constructos socioculturales, entonces la propia autoconciencia de su significado depende directamente de la comprensión de lo femenino de una determinada “sociedad-cultura”.¹ Se trata, por tanto, del eterno

¹ Esta cuestión no deja de tener una gran importancia, ya que resulta obvio que, a pesar de las posibles similitudes que puedan existir, la autoconciencia de una mujer occidental, por ejemplo, no es la misma que la de una musulmana o una africana. A este respecto, la sociología del conocimiento (expresión acuñada por Max Scheler en 1920) ha puesto de manifiesto que los “habitantes” de las diferentes sociedades-culturas mantienen también una

problema entre esencialismo y antiesencialismo: ¿La mujer es, o se construye como tal? Las posibles respuestas a esta pregunta parecen mantener la misma vigencia que cuando Simone de Beauvoir escribió *El segundo sexo*. En el caso de la mujer, ella cree que su situación está directamente relacionada con su “ser mujer”:

“Sobre esta marca, en principio biológica, se acumulan muchas más que, justificándose por vías diferentes, la consolidan. La figura final, “la mujer”, está construida. El cómo, el porqué y el para qué de esa construcción son importantes. Porque esa figura es un molde que a ninguna mujer se le permite rechazar y, por lo tanto, tampoco verdaderamente elegir.”²

Otra de las aportaciones que hace Beauvoir es constatar que la mujer ha sido objeto de múltiples y diferentes discursos. Del problema “mujer” se han hecho descripciones filosóficas, científicas, religiosas, psicológicas, étnicas, etc. Esa multiplicidad de discursos es la que va configurando una identidad “mujer”: **la mujer es el Otro**.³ Por eso, la exploración de la idea “mujer”, aparte de su propia experiencia, forma parte de su material de investigación, porque “ser mujer ha sido y es un aprendizaje heterónimo de ‘mil lazos tenues’”.⁴

visión-interpretación diferente del mundo y de su propia realidad. Ver Berger, P. Y Luckmann, L., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

² Valcárcel, Amelia, “Beauvoir: A cincuenta años de *El segundo sexo*”, p. 6.

³ Amelia Valcárcel escribe: “El Segundo Sexo es, ante todo y sobre todo, filosofía de la otredad. “La categoría de **Otro** es tan originaria como la conciencia misma”, escribe Beauvoir. Pero el problema no es la Alteridad en sí misma, dado que todos somos los otros de los otros, sino que un sexo completo, con independencia de las épocas, culturas o saberes, con independencia también de las características singulares de cada una de sus componentes, haya sido continuamente designado como la Otreidad absoluta de lo humano.”, Ibid. p. 5.

⁴ Ibid, p. 6.

Beauvoir no cree en una libertad radical, sino en que todo sujeto vive en una situación que, en cierto sentido, limita su libertad. Por eso, la cuestión es tratar de vivir y luchar por la propia libertad desde esa situación: “Una conciencia vive en el mundo *situada* y en esa situación debe luchar por su vida y su libertad, que vienen a ser lo mismo. No somos los seres humanos unas vidas biológicas, sino libertades vivientes y actuantes.”⁵

En buena parte la mayoría de las mejoras de las condiciones de las mujeres en Francia durante las últimas décadas se deben y son el resultado de las luchas feministas. Así se expresó en la conferencia de Beijing:

“Los años 70 y 80 fueron testigos de un feminismo militante y mediático, fundado especialmente sobre la reivindicación de la libertad sexual, del derecho a la contracepción y el aborto, y que dio lugar a reformas legislativas en las que las asociaciones femeninas han trabajado extensamente.”⁶

Durante sus treinta años de existencia, el feminismo de la segunda ola en Francia ha experimentado muchos cambios. Incluso se podría decir que no ha desaparecido del todo, porque aunque muchas de sus demandas se hayan conseguido, todavía le quedan cosas por hacer. Los debates sobre objetivos y estrategias continúan existiendo. Junto a la excepcional tendencia intelectual del feminismo francés continúa la tradición de mujeres activistas como un vínculo, tanto para las mujeres francesas como para las de todo el mundo.

⁵ Ibid.

⁶ Aubin C. y Gisserot, H. *Les Femmes en France: 1985-1995 rapport établi par la France en vue de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes*. La Documentation Française, Paris, 1994. p. 20-21

2.1 *El segundo sexo* y el feminismo francés

Como ya se ha dicho, Simone de Beauvoir no se reconoce a sí misma como feminista – incluso rechaza el feminismo- durante el periodo que va desde la primera edición de *El segundo sexo* en 1949 hasta 1970, cuando se produce un cambio y se define como tal. Por otra parte, se puede reconocer su influencia sobre ciertas feministas radicales, sobre todo angloamericanas y también francesas, para las que Simone de Beauvoir representa una fuerza inspiradora. Pero también ocurre que, desde 1980, se ha llevado a cabo una revisión de su trabajo, y algunas feministas empezaron a cuestionar el valor de sus teorías. Además, debe tenerse en cuenta el lugar que ocupa en el denominado “feminismo francés”, el cual la rechaza a ella y su trabajo.

Durante las dos décadas que siguieron a la publicación de *El segundo sexo* Beauvoir no se identifica en absoluto con el movimiento feminista. En *La fuerza de las cosas*, trabajo que cubre el periodo de su vida que va de 1944 hasta 1962, dice: “Jamás he alimentado la ilusión de transformar la condición femenina, depende del porvenir del trabajo en el mundo, sólo cambiará seriamente al precio de una revolución de la producción. Por eso he tratado de no encerrarme en el llamado ‘feminismo’”⁷ Para Beauvoir, *El segundo sexo* no fue “un trabajo de militante”⁸, sino un estudio teórico o un ensayo filosófico. Cuando lo escribió pensaba que la caída del capitalismo representaría para las mujeres su liberación y su igualdad con los hombres. El objetivo de este estudio sobre las mujeres era ayudar a sus contemporáneos a entenderse a sí mismos y su situación.⁹

⁷ *La fuerza de las cosas*, p. 194.

⁸ Entrevista de Jean-Louis Servant-Shreiber en el programa *Questionnaire* en TF1, 16 de Abril de 1975. Citada por Alison T. Holland en “Simone de Beauvoir and the Women’s Movement”. <<http://www.well.ac.uk/cfol/simone.asp>> p. 1

⁹ *La fuerza de las cosas*, p. 194

Beauvoir no se definió a sí misma como feminista hasta los años 70. En una entrevista con Alice Schwarzer en 1972 así lo manifiesta. Pensaba que el feminismo anterior era reformista y legalista, pero que el actual era radical. Hacia 1972 adopta la consigna de las feministas italianas: “Ninguna revolución sin la liberación de las mujeres”.¹⁰ Para Beauvoir no se trataba únicamente de que las mujeres encontraran un lugar en una sociedad ya configurada, sino de introducir elementos que favorecieran su transformación. Reivindicaba el progreso en la condición de las mujeres y la destrucción de cualquier sistema que promoviera la desigualdad y la injusticia. En 1974 escribía:

“A mí misma, que durante mucho tiempo desempeñé, más o menos, el papel de mujer como una coartada, me parecía que ciertos inconvenientes inherentes a la condición femenina deberían simplemente ser ignorados o superados, pues no había ninguna necesidad de atacarlos. Lo que me ha enseñado esta nueva generación de mujeres en lucha es el entramado de la complicidad en esta cuestión. (De hecho, aceptar la más mínima desigualdad entre los sexos, significa consentir dicha desigualdad)”.¹¹

En 1979 incluso llegó a afirmar que, al contrario de lo que pensaba en 1949, “la emancipación de las mujeres no la conseguiría el socialismo, sino las propias mujeres, independientemente de la lucha de clases”.¹²

¹⁰ Schwarzer, A. 1984, *Simone de Beauvoir aujourd'hui: Six entretiens*, Mercure de France, Paris, 1984.

¹¹ Francis C. y Gontier F., *Ibid.*, p. 520.

¹² Jardine A. “Interview with Simone de Beauvoir”, *Signs*, Winter 1979, p. 235. Citado por Alison T. Holland. *Ibid.*, p. 2.

No cabe duda de que *El segundo sexo*, escrito veinte años antes del desarrollo del feminismo de los sesenta y de los setenta, ha ejercido una gran influencia en el movimiento feminista llamado “de la segunda ola” en Francia, y especialmente en Estados Unidos y en el Reino Unido. Según Elaine Marks e Isabelle de Courtivron, éste es un texto que ocupa un lugar central en la historia del discurso sobre las mujeres y el feminismo.¹³ Simone de Beauvoir fue una referencia para muchas mujeres. Roxanne Dunbar dijo en 1969: “*El segundo sexo* cambió la vida de muchas de nosotras... Todavía sigue siendo el documento más inteligente, más humano y más completo que jamás haya sido escrito sobre la opresión de las mujeres y la supremacía masculina.”¹⁴ Y la norteamericana Betty Freidan, una feminista influyente de la última etapa del movimiento en su país, expresa su gratitud hacia Simone de Beauvoir por haberla hecho capaz de entender la condición de las mujeres.

Ese mismo sentimiento de admiración y gratitud puede encontrarse entre algunas feministas francesas. Por ejemplo, Marie-Jo Dhavernas dice que “... ciertamente *El segundo sexo* ha sido la obra que más ha marcado a la generación de feministas que vivieron el Mayo del 68.”¹⁵ Y Maïté Albistur y Daniel Armogathe en su *Histoire du féminisme français* escriben que “... sólo se puede decir que todo el feminismo contemporáneo procede de *El segundo sexo*.”¹⁶

Muchos/as creen que *El segundo sexo* proveyó de un fundamento teórico al movimiento de mujeres. Como dice Ann Koedt: “Fue una

¹³ Marks, E. y Courtivron, I. de., eds. *New French Feminisms: An Anthology*, Harvester Press, Brighton, 1981. p. 39.

¹⁴ Citado por J. Zephir en *Le Néo-féminisme de Simone de Beauvoir trente ans après Le Deuxième Sexe: un post-scriptum*. <http://www.penelopes.org/pages/1sdb.htm>. p. 28.

¹⁵ *Libération*, 15 de Abril de 1986, p. 3.

¹⁶ Albistur M. y Armogathe D. *Histoire du féminisme français*. 2 vol. Des femmes, Paris, 1977. Vol. 2, p. 606.

revelación para mí; antes ellas eran ignoradas, ahora se integraban a una teoría”¹⁷, y también Yvette Roudy, ministra para los derechos de las mujeres en 1981, expresa que “... si no hubiera existido ningún análisis teórico, histórico, tan completo y sólido como el de Simone de Beauvoir, los efectos de las luchas de los movimientos feministas nacidos en las revueltas del 68 no habrían sido tan potentes.”¹⁸ La misma Beauvoir cree que su libro ofrece un fundamento teórico. En 1978, en un documental de José Dayan y Malka Ribowska, dice: “... este libro puede tener un cierto valor porque ellas [las militantes], en sentido estricto, no son teóricas.” Muchos son los que piensan que *El segundo sexo* ha dado a la lucha de las mujeres el sustrato teórico que le faltaba.¹⁹

Las feministas de los setenta aceptaron muchas de las ideas desarrolladas por Simone de Beauvoir: la valoración de la denuncia de los mitos culturales; el cuestionamiento del matrimonio, la familia y la maternidad; del aburrimiento del ama de casa; de la dependencia económica de la mujer casada; de los tabúes sobre la sexualidad femenina y su falta de libertad; etc. Sin embargo, las nuevas generaciones de feministas no prestan demasiada atención al trabajo de Beauvoir porque piensan que las ideas reflejadas en él son realmente innovadoras para 1949, se desarrollaron en los setenta como un lugar común para los movimientos de mujeres, pero que actualmente resultan anacrónicas e, incluso, han sido superadas.²⁰

¹⁷ Ballorain, R. *Le nouveau féminisme américain*. Denoël-Gontier, Paris, 1972, p. 42.

¹⁸ Roudy, Y. *A cause d'elles*, Albin Michel, Paris, 1985. p. 113

¹⁹ Remy, M. *De l'utopie à l'intégration: Histoire des mouvements de femmes*. L'Harmattan, Paris, 1990. p. 29.

²⁰ Rodgers, C. *Le Deuxième sexe de Simone de Beauvoir: Une héritage admiré et contesté*. L'Harmattan, Paris, 1998.

En los años 80 las ideas de Simone de Beauvoir fueron cuestionadas por algunas escritoras feministas. Elaine Marks, en una colección de ensayos, que editó en 1987, escribe:

“Algunas de las feministas críticas que se han presentado en conferencias y simposios desde 1979, el año del treinta aniversario de *El segundo sexo*, han manifestado una reacción hostil, y no siempre resulta fácil distinguir entre una crítica seria y la aversión. Puede decirse que parece haber una cierta similitud entre las intenciones y motivaciones conscientes o inconscientes de las feministas francesas, inglesas, canadienses o americanas, y los lectores/as críticos/as de *El segundo sexo* en 1949, pues hay, por parte de cierta crítica feminista, una discrepancia fundamental entre su orientación teórica y la de Simone de Beauvoir, de tal forma que la hostilidad y el debate son indistinguibles.”²¹

Toril Moi afirmaba en 1986 que “para muchas feministas actuales, *El segundo sexo* es, de muchas formas, un texto profundamente turbador”.²² Como ella indica, gran parte del feminismo crítico rechaza el antifeminismo del existencialismo, la filosofía en la que se basan las teorías de Simone de Beauvoir. Citando a Michèle Le Doeuff, “algunos comentaristas han discutido que la dualidad entre el ser-en-sí como pasividad de la naturaleza y el ser-para-sí, que se define a través de su proyecto y de su libertad, implícitamente evoca la oposición masculino/femenino.”²³ Críticas como Moi y Le Doeuff intentan demostrar la misoginia y el sexismo que se esconden detrás de *El segundo sexo*. Hay pasajes, en los que se describe la iniciación sexual femenina, que pueden herir la sensibilidad del lector/a actual.

²¹ Marks, E. *Critical Essays on Simone de Beauvoir*. Hall, Boston, 1987. p.3.

²² Moi, T. “Existentialism and Feminism: The Retic of Biology in The Second Sex”, en *Oxford Literary Review*, Oxford, 1988. p. 88.

²³ Le Doeuff, M. “Simone de Beauvoir and Existentialism”, en *Feminist Studies*, Verano de 1980. p. 289.

Las mujeres son comparadas con lo inerte, receptáculos vacíos cuyo despertar sexual recuerda la humedad de un cadáver descompuesto.²⁴ Existen claras insinuaciones de disgusto en su descripción del deseo sexual de las mujeres:

“Ella acecha como la planta carnívora, el pantano por donde se deslizarán los insectos y los niños; la mujer es succión, ventosa, jugo resinoso y pegajosa sustancia, es un llamado inmóvil, insinuante y viscoso, o al menos se siente así, sordamente.”²⁵

Además, también parece que a pesar de que Beauvoir se esfuerza por no acusar a las mujeres de falta de autenticidad y de mala fe, al final acaba culpándolas de su situación. En este sentido Le Doeuff piensa que en *El segundo sexo* siempre se plantea la duda sobre la capacidad de las mujeres de beneficiarse de la más mínima posibilidad de afirmarse a sí mismas como sujetos condenados a ser libres. Cada vez que Simone de Beauvoir habla de una mujer que ha tenido la posibilidad de afirmarse a sí misma, y no ha sido capaz de aprovechar su oportunidad, cae en la reprobación moral aludiendo a temas como la autocomplacencia, el narcisismo y el camino fácil.²⁶

²⁴ “En tanto el hombre se “yergue”, la mujer se “moja”, y en la misma palabra hay recuerdos infantiles de lecho mojado, de abandono culpable e involuntario a la necesidad urinaria. El hombre siente el mismo disgusto ante las inconscientes poluciones nocturnas, porque proyectar un líquido, ya se trate de orina o esperma, es algo que no humilla, pues es una operación activa, pero hay una humillación si el líquido se escapa pasivamente, porque entonces el cuerpo deja de ser un organismo de músculos, esfínteres y nervios comandados por el cerebro, que expresa a un sujeto consciente, y se convierte en un vaso, un receptáculo hecho de materia inerte y juguete de caprichos mecánicos. Si la carne rezuma – como un viejo muro o un cadáver –, no parece que emitiese líquido, sino que se licuase en un proceso de descomposición que causa horror.” *El segundo sexo*, vol. II. p. 167 (Trad. esp. p. 131).

²⁵ Ibid.

²⁶ Le Doeuff, M. op. cit. p. 288.

Los/las que acusan a Simone de Beauvoir de misoginia también denuncian, entre otras cosas, su deseo de definir a las mujeres siguiendo el modelo masculino, su sobreestimación de la masculinidad, sus valores masculinos, y la subestimación de las mujeres.²⁷

Algunos/as comentaristas ven este rechazo de Beauvoir como algo similar a lo que siente una madre por sus hijas. Rodgers escribe:

“Beauvoir puede ser considerada como una suerte de madre para las nuevas generaciones de feministas. Lo que en el seno del MLF está lejos de ser un plus. Como explica Geneviève Prost, las mujeres del MLF que vivieron el Mayo de 1968, rechazaban violentamente la imagen de la madre –castradora y posesiva- y como consecuencia, tendían a denigrar el trabajo de sus progenitoras y a abandonar su herencia.”²⁸

Toril Moi apunta que hay intelectuales feministas que han llevado a cabo una crítica muy dura contra Simone de Beauvoir desde los sesenta: “Siendo intelectuales, estas mujeres se han constituido a sí mismas como las verdaderas hijas de Simone de Beauvoir: no es extraño que muchas de ellas hayan sentido la necesidad de separarse de la poderosa imagen de la madre.”²⁹

Existe, pues, un sector del feminismo que rechaza a Simone de Beauvoir y su trabajo, acusándola de reformismo y de misoginia, por lo que ellas entienden como una desvalorización de la diferencia femenina. Para ellas, lo que realmente ha sido reprimido bajo el

²⁷ Moi, T. *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman*. Blackwell, Oxford, 1994. p. 181s, y Rodgers, C. *Ibid.* p. 294s.

²⁸ *Ibid.* p. 299.

²⁹ *Ibid.* p. 181.

patriarcado ha sido esa diferencia, que, precisamente, será la fuente de su liberación. Acusan a las mujeres que buscan la igualdad social de los sexos y erradicar la diferencia sexual.

Debido a la manifiesta naturaleza polifacética del feminismo, los límites de una aproximación general a la influencia que *El segundo sexo* ha tenido sobre él son obvios. Por lo tanto se hace necesario un acercamiento algo más específico con el objetivo de respetar la variedad y la divergencia de los diferentes puntos de vista. Algunas de las figuras más representativas del feminismo francés, crítico de y en relación con Beauvoir, son: Michèle Le Doeuff, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Hélène Cixous, Xavière Gauthier, Antoinette Fouque, Chantal Chawaf, Annie Leclerc, Elisabet Badinter, Gisèle Halimi, Françoise Armengaud, Christine Delphy y Monique Wittig.

2.1.1 Michèle Le Doeuff

Esta autora ha sido la única feminista que ha publicado un estudio detallado sobre *El segundo sexo* desde que lo hiciera Suzanne Lilar.³⁰ En varios artículos analiza las consecuencias que para *El segundo sexo* tuvo la perspectiva existencialista de Beauvoir, y las transformaciones que surgieron de esta obra.³¹

Según Le Doeuff, el existencialismo ayudó a Beauvoir a evitar las trampas del esencialismo y del determinismo, pero le ocasionó otros problemas porque, en primer lugar, el existencialismo está lleno de prejuicios masculinos, de los cuales algunos de ellos pueden encontrarse en *El segundo sexo* y, en segundo lugar, “ninguna opresión

³⁰ Lilar, S., *Le Malentendu du Deuxième sexe*. PUF, Paris, 1969.

³¹ Le Doeuff, M. *L'Etude et le rouet. Des femmes de la philosophie, etc.* Ed. Du Seuil, Paris, 1989. En español: *El estudio y la rueca*. Ed. Cátedra, Madrid.

es pensable en el sistema existencialista.”³² Puesto que Beauvoir se dio cuenta de la continua dominación a la que estaban sometidas las mujeres, quiso hacer un análisis de la misma y de los mecanismos que la perpetúan,³³ aunque sin llegar a ofrecer una explicación definitiva. Al hacerse consciente de la situación de las mujeres, de su falta de derechos y de sentido para actuar y para afirmarse a sí mismas, fue modificando sustancialmente el pensamiento de Sartre.

Después de la publicación de la correspondencia de Beauvoir, Le Doeuff piensa que cuenta con una información que le servirá para articular de una forma más clara el papel que *La fenomenología del Espíritu* de Hegel representó en las teorías de dicha autora sobre la opresión de las mujeres, y dice que “con un postulado como la primacía de mi conciencia para mí no se puede escribir *El segundo sexo*, que actualmente me parece como una prolongación de la lectura de Hegel.”³⁴

La lectura de Le Doeuff de *El segundo sexo* trata de ser, sobre todo, una interrogación filosófica sobre los límites y posibilidades de un fundamento filosófico falocrático cuando éste es adoptado por una feminista.³⁵ Pero ella también aprecia el hecho de que *El segundo sexo*

³² Ibid, p. 74.

³³ Este es uno de los puntos fuertes de *El segundo sexo*, según Le Doeuff.

³⁴ Le Doeuff, M. “Simone de Beauvoir: les ambiguïtés d’un ralliement”, *Le Magazine Littéraire*, 320 (1994), pp. 58-61, citado por Simons, Margaret A. *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. Penn State Press, University Park, 1995. p. 64.

³⁵ En este sentido, Amelia Valcarcel escribe: “En su última obra, Le sexe du savoir, Le Doeuff ajusta de nuevo cuentas con Beauvoir. Este no es tampoco un libro fácil. Explora el vínculo entre el saber y la reproducción de la jerarquía masculina. Ser mujer consiste en permanecer bajo la malla de un sistema complejo de exclusiones, constantemente revitalizado por voluntades operativas. De entre ellas no es la menor la exclusión del saber, a la que colaboran tanto instancias institucionales, como los relatos estabilizados transmitidos por los “sabios”. Y, para probar su argumento Le Doeuff, hace, como es habitual en sus textos, recorridos brillantes y cáusticos por casi el completo nomenclator de la historia de la filosofía. Recorridos que siempre toman su punto de partida de algún intelectual relevante del tiempo presente,

le muestre cómo se constituyó, para ella y para otras, “el movimiento antes del movimiento”, cómo sus ideas han sido interiorizadas por muchas mujeres y las ha ayudado a seguir caminando.³⁶

Aunque Le Doeuff critica a Beauvoir por el hecho de mantenerse aislada en un entorno falocrático, admira su gran inteligencia.³⁷ Sus mayores reservas tienen que ver con la tendencia de Beauvoir a presentarse a sí misma como única y mostrar ciertas reticencias a valorar las aportaciones de otras mujeres, como Virginia Wolf por ejemplo.³⁸ Además, parece ignorar la necesidad y la posibilidad de soluciones colectivas y se muestra incapaz de contemplar la posibilidad de una comunidad de mujeres; tiende a analizar la opresión al nivel de las relaciones personales, sin pararse a considerar suficientemente los factores sociales e institucionales. Esto lleva a Beauvoir a hacer culpables a las mujeres de su incapacidad para asumir el reto de emanciparse a sí mismas, lo cual deberá hacerse a través de mecanismos socioculturales. Esta podría ser la razón por la que *El Segundo Sexo* no ha resultado ser “la piedra filosofal” para las militantes feministas.

De todas formas, Le Doeuff reconoce que su trabajo y su forma de pensar le deben mucho a *El segundo sexo*, y escribe: “¿Pero qué es lo que buscas en realidad en *El Segundo sexo*? ¿Una teoría, o la voz y el

desarrollan su curso en decenas de referencias, tan inesperadas y certeras como poco comunes, y vuelven al asunto: la prohibición de saber y del saber, antigua pero perfectamente viva, para las mujeres. Pues bien, en su opinión Beauvoir dejó este asunto intacto.” *A cincuenta años del segundo sexo*, en <www.geocities.com/Athenas/Parthenon/8947/beauvoir.htm>

³⁶ *L'Etude et le rouet. Des femmes de la philosophie, etc* p. 70.

³⁷ *Ibid*, p. 70.

³⁸ Esto puede deberse a la opinión de Beauvoir en cuanto a que la literatura de mujeres a la que dio lugar el feminismo anterior a ella no pretendía explicar nada, sino tan sólo reivindicar una serie de derechos: “El conjunto de la literatura femenina sea animado en nuestros días mucho menos por una voluntad de reivindicación que por un esfuerzo de lucidez.” *El segundo sexo*, vol I, p. (Trad. esp. p. 24)

apoyo de una gran hermana? ¿Qué es lo que buscamos en cualquier texto filosófico sino el apoyo teórico de un precursor, aunque luego, por supuesto, no lo encontremos?”³⁹

Es cierto que *El segundo sexo* desagrada a muchas feministas, pero lo cierto es que muchas de ellas se han visto obligadas a hacer público su desacuerdo con las ideas expresadas en dicho texto como un intento de exorcizar su influencia; una influencia que, irónicamente, sigue apareciendo en algunos de sus textos.

2.1.2 Luce Irigaray

En uno de sus trabajos,⁴⁰ Irigaray analiza su relación con Beauvoir y con sus ideas, e incluso en uno de sus artículos le hace un homenaje reconociendo su aportación a favor de la liberación de la mujer: “¿Quién no ha leído *El segundo sexo*? ¿Qué mujer no se ha sentido inspirada por él, y como resultado ha llegado a ser feminista?”⁴¹ Irigaray alaba el valor de Beauvoir de contar su vida y ofrecer a las mujeres un modelo de libertad sexual; además le da la bienvenida a su compromiso con las causas feministas.

Sin embargo, después de haber hecho ese reconocimiento, Irigaray se concentra en determinar las distancias entre ella y Beauvoir: una gran distancia personal, causada en parte por la frialdad de Simone hacia ella en un momento de vulnerabilidad y en el que esperaba su apoyo en sus luchas con las instituciones y en su vida académica, pero también ocasionada por diferencias conceptuales insuperables,

³⁹ Ibid, p. 152.

⁴⁰ Irigaray, L. *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*. Grasset et Fasquelle, Paris, 1990.

⁴¹ Ibid, p. 9.

Irigaray menciona su formación psicoanalítica que contrasta con la resistencia de Beauvoir hacia el psicoanálisis, una formación que la lleva a tratar el problema de la liberación de las mujeres en términos radicalmente diferentes: “Mi pensamiento sobre la liberación de las mujeres simplemente supera la cuestión de la igualdad entre los sexos.”⁴² Esto quiere decir que ambas autoras mantienen una posición radicalmente diferente, aunque compartan la convicción de que en el patriarcado como orden social el sujeto es exclusivamente masculino. Irigaray investiga las formas de exclusión de las mujeres desde el orden simbólico, y en particular desde el discurso filosófico y el psicoanálisis freudiano. Critica a Freud su descripción de la sexualidad femenina en términos masculinos, igual que lo hizo Beauvoir.⁴³ También, como ella, critica el capitalismo y el patriarcado por objetivar a las mujeres y reducirlas a un valor de cambio de los hombres. Como Beauvoir, Irigaray se sitúa en un lugar utópico al identificarse con el avance del marxismo y la liberación de las mujeres: “La realización del marxismo podría suponer la liberación de las mujeres, es decir, la abolición de la propiedad privada, la familia y el estado”, además de reconocer, también, el peligro que constituye la reproducción para las mujeres y el papel negativo que en ocasiones desempeña la madre, sobre todo en lo que respecta a la relación con su hija, porque “ella reproduce la misma opresión de la que ha sido objeto”.⁴⁴

Sin embargo, y a pesar de estas coincidencias, Irigaray rechaza absolutamente la reivindicación beauvoiriana de igualdad, porque ésta no significa más que llegar a ser iguales a los hombres.⁴⁵ Rechaza el

⁴² Ibid, p. 11.

⁴³ Irigaray, L., *Ce sexe qui n'en est pas un*. Minuit, Paris, 1977. p. 79-80.

⁴⁴ Irigaray, L., entrevista recogida en Baruch, E. H. *Women Analyse Women: In France, England, and the United States*. Harvester Wheatsheaf, London, 1988. p.

⁴⁵ “La teoría de la igualdad de los sexos no da cabida a la diferencia sexual: de un mundo mirado desde el régimen del dos, se pasa así a un mundo de universales, a un mundo mirado desde el

neutro “ser humano” porque cree que con esa clase de vocablos lo único que se consigue es universalizar el discurso en masculino, lo cual le niega cualquier posibilidad a la diferencia sexual. En *L’Autre de la nature* afirma que, para las mujeres, negar su diferencia sexual es caer en las manos del “fallogocentrismo”, y dice que cuando se renuncia a esa diferencia para conseguir la igualdad, en cierto modo se está siendo cómplice del proceso de escalada del imperialismo masculino occidental. Y añade: “Rechazar la opresión de las mujeres no significa tener que renunciar a nuestros cuerpos, nuestro sexo, nuestros sueños, nuestro lenguaje... sino incluirlos y afirmar su valor.”⁴⁶

Irigaray vuelve a criticar el feminismo de Beauvoir en *L’Identité féminine: biologie ou conditionnement social?*, donde lamenta el hecho de que ser mujer sea considerado como una reliquia, algo reaccionario, incluso vergonzoso, que debe analizarse y superarse como el efecto de un condicionamiento social. Ella cree que ese deseo de incondicionalidad favorece un neutro universal que sólo puede dar cuenta de un universo neutro masculino. Al contrario, ella propone la construcción de una cultura femenina: no se trata simplemente de una cuestión de justicia social que equilibre el poder de un único sexo sobre el otro, dando o devolviendo valores culturales a la sexualidad femenina. En *J’Aime à toi*, Irigaray reescribe la famosa frase de Beauvoir comparando sus dos perspectivas:

“Se trata de exigir una cultura, de buscar y elaborar una espiritualidad, una subjetividad, una alteridad apropiada para este género: femenino. O sea, no como dice Simone de Beauvoir: no se nace mujer, sino se llega a ser una mujer (a través de la

régimen del uno” Rivera, M.M. *El fraude de la igualdad*. 2ª. Ed. Rev. Librería de Mujeres, Buenos Aires, Argentina, 2002. p. 35.

⁴⁶ Irigaray L., Clédat, F., Gauthier, X. Y Vilaine, A. M. “L’Autre de la nature” en *Sorcières*, 20, 1980, p. 16.

cultura), sino más aún: He nacido mujer, pero aún tengo que llegar a ser esa mujer que soy por naturaleza.”⁴⁷

En cierto sentido, Irigaray se sitúa a sí misma en la posición del Otro, pero ese Otro no es el de Beauvoir.⁴⁸ En su artículo *La cuestión del Otro* compara su posición sobre la alteridad con la de Beauvoir. Ésta se mueve dentro de un sistema filosófico en el que el sujeto sólo puede ser masculino y único, por eso tiende a rechazar el lugar acordado para la mujer como segundo, como el otro del hombre. Irigaray no sólo rechaza que la secundariedad de la mujer, sino que critica el fuerte falogocentrismo de la filosofía occidental, el hecho de que el otro siempre sea interpretado como el otro del sí-mismo, el otro del sujeto más que otro sujeto irreductible al sujeto masculino y con dignidad equivalente.

Hacia 1977 Irigaray afirma que el sexo femenino no es otro y define una noción diferente de sujeto, indicando al mismo tiempo que no puede ser representado en el falogocentrismo; y provee una clave desde la cual criticar la metafísica occidental y su noción de sujeto.

En *Este sexo que no es otro* Irigaray proporciona los elementos necesarios para una simbolización positiva de la alteridad de las mujeres, de su sexualidad, e intenta la posibilidad de hablar un lenguaje que se corresponda con su sexualidad y creatividad.

Ella insiste en la necesidad de afirmar la diferencia de las mujeres y socavar la lógica que presenta la diferencia femenina como una falta, como una carencia, como negatividad (el Otro de Beauvoir), o borrar su verdadera diferencia (lo que habría sido el ideal de Beauvoir según

⁴⁷ Ibid, p. 16.

⁴⁸ Irigaray, L., *J'Aime a toi*. Grasset, Paris, 1992. p. 13.

Irigaray): La igualdad entre los hombres y las mujeres no puede conseguirse sin una teoría del género como sexuado y sin redefinir los derechos y obligaciones de cada sexo, *qua different*, en derechos y obligaciones sociales.⁴⁹

Irigaray no puede ser acusada, como lo ha sido Beauvoir, de buscar el acceso de las mujeres a un modelo de subjetividad en términos masculinos (el sujeto humanista, activo, trascendente), ni tampoco de mantener los valores masculinos como los únicos que son universales, aunque sí ha sido acusada de esencialismo. Además, al contrario que algunas diferencialistas, ella rechaza basar la recuperación de la feminidad en la procreación: “El énfasis en el privilegio de la maternidad me parece un gesto sospechoso, con el cual no estoy de acuerdo. La inversión del poder no me interesa.”⁵⁰

2.1.3 Julia Kristeva

En *Le temps des femmes*⁵¹ Kristeva examina los logros y estrategias del feminismo y establece una distinción entre tres generaciones de feministas. Ni siquiera se molesta en nombrar a nadie de la primera generación, simplemente las identifica con sufragistas y existencialistas – sin duda pensando en Beauvoir. Obviamente reconoce los beneficios sociales obtenidos gracias a este viejo feminismo, pero critica su rechazo de lo femenino, de los atributos maternos, que se entienden como incompatibles con la inserción de las mujeres en las esferas política y económica,⁵² junto con su aproximación globalizadora

⁴⁹ Irigaray, L., *Je, tu, nous*. p. 13.

⁵⁰ Irigaray, L., *L'Autre de la nature*, p. 25,

⁵¹ Kristeva, J. “Le temps des femmes”, 33/44: *Cahiers de recherche de sciences des textes et documents*, reproducido en Kristeva, J. *Le nouvelles maladies de l'âme*. Fayard, Paris, 1993. pp. 297-331.

⁵² Kristeva, J., *Le nouvelles maladies de l'âme*. Fayard, Paris, 1993. p. 193.

a los problemas de las mujeres, es decir, subsumiéndolas en el nivel de la Mujer Universal. Kristeva condena a estas feministas especialmente por haber menospreciado y olvidado el deseo de maternidad de las mujeres y por haber intentado hacer del rechazo de la maternidad una política general.

Excepto por estas referencias implícitas, raramente nombra a Beauvoir en sus escritos. Toril Moi señala que Kristeva sólo alude a Beauvoir cuando va de la teoría a la ficción, de hecho, únicamente hace una referencia directa a *El segundo sexo* en una entrevista en *L'Infini* donde describe este texto como “una lección imborrable de la dignidad femenina”.⁵³ Para ella el interés por *El segundo sexo* está más bien en la conducta de su autora que en lo que dice; esto es, en la afirmación de una vida autónoma.

Aunque admite que *El segundo sexo* y sus reivindicaciones de igualdad sexual se deben a un momento histórico y que ayudaron a generaciones de mujeres, cree que sería un error para ellas mantener esos principios insistiendo en la militancia de una igualdad fálica con el hombre. Kristeva, como Irigaray, está más interesada en la diferencia que en la igualdad. Comparte la idea de que no se nace mujer, sino que se llega a serlo, pero el análisis de Beauvoir resulta insuficiente a la hora de explicar ciertos factores biológicos y del inconsciente. También admite que la mujer está continuamente pendiente de su cuerpo debido a las menstruaciones, los embarazos y la menopausia; a través de él, se enfrenta al dolor, la pasividad y la muerte; pero no cree que esto represente ningún obstáculo, lo cual sería una concepción falocrática de la vida, el que al contrario, piensa que puede ser un motivo de elaboración artística, como en el caso de Duras o Woolf .

⁵³ Moi, T. (ed.). *The Kristeva Reader*. Basil Blackwell, Oxford, 1986. p. 306.

Como psicoanalista freudiana, no discute la teoría de la envidia de las mujeres del pene y rechaza la idea de la igualdad en relación con el inconsciente como “insostenible”. Pero también descarta la idea de que los hombres y las mujeres son sujetos diferentes: “si desde el principio comenzamos a diferenciar la subjetividad en el lenguaje, perjudicamos a las mujeres y las abandonamos al dominio social. Este es un pobre servicio que podemos rendirles”. Sólo se puede decir que “la configuración en la subjetividad es diferente”; que lo femenino tiene otra relación con el pre-lenguaje, los impulsos, los gestos y los olores.

La oposición más fuerte de Kristeva contra Beauvoir se encuentra en la cuestión de la maternidad, como cuando muestra su desacuerdo con la interpretación que Beauvoir hace del cuadro de Piero della Francesca de la Virgen María: mientras ésta interpreta en esa obra la humillación de la Virgen, Kristeva lo ve como una expresión de éxtasis que expresa tanto sumisión como omnipotencia. Piensa que la descripción de la maternidad como “obligación masoquista impuesta sobre las mujeres” está totalmente pasada de moda; y defiende que la posición de Beauvoir sobre esta cuestión ha sido perjudicial para el pensamiento feminista: “El movimiento feminista de la segunda ola, que surgió después de Simone de Beauvoir, se vio obstaculizado por su pensamiento y no se atrevió a ir más allá en su concepción de la maternidad, causando así una profunda división entre el feminismo y el resto de las mujeres.” Para Kristeva la diferencia se aprecia en los niveles biológicos y psicológicos y, por tanto, es necesaria la existencia de los dos sexos para vivir en armonía. En los países donde se practica la igualdad, como puede ser el caso de los países socialistas, donde no se atiende a la especificidad de las mujeres, donde el ideal igualitario de Simone de Beauvoir se ha llevado a cabo, se ha puesto de manifiesto que dicho sistema es una suerte de esclavitud para ellas. Para Kristeva resulta insostenible mantener esa uniformidad que transforma a las mujeres en hombres, sublimando un ideal humanista y universalista e ignorando la diferencia; y desde este punto de vista *El segundo sexo* se ha quedado anticuado.

Kristeva se sitúa a sí misma dentro de esa generación de feministas que afirman la radical diferencia de las mujeres y rechazan la dicotomía Hombre/Mujer como algo metafísico.⁵⁴ La diferencia sexual es una cuestión individual que tiene que ver tanto con lo masculino como con lo femenino, de tal forma que lo femenino, entendido como “pasividad”, “segundo”, puede encontrarse en ambos sexos. Esto lleva a la desdramatización del conflicto entre hombres y mujeres, libera a las mujeres de una subordinación excesiva a una imagen devaluada de sí mismas y les permite establecerse en un espacio particular.

2.1.4 Hélène Cixous

En el trabajo de Hélène Cixous no hay ninguna referencia a Simone de Beauvoir. La propia Cixous dice que leyó *El segundo sexo* cuando tenía quince años, pero que no le aportó nada, ya que no vio en él ningún progreso, ninguna apertura, ninguna innovación, sólo una gran represión. No encontró nada positivo en *El segundo sexo*, excepto que era un libro feminista, y “eso es básico”. Rechaza relacionar a Beauvoir con cualquier análisis innovador: “Ella no inventa nada, copia, reproduce los clichés sociales de Sartre.” Tampoco le reconoce lo que ella entiende por *écriture*, porque escribir es “lo que libera”. Ve a Beauvoir “pillada” por el discurso y parece progresar a saltos en una ruptura del lenguaje. También le reprocha su rechazo del psicoanálisis. Y, según ella, el movimiento de mujeres no era beauvoiriano, sino que estaba dirigido por una capacidad para la deconstrucción y por la posibilidad de usar el psicoanálisis.

El abismo que hay entre Cixous y Beauvoir queda expresado por las propias palabras de Cixous: “Beauvoir no es una enemiga, no es nadie... nada.” El sentimiento es mutuo; Beauvoir también tiene algo que decir sobre Cixous:

⁵⁴ Ibid., p. 209.

“No la he leído, ni la entiendo. Y pienso que se equivoca al utilizar un lenguaje absolutamente esotérico cuando quiere expresar cosas que interesan a la mayoría de las mujeres... Hay algo falso en su búsqueda de una escritura puramente femenina... Considero casi antifeminista decir que hay una naturaleza femenina que se expresa a sí misma de forma diferente, que a una mujer le habla más su cuerpo que a un hombre.”⁵⁵

Esta búsqueda de una *écriture féminine* como una escritura específica de mujeres, fue una de las mayores empresas del movimiento feminista de los setenta, y puede encontrarse en algunos escritos de Cixous como *Des femmes en écriture* y *The laugh of the Medusa*, así como en otras autoras.

2.1.5 Xavière Gauthier

En “Femmes, une autre écriture?”, Gauthier, la editora de *Sorcières*, dirige una mirada retrospectiva a los logros de las mujeres. Después de relegar al pasado “la línea feminista de *El segundo sexo*”⁵⁶ enumera los libros que ella cree verdaderamente innovadores: *Parole de femme* (1994) de Leclerc, “en el que la mujer acepta el desafío de la diferencia de su cuerpo de mujer, y alaba sus menstruaciones y embarazos”; *Requete*, de Chawaf, “que nos hace habitar en la oscuridad, la humedad y el calor de la cavidad uterina”; *Speculum of the other woman*, de Irigaray, que “al fin libera a las mujeres del discurso teórico de los hombres sobre ellas y revela lo que les hace “otras”; *Woman to Woman*, de Gauthier y Duras, donde Duras identifica “la diferencia de los sexos como el verdadero corazón de la escritura”; y *The newly born woman*, de Cixous y Clement. Anne-Marie de Vilaine, en la misma línea de *Le Magazine Littéraire*, recapitula los logros de las mujeres que

⁵⁵ Jardine, A. “Interview with Simone de Beauvoir”, *Signs*, 5,2, 1979, pp. 229-230.

⁵⁶ Gauthier, X. “Femmes, une autre écriture”, *Le Magazine Littéraire*, 180, 1982, p. 17.

las precedieron en la década anterior, y concluye que ellas han sabido encontrar nuevos valores, que en ellas:

“...[hay] una doble demanda de igualdad y diferencia que tiene que ver con la cuestión de poder y dominio en conceptos y relaciones, que ellas rechazan ser definidas en relación con el sexo masculino, y rechazan el hecho de que ‘todo otro ha sido reducido a lo mismo’; que ellas afirman la dimensión espiritual y simbólica del cuerpo y es importante considerar el placer (*jouissance*) como una forma de conocimiento, que ellas hacen del vacío algo visible... que su discurso no es lineal... que encuentran la fuerza en lo maternal.”⁵⁷

Cada elemento de este nuevo feminismo está claramente en contra de los principios presentados en *El segundo sexo*. Gauthier dice que cuando lo leyó por primera vez estaba “completamente de acuerdo” con sus ideas, algo que después analiza como una especie de rebeldía adolescente, pero que gradualmente se fue distanciando de Simone de Beauvoir cuando entendió que el análisis que hace tiende a la desaparición de las mujeres, aunque sigue creyendo que la naturaleza femenina no existe y que el concepto de feminidad dominante debe ser rechazado porque es el resultado de la opresión masculina. En “Lutte de femmes” critica a las mujeres que sólo buscan la igualdad con los hombres en un mundo masculino:

“creyéndose a sí mismas emancipadas, tienen acceso a una educación donde recitan las frases de un lenguaje en el que todo, verbos y sujetos, son masculinos. Es entonces cuando llega la locura, pensando que pueden ser hombres, ser igual que los amos adoptando su gramática y su sintaxis. Completamente alienadas de sí mismas, sin conocerse. La Mujer se ha transformado a sí

⁵⁷ Vilaine, A-M. “Le corps de la théorie” en “Femme, une autre écriture”, p. 28.

misma en ese Sexo Loco que algunas mujeres han llamado “Segundo”.⁵⁸

Aunque afirma la feminidad, rechaza la comprensión de lo femenino impuesta por los hombres, y encuentra en “femenino” un neologismo como podría ser el de “negritud”. Ella afirma la diferencia biológica y sexual, “se nace mujer”, la cuestión entonces es ¿cómo llega a transformarse? En *Sorcières* y en *Rose saignée* trabaja en la emergencia de la especificidad femenina en sus propios escritos.

2.1.6 Antoinette Fouque

El ataque más feroz que se ha hecho a Simone de Beauvoir después de su muerte fue en un corto artículo de *Libération* escrito por Antoinette Fouque en el que expone su perspectiva sobre las mujeres en contra de la de Beauvoir.⁵⁹ La acusa de un “intolerante, universalizante, esterilizante universalismo, lleno de odio y que reduce la alteridad”. Presenta sus posiciones apelando a las “enriquecedoras diferencias que, como todos saben, fluyen y encuentran sus orígenes en la diferencia entre los sexos”. Para Fouque, la muerte de Beauvoir representa una liberación de su generación que “permitirá a las mujeres entrar en el siglo XXI”.

Aunque el antagonismo entre ambas autoras es evidente, Fouque reconoce la importancia de *El segundo sexo*, incluso comparte muchas de sus ideas cuando analiza la situación de opresión de las mujeres. Como Beauvoir, critica a Freud por definir a la mujer como una carencia, por haber concebido la libido como fálica, por describir el desarrollo de la niña basándose en el del niño (en el psicoanálisis no se

⁵⁸ Gauthier, X. “Le lutte de femme”, *Tel Quel*, 58, 1974, p. 96.

⁵⁹ Fouque, A. “Moi et elle”, *Libération*, 15-4, 1986.

nace mujer, se nace niño o niño castrado).⁶⁰ Con Beauvoir, afirma que la mayoría de las veces lo que se entiende como femenino no es más que una metáfora, una representación fantasmagórica de la mujer hecha por el hombre.⁶¹

Sin embargo, y a pesar de estas coincidencias, las diferencias entre Fouque y Beauvoir son fundamentales. Beauvoir minimiza las diferencias fisiológicas cuando afirma que la diferencia sexual es una construcción cultural, mientras que Fouque hace de esa diferencia, y específicamente de la procreación, la piedra angular de sus teorías, algo que ella basa en su propia experiencia de embarazo. Para ella, se nace niño o niña, y para ambos su fisiología es un destino. Mientras Beauvoir menosprecia la reproducción porque, a través de ella, la mujer se convierte en la presa de la especie, Fouque afirma que esta especificidad de las mujeres debe tenerse en cuenta en cualquier reflexión sobre ellas: negar esa irreductible diferencia sólo trae como consecuencia la opresión, ya que una igualdad que no es capaz de considerar la diferencia sólo lleva a una homogeneización que es, literalmente, una esterilización de las mujeres que eligen o desean solamente ser como sus parientes, sus hermanos.⁶² Fouque piensa que Beauvoir sólo teoriza sobre su rechazo personal de la reproducción, lo cual representa una forma de pensamiento estrictamente masculina. Lejos de considerar la reproducción como un obstáculo para las mujeres, Fouque la entiende como un plus, una gran responsabilidad, y de gran valor en relación con la especie.

Para Fouque las mujeres gestantes llevan a cabo una verdadera labor de humanización. A ella le gusta referirse al mito que dice que fueron las mujeres embarazadas las que inventaron el lenguaje debido a

⁶⁰ Fouque, A., “Il y a deux sexes”, en Negrón, M. (ed). *Lectures de la différence sexuelle*. De femmes, Paris, 1994. p. 288.

⁶¹ Fouque, A., “Moi et elle”

⁶² Fouque, A., “Il y a deux sexes”, p. 300.

su necesidad de comunicarse con el feto. La gestación no es sólo una función animal, sino que tiene un carácter simbólico y cultural. La mujer embarazada da al feto la bienvenida a su cuerpo como un acto espiritual, no como si fuese un injerto de carne,⁶³ lo que representa un modelo ético. Por su habilidad de dar vida y nutrirlo, las mujeres “tienen una verdadera relación ética con la vida”.

La gestación, siendo un estado que combina la actividad y la pasividad, podría muy bien servir como un modelo del acto de creación. Fouque rechaza la división entre creación y procreación inventada por los hombres porque están celosos de la habilidad procreadora de las mujeres. Ella acusa al feminismo, y especialmente a Beauvoir de promover “una forma de esterilidad, o de histeria”.⁶⁴

La gestación también lleva a Fouque a cuestionar la supremacía del falo en el psicoanálisis freudiano/lacaniano y, como Beauvoir, critica dicha supremacía, pero más que rechazar el psicoanálisis, lo que intenta es modificarlo reivindicando una libido específicamente femenina.

2.1.7 Chantal Chawaf

Chawaf también se opone al feminismo de Beauvoir aunque no utiliza el formato teórico para hacerlo, prefiere la ficción poética. Ella le reprocha a Beauvoir haber pretendido dar soluciones fáciles a problemas muy serios, como podría ser el de la maternidad.

⁶³ Ibid, p. 315.

⁶⁴ Ibid, p. 45.

Cree que, al rechazar la maternidad y la necesaria dialéctica entre procreación y creación, Beauvoir promueve la misoginia, por eso pertenece a una tendencia que ha permanecido durante miles de años, que no cambió durante el siglo XIX, y tampoco lo hizo durante el XX con las reivindicaciones feministas. Piensa que en ningún momento llegó a romper con las fuerzas que sofocan y arrastran a las mujeres a una primitiva y repulsiva maternidad.

No se trata de sublimar la maternidad y el cuerpo como ha hecho la iglesia cristiana en detrimento de las mujeres, sino de escribir sobre ello, de simbolizar el cuerpo, la sexualidad y la gestación. Por otra parte, el cuerpo, y especialmente la sexualidad femenina, surgen como una especie de angustia, angustia muy bien interpretada en las descripciones de Beauvoir.

Chawaf está de acuerdo con Beauvoir en que las madres juegan un papel negativo con respecto a sus hijas; pero su solución no es rechazar la maternidad, ni separarse de las madres, sino entender por qué la maternidad sólo es mala en una sociedad aislada del cuerpo, estructurada únicamente por el padre y los valores masculinos, que descansa sobre la ausencia de la madre en el nivel simbólico. Chawaf comenta que Beauvoir se encuentra en el lado masculino del lenguaje, en el concepto separado del cuerpo, cuando escribe sobre la maternidad y la lactancia. Para Chawaf y para Fouque la lactancia puede pertenecer a una verdadera espiritualidad.

Chawaf está de acuerdo con Beauvoir en que las mujeres siempre son conscientes de su cuerpo, lo que debería entenderse como una riqueza de percepción. Esta vinculación a la vida es una fuente de riqueza, de mediación entre cuerpo y lenguaje, un prelenguaje que está

“a medio camino entre lenguaje y carne”⁶⁵, que es lo que ella pretende elaborar en sus propios textos.

2.1.8 Annie Leclerc

Parole de Femme es, posiblemente, el mejor compendio del feminismo de la segunda ola en Francia. En él se alaba la diferencia física de las mujeres y se promueven los valores femeninos. Leclerc admite que *Parole de Femme* debería ser leído “como un anti-*Segundo sexo*”⁶⁶

En este escrito su autora reconoce que los hombres han impuesto sus valores en el mundo y en el lenguaje; no existe nada que no haya sido por el hombre: ningún pensamiento, ninguna palabra, “ni siquiera yo... especialmente yo.”⁶⁷ El hombre no sólo ha impuesto su visión, también ha silenciado a la mujer, la ha insultado a ella y sus actividades. En otras palabras, Leclerc estaría de acuerdo en que el hombre ha hecho de la mujer el otro. Pero rechaza cualquier feminismo que reclame para las mujeres las mismas prerrogativas y poderes que han ostentado los hombres: “no reclames esas cosas de las que disfrutaban los hombres, para ellos no son nada más que armas para tu opresión... No busques para el Hombre que se reconozca en ti.”⁶⁸ Leclerc se burla de los valores supuestamente universales de coraje y heroísmo, y en particular del proyecto sartreano. Ella cree que la filosofía no muestra en absoluto la neutralidad de los conceptos, sino más bien la masculinidad del

⁶⁵ Chawaf, Ch. *Le corps et le verbe, la langue en sens inverse*. Presses de la Renaissance, Paris, 1992. p. 130.

⁶⁶ Leclerc, A. *Parole de femme*. Grasset y Fasquelle, Paris, 1974.

⁶⁷ Ibid. p. 5.

⁶⁸ Ibid. p. 10

pensamiento en general.⁶⁹ Por tanto “una palabra de mujer” surgirá principalmente en el cuerpo femenino y en el placer.

La mayor parte de *Parole de femme* es un canto al cuerpo femenino, a sus etapas, como el embarazo y la lactancia. Hay una considerable diferencia entre el texto de Leclerc y la descripción clínica que hace Beauvoir: “La vida es bella. Ver y sentir la suave, caliente sangre fluyendo de ti, surgiendo de su fuente una vez al mes es bello. Ser esta vagina, un ojo abierto en la fecundación de la vida nocturna, un oído abierto al pulso, a la vibración del magma originario, una mano cerrada y abierta, una boca enamorada de otra carne. Ser esta vagina es bello.”⁷⁰

Como Beauvoir, Leclerc no puede aceptar que el concepto de la envidia del pene sea algo universal; y aunque reconoce su existencia en esta sociedad patriarcal, va más allá en la consideración de ese “deforme y feo instrumento”⁷¹ en términos de envidia de lo que lo hace Beauvoir. Para Leclerc la “superioridad física de la mujer... es obvia”,⁷² por su habilidad de dar y mantener la vida; y reescribe el mito de los orígenes de la humanidad afirmando que fue la envidia del útero la que llevó a los hombres a apoderarse del poder político, económico y social, recluyendo a las mujeres en “sus labores”. Leclerc no cuestiona la división sexual del trabajo, sino sus valores.

Parole de femme se escribe en nombre de la búsqueda del placer, de la felicidad, de la vida, por tanto no sorprende que Leclerc, después de admitir su conexión con Beauvoir, asegurara en *La Croix* que

⁶⁹ Ibid. p. 124.

⁷⁰ Ibid. p. 39.

⁷¹ Ibid. p. 109.

⁷² Ibid. p. 99.

“Simone de Beauvoir luchó durante toda su vida por lo que ella llamaba la liberación de las mujeres, básicamente para redimir a las mujeres de su estado de sumisión”, pero también expresa sus reservas en cuanto a los valores a los que apela en su lucha, afirmando que son masculinos: “ella razona en términos de autoafirmación, de reconocimiento social, de independencia económica. He llevado a cabo cada una de esas cosas, pero todavía se necesita algo más: debemos aportar nuevos valores a lo que tradicionalmente se ha considerado como feminismo.”⁷³

2.1.9 Elisabeth Badinter

Elisabeth Badinter ocupa un lugar ambivalente en el panorama del llamado Feminismo Francés, ya que muchas de sus aportaciones han sido utilizadas por algunas autoras más allá de este contexto. Es una de las más conocidas por el gran público, y fue la única que confesó abierta y vigorosamente sus vínculos con Beauvoir. Reconoce su deuda con ella tanto en el aspecto personal como en el conceptual: “*El segundo sexo* produjo una fuerte impresión en mí; ha marcado el curso de toda mi vida... conformó las bases de mis propias ideas y mi forma de vivir así como mi entendimiento de la relación entre los sexos.” Ella no vacila en llamarla “su madre espiritual”. Es claramente visible en todos sus textos que parte de Beauvoir para elaborar su aproximación culturalista. En *El mito de la maternidad*, por ejemplo, Badinter cuestiona, después de Beauvoir, la existencia de un instinto maternal. Analizando la evolución de la conducta maternal, encuentra que el amor de la madre no es ni constante a través del tiempo, ni igual en todas las mujeres y que, por tanto, no se puede hablar de instinto maternal. De forma similar, en el comienzo de *L’Un est l’autre, des relations entre hommes et femmes* afirma que, a través de todo su trabajo, hay “una

⁷³ Leclerc, A., “Patronne des femmes?”, *Le Croix*, 16-4. Gallimard Press Pack, 1986.

tendencia abiertamente cultural.”⁷⁴ Y en *XY, de l’identité masculine*, muestra que “no se nace, pero se llega a ser, un hombre”.⁷⁵

Aunque Badinter se muestra cercana a las ideas culturalistas e idealistas de Beauvoir, sus puntos de vista son divergentes en aspectos cruciales. Mientras Beauvoir advierte a las mujeres de la trampa de la maternidad, y no es capaz de encontrar una combinación entre procreación y emancipación, Badinter reconoce que ahora las mujeres desean ambas cosas, y se necesita una redistribución de las tareas entre los sexos y una recuperación del papel paternal.

En *L’un est l’autre...*, donde Badinter estudia la relación entre los sexos en una perspectiva histórica, su análisis de los hechos del patriarcado es similar al de Beauvoir. Como ella, y con la ayuda de Levi-Strauss, identifica el matrimonio como el eje del sistema patriarcal. Pero su análisis difiere de forma explícita en su lectura del desarrollo de la prehistoria, el presente y el futuro. En primer lugar, Badinter es muy consciente, como Beauvoir, de los elementos ilusorios del pensamiento y de la proyección que son inevitables en cualquier evaluación de la prehistoria. También rechaza la hipótesis de un matriarcado original, e identifica la división sexual del trabajo como algo de particular importancia que se sustenta en el poder político, que siempre ha estado en manos de los hombres. Pero sus conclusiones son diferentes: “hay que tener cuidado cuando se dice que las mujeres están condenadas a la inmanencia, mientras a los hombres se les reserva la trascendencia”;⁷⁶ y “al contrario de lo que piensa Beauvoir, decir que la mujer es el Otro, no significa renunciar a las relaciones recíprocas entre los sexos, no es considerarla como lo inesencial”.⁷⁷ Para Badinter, en la

⁷⁴ Badinter, E. *L’un est l’autre, des relations entre hommes et femmes*. Odile Jacob, Paris, 1986. p. 14.

⁷⁵ Badinter, E. *XY, de l’identité masculine*. Odile Jacob, Paris, 1992. p. 50.

⁷⁶ Badinter, E., *L’un est l’autre...* p. 53.

⁷⁷ Ibid. p. 60.

prehistoria los sexos mantenían relaciones de diferencia y complementariedad, y también de igualdad.

En la última parte de *L'un est l'autre...* se expone la tesis más alejada del pensamiento de Beauvoir: cada uno de nosotros es un andrógino, y afirma que biológicamente no hay dos grupos heterogéneos, hembras y machos, sino un *continuum* de personas con elementos masculinos y femeninos que varían según el caso. También vuelve a la teoría de Freud de la bisexualidad psíquica para fundamentar su tesis.

Badinter no cuestiona demasiado los estereotipos de las nociones de masculino y femenino. Mantiene una visión optimista en la que presenta una sociedad fraternal donde la ternura reemplazará a las pasiones y los deseos, y donde la diferencia sexual no será tan importante. De este modo, recupera, aunque por una vía diferente, el ideal de Beauvoir de una sociedad igualitaria.

2.1.10 Gisèle Halimi

Como Badinter, Halimi también es muy conocida por el gran público debido al caso Halimi y a su constante compromiso con la escena política, y especialmente por su mediatizado papel como abogada defensora en el juicio Bobigny.⁷⁸ En 1971 creó *Choisir* para organizar la defensa de las mujeres que firmaron el *Manifeste des 343*.⁷⁹

⁷⁸ Juicio llevado a cabo contra tres mujeres que facilitaron el aborto para la hija de una de ellas. Halimi defendió a las mujeres y atacó la represiva ley de 1920 que criminalizaba el aborto. Su participación, y la de *Choisir*, está registrada en *Le cause des femmes*. Gallimard, Paris, 1992.

⁷⁹ Este es un manifiesto que firmaron 343 mujeres muy conocidas (entre las cuales estaba Simone de Beauvoir) en el que admiten haber abortado y demandan el libre acceso a los métodos anticonceptivos y al aborto. Esta petición fue publicada en *Le Nouvel Observateur*, del 5 de abril de 1971, haciendo así de la contracepción y del aborto un debate público.

Beauvoir estuvo de acuerdo con el esfuerzo de sus amigas y fue cofundadora de *Choisir*. En primer lugar, *Choisir* reclamó educación sexual, contracepción libre y libertad para abortar. Pero sus objetivos se ampliaron y en 1974 reivindicaron:

- 1) El derecho de las mujeres sobre su propio cuerpo y a elegir tener o no hijos.
- 2) El derecho de la mujer a integrarse completamente en la vida económica y social.
- 3) La destrucción de todos los mitos relacionados con la imagen tradicional de las mujeres y la creación de un nuevo modelo cultural desde el cual excluir todo tipo de sexismo.
- 4) Ofrecer a las mujeres la educación y las herramientas necesarias para cumplir sus objetivos.
- 5) Contra toda violencia física y moral perpetrada sobre las mujeres, y especialmente contra la violación.⁸⁰

Excepto por la demanda de la inclusión de las mujeres en la política, estas reclamaciones siguen directamente a *El segundo sexo*. La frase “no se nace mujer, llega una a serlo” se usa como un epígrafe para *La Cause des femmes*,⁸¹ poniendo de manifiesto el acuerdo con las tesis de Beauvoir.

⁸⁰ Halimi, G. *Le cause des femmes*. p. 297.

⁸¹ Ibid.

En la introducción de *La Cause des femmes* de 1978, Halimi reitera muchos de los puntos que ya habían sido aportados por Beauvoir. Critica a Freud por su perspectiva masculina y esencialista de las mujeres, y rebate la pretensión de universalidad de sus ideas;⁸² dice que las mujeres son las primeras en reproducir los esquemas de su propia alienación;⁸³ además, está de acuerdo con el análisis de Beauvoir sobre el papel que juegan los mitos en la objetivación de las mujeres y su reducción a Otro.⁸⁴

Afirma que las mujeres, muy a menudo, aceptan su opresión y utilizan la debilidad como recurso – la mala fe –,⁸⁵ y que “la procreación continúa siendo su vínculo esencial en la maquinaria de esta opresión”;⁸⁶ que la mujer está oprimida primero en la familia, y que para escapar de la opresión le resulta absolutamente necesaria la independencia económica.⁸⁷ Halimi muestra su desagrado, rayando casi la violencia, respecto al deseo de embarazo, que ella compara con el cáncer, aunque parece mostrarse algo más positiva que Beauvoir con el hecho de la maternidad.

En la introducción de la reedición de *La Cause de femmes* de 1992, se separa definitivamente del feminismo de Beauvoir, pasando de afirmar la universalización a afirmar la diferencia y especificidad de las mujeres. Defiende que “la ciudadana no es un ciudadano y la afirmación de una identidad igualitaria engendra una igualdad reductiva.”⁸⁸ En *Le latí de l’oranger*, Halimi reconoce que *El segundo*

⁸² Ibid. p. 16.

⁸³ Ibid. p. 17.

⁸⁴ Ibid. p. 18.

⁸⁵ Ibid. p. xv.

⁸⁶ Ibid. p. 167.

⁸⁷ Ibid. pp. 166, 211.

⁸⁸ Ibid. p. xxii.

sexo provee una base teórica al feminismo, pero también denuncia “los excesos del comienzo del feminismo”,⁸⁹ el peligro que hay en reclamar únicamente la igualdad, porque “el mundo no es andrógino y la asimilación igualitaria de cada uno sólo podría darse bajo el supuesto de un modelo simple, esto es, del hombre.”⁹⁰ En “Plaidoyer pour une démocratie paritaire”, va más allá al decir que el concepto de universalidad “actúa objetivamente contra la justicia y la igualdad real. Se vuelve de una forma perversa contra las mujeres que reclaman la igualdad”.

Por otra parte, la mayor diferencia entre Halimi y Beauvoir, tal y como se expresa en *El segundo sexo*, es que la primera cree en la necesidad de una acción política específica para cambiar la situación de las mujeres. Halimi nunca llegó a pensar que con el triunfo del socialismo llegaría la liberación de la mujer: “la transición hacia el socialismo es condición necesaria [para la liberación de la mujer] pero no suficiente.”⁹¹ Las mujeres deberían pelear sus propias batallas, a través de la militancia y las reformas legales, para alcanzar la paridad política. Si se tienen en cuenta estas convicciones, es lógico que ella pensara que a *El segundo sexo* le faltaba la recomendación de la acción práctica.

2.1.11 Françoise Armengaud y Christine Delphy (Questions Féministes (QF), Nouvelles Questions Féministes (NQF))

Françoise Armengaud afirma que el feminismo de QF está muy cercano al de Beauvoir: “Hay un vínculo preciso con el materialismo histórico que Beauvoir desarrolla en el capítulo 3 de *El segundo sexo*.” Se puede decir que los trabajos de Françoise Armengaud y Christine

⁸⁹ Halimi, G., *Le Lait de l'oranger*. Gallimard, Paris, 1988, p. 288, 316.

⁹⁰ Ibid. p. 288.

⁹¹ Halimi, G. *Le Cause des femmes*. p. 203.

Delphy, junto con los de otras autoras de QF y NQF, son una radicalización de las tesis culturalistas de *El segundo sexo*.

En el artículo de 1977 “Variations sur des thèmes communs” QF define sus objetivos como feminismo materialista. Comparten el planteamiento no-diferencialista y no-esencialista de Beauvoir. Se argumenta que todo recurso a lo “natural” debe ser destruido.⁹² QF va más allá que Beauvoir en su rechazo de la biología. Armengaud afirma que este rechazo es una elección epistemológica por su parte. QF considera que sólo son pertinentes los factores sociales a la hora de analizar la opresión de las mujeres. Por esta razón, Delphy critica *El segundo sexo* por su eclecticismo, por la yuxtaposición de varias teorías que, de hecho, son contradictorias, lo cual quiere decir la cohabitación de un cierto biologismo con un acercamiento sociológico.

Beauvoir consideraba el género como el resultado de la educación y de las expectativas sociales: el género es una construcción social. Las colaboradoras de QF no sólo creen que el género es una construcción social, sino que el sexo también lo es. Christine Delphy ha expuesto sus ideas en “Rethinking sex and gender”, donde afirma que la idea anatómica del sexo es un resultado de la jerarquía entre los géneros. Para ella, “el género precede al sexo: ... el sexo sólo marca una división social... sirve para el reconocimiento social de los que dominan y de los que son dominados.”⁹³

A pesar de que Beauvoir identifica y describe la opresión de las mujeres en *El segundo sexo*, no se le da la importancia adecuada a la responsabilidad del hombre en esta opresión, pues no concibe a las mujeres como una clase dominada por otra: los hombres. Beauvoir

⁹² “Variations sur des thèmes communs”, *Questions Feministes*, I, Nov. de 1977.

⁹³ Delphy, C. “Rethinking sex and gender”. *Women’s Studies International Forum*, a6,1, 1993, p. 5.

decía que las mujeres no podían constituir una clase, ni siquiera una comunidad. Por otro lado, QF teoriza sobre la relación entre hombres y mujeres como una relación de poder entre dos clases, donde los hombres son acusados de ser los opresores. El aparato conceptual que usa QF se deriva del marxismo. Delphy, en “Un feminismo materialista es posible” afirma que es necesario llevar a cabo un análisis materialista de la opresión de las mujeres partiendo de que los hombres y las mujeres son grupos sociales y de que los hombres son la clase que oprime y explota a las mujeres.⁹⁴ En su análisis, Delphy siempre parte de las relaciones socioeconómicas y muestra cómo la ideología sexista surge de las relaciones de producción. Se opone a cualquier acercamiento, como Leclerc en *Parole de femme*, que intente un cambio de valores sin haber modificado primero las relaciones de producción.⁹⁵ Cuando se hace un análisis de la sociedad se cae en la cuenta de que no son sólo los capitalistas los que se apropian del trabajo de las mujeres – como algunas feministas socialistas han pretendido hacer creer –, sino los hombres: el sistema que debe ser destruido no es el capitalismo, sino el patriarcado.⁹⁶ Por tanto es necesario llevar a cabo una lucha independiente por parte de las mujeres.⁹⁷ La principal fuente de opresión de las mujeres y de la desigualdad entre los sexos es la familia, donde patriarcado y capitalismo se combinan.⁹⁸

El objetivo de QF es anular la noción de “diferencia sexual” y superar la importancia de las diferencias biológicas en la construcción de la identidad. Su ideal es muy parecido al de Beauvoir, tal y como queda explicado en algunas páginas de *El segundo sexo*. Como

⁹⁴ En Delphy, Christine. *Close to Home: A Materialistic análisis of women's opresión*. Trad. y ed. por Diana Leonard, Hutchinson, Londres, 1984, p. 24, 179.

⁹⁵ Delphy es absolutamente beligerante contra *Parole de Femme* en su escrito *Protofeminismo y antefeminismo*. Ibid.

⁹⁶ Ibid. p. 140.

⁹⁷ Ibid. p. 58.

⁹⁸ Delphy, C, y Leonard, D. *Familiar Exploitation, A New Análisis of Marriage in Contemporary Western Societies*. Polity Press, Cambridge, 1992.

Beauvoir, ellas buscan el acceso al neutro, a lo general; quieren reclamar para sí mismas todas las potencialidades humanas, incluso aquellas que se identifican claramente con lo masculino; y rechazan la idea de un lenguaje de mujeres como una ilusión.

2.1.12 Monique Wittig

En 1980 se abre una fisura en el feminismo materialista de QF que tiene que ver con la cuestión del lesbianismo. Tomando como premisa que los hombres y las mujeres son clases enemigas, las lesbianas radicales, entre ellas Wittig, afirman que la única vía política posible es el lesbianismo.

A pesar de su ruptura con QF, las teorías de Wittig contienen muchos elementos de las ideas mantenidas y sostenidas por ese movimiento: hace un acercamiento materialista; sigue afirmando la idea de que es la opresión la que ha creado el sexo, y convierte a las mujeres en objetos sexuales; admite el objetivo de destruir política, filosófica y simbólicamente las categorías de “hombre” y “mujer”; reivindica lo universal para uno mismo y sospecha del psicoanálisis. Sin embargo, aunque el patriarcado es el sistema que debe ser atacado, Wittig afina su crítica y se refiere específicamente a la heterosexualidad, que ella describe como un sistema social basado en la opresión de las mujeres por los hombres y que produce la doctrina de la diferencia entre los sexos para justificar dicha opresión.⁹⁹ Wittig cree que la heterosexualidad es un régimen político que debe ser destruido.¹⁰⁰ La única forma de separarse de la heterosexualidad es hacerse lesbiana; una lesbiana no es ni hombre ni mujer, porque las categorías hombre-

⁹⁹ Wittig, M. *The Straight Mind and Other Essays*. Harvester Wheatsheaf, London, 1992. p. 20.

¹⁰⁰ Ibid. p. 20. Ver el artículo escrito por Adrienne Rich, ‘Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana’ (1980), traducido por María-Milagros Rivera Garretas para la revista *Duoda*, n.º. 10, 1996.

mujer sólo existen como una creación de la heterosexualidad para reforzar su existencia. Ser lesbiana es, por tanto, una elección política.

Este entendimiento político del lesbianismo está muy lejos del confuso capítulo que Beauvoir dedica al tema en el segundo volumen de *El segundo sexo*. Aunque ella admite que se trata de una actitud elegida en una cierta situación y no una “perversión” o una “maldición”,¹⁰¹ su capítulo puede ser interpretado como homofóbico, como ha afirmado Armengaud. No es sorprendente, por tanto, que Wittig no se refiera a este capítulo de *El segundo sexo* en *The Straight Mind*, pero reconoce las aportaciones rupturistas de su trabajo en el artículo “One is not born a woman”. Resulta significativo que Wittig sólo se refiera a la primera parte de la sentencia de Beauvoir en el título de su escrito, indicando de esta manera su idea de que este dicho no necesita que se le dé ningún final, como hace Beauvoir. En su artículo señala las cinco primeras líneas del segundo volumen de *El segundo sexo*, y lamenta que, a pesar de que 30 años atrás Beauvoir ya denunciara el mito de la mujer y el peligro de afirmar la diferencia, muchas feministas todavía creen en la diferencia y en una explicación biológica de la opresión de las mujeres.

En “Homo sum”,¹⁰² Wittig explica la necesidad de rechazar la diferencia y muestra que nuestra civilización ha sido dominada por el pensamiento dialéctico, pero al haber fallado el intento marxista de dinamizar las relaciones del Uno y el Otro, todavía existen connotaciones metafísicas, esencialistas, con el Uno dominando y poseyéndolo todo. También rechaza la magnificación y celebración del otro como una trampa que mantiene a las mujeres en su situación de opresión. En particular, en “Point of view” ella rechaza el concepto de escritura femenina: “Debe decirse que no hay tal cosa como “escritura

¹⁰¹ *El segundo sexo*, vol. I p. 189. (Trad. esp. 153)

¹⁰² En Wittig., M, op. cit.

femenina”, porque reduce lo que actualmente conocemos como producción y trabajo de las mujeres a una especie de secreción natural de Mujer.”¹⁰³ Wittig, como Beauvoir, reclama lo universal que se han apropiado los hombres, pero que pertenece a todo ser humano. El género, que ella define como “la señal lingüística de la opresión política entre los sexos y de la opresión de las mujeres”,¹⁰⁴ debe ser destruido; y explica que es a través del lenguaje como se hace efectiva esa destrucción: “Porque a cada momento digo “Yo”, yo reorganizo el mundo desde mi punto de vista y a través de la abstracción yo establezco la demanda de universalidad.”¹⁰⁵ Ella cree que parte de su trabajo como escritora destruye las categorías de sexo y género: por ejemplo en *Les Guérillères* utiliza exclusivamente el pronombre femenino plural “ellas” dándole así un valor universal y pretendiendo “no feminizar el mundo, sino haciendo obsoleta en el lenguaje la categoría de sexo.”¹⁰⁶

Entendiendo la frase de Beauvoir “on ne naît pas femme” no solo en el sentido de que “femme” significa “mujer”, sino también “hembra”, las feministas materialistas, y especialmente las lesbianas radicales, han transformado dicha sentencia en algo mucho más subversivo de lo que lo fuera en el texto de la propia Beauvoir.

Lo que puede apreciarse a través de este breve recorrido por algunas de las pensadoras relacionadas con el llamado Feminismo francés es que, mientras que en la mayoría de las lecturas se reconoce el compromiso de Beauvoir con la causa feminista, la importancia histórica de su trabajo y el rigor de su análisis de la opresión de las mujeres en el sistema patriarcal, muy pocas de ellas admiten haber sido

¹⁰³ Ibid, p. 59-60

¹⁰⁴ Ibid. p. 77.

¹⁰⁵ Ibid. p. 81.

¹⁰⁶ Ibid. p. 85.

influenciadas por *El segundo sexo*. Aparte de Badinter, sólo Sara Kofman reconoce dicha influencia:

“Habría sido muy poco sensible a lo que yo considero apropiado a las mujeres en los textos de Freud y Nietzsche si no hubiera accedido a ellos gracias al existencialismo, y al “no se nace mujer, sino se llega a serlo” de Simone de Beauvoir que me proveyó de una concepción no esencialista del hombre en general y de la mujer en particular. Esta frase orientó mi comprensión de las lecturas feministas de Freud.”¹⁰⁷

Cabe hacerse una pregunta: ¿Cómo es que la mayoría de las feministas son renuentes a reconocer cualquier conexión entre su trabajo y *El Segundo sexo* cuando al mismo tiempo esta obra ha sido reconocida por Picq como la mejor referencia para el Feminismo francés?¹⁰⁸

Por una parte, la naturaleza del MLF ciertamente militaba contra el reconocimiento de Beauvoir. Como afirma Le Doeuf, el movimiento feminista en Francia era “de izquierdas, contra cualquier personalidad estrella” y alentaba a las mujeres a confiar en sus propias experiencias más que en la consulta de libros.¹⁰⁹

Además, declarar un interés por *El segundo sexo* significaba excluirse de la escena intelectual parisina, entre cuyos *maîtres à penser* no estaba ya Sartre, sino Lacan, Foucault y Derrida. Le Doeuf dice que

¹⁰⁷ Citado por Rodgers, C. “The influence of *The Second Sex* on the French feminist scene”, en Evans, R. (Ed.) *Simone de Beauvoir's The Second Sex. New interdisciplinary essays*. Manchester University Press, Manchester and New York, 1998. p. 86.

¹⁰⁸ Picq, F. *Libération des femmes. Les années de mouvement*. Le Seuil, 1993.

¹⁰⁹ Rodgers, C. Ibid. p. 87.

cuando estaba investigando sobre *El segundo sexo*, ella “era considerada como fuera de tiempo.”¹¹⁰

Este cambio ideológico estableció una distancia entre la obra de Beauvoir y las diferencialistas. No es sorprendente, por tanto, que Cixous, Chawaf, Fouque, Gauthier, Irigaray, Kristeva y Leclerc quisieran aclarar expresamente su distancia entre sus ideas y las de *El segundo sexo*. Para Beauvoir la diferencia era la fuente de opresión, por lo tanto, su estrategia consiste en minimizar esa diferencia, y combatir las diferencias sociales entre hombres y mujeres estudiando cómo en el patriarcado las mismas habían llegado a constituir una jerarquía. Para las feministas diferencialistas, es precisamente, la diferencia femenina la que debe ser objeto de reflexión¹¹¹ y motor de cambio social, si esta diferencia significa la capacidad de las mujeres de dar a luz, su economía libidinal, su escritura o su proximidad al inconsciente. Cuando las diferencialistas se refieren a Beauvoir, si lo hacen, es para refutar su posición: en el peor de los casos la presentan como perjudicial, y en el mejor como necesaria, pero anticuada como representación del feminismo.

La ausencia de referencias a *El segundo sexo* en las obras de las feministas materialistas es más sorprendente, dado la similitud de sus premisas y su proximidad a las estrategias para la acción de Beauvoir. Delphy explica esta ausencia en su propio trabajo a través de lo que ella cree como algo necesario en la sociología: la referencia sólo a fuentes contemporáneas. Por eso las feministas materialistas se concentran únicamente en los mecanismos sociales de la opresión de las mujeres y adoptan una perspectiva materialista para hacerlo; el texto idealista de

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ A este respecto escribe Luz Irigaray: “La diferencia sexual representa una de las cuestiones o la cuestión que hay que pensar en nuestro tiempo. Cada época –según Heidegger- tiene una cosa que pensar. Una solamente. La diferencia sexual es probablemente la de nuestro tiempo”. *Éthique de la différence sexuelle*. Les Editions de Minuit. París, 1984.

Beauvoir, su aproximación ecléctica, y especialmente la consideración de la biología, les resultan molestas y, por tanto, tienden a ignorar sus conclusiones.

El hecho de que muchas de las feministas francesas no se refieran en su trabajo a *El segundo sexo* puede tomarse como una especie de referente, pues puede que el progreso del feminismo desde 1949 haya dado como resultado el que las conclusiones de Beauvoir se consideren redundantes y carentes de interés para las mujeres actuales.

Sin embargo, hay algún aspecto negativo en esta reluctancia a reconocer la contribución de Beauvoir al pensamiento feminista. Su edad, su fama, haber escrito *El segundo sexo* en 1949, su autoridad y su forma de hacer, todo ha contribuido a hacer de ella una madre del feminismo francés. Pero esto no fue bien visto por el MLF: las mujeres que emergieron del Mayo del 68 rechazaron la figura de la madre como castradora y posesiva, y como consecuencia denigraron el trabajo de sus antepasadas.¹¹² Se incapacitaron a sí mismas para evaluar de forma

¹¹² Es cierto que buena parte del feminismo que emergió después del Mayo francés mantuvo una cierta ambigüedad o rechazo hacia la figura de la madre, lo cual puede deberse, ni más ni menos, a una especie de prejuicio que responde a un simbólico patriarcal. El feminismo de la diferencia, en sus esfuerzos por acabar con dicho simbólico, ha reivindicado la figura de la Madre simbólica, que ha sido conceptualizada por Luisa Muraro como la que da la vida y enseña la lengua, además de cómo la fuente de la vida material y simbólica que deconstruye la economía binaria patriarcal: cuerpo femenino/pensamiento masculino. Esta figura fomenta la relación entre mujeres. La pretensión de la Madre simbólica es proporcionar las condiciones de posibilidad de una nueva interpretación de la madre real, levantando un nuevo sentido del primer nacimiento que pretende poner a las mujeres en el lugar que les corresponde y que les ha sido arrebatado por el patriarcado, además de recuperar su autoridad que también les ha sido usurpada. Pero esto no tiene nada que ver con una ética del cuidado o con la autorrealización de las mujeres en la maternidad, sino con una figura simbólica que responde a un orden femenino que nombra la relación entre mujeres al mismo tiempo que la disparidad en dicho relación. Purificación Mayobre dice que “la originalidad de esta resignificación del materno consiste en su capacidad para dismantelar una economía binaria, una teoría del sujeto masculino o femenino para proponer una teoría de la estructura misma como relación. Es decir, la cuestión del sujeto (individual o colectivo) y de su construcción viene suplantada por la cuestión de la relación en cuanto práctica capaz, al mismo tiempo, de

positiva la herencia que se les había dejado, una actitud que va en detrimento del feminismo. Geneviève Prost dice que “si las “hijas” continúan siendo intransigentes, despreciativas e incluso odian a las madres que las precedieron y que prepararon el camino, ninguna de ellas tendrá la oportunidad de ver ninguna de nuestras reivindicaciones realizada, ni siquiera un poco.”¹¹³

Actualmente, gracias al trabajo de escritoras como Irigaray, hay una gran conciencia del efecto de división que causa sobre las mujeres el patriarcado, y especialmente sobre madres e hijas. Pero esto no impide a las feministas francesas mantener una relación ambivalente con *El segundo sexo* y su autora. Esta ambivalencia es un testimonio de la dificultad de llevar a cabo algo crucial para el feminismo: la creación de una genealogía de mujeres.

2.1.13 Simone de Beauvoir y el feminismo radical

En 1949, Simone de Beauvoir estaba completamente segura de que la igualdad entre hombres y mujeres sólo sería posible en una sociedad socialista, es decir, que el socialismo crearía las condiciones materiales para la verdadera emancipación de la mujer.¹¹⁴ En 1978 ya no parece tan segura.¹¹⁵ En 1949, se proclamaba socialista, y en los

desestructurar el orden simbólico patriarcal y de estructurar un orden simbólico nuevo. Se podría decir que la teoría centrada en la madre simbólica, en la práctica de la relación y en el reconocimiento de la disparidad entre mujeres permite ensayar nuevas formas de subjetividad femenina no supeditadas al reino del Uno.” “Políticas del tercer Milenio”, disponible en <www.uvigo.es/mayobre/textos/politicasdel_tercer_milenio.doc> Ver También, Muraro, Luisa, *El orden simbólico de la madre*. Horas y Horas, Madrid, 1994.

¹¹³ Prost, G. “Merci Simone”, *Paris Féministes*, 26. 1986. p. 14

¹¹⁴ *El segundo sexo*, p. 99 (Trad. esp. 77)

¹¹⁵ *Final de cuentas*, p. 445-446.

setenta feminista radical.¹¹⁶ Cambió la lucha de clases por la lucha por la igualdad entre hombres y mujeres, la teoría por la praxis. Es más, *El segundo sexo* no es un libro militante,¹¹⁷ sino más bien una investigación interdisciplinar hecha desde el existencialismo sartreano. Ni siquiera se puede decir que sea un escrito que llame a la acción, lo cual tiene su lógica, ya que en aquel momento ella admite no sentir ninguna simpatía por el movimiento feminista. Treinta años más tarde no escribe nada que vaya mucho más allá de lo ya dicho en *El segundo sexo* sobre el significado de “ser mujer”, pero se involucra en determinadas actividades, en la protesta activa que surgió de los movimientos de mujeres. Fue presidenta de *Choisir* en 1973 y de la Liga de los derechos de la mujer en 1974. Ni siquiera escribe otro trabajo que se pueda comparar con *El segundo sexo*. Sin embargo, habla en mítines, hace numerosas entrevistas, participa en manifestaciones y comparte su imagen y notoriedad con otras feministas revolucionarias. ¿A qué se debe esta radicalización de su pensamiento y acción?

En *El segundo sexo*, Beauvoir se identifica a sí misma más desde el aspecto filosófico y social que desde el político. Cuando hace su afirmación: “No se nace mujer: llega una a serlo” su compromiso con el existencialismo es incuestionable puesto que ante la ausencia de algo llamado “naturaleza humana”, la existencia precede a la esencia. Además, el existencialismo está muy próximo al materialismo histórico por ejemplo al mostrar que el ser humano está condicionado por la clase, y añade un aspecto fundamental: la libertad. Muchos pasajes de *El segundo sexo* presentan una concepción socialista de la realidad. Sin embargo, en el momento de escribirlo, ella ni siquiera siente una afinidad por el Partido Comunista Francés (PCF), pues piensa que está sometido por Moscú, y cualquier filosofía de la libertad debe estar contra toda opresión. Beauvoir no cree que el Partido Comunista –con sus métodos éticos y su filiación stalinista– haya hecho ninguna

¹¹⁶ “en un diálogo con Jeanson dije que llevando mi pensamiento lo más radicalmente al feminismo se lo interpretaba en toda su exactitud.” Ibid.

¹¹⁷ “*El segundo sexo* puede ser útil a las militantes, pero no es un libro militante.” Ibid.

revolución socialista. Esto quiere decir que, para ella, las relaciones entre existencialismo y marxismo se tornan complejas, ya que rechaza el partido que pretende llevar a la práctica la teoría marxista.¹¹⁸

Beauvoir critica el marxismo sin negar su contribución,¹¹⁹ pero el hecho es que su trabajo fue muy mal recibido por los grupos de izquierdas, y especialmente los comunistas expresaron su hostilidad hacia él. Ella debería haber esperado esta clase de recepción ya que a menudo criticaba el análisis marxista de la condición de las mujeres. En la introducción a *El segundo sexo* sostiene y apoya la comparación de Bebel entre las mujeres y el proletariado:

“El acercamiento que estableció Bebel entre el proletariado y las mujeres sería el mejor fundado: tampoco los proletarios se encuentran en inferioridad numérica y no han constituido jamás una colectividad separada. Sin embargo, a falta de un acontecimiento, hay un desarrollo histórico que explica su existencia como clase y que informa acerca de la distribución de esos individuos en esa clase. No siempre ha habido proletarios, pero siempre ha habido mujeres... por lejano que sea el tiempo histórico al cual nos remontamos, han estado siempre subordinadas al hombre: su dependencia no es consecuencia de un acontecimiento, o de un devenir, no es algo que ha *llegado*.”¹²⁰

El paralelismo entre proletarios y mujeres es bastante limitado, ya que éstas nunca adquirirán la capacidad de eliminarse a sí mismas en términos de sexo. Simone de Beauvoir prefiere usar el término “casta” en vez de “clase”, pues las características físicas no pueden cambiarse. También está de acuerdo con Engels en su reconstrucción de la historia

¹¹⁸ *Final de cuentas*. p. 31.

¹¹⁹ *El segundo sexo*, p. 96 (Trad. esp. 75)

¹²⁰ *El segundo sexo*, p. 18 (Trad. esp. 14)

de las mujeres como dependiente del desarrollo tecnológico:¹²¹ en la Edad de Piedra, la tierra pertenecía a todos los miembros del clan, los trabajos productivos se realizaban por igual por el hombre y la mujer. En la agricultura, el hombre reducía a los demás a la esclavitud y llegaba a ser el amo de su esposa. La familia patriarcal se funda, de este modo, sobre la noción de propiedad privada. Para Simone de Beauvoir la presentación de Engels es superficial porque no analiza la relación entre el hombre y la propiedad privada. Ella opina que esto es una consecuencia del imperialismo de la conciencia humana que busca objetivamente acompañar su soberanía. Su teoría se deriva del planteamiento de que las relaciones entre hombres y mujeres se basan en estructuras de poder, entre los dominadores y los dominados. Su tesis establece que la mujer es el Otro del hombre: la voluntad de dominar a otro ser diferente de uno mismo explicaría la opresión experimentada por el segundo sexo.

Aunque Beauvoir cuestiona el análisis marxista, no obstante opta por las mismas soluciones. Como Engels, cree que sólo el trabajo puede asegurar las condiciones necesarias para la emancipación de las mujeres. En *El segundo sexo*, y como ya se ha dicho, queda establecido que con el triunfo de la sociedad socialista se darán las condiciones necesarias para la liberación de las mujeres, aunque sólo el trabajo puede garantizar la libertad. ¿Es Simone de Beauvoir marxista? Ella utiliza el marxismo para explicar su noción de igualdad, su rechazo de la propiedad privada y su análisis de la alienación, pero la posición política que sostenía en la época de *El segundo sexo* se identificaba más bien con un socialismo teórico, sin ninguna correspondencia con una militancia activa. Es más, ella se identifica con un socialismo democrático más que con un comunismo internacional. Se declara filósofa de izquierdas. En *Privilèges*, en 1955, dice que en la derecha -a

¹²¹ Ibid. p. 96-106. (Trad. esp. 75-82)

la que ella no puede adherirse: “Se entiende la humanidad como una especie dada, y no como un producto de su producto.”¹²²

Resultaría un error considerar su ensayo como el planteamiento de una posición política. *El segundo sexo* es una ocasión para aumentar su conciencia feminista más que su conciencia política. Su despertar político llegó más tarde

A menudo, Simone de Beauvoir se reprochaba a sí misma su falta de interés político durante el tiempo que precedió a la Segunda Guerra Mundial, su ceguera ante la inminente guerra, tal como queda confirmado en sus memorias, *La force de l'âge*, y en su correspondencia con Sartre. Hasta los años 50 y 60 ella no llegó a involucrarse en la lucha política. El anticolonialismo y la guerra de Argelia contribuyeron bastante al desarrollo de una conciencia política, que le llega a través de la iniciativa de Sartre. *La force de l'âge* incluye muchos pasajes en los que describe su actividad política junto a Sartre. *The Müller Report*, un informe sobre la tortura que Jacques Lanzmann le hizo leer, la dejó abrumada. Las amenazas de la OAS y un atentado con bomba en la casa de Sartre la forzaron a afrontar la violencia política de los movimientos extremistas. Más tarde firmaría el Manifiesto de los 121.¹²³ Escribió el prefacio del libro de Gisèle Halimi sobre Djamila Boupacha. Después, la guerra de Argelia, Vietnam y la guerra de los Seis Días le sirvieron para seguir manteniendo su pacifismo. Su militancia política se centraba en la lucha contra toda forma de opresión. Durante el curso de esos años, fue adquiriendo el

¹²² Beauvoir, Simone de. *Privilèges*, Gallimard, Paris, 1955.

¹²³ En 1960, en el auge de la guerra de liberación nacional de Argelia contra Francia, Jean Paul Sartre y otros destacados escritores, filósofos, cineastas y científicos franceses sacaron el "Manifiesto de los 121" contra la injusta guerra colonial e instaron a apoyar a los jóvenes que no querían prestar servicio militar. El Manifiesto sacudió a la sociedad francesa y dio lugar a un gran debate que fortaleció la oposición a la guerra.

gusto por la lucha, las manifestaciones, la conciencia pública, en otras palabras, por la necesidad de pasar a la acción y a la militancia a favor de la libertad de los pueblos oprimidos. ¿Tenía Simone de Beauvoir una verdadera conciencia política? Lo cierto es que ella desarrolló una concepción muy particular de la política: la actividad política no consiste sólo en votar, sino en participar en la lucha social y la solidaridad con otros. La política dirigirá la acción sólo cuando cuestione los mitos que fundamentan la sociedad y su propia administración.

Esta conciencia política tiene lugar en dos contextos:

- 1) Durante la lucha anticolonialista, entre 1952 y 1956, Sartre flirtea con el PCF (Partido Comunista Francés), pero por aquella época el Partido mantenía unas ideas bastante conservadoras sobre la sexualidad, la familia, etc. La liberación de la conducta sexual era percibida como una idea burguesa que lo único que pretendía era distraer al proletariado de su verdadero compromiso: la lucha de clases.
- 2) Los 50 y los 60 también estuvieron marcados por numerosas visitas de la pareja a los países socialistas: Rusia, China y Cuba. Beauvoir enfatiza en sus memorias que, aunque en Rusia todas las mujeres trabajan, todavía algunas lo hacen como amas de casa y su trabajo doméstico es una gran carga para ellas. Por otro lado, se le puede reprochar una cierta ignorancia, al mismo tiempo que una falta de discernimiento, en el momento de su viaje a China en 1955, cuando dice que las mujeres ideológicamente no eran víctimas de ninguna discriminación, de ningún mito. Aunque en términos generales la confrontación con las sociedades socialistas la decepcionó bastante, siguió admirando la revolución cubana de 1960 y la revolución

cultural china de 1966, aunque sin considerare una maoísta y admitiendo que no le gustaba *El libro rojo*. En esa misma época, Sartre rechaza la asociación maoísta a pesar de la aparición de Alan Geisman en *Les Temps Modernes*.

Las posiciones del PCF, así como sus viajes por las sociedades socialistas llevan a Beauvoir a afirmar que la verdadera sociedad socialista todavía no existe. La solución para la emancipación de las mujeres hasta 1968 era en primer lugar de naturaleza económica: aunque el socialismo no es condición suficiente, sí es una condición necesaria.

En los 70, y ya militante feminista, afirma que la lucha de clases y la lucha de las mujeres se articulan la una a la otra, pero no deben ser confundidas, incluso decir que la segunda depende de la primera resulta engañoso. Al principio del MLF, Simone de Beauvoir apoyó el movimiento y se identificó como feminista radical.

La influencia de Simone de Beauvoir en el MLF ha sido, a menudo, discutida. En efecto, *El segundo sexo* fue una revelación para muchas feministas, pero su método de acción se debe sobre todo al Mayo del 68. Simone de Beauvoir apoyó un movimiento en cuya creación ella no participó. Sus componentes eran mujeres jóvenes que favorecían una acción feminista militante. Estas mujeres no querían que se les garantizara la igualdad, la querían de inmediato. ¿Qué significa, entonces, ser feminista radical? De acuerdo con una entrevista que se le hizo a Alice Schwartz, en *La femme révoltée*, Simone de Beauvoir dice: “Los grupos de mujeres anteriores al MLF... fueron reformistas y legalistas. No deseo vincularme a ellos.” Mientras el antiguo feminismo era reformista y al servicio de los políticos, el nuevo se veía a sí mismo como radical debido a su carácter revolucionario. Antes, el feminismo quería conseguir la igualdad con el hombre en la esfera pública. Las componentes del MLF deseaban transformar una sociedad cuyos

valores patriarcales rechazaban, y Simone de Beauvoir aportó sus propias reflexiones. Este feminismo insistía en una acción inmediata, mantenía una definición política, puesto que ser feminista significaba, en cierta medida, asumir una posición política: mientras se está resistiendo al poder, deben determinarse objetivos, identificar a los enemigos y resistirles. El poder es visto como la confrontación con unos intereses particulares a los que Beauvoir se opone a través de la voluntad colectiva. En otras palabras, lo que ella deseaba ver era la emergencia de una “conciencia de sexo”. La elección del término “conciencia” se deriva del marxismo y no es inocente en absoluto. Se refiere a la acción revolucionaria. Ella no quería un movimiento apolítico, porque “el feminismo es de izquierdas por definición”, sino uno que fuera ultrapolítico. Lo que pretendía era un movimiento que no fuera neutral en cuanto a política se refiere, sino que se situara fuera del juego político. Las mujeres debían formar un grupo político con los hombres como adversarios en el sentido social del término. Pero Simone de Beauvoir rechazaba el total repudio del hombre: “como el proletariado, al rechazar a la burguesía como la clase dominante, no rechaza toda la herencia burguesa, las mujeres deben mantener, con los hombres, los instrumentos creados por ellos, sin rechazar todo lo de ellos.” La lucha de las mujeres es, efectivamente, política, porque el sector privado está politizado, pero no usa las armas tradicionales. ¿No fue gracias a su influencia como el movimiento de mujeres rechazó toda participación en el poder que era experimentado como un intento de recuperación? Precisamente porque las mujeres no estaban vinculadas a ningún partido específico, su ideología no las cegaba y fueron capaces de apreciar el valor subversivo del activismo feminista. Beauvoir experimenta un compromiso creciente con el activismo político y con los movimientos feministas de los 70. Se radicaliza en el sentido de que cree que la liberación debe tener significados específicos para las mujeres, y formar parte de su experiencia individual: “Estoy a favor de la abolición de la familia. A través de la familia el mundo patriarcal explota a las mujeres.” Incluye el feminismo en una política revolucionaria que cambiará la sociedad económica, estructural y culturalmente, hace del socialismo la vanguardia de ese cambio,

reconociendo que la supresión de la familia y de sus estructuras acabará con el capitalismo. Puesto que las mujeres constituyen el primer grupo oprimido, su liberación dará lugar a un efecto dominó que llevará a la liberación de los demás grupos también oprimidos.

Al eliminar a la familia, el feminismo transformaría las estructuras sociales. Así, el feminismo de Beauvoir va mucho más allá de la demanda de igualdad entre los hombres y las mujeres. Tiene una función política, ya que propone una alternativa para gestionar la sociedad. De esta forma, ella se mantiene como socialista y refina su reflexión hasta el punto de hacer del feminismo un verdadero movimiento político. El socialismo es un cuerpo de pensamiento, y el feminismo como tal es una parte integrante del socialismo, según Simone de Beauvoir.

2.1.14 Igualdad y diferencia

El análisis hecho por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* en cuyo trasfondo hay un diálogo largo, profundo y no siempre pacífico y unánime entre las diferentes formas de entender el movimiento de las mujeres durante el llamado “feminismo de la segunda ola”, puede interpretarse como un punto de partida en la elaboración de una teoría feminista. Como se ha puesto de manifiesto más arriba, las distintas teorías de las diferentes autoras enumeradas no siempre están de acuerdo con las teorías de Beauvoir; es más, en la mayoría de los casos el desacuerdo adquiere enormes dimensiones, desacuerdo que tiene que ver principalmente con las nociones de igualdad y diferencia,¹²⁴ las cuales, por otra parte, siguen siendo de suma importancia para una teoría política feminista. Andrea D’Atri dice:

¹²⁴ Debe aclararse que la disyuntiva entre igualdad y diferencia ya ha sido rechazada como una verdadera antítesis por el feminismo, pues, como se ha señalado, el antónimo de igualdad es desigualdad, y el de diferencia, identidad.

“El largo camino del feminismo de la segunda ola, sin embargo, desde las reivindicaciones igualitarias hasta el reclamo de una inclusión en una supuesta democracia pluralista, pasando por las propuestas separatistas más radicales, dan cuenta de un movimiento social con enormes potencialidades revolucionarias, pero preso hoy en los estrechos límites del posibilismo postmoderno y el demasiado cercano horizonte de una democracia liberal que se intenta demostrar como incuestionable.”¹²⁵

Las tendencias del feminismo de la segunda ola pueden ser definidas de múltiples maneras, ya sea por la reflexión desarrollada en torno al binomio sexo/género, ya por las diferencias y discusiones entre el feminismo de la diferencia y el de la igualdad, por la relación establecida por el Estado, etc. Nancy Fraser¹²⁶ periodiza esa etapa de la siguiente manera:

- 1) El periodo de la diferencia de género.
- 2) El periodo de las diferencias entre las mujeres.
- 3) El periodo de las múltiples diferencias que se entrecruzan.

¹²⁵ D’Atri, A. “Igualdad y diferencia. El feminismo y la democracia radical...mente liberal. A propósito de la edición en español de El género en disputa de Judith Butler. *Lucha de clases-Segunda época*, n°. 1, Noviembre 2002.

< <http://www.pts.org.ar/contenido/Ideclases/ideclasescritical.htm> >

¹²⁶ Fraser, N. *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1997.

El debate generado entre el feminismo de la igualdad y el de la diferencia se centró en el concepto de género. Se puede decir que ambas tendencias son esencialistas: la primera enfatizaba la universalidad de la razón de los seres humanos como condición de posibilidad de la inclusión, y la segunda, la particularización de una supuesta identidad (esencia) femenina, también universal, cuyo resultado final es el separatismo.

Las feministas de la igualdad definen el género como un constructo social en el que las estructuras biológicas o anatómicas no son relevantes, y por tanto rechazan cualquier intento de justificar la discriminación de las mujeres apelando al orden natural:

“El género es una categoría construida social, histórica y culturalmente. A diferencia de mujer y varón, feminidad y masculinidad no son conceptos empíricos. El género es la institucionalización social, muy arraigada, de la diferencia del sexo. Señala características sociales, pero simultáneas y, fundamentalmente, constituye un sistema conceptual, un principio organizador, un código de conductas por el cual se espera que las personas estructuren sus vidas, sean femeninas o masculinas y se comporten femenina o masculinamente. En tal sentido, el género no es una categoría descriptiva, sino una normativa que determina la percepción social de las mujeres y de los varones. Feminidad y masculinidad son construcciones que una sociedad hace para perpetuar su estructura y funcionamiento. Hay, por supuesto, diferencias biológicas innegables entre mujeres y varones, pero lo determinante en la organización social no es la diferencia misma,

sino el modo en el que se la significa y se la valora, el modo en el que se la interpreta y se la vive.”¹²⁷

Como diría Simone de Beauvoir “Ningún destino biológico, (...) define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana.”¹²⁸ Y eso es lo que piensan las feministas de la igualdad: la biología no es un destino. Por tanto, de lo que se trata es de destruir las diferencias de género construidas por la sociedad, y que excluyen y oprimen a las mujeres, con el objetivo de conseguir la igualdad con los hombres.

En el aspecto político, esto lleva a una generización del sujeto ante la ley. Se trata de extender y aplicar las normas jurídicas, que se entienden como formal y universalmente válidas, también a las mujeres, y de que se las reconozca como sujetos de derecho, como ciudadanas.

Aunque algunos han dicho que Simone de Beauvoir es “la madre” del feminismo de la igualdad, debemos buscar sus raíces históricas algo más atrás en el tiempo, más concretamente, en el pensamiento ilustrado y su concepto de universalidad y cuyos valores se representan en la consigna burguesa revolucionaria “igualdad, libertad, fraternidad” y la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Las tendencias políticas en los comienzos del feminismo de la segunda ola pueden resumirse en dos:¹²⁹

¹²⁷ Santa Cruz, et. al. “Aportes para una teoría del género”. *Mujeres y filosofía. Teoría filosófica del género*. CEAL, 1994. Citado por D’Atri, A. op. cit., p. 2.

¹²⁸ *El segundo sexo*. p. 13. (Trad. esp.13)

¹²⁹ Valcarcel, A. *Sexo y filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*. Anthropos, Barcelona, 1991.

- 1) El feminismo reivindicativo, que esperaba la liberación dentro de las políticas globales.
- 2) El feminismo radical, que proponía el propio feminismo como teoría política.¹³⁰

En el primer grupo se incluyen las liberales, que propugnan políticas de reforma y las socialistas que defienden la revolución socialista, como políticas globales que tienen en cuenta las demandas de las mujeres.

Tanto socialistas como feministas radicales comparten una herencia marxista y adoptan elementos del marxismo para elaborar el concepto de la opresión de las mujeres. El feminismo radical adopta, sobre todo, la idea de que las mujeres constituyen una clase social. Por ejemplo, Kate Millet dice que el patriarcado es una política que ejerce el colectivo de los hombres sobre el colectivo de las mujeres y, por tanto, “la dependencia económica hace que la afiliación de las mujeres a cualquier clase sea tangencial, indirecta y temporal.”¹³¹ Y Shulamit Firestone cree que:

“El materialismo histórico es aquella concepción del curso histórico que busca la causa última y la gran fuerza motriz de los acontecimientos en la dialéctica del sexo: en la división de la sociedad en dos clases biológicas diferenciadas con fines reproductivos y en los conflictos de dichas clases entre sí; en las variaciones habidas en los sistemas de matrimonio, reproducción

¹³⁰ Simone de Beauvoir se incluye a sí misma en esta tendencia. Ver el apartado de este trabajo al respecto.

¹³¹ Millet, K. op. cit.

y educación de los hijos creadas por dichos conflictos; en el desarrollo combinado de otras clases físicamente diferenciadas (castas); y en la prístina división del trabajo basado en el sexo y que evolucionó hacia un sistema (económico – cultural) de clases.”¹³²

Esta idea llevará a Firestone a barajar la hipótesis de que la tecnología liberará a la mujer de la opresión que se le impone a través de su cuerpo, gracias a los métodos anticonceptivos y a la reproducción asistida. En este sentido, parece darse por sentado que la opresión de las mujeres tiene un fuerte componente biológico, lo que lleva a relacionar dicha opresión con algo natural. Así, el patriarcado queda establecido como una estructura de poder general de carácter ahistórico.

Por su parte, las feministas materialistas afirman que las mujeres no son un grupo natural cuya opresión se debe a sus características biológicas; las mujeres son un grupo social. También representan una clase, pero con intereses comunes que se basan en su condición específica de explotación y opresión de género, la cual se ha generado debido a un determinado sistema ideológico y económico que justifica y refuerza el sometimiento de las mujeres.

El feminismo socialista se centra más bien en el concepto de patriarcado y su desarrollo histórico, combinando el análisis marxista de las clases y el de la opresión de las mujeres. Las feministas socialistas entienden la desigualdad como una cuestión absolutamente social –en esto se diferencian de las feministas radicales- y por tanto le dan una mayor importancia a la división del trabajo en razón del sexo, y definen el patriarcado como el conjunto de relaciones sociales de la producción humana que se estructuran de modo tal que las relaciones entre los sexos son relaciones de dominio y subordinación. Subordinación que se

¹³² Firestone, S. *La dialéctica del sexo*. Kairós, Barcelona, 1976.

da en la esfera de la reproducción y que se traslada a la de producción, originando y manteniendo la inferioridad de las mujeres en el proceso productivo.

Las diferentes formas de interpretar la opresión de las mujeres que adoptaron los diferentes grupos de feministas de la igualdad dan lugar también a diferentes formas de concebir las políticas necesarias que acabarán con dicha opresión. El objetivo será uno: conseguir la igualdad, pero las opciones políticas serán diversas. Algunas de ellas son:

- 1) Las feministas liberales optarán por formar parte del aparato del Estado y de los diferentes puestos y lugares de poder, con el fin de ir haciendo las reformas necesarias que llevarán a compartir a mujeres y hombres las responsabilidades que antes se adjudicaban atendiendo al sexo.
- 2) Las feministas socialistas y marxistas mantendrán la necesidad de una revolución anticapitalista, que propiciará compartir en pie de igualdad las instituciones políticas y económicas.
- 3) Las feministas radicales enfatizarán la necesidad de una reconstrucción total de la sexualidad, ya que la realidad social está marcada por los valores masculinos, que se consideran superiores. Se trata de poner en duda el hecho de que unos valores sean superiores a otros y de presentar valores para las mujeres que vayan ligados a su propia cultura y que rechacen radicalmente la subordinación.

Pero, a mediados de los 70 hace su aparición el feminismo de la diferencia en el movimiento de mujeres:

“Así, con la bancarrota de las esperanzas ilustradas de paz y progreso moral, asistimos al surgimiento de la mujer como otro ahora positivamente connotado. Esta conceptualización de la mujer adquiere distintos caracteres según los presupuestos esencialistas o constructivistas del pensamiento que la asume: la mujer como lo biológicamente Otro, como la madre nutricia y naturaleza fértil frente al varón genéticamente destinado a la agresividad; lo femenino como lo pre-lógico e inexpressable en el lenguaje corriente versus la razón masculina; la mujer como construcción cultural del patriarcado con valores positivos a pesar de estar derivados de la marginación, etc.”¹³³

Partiendo de que la morfología que da lugar a la diferenciación de los géneros se hizo desde una perspectiva privilegiada del cuerpo masculino (sublimación del falo) en detrimento del cuerpo femenino (envidia del pene, lo castrado), el feminismo de la diferencia intentará demostrar el surgimiento de una simbolización jerárquica que sublimará lo masculino y menospreciará lo femenino.

Esto quiere decir que todo intento o toda lucha por la igualdad no es más que una asimilación con el sistema androcéntrico vigente, es decir, lo único que se consigue es la continuidad de la supremacía de los valores masculinos sobre los femeninos, lo que significa perpetuar el menosprecio de la feminidad, ya que lo único que se pretende es disfrutar de los privilegios, derechos y status que el patriarcado y el

¹³³ Puleo, A. “En torno a la polémica igualdad/diferencia”, *Cátedra de estudios de género*. Universidad de Valladolid. puleo@flfc.uvs.es. http://www.nodo50.org/mujeresres/feminismo-a_puleo-igualdad-diferencia.html.

discurso falogocéntrico, hasta el momento, sólo ha concedido a los hombres.

El feminismo de la diferencia acusará a las feministas de la igualdad de quedarse atrapadas en ese discurso falogocéntrico del Uno y el Otro, ya que en el sistema patriarcal el hombre es el Uno, el Sujeto, lo Universal y necesario, y la mujer es el Otro, el Objeto, lo Particular y contingente, y por tanto lo inferior, que debe subordinarse a la norma establecida por lo superior. La crítica que se le hace al feminismo de la igualdad es que su pretensión es que la mujer se haga semejante a lo Mismo que lo Uno, lo cual no haría más que perpetuar la dominación y el sistema patriarcal que, a su vez, no haría más que conceder a las mujeres una serie de privilegios, pero desde la misma lógica desde la que se ejerce el dominio. Se trata de una trampa del sistema para seguir perpetuando unas estructuras que privilegian lo masculino sobre lo femenino, y en las que si las mujeres quieren disfrutar de un determinado status no tendrán más opción que asimilarse al sistema dominante y que las domina, y masculinizarse. De lo que se trata, por tanto, es de hacer una nueva interpretación de la feminidad que la revalorice y que sea positiva.¹³⁴

Partiendo de una crítica del psicoanálisis en su vertiente lacaniana, el feminismo de la diferencia se propone pensar filosóficamente la diferencia sexual; diferencia que en el discurso falogocéntrico ha sido ocultada y silenciada. Dicho discurso ha silenciado que todos (hombres y mujeres) nacemos de mujer, y por lo

¹³⁴ Wanda Tommasi, colaboradora de Diotima expresa esta idea como sigue: “La sospecha de insensatez ante todo pensamiento, que se encontraba ocasionalmente en la filosofía, me parece especialmente significativa cuando la plantea una mujer: es una sospecha radical –y fundada– que parte del saber que el pensamiento es pensamiento del otro, ya pensado, construido desde siempre, al que nos podemos acercar sólo como amantes infelices de un neutro universal que no da lo que promete: maestría, dominio, bienestar. Lo que el pensamiento del otro, del neutro, produce es, en cambio, ajenidad...” En “Simone Weil: Darle cuerpo al pensamiento”. *Traer el mundo al mundo*. Icaria, Barcelona, 1996.

tanto, lo femenino es lo primordial. De la negación de ese hecho surge el sujeto obligado por las leyes del lenguaje.

Luce Irigaray, cuyas ideas ya han sido brevemente reseñadas más arriba, es una de las exponentes más representativas de este feminismo, que destaca la maternidad, y las características supuestamente asociadas con ella (amor, ternura, pacifismo, etc.), como lo propio de las mujeres, de modo que su liberación se llevará a cabo por el desarrollo de una contracultura femenina.

Celia Amorós critica esa posición porque “se va a reconocer como valioso lo que ha sido reconocido históricamente como valioso, aunque las mujeres ahora decidan que lo valioso es lavar ollas y platos” en consecuencia “si nos queremos consolar haciendo pollos al horno por todas las frustraciones que tenemos en la vida social, pensando que hacer pollos al horno es la esencia misma de la realización y la creatividad, como dicen ciertas revistas y asumen ciertas feministas, naturalmente, estás en tu derecho; ahora bien, tienes que saber que así no se transforman las cosas.”¹³⁵

Una de las críticas que se le ha hecho al feminismo de la diferencia es que cae en un dualismo esencialista al no querer admitir un genérico que pertenezca a la especie humana sexuada, es decir algo específica y genéricamente humano que pertenece y comparten ambos sexos y los trasciende. Para las feministas de la igualdad, lo único que hace el feminismo de la diferencia es ontologizar unas diferencias, una serie de caracteres que han sido creados socialmente, que, además son causa y coartada para la discriminación de género.

¹³⁵ Amorós, C. *Mujer: Participación, cultura política y Estado*. Estudios e investigaciones latinoamericanas. Buenos Aires, 1990.

También se critica por condenar a las mujeres a una situación de ghetto a través de la supervaloración de aquello que ha servido para su exclusión.

De todas formas, la antítesis entre feminismo de la igualdad – feminismo de la diferencia ha acabado por desdibujarse, pues parece obvio que se puede empezar a marcar la diferencia cuando hay una cierta instalación o interiorización de una cierta igualdad. La cuestión de la asimilación, o de la anulación de un sexo por el otro es algo que parece bastante superado. Ninguna feminista de la igualdad, ni siquiera Simone de Beauvoir, han pretendido tal cosa; y al mismo tiempo ninguna feminista de la diferencia se atrevería a renunciar a los derechos que las luchas de los diferentes grupos de mujeres han ido consiguiendo. De esta manera podría hablarse de una búsqueda de la igualdad manteniendo la diferencia, y de la reivindicación del derecho a ser diferentes en una situación igualitaria. No se trata de algo esencial, como ya notara Simone de Beauvoir, sino de una situación social, cultural y política específica.

Los conceptos “igualdad” y “diferencia” pueden llevar a equívocos. ¿A qué se hace referencia cuando se habla de igualdad o de diferencia? Lo cierto es que, como ya se ha apuntado, para atender a las diferencias se ha de partir de un modelo de igualdad, y para superar las desigualdades es necesario considerar las diferencias propias que constituyen la existencia de cada ser humano.

La discusión igualdad – diferencia característica del feminismo de la segunda ola parecía ser una cuestión de mujeres blancas, burguesas, occidentales y heterosexuales, de tal modo que mujeres, sobre todo, negras y lesbianas acusaban a dicho feminismo de imperialismo. La experiencia de estas mujeres no era del todo, o nada, coincidente con el discurso feminista: “sus situaciones de opresión no eran idénticas, sus vínculos con los varones también eran diferentes, incluso muchas veces

estos vínculos eran privilegiados frente a la relación con otras mujeres de etnias, clases o naciones diferentes.”¹³⁶

Es entonces cuando se desplaza la discusión de la diferencia de género a la diferencia entre las propias mujeres:

“Estar juntas las mujeres no era suficiente, éramos distintas. Estar juntas las mujeres gay no era suficiente, éramos distintas. Estar juntas las mujeres negras no era suficiente, éramos distintas. Cada una de nosotras tenía sus propias necesidades y objetivos, y alianzas muy diversas. La supervivencia nos advertía a algunas de nosotras que no nos podíamos permitir definirnos a nosotras mismas fácilmente, ni tampoco encerrarnos en una definición estrecha... Ha hecho falta un cierto tiempo para darnos cuenta de que nuestro lugar era precisamente el de la diferencia, más que la seguridad de una diferencia en particular.”¹³⁷

Esto dio lugar a un cuestionamiento y a poner bajo sospecha ciertos tópicos e ideas interiorizadas y asumidas por las propias mujeres, y que compartían con el sistema que criticaban: el patriarcado. Esos tópicos podrían ser el heterosexismo, el colonialismo, el racismo, las alianzas políticas, etc.:

“Está claro que las cuasi-metanarraciones impiden más que promueven la hermandad ya que borran las diferencias entre las mujeres y entre las formas del sexismo al que están sujetas diferentes mujeres de manera diferente. Del mismo modo, es cada vez más evidente que tales teorías impiden alianzas con otros movimientos progresistas, ya que tienden a ocultar ejes de

¹³⁶ D’Atri, A. op. cit. p. 6.

¹³⁷ Lorde, A. *Zami: A new spelling of my name*. The Crossing Press, New York, 1982..

dominación que no son los del género. En suma, las feministas están cada vez más interesadas en los modos de teorizar que atiendan a las diferencias y a las especificidades culturales e históricas.”¹³⁸

Resumiendo, aunque es cierto que los precedentes históricos del feminismo se remontan a la Ilustración,¹³⁹ fue la publicación de *El segundo sexo* la que propició un salto cualitativo en la construcción y desarrollo de una teoría feminista. A partir de ahí, la cuestión feminista se hace más compleja, y surgen multitud de autoras y tendencias: el feminismo radical, el feminismo de la diferencia y el feminismo de la igualdad.

Durante los años 80 y 90, y debido a los nuevos planteamientos, surge el feminismo de la tercera ola, que incluye el ecofeminismo, el feminismo lesbiano, y el feminismo contra la censura. Esta tercera ola también ha sido llamada postfeminismo, pero de acuerdo con Rosa María Rodríguez Magda:

“esta denominación debería reservarse no para formas de feminismo cultural, claramente esencialista y con claras similitudes con el feminismo de la diferencia continental, sino para aquellas

¹³⁸ Fraser y Nicholson. “Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el postmodernismo” en *Feminismo / Postmodernismo* de L. Nicholson (comp.). Feminaria, Buenos Aires, 1992.

¹³⁹ Aunque los valores de igualdad y emancipación del espíritu ilustrado son los que propician el surgimiento del primer feminismo propiamente dicho, a partir del siglo XIV ya se pueden encontrar discursos explícitos de mujeres que denuncian la misoginia, y que pueden ser consideradas como precursoras, como por ejemplo Christine de Pizan (c. 1365-c. 1430) o Marie de Gournay (1565-1645).

tendencias que arrancando de la crítica postestructuralista, apuestan por la deconstrucción.”¹⁴⁰

¹⁴⁰ Rodríguez Magda, R.M. “Introducción” en *Debats*.
<http://www.alfonsoelmagnanim.com/debats/76/editorial/htm>.