

Democracia, crisis y genealogías femeninas

*“Más allá (de la política tradicional), existe una riqueza de experiencias y de saberes
femeninos originales, todavía demasiado desconocidos”*

Lia Cigarini, 1995: 181

Máster en Estudios de la Diferencia Sexual

2012-2013

Alumna: Jone Martínez Palacios

Tutora: María- Milagros Rivera Garretas

DUODA. Estudios de la Diferencia Sexual

INDICE

INDICE.....	2
I. INTRODUCCIÓN O LA IMPORTANCIA DE LAS GENEALOGÍAS FEMENINAS	3
II. UNA CRISIS QUE NACIÓ SIÉNDOLO.....	5
La crisis en el pensamiento de la diferencia sexual.....	6
La crisis política, la crisis de/en la democracia en el pensamiento de la diferencia sexual	9
III. GENEALOGÍAS Y ORDEN SIMBÓLICO	14
Genealogías femeninas y masculinas.....	16
La democracia moderna y Sofía	22
IV. LOS CONFLICTOS DE LA DEMOCRACIA Y LA SUBVERSIÓN DEL ORDEN SIMBÓLICO	29
V. CONCLUSIONES	34
VI. BIBLIOGRAFÍA.....	36

I. INTRODUCCIÓN O LA IMPORTANCIA DE LAS GENEALOGÍAS FEMENINAS

En este trabajo me propongo, como anuncio en su título conectar tres nociones: dos desgastadas de tanto ser usadas: democracia y crisis, y otra más sigilosa: genealogías femeninas. Es el deseo de conocer de qué manera interviene el robo de las genealogías femeninas en la crisis de múltiples dimensiones, es lo que me motiva a iniciar este trabajo.

Algunas pensadoras ya han formulado antes preguntas que de una u otra manera han inspirado el acercamiento que planteo aquí. En ese sentido, yo tampoco empiezo desde cero este trabajo. Ida Dominijanni se preguntaba hace poco: “¿qué dice el estatus de la diferencia (sexual) sobre el estatus y el destino de la democracia hoy en día?” (Dominijanni, 2011: 26). Luce Irigaray introducía la noción de ruptura de las genealogías femeninas para evocar el inicio del patriarcado y Lia Cigarini me hace consciente de la posibilidad de la política del deseo. Todas esas pensadoras son modelos para mí, modelos de pensamiento. Me ofrecen herramientas para dar forma a mi deseo y constituyen mi genealogía.

De la lectura del pensamiento de estas filósofas nace mi pregunta; la pregunta que pretendo iniciar a responder en este trabajo: **¿dónde está la madre de Sofía tras el contrato matrimonial con el hombre virtuoso que firmará el contrato social?**

La hipótesis de partida sobre la que inicio mi búsqueda es que la ausencia de genealogías femeninas es un factor explicativo de la crisis de la democracia, es decir de la dimensión política de la crisis multidimensional.

Con este fin he dividido el trabajo en tres apartados principales: dos que responden más a un diagnóstico de la crisis (partes II y III), y una tercera a través de la que trato de formular algunas posibilidades que se nos abren a las mujeres para subvertir el orden socio- simbólico paterno (parte IV principalmente).

Así, tras esta introducción sigue un primer apartado en el que analizo la noción de crisis para concluir, por una parte que en la actualidad nos encontramos frente a una crisis

multidimensional. Por otra parte que lo que se conoce como crisis de la democracia, en realidad no es tan nueva como algunos insinúan que es. Posteriormente, en el apartado “genealogías y orden simbólico” comienzo introduciendo esta noción que será fundamental en el desarrollo del trabajo. Es aquí cuando a través de la figura del contrato social, sobre la que se constituyen las democracias liberales modernas, me acerco al sujeto de la democracia. Y lo hago a través del estudio del sujeto que firma el contrato. Más concretamente desarrollo un análisis de Emilio, del Emilio “de” Rousseau para conocer a Sofía y a su madre. Para conocer la genealogía femenina de Sofía, una mujer vinculada a la historia de la democracia liberal, precisamente, por haber sido obligada a mudarse a casa de Emilio.

Tras estos dos apartados vinculados al diagnóstico de la crisis de la democracia liberal, introduzco un tercero titulado “los conflictos de la democracia y la subversión del orden simbólico” en el que propongo a través de la explicación de varios gráficos lo que considero una salida centrífuga de los conflictos de la crisis.

Finalmente, quiero aprovechar estas líneas introductorias para agradecer a todas las mujeres que a través de discusiones (presenciales o virtuales) se han interesado en mi trabajo, me han aportado su visión y han ayudado a que despeje mi habitación propia de cajas vacías o demasiado llenas. Creo que merecen una mención especial en este proceso las profesoras del máster de Estudios de la diferencia sexual de Duoda que cada una a su manera han sabido introducirme en la comprensión de las teorías y pensamiento de la diferencia sexual. Me gustaría agradecer especialmente a María Milagros Rivera garetas su atención y consejos a la hora de enfocar este trabajo que presento aquí.

II. UNA CRISIS QUE NACIÓ SIÉNDOLO

Crisis: tal vez sea este el término más enunciado por analistas políticos, periodistas y tertulianas desde 2008 hasta hoy. Crisis financiera, crisis de la política, crisis del patriarcado, crisis de valores incluso hasta ¡una crisis colectiva de ansiedad! rezumban en mis oídos desde hace relativamente pocos años, sólo seis. Hasta entonces el mundo parecía pacífico, fruto quizás, del contrato social firmado entre los hombres blancos, con dinero y la cara blanca, sobre el que se cimienta la democracia representativa mayoritaria hoy en occidente.

Esta falsa utopía de la arcadia feliz no quiere detenerse. Ha utilizado distintas figuras como las del contrato social para explicarse, para significarse, porque comprendió pronto cuál era la importancia de los significados. El proyecto- fruto del orden socio-simbólico patriarcal busca mantenerse, seguir significando, y para eso necesita un discurso sobre la crisis. Me refiero con proyecto al modo de vida, de relacionarnos social y políticamente que emana del orden del padre. Éste se niega a desaparecer y usa todo tipo de entramados para explicar su agotamiento. Entre éstos entramados patriarcales encontramos algunas estructuras: como los medios de comunicación, la escuela o la familia patriarcal. Además existen algunas estrategias como la del discurso de la crisis sobre la que quiero centrarme en este primer apartado del trabajo.

Cuando hablo de crisis no creo que se trate, al menos no en la mayoría de los casos, de una estrategia planificada en pasos y consecuencias. Se trata más bien de una estrategia naturalizada, integrada en los cuerpos mayoritariamente de los hombres empujados por mantener sus privilegios sociales y simbólicos en el mundo. Sin embargo esta estrategia no nos ciega para detectar la realidad que oculta en su práctica y que puede resumirse en cinco palabras: esta es una crisis vieja.

Considero que la crisis, como noción, puede ser una figura que significar por las mujeres y como enunciaré en la última parte del trabajo, una palanca para introducir el conflicto para crear orden simbólico.

La crisis en el pensamiento de la diferencia sexual

El discurso sobre esta figura de la que deseo ocuparme, es en la actualidad muy amplio. Va desde quien la considera en compartimentos estancos hasta quien ve una serie de relaciones entre distintas dimensiones de una crisis vieja. Entre las primeras encontraríamos autoras que trabajan exclusivamente sobre la crisis de la democracia, la crisis ética, o la crisis ambiental. Entre las segundas encontraríamos a aquellas autoras que hablan de la crisis multidimensional, que en esencia enuncian una relación entre unas esferas que han sido tradicionalmente presentadas de manera separada (Fotopoulos, Orozco).

Considero que son tremendamente sugerentes las aportaciones de quienes hablan de crisis multidimensional. Ya que creo como he expresado en otras ocasiones (Martínez, 2011) que hablar de LA crisis en compartimentos estancos alimenta la especialización y la tecnificación en cada una de las materias que se supone en crisis: economía, democracia o medio ambiente, y tiene, al menos, dos consecuencias. La primera, facilitar y naturalizar la creación de élites especializadas y las miradas androcéntricas de la realidad. Esto da lugar a lo que Edgar Morin ha venido llamando la “regresión democrática”, es decir da lugar a procesos de decisión “que tienden a marginar a los ciudadanos /las ciudadanas de las grandes decisiones políticas con el pretexto de que estás son muy complicadas y deben de ser los ‘expertos’ tecnócratas quienes las tomen” (Morin, 2001: 135). La segunda, ligada a la primera, la minusvaloración de explicaciones “profanas”, ajenas a un lenguaje técnico.

Entre quienes enuncian el carácter multidimensional de la crisis destaco el pensamiento de la economista feminista Amaia Pérez Orozco y la del filósofo y economista Takis Fotopoulos.

Amaia Pérez Orozco habla de “crisis multidimensional” para referirse, al menos, a tres cuestiones: “a la crisis ecológica de dimensiones globales, a la crisis de reproducción social que afectaba al Sur global; y a la crisis de los cuidados en el Norte global” (Pérez Orozco, 2011: 32). Según esta economista estas tres crisis están interconectadas en origen: ya que en ocasiones, “los factores desencadenantes son comunes” así como en su desarrollo: debido a que “las dinámicas desencadenadas también están interconectadas” (Pérez Orozco, 2011: 33).

En segundo lugar, Takis Fotopoulos desarrolla su planteamiento sobre la existencia de una “crisis de múltiples dimensiones” que afectan al espacio económico, político, social e ideológico (Fotopoulos, 1997: 133- 142). Ante esta situación de crisis plantea la necesidad de una “democracia inclusiva o incluyente” (Fotopoulos, 2002). Con esta noción el filósofo de origen griego, pretende incidir en la idea de que es necesaria una conexión entre los campos: económico, democrático y ambiental.

Pensar en la crisis como una figura de múltiples dimensiones ayuda a su comprensión y a su análisis ya que entrando desde cualquiera de sus dimensiones nos aseguramos un análisis integral. Entrar desde los cuidados, supone hablar de política y de medio ambiente, entrar desde la política supone hablar de relación, y por tanto de cuidados y de sostenibilidad. Por eso en el siguiente apartado del trabajo planteo la entrada desde la dimensión política, sabiendo que hablar de democracia significa poder conectar con un discurso integral.

Pero tal vez la línea divisoria que más nos interese para este trabajo sea la temporal, entre quienes consideran la crisis como nueva, y quienes piensan en la crisis como algo viejo y nada original y sin embargo, algo de lo que, poder valerse de palanca para crear orden simbólico.

El pensamiento de la diferencia sexual se sitúa en ese segundo grupo, ese que no facilita engaños sobre como nombrar la realidad. En este caso: que no la nombra como algo nuevo a lo viejo, ni como una realidad fragmentada a lo que naturalmente está relacionado. Creo que las aproximaciones de dos de sus pensadoras ayudarán a comprender mejor estas ideas.

Luce Irigaray decretaba al mundo en 1989 “en una crisis de identidad” (Irigaray, 1989: 55). Y ¿qué hay nada más transversal que la identidad? Con esta formulación nuestra autora se aleja de la crisis como algo estanco e incide en la profunda raíz de la crisis. Además como mencionaré en el siguiente capítulo, para dar una respuesta a esa crisis nuestra autora, apunta a que las mujeres debemos de hacer un doble esfuerzo que consiste en: interpretar su existencia no sólo en términos económicos y exclusivamente materiales, sino en términos simbólicos.

El original cercamiento de la italiana Ida Dominijanni sobre la dimensión política de la crisis a la que atenderé en el siguiente punto, nos invita a pensar en el problema de la

democracia no como un problema de incumplimiento sino de saciedad. Esta autora explica parte del declive de la política moderna, es decir, de la política segunda en palabras de Lia Cigarini, a través del nacimiento del sujeto de la diferencia sexual. Dominijanni conecta (y no fragmenta), la política tradicional, el surgimiento del pensamiento de la diferencia sexual y el final del patriarcado. Dirá que:

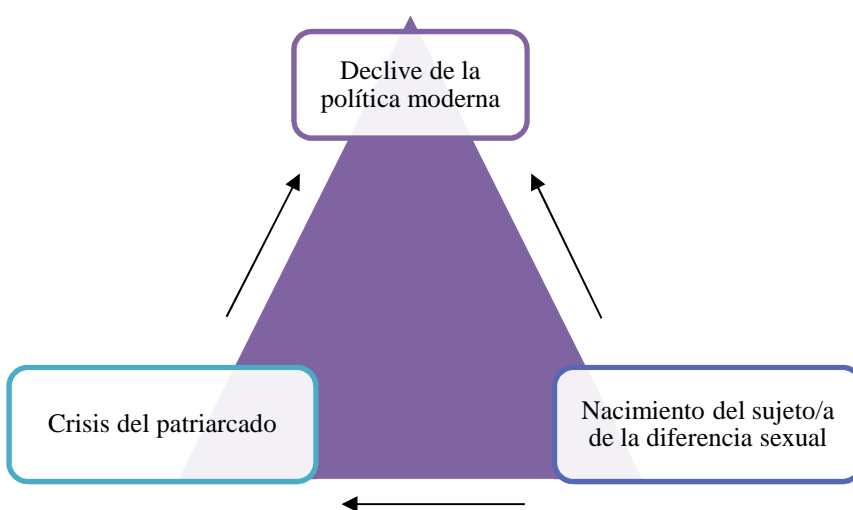
“no es por casualidad que la crisis de la política sea coetánea y co- extensiva al aumento y desarrollo de la política de las mujeres, (...) la política de las mujeres ha sido un factor activo de la crisis” (Dominijanni, 2012: 30)

Asimismo, en ese intento de no fragmentar las distintas dimensiones de una vieja crisis Montserrat Otero plantea una cuestión similar al conectar la política de las mujeres, la crisis de la participación política tradicional y la crisis del sistema político patriarcal.

“las transformaciones protagonizadas por las mujeres van dejando el sistema patriarcal cada vez más difunto, aunque sus extensores <<neocon>> sean generadores de interminables núcleo de desorden, malestar y violencia” (Otero, 2006: 146)

Tanto las aportaciones de Dominijanni como las de Otero nos invitan a conectar tres elementos que tradicionalmente se han presentado de forma separada, lo que ha facilitado la capacidad simbólica del orden paterno. En la figura 1 planteo de forma gráfica esa conexión entre elementos que aparecerá más o menos sutilmente a lo largo de este trabajo de investigación.

Figura 1. Vínculos entre crisis y la sujeta de la diferencia sexual



Fuente. Elaboración propia. Fecha: mayo- julio 2013

De lo que he comentado hasta el momento me gustaría subrayar dos ideas. La primera es que carece de sentido hablar de LA crisis y la segunda, es que no sólo carece de sentido hacerlo hoy mientras escribo estas palabras, sino que estamos ante una cuestión que data antiguo. Es posible enunciar en positivo estas dos ideas. En primer lugar se hace necesario hablar de crisis multidimensional para no caer en fragmentaciones de la realidad. En segundo lugar es importante saber que los orígenes de la crisis no vienen de seis años aquí para que seamos conscientes de las limitaciones de las respuestas parciales.

La crisis política, la crisis de/en la democracia en el pensamiento de la diferencia sexual

Decía en el apartado anterior que daba igual desde qué dimensión entrar al análisis de la crisis ya que todo análisis que llegue a la profundidad de hablar del ser humano, va a percibir, tarde o temprano, la conexión entre éstas.

La entrada que planteo en este trabajo es la de la política tradicional. Propongo entrar a la crisis a través de la dimensión política, y más concretamente a partir del análisis del sistema- proceso de organización socio- política más extendido de occidente: la democracia representativa, la democracia liberal, o la democracia capitalista.

Para comenzar a escribir sobre esta cuestión me parece interesante traer el debate inicial lanzado en el momento de la inflación de los discursos de la crisis y sintetizado por Marcel Gauchet con un elegante juego de palabras. Este autor distingue entre crisis *de* la democracia y crisis *en* la democracia (Gauchet, 2010). Se refiere a la primera para subrayar que es el sistema de organización política lo que está enteramente en crisis y que en ese sentido, el debate debería de desarrollarse en los siguientes términos: si no nos sirve el modelo de la democracia representativa, pensemos en otro. La crisis en la democracia, posición en la que se auto-ubica el autor francés, aporta otro planteamiento completamente distinto. En este caso, no es la democracia representativa lo que falla, sino algunos de sus elementos y principios (representatividad, partidos políticos, etc.) y por lo tanto la solución pasa por revisar actores y estructuras, pero en esencia, mantener el mismo orden socio- simbólico.

Yo me referiré a la crisis de la democracia, para subrayar dos ideas que ya reflejaba antes: el carácter sistémico de la crisis y su vejez; y una que introduciré más adelante a

través del pensamiento de Ida Dominijanni: se trata de una crisis de excesos y no de déficits contrariamente a lo que se nos indica.

Cada vez son más los discursos relativos a la crisis en/de la democracia representativa. Esta ha adoptado diferentes acepciones como: déficit democrático (Chantal Mouffe), crisis en la democracia (Marcel Gauchet) o desasosiego democrático (David Held). Sin embargo, todas estas teorías sobre la crisis hacen referencia, al menos, a tres elementos: al aumento de la apatía ciudadana respecto a las formas de participación formal, cuya máxima representación la encontramos en la disminución de los índices de participación electoral; al incremento de la desconfianza hacia los actores políticos clásicos por parte de la ciudadanía y a la deslegitimación de las instituciones democráticas. Hasta ahora los/las analistas convergen en que déficit es la noción que mejor describe la angustia por la que está pasando la democracia.

Y sin embargo, “a pesar de las quejas por todos los síntomas de la crisis de la democracia (...) el proyecto democrático se confirma y reitera” (Dominijanni, 2011: 26). O dicho de otro modo en palabras de la misma autora:

A pesar de ese “catálogo de males políticos experimentados por las democracias (...) la crisis de la soberanía, la apatía, etc. *parecemos incapaces* de llorar esa supuesta muerte o imaginarse un nuevo inicio (...) esa melancolía impide ver o concebir lo que Badiou llama impredecibles posibilidades desautorizadas por el *status quo* dominante” (Dominijanni, 2011: 13).

En su interesante aproximación, Ida Dominijanni comienza retomando la definición de Badiou sobre la política para decir que la propuesta del francés es muy próxima a la del feminismo de la diferencia sexual italiano, después de todo dirá Dominijanni: “lo que nosotras entendemos por política no es más que una acción relacional, capaz de desarrollar en lo real las consecuencias de una posibilidad impredecible, la libertad femenina, desautorizada por el orden social y simbólico” (Dominijanni, 2011: 12).

Detrás de esta aportación se encuentra una idea muy importante: todo fundamento de la política y de la democracia se encuentra en la relación. Es precisamente esa relación la que en la mayoría de los análisis socio- políticos de la crisis de la democracia se omite o desdibuja. Es justamente a la relación (entre mujeres y madre e hija específicamente) a la que dedicaré el análisis del segundo apartado de este trabajo.

Contrariamente a lo que nos han enseñado en las Facultades de Ciencia Política, Ida Dominijanni propone una nueva interpretación de la crisis de la democracia: no se trata de una crisis nueva, ni de una crisis aislada, se trata, añadirá esta autora, de una crisis de exceso y no de déficit como enunciaban la mayoría de las autoras que mencionábamos más arriba.

Me gustaría profundizar sobre esta última idea que está tremendamente relacionada con la dimensión relacional de la crisis que ha sido desatendida en los estudios de la democracia y su calidad y más específicamente con la ausencia de genealogías femeninas en la construcción de la democracia.

La ausencia de las mujeres en las estructuras de poder de la democracia pueden interpretarse como un déficit: un “todavía no”, o como un exceso: un “no todavía” (Dominijanni, 2011: 29). Este giro de 180 grados que nos propone la italiana empuja nuestro pensamiento sobre la crisis a otro lado, más original y más fértil (tal vez por inexplorado) y nos plantea pensar que la democracia está completa a pesar de la falta de completitud de la inclusión femenina. Creo que la salida que nos ofrece esta autora nos ayuda a pensar más allá de su horizonte.

Siguiendo el pensamiento de Dominijanni, de nada sirve hablar de las famosas “promesas incumplidas de la democracia” tal y como nos invitaba a hacer Norberto Bobbio, sino como dice el filósofo italiano Mario Tronti que le sirve a Dominijanni de referencia, de “una realización de sus premisas, un resultado inscrito en su misma raíz” (Dominijanni, 2011: 27).

Pensar que la democracia está completa implica pensar que nació sobre unos principios que no nos sirven a las mujeres. De ahí que el debate se lleve el términos equivocados, no está incompleta, responde a sus principios (es cierto que a veces con problemas), pero esos principios no nos sirven a las mujeres.

En lo que sigue, quiero detenerme en el principio de representatividad que da apellido a la democracia representativa, y traer las reflexiones de Lia Cigarini y Luce Irigaray para articular una salida más allá de la representación.

Lia Cigarini critica el principio de representación sin entrar en contradicción con las mujeres que entran en el Congreso u otras instituciones de poder “dejando claro el deseo que las mueve, sus proyectos políticos, etc.” (Cigarini, 1995: 101). Nuestra autora habla

de la ajenidad femenina al principio de representación, y de que la democracia así planteada provocada en parte porque el sistema socio político en el que vivimos, “enmudecen el deseo sexual femenino” (Cigarini, 1995: 125).

Cigarini expone claramente a través de esta pregunta una idea que Irigaray desarrolla en sus reflexiones sobre la democracia: “¿no era más sensato hipotizar que, entre el electorado femenino, hay alguna objeción contra la democracia representativa o, más en concreto contra la representación de sexo?” (Cigarini, 1995: 182).

La representación del sexo es la contradicción, uno de los problemas del principio de representatividad que vive en el corazón de las democracias liberales. En esta línea, Irigaray dice hablando de Renzo Imbeti que éste “goza de un exceso de representatividad política: representa a los otros pero sin representarse a sí mismo (...) Esta carencia de la legislación falsea (...) la democracia en sí misma: representar a los otros sin representarse a sí mismo pervierte un poder político llamado democrático” (Irigaray, 1989: 126).

Una apreciación similar la encontramos en las siguientes palabras de Luisa Muraro:

“En la política de las mujeres, más que la representación cuenta la toma de conciencia, más que la movilización por este o aquel objetivo cuenta la activación del deseo, y la capacidad de ver la realidad tal como es, no cuenta menos que la voluntad de modificarla y el partir de sí tiene el valor de un criterio de verdad para los proyectos y teorías.” (Muraro, 1991: 93)

La representación es secundaria en la forma de hacer política de las mujeres. En la política del deseo, no puede haber representaciones igual que tampoco pueda haber pactos con la madre. Se trata de una contradicción en términos.

Así saber que la representación es una mediación estéril y hasta hoy impuesta es el primer paso. Conocido el límite, el segundo paso es crear nuestras propias mediaciones y horizontes. Montserrat Otero nos dice al respecto que:

“El régimen de mediaciones patriarcales resulta ineficaz para el sexo femenino y para algunos sectores del sexo masculino porque no valora nuestro ser sexuado, no reconoce el trabajo creador de nuestras madres y no contempla el deseo personal de existir libremente en un mundo no neutro” (Otero, 1997: 111).

“La práctica productora de bienestar que ha sido silenciada y desvalorada ignorando la función de cemento y argamasa que ha cumplido y cumple en la construcción social de la humanidad” (Otero, 2006: 43)

En ambos fragmentos del pensamiento de la autora catalana se aprecia a través de dos nociones: “valorar y reconocer el trabajo creador de nuestras madres”, una ausencia poco o nada estudiada en las teorías de la democracia: la de las genealogías femeninas. Así, podemos recordar que cuando Luce Irigaray nos recomienda no eliminar jamás la experiencia subjetiva como elemento del saber (1989: 47), nos está recordando la importancia de las genealogías femeninas, de la relación entre mujeres y de la importancia de nombrar esa relación para que no quede olvidada. Lo que ocurre es que esa experiencia subjetiva en relación tiene muy poco valor para la política tradicional y sus frutos (la democracia).

Tras haber mencionado una serie de observaciones iniciales a lo largo de este primer capítulo, en las páginas que siguen me gustaría defender la siguiente idea: cuando hablamos de crisis de la democracia, hablamos de una entrada específica a una crisis de dimensiones múltiples y que data antiguo. En el estudio tradicional de la Ciencia Política sobre las causas de esta crisis se introducen factores relativos a la desafección ciudadana, el distanciamiento de los/as representantes de los/as representados/as, y la desconfianza hacia los actores políticos tradicionales. Sólo desde las teorías feministas se percibe la importancia de las sujetas para explicar la agonía de la democracia representativa. En concreto desde el pensamiento de la diferencia sexual, la aparición de un sujeto que hace política en primera persona se considera elemento explicativo de esa agonía. Por eso, creo que la enunciación de la política del deseo ha afectado a lo que se viene llamando crisis de la democracia, ya que ha puesto sobre la mesa un sujeto que hace política que no se entiende con el principio de representación. Más concretamente, considero que la política de las mujeres ha abierto caminos que explican la agonía de la democracia. Uno de ellos es el de las genealogías femeninas. Trataré, pues, en lo que sigue, de explicar por qué creo que la crisis de la democracia no puede ser explicada sin atender al saqueo de las genealogías femeninas por el que se caracteriza, entre otros, el sistema patriarcal. En definitiva, por qué creo que a la hora de explicar la crisis de la democracia ha de considerarse el hecho de que sea un producto derivado de las genealogías masculinas.

III. GENEALOGÍAS Y ORDEN SIMBÓLICO

“Es importante que descubramos y afirmemos que siempre somos madres, desde el momento que somos mujeres” (Irigaray, 1985: 41).

No es casual que empiece este apartado con una cita de la filósofa belga Luce Irigaray, pensadora de la diferencia sexual y madre del concepto sobre el que quiero detenerme ahora: genealogías femeninas. Dice en su *Cuerpo a cuerpo con la madre* que es importante que no olvidemos que desde el momento en que somos mujeres somos también madres. Con estas palabras Luce nos recuerda la estrechez con la que se ha mirado la noción “madre” y el hecho de dar a luz a lo largo de la historia de las ideas. Más allá del hecho biológico, ser madre es también, un hecho simbólico. Esta cuestión, más bien el rapto de la consciencia de ser origen, está estrechamente conectado con la crisis de múltiples dimensiones a la que hacía referencia en el apartado anterior. Ese rapto, más concretamente tiene relación directa con la crisis del sistema democrático representativo, fundado en genealogías masculinas.

Para Luce Irigaray la aparición de culturas patriarcales está directamente vinculado a la desaparición de genealogías femeninas. Esas culturas patriarcales están además, basadas en un principio de apropiación de los cuerpos de las mujeres (y de su amor y fuerza de trabajo), por los hombres. El saqueo de esas genealogías se ha dado a través de lo simbólico y de lo material. Además hay una dimensión, la simbólica, en la que puede apreciarse hoy las consecuencias de tal saqueo. Lo simbólico pasa por los significados, es por eso que el lenguaje tiene un valor destacable en cualquier análisis que quiera superar el hecho material.

En *Le temps de la différence* nuestra autora da cuenta de ese proceso de saqueo del que venimos hablando y plantea una pregunta que tiene mucho que ver con el asunto que nos ocupa:

“Las culturas patriarcales se definen por el intercambio de mujeres entre hombres, la dominación de la familia por el padre y la patrilineariedad, la apropiación por parte del hombre- padre de los bienes: tierras, útiles, casa, arte, lengua, dios, cielo... el patriarca posee mujeres y útiles como bienes, a menudo, marcados en

género femenino (...) estos hechos coinciden con la desaparición de las genealogías divinas femeninas y de las relaciones sociales entre mujeres (...). El femenino del término masculino ha devenido el género de la cosa del hombre (...).
¿Cómo poner a trabajar a una mujer con una máquina que se llama como ella?
(Irigaray, 1989: 71- 72).

“¿Cómo poner a trabajar a una mujer con una máquina que se llama como ella?” nos pregunta Irigaray. Podemos rescatar la esencia de esa pregunta y plantearnos por la apropiación que se encuentra en su seno y plantear más ampliamente: ¿Cómo poner a participar a una mujer en un sistema en cuyos orígenes se encuentran su explotación y saqueo?

“Nuestras sociedades han replegado la genealogía de las mujeres en la de los hombres” (Irigaray, 1989: 25); las niñas son separadas de sus madres, tías, abuelas, hermanas... para entrar en familias e instituciones masculinas gobernadas por sus padres, hermanos o maridos. Escuela, Estados, Trabajo, Derecho, Democracia son instituciones y/o estructuras sociales que se han construido sobre genealogías masculinas en las que las madres son vistas únicamente como reproductoras, pero no como dadoras de vida¹. Las democracias modernas se han construido sobre el asesinato de la madre y el pacto de los hermanos que diciendo haber matado al padre (patriarca) buscan legitimar una universalidad; como si tal cosa fuese posible y deseable.

Ese pacto entre hermanos es lo que en teoría política se conoce como: contrato social. Creo que esta es una figura de carácter explicativo tremendamente interesante ya que muchos contractualistas la han utilizado para poner los principios filosóficos de la democracia representativa y simboliza muy bien la materialización de las genealogías masculinas. Que el contrato social se ha construido a través de genealogías masculinas es de sobra conocido, y que previo a ese contrato ya existía otro que la politóloga estadounidense Carole Pateman bautizó como contrato sexual, es poco discutible hoy en día (Pateman, 1995). Por eso en la segunda parte de este apartado me centraré no tanto en el debate sobre el contrato social, sino en el sujeto que firma el contrato. Para eso, como avanzaba en la introducción, utilizo el trabajo de uno de los pensadores políticos más influyentes tanto en las formas modernas de la democracia como en sus vertientes más radicales (la democracia participativa): Jean Jacques Rousseau. El V libro de su

¹ Con vida no sólo me refiero al sentido físico de dar vida a un cuerpo, sino a la vida espiritual, filosófica y de las ideas.

Émile ou sur l'éducation nos permite dibujar el hombre virtuoso, con capacidad de contratar con sus hermanos que defiende el ginebrino. No me interesa tanto Émile sino Sophie o Sofía y el rapto que hace Rousseau de ésta para incrustarla en la familia de Emilio poniendo en evidencia la ausencia de genealogías femeninas en la construcción ideal del sujeto que se encuentra en el centro de las democracias representativas.

Genealogías femeninas y masculinas

A través de la perpetuación de las genealogías masculinas se ha podido consolidar un orden simbólico y social masculino hoy en crisis. De esta forma, genealogía y orden simbólico van de la mano. En mi opinión, ambos elementos van unidos porque ser consciente del propio origen de una misma da poder de significarse y de significar. Introduce los cuerpos de las mujeres una brújula que da sentido a la forma de hacer. Hace práctica y así, orden simbólico. En ese sentido, lo simbólico es “el sentido que nosotras demos al ser mujer. La representación que demos al ser mujer” (Cigarini, 1995: 151). Pero no podríamos embarcarnos en esa empresa, y salir airosas de la aventura sin ser conscientes de nuestro origen y de que otras mujeres antes ya han realizado ese proceso de significación. En este sentido, para no tener que empezar desde cero en la significación del ser mujer existe una noción que recoge en dos palabras el conjunto de relaciones entre mujeres que nos ayuda (o puede ayudarnos, si así lo deseamos) a dar sentido a nuestras experiencias. Se trata de las genealogías femeninas.

Luisa Muraro apuntaba que “el concepto de genealogía femenina toma forma en Luce Irigaray en el curso de su análisis de los mitos y las tragedias griegas, en las cuales ella ve reflejarse el nacimiento del patriarcado y el final violento de una sociedad gobernada por divinidades femeninas” (Muraro, 2002: 1). Fina Birulés también señala en la introducción a la versión en español de *Ética de la diferencia sexual* de Irigaray que “la apuesta por una genealogía femenina es una de las tomas de posición más relevantes de la ética que había aparecido por primera vez en una conferencia impartida en Montreal 1980, *El cuerpo a cuerpo con la madre*” (Birulés, 2010: 24, prólogo de Irigaray, 2010).

Según Irigaray, el nacimiento de las sociedades patriarcales se produce, en parte por la universalización de las genealogías masculinas. La relación padre e hijo en un primer momento y luego hermano- hermano se presentan como divinas y únicas, por lo que es posible decir que “es patriarcal, aquella sociedad que da vida a las genealogías masculinas con exclusión de la genealogías femeninas” (Muraro, 2002: 5).

Así, también es posible decir que la mayoría de las sociedades occidentales que hoy conocemos están basadas en genealogías masculinas, relaciones entre hombres marcadas por pactos y acuerdos entre ellos. A mi juicio, esas genealogías se han presentado muy diversas, tal vez las más conocidas sean las genealogías reales, en las que es posible trazar un árbol genealógico paterno- filial: Abuelo- Padre- Hijo. Sin embargo, esas relaciones entre hombres muchas veces han superado la realidad y han dado lugar a figuras o relatos en los que se aprecia una clara relación padre- hijo. Tal es el caso de las que son consideradas “Grandes Obras de la Historia de la Filosofía” sobre las que se enraízan los principios de igualdad, representación y por tanto, la democracia representativa.

Un ejemplo del que me ocupó en este mismo trabajo sirve para ilustrar a que me refiero. Rousseau “da a luz” a Emilio y en el lenguaje popular se le conocerá como “el Emilio **DE** Rousseau”. Sabemos de Emilio que: tiene padre real, hermanos y padre simbólico. Toda una genealogía masculina en la que se ha forzado a incrustarse a Sofía que lejos de ser Sofía, hija de madre es conocida como: la Sofía de Emilio (éste a su vez de Rousseau). La imposición de una sola genealogía, la paterna esconde la destrucción de las genealogías femeninas, que según Irigaray, se encontraban en el origen de las sociedades matrilineales.

Irigaray busca el origen de esta destrucción al preguntarse: ¿cómo hemos llegado a perpetuar una genealogía patriarcal? Ella misma se responde diciendo que “la destrucción de la genealogía femenina, en particular en su dimensión divina, se hace desde distintas formas a través de los mitos y tragedias griegas” y tiene consecuencias en cada uno de nuestros actos y pensamientos (Irigaray, 1989: 111). Más concretamente, la filósofa belga ve en el mito de Deméter el fin de las sociedades ginecráticas en las que la presencia de las genealogías femeninas era muy fuerte, para instaurar las sociedades patriarcales fundadas sobre el rapto y las genealogías masculinas.

Deméter es conocida como la diosa griega de la agricultura y tal vez menos por ser la madre de Perséfone. Madre e hija vivían juntas en la tierra, símbolo de la fertilidad, hasta que Hades dios del inframundo raptó a Perséfone causando en Deméter un tremendo vacío. Tal era el vacío de Deméter que las flores dejaron de florecer y la tierra de concebir. Ante tal caos Zeus llamó a Hermes para rescatar a Perséfone del mundo

infértil. Lo logró pero no sin una trampa de Hades que dio como resultado separar a madre e hija al menos seis meses al año. Antes de que Perséfone regresara con su madre Hades le hizo comer seis granos de granada. Con este gesto colonizó el cuerpo de Perséfone durante seis meses rompiendo una genealogía de madre e hija. En ese paso de las sociedades matrilineales a las patrilineales encuentra Irigaray una fuente de preocupación sobre el origen del patriarcado. Irigaray deja constancia así de que “el patriarcado ha separado lo humano de lo divino, pero ha privado también a las mujeres de sus dioses o divinidades propias” (Irigaray, 1989: 28).

Este hecho no carece de consecuencias. En *Sexes et genres à travres les genres* Irigaray concluye que la consolidación de las genealogías masculinas frente a las femeninas ha dado como resultados entre otros: la dificultad de las mujeres para dialogar con ellas mismas como sujeto empírico, de respetar a su madre y a otras mujeres como ellas y en definitiva, darse modelos proyectos, ideales divinidades.

Hasta esta parte del trabajo me gustaría haber dejado claro lo siguiente: las genealogías masculinas son hoy porque se ha producido un asesinato de la madre. Este hecho es palpable tanto en la Historia de las Ideas como de las Acciones: las Reinas son encerradas en jaulas de cristal por orden del padre o del marido y las figuras como Sofía son incrustadas a la fuerza en las genealogías pateras sin madre. Es precisamente en este contexto de rapto de las genealogías femeninas en el que surge un sistema de organización política y social democrático.

Dicho todo lo anterior, ¿dónde se encuentra la salida al rescate de las genealogías femeninas?

Para hacer de nuevo posible una “ética de la diferencia sexual” (un orden socio-simbólico femenino) es preciso, según Irigaray, renovar el enlace de las genealogías femeninas, es preciso, en pocas palabras: “no volver a matar a esa madre sacrificada en el origen de nuestra cultura” (Irigaray, 1985: 41).

“Para restablecer una elemental justicia social para salvar la tierra de una total sumisión a valores masculinos es necesario restaurar la relación madre- hija y el respeto a la palabra y de la virginidad femenina” (Irigaray, 1989: 123)

Hablar de genealogías femeninas puede resultar, a veces, difuso. ¿Por dónde empezar? Puede preguntarse una en el intento de dar sentido a su propia existencia como mujer sin estar obligada a empezar desde cero.

Aunque muchas veces se ha criticado el pensamiento de Irigaray y de la diferencia sexual por difuso y poco claro, esta pensadora nos deja a lo largo de sus trabajos permanentemente pistas, ideas y sugerencias para lo que ella entiende que será un mundo mejor. Y como no podía ser de otro modo ha hecho lo propio con las genealogías femeninas. Nos propone Irigaray iniciar por el origen, por lo más cercano: por nuestra familia.

“Pienso que también es necesario para no ser cómplices del asesinato de la madre, que afirmemos la existencia de una genealogía de mujeres. Una genealogía de mujeres de dentro de nuestra familia: después de todo tenemos una madre, una abuela, una bisabuela, hijas. Olvidamos demasiado esta genealogía de mujeres puesto que estamos exiliadas en la familia del padre- marido” (Irigaray, 1985: 42).

Como Sofía, estamos exiliadas en la familia del padre- marido. Así pues, la importancia de reactivar las genealogías femeninas y de comenzar por nuestras madres queda patente y se ha hecho saber en distintos foros sociales. Por ejemplo, podemos destacar que en el encuentro de mujeres de la Xarxa Feminista de Catalunya (2006) se organizaron tres ejes de acción y trabajo sobre los que hacer feminismos y uno de ellos versaba justamente sobre la recuperación de las genealogías femeninas ya que: “para dejar de definir la identidad femenina en términos de carencia y opresión es imprescindible una genealogía que incluya la experiencia de los diversos estilos y modelos de mujeres que han existido” (Otero, 2006: 144)

Las genealogías femeninas nos permiten no tener que empezar siempre desde cero, se trata de autorizar a otras mujeres que han vivido antes que nosotras, nombrarlas, reconocerlas y reconocer su práctica y filosofía y así nombrarnos nosotras. Lia Cigarini expresa lúcidamente la importancia práctica que tienen estas genealogías:

“Se trata pues de hacer de manera que cada una de las mujeres no tenga que empezar desde el principio a aprender cómo se contrata, cómo ponerse en relación entre mujeres” (Cigarini, 1995: 166).

María- Milagros Rivera Garretas comentó a lo largo del transcurso del máster sobre la diferencia sexual (edición 2012/ 2013), que las mujeres sentíamos muchas veces esa sensación de que nada es suficiente y que nuestra práctica era a veces tomada poco en serio por nosotras mismas. Esta idea tiene que ver con el pensamiento que desarrolla Irigaray sobre la dificultad que tenemos a veces las mujeres de dialogar con nosotras mismas y autorizarnos. Esa sensación, no es única de una mujer, es compartida, saber que antes otras mujeres han sentido esa ausencia y han sabido tejer estrategias para contradecirla es precisamente no empezar desde cero, esa es la tarea de las genealogías femeninas. Así, el “fruto simbólico de las relaciones entre mujeres entra en el mundo y muestra su origen. Muestra que el antes y más grande que una mujer es otra hasta el origen” (Cigarini, 1995: 132). Campagnoli, por su parte enuncia que la importancia de saber de ese origen a través de las genealogías femeninas “se encuentra en poder trazar una línea hacia el pasado para encontrar/nos en/con otra, abrir una línea hacia el futuro a ser continuada en/por otras” (Campagnoli, 2007: 38)

Las genealogías femeninas nos permitirían romper con la necesidad naturalizada del pensamiento mayoritario que preconiza que “el vínculo entre madre e hija, hija y madre, debe romperse para que la hija se convierta en mujer” (Irigaray, 2010: 142); y tal como dice Campagnoli implica un doble reconocimiento de la madre. Por una parte, en el sentido físico implica reconocer que nacemos de una mujer y por otra en el sentido filosófico implica “legitimarse como seres pensantes, autorizar la palabra de la otra y volverse audible una misma (...) poder reconocerle a otra mujer el estatuto de filósofa es una manera de habilitarse a sí misma” (Campagnoli, 2001: 35).

Todas las ideas que he rescatado y relacionado hasta ahora tienen un elemento evidente en común: la relación entre mujeres. Más concretamente la relación madre- hija que inicia la genealogía femenina. Sin embargo esta idea de relación se repite mucho en otras estrategias entre mujeres (autoridad femenina, genealogías femeninas o *affidamento* entre otras) y por eso me gustaría detenerme levemente en ella.

Lia Cigarini distingue dos ideas que aunque conectadas son distintas, por una parte: las genealogías femeninas, por otra las relaciones de *affidamento* entre mujeres. No debería de confundirse unas con otras porque una se funda en la relación madre e hija y otra se trata de un intercambio de relaciones entre mujeres.

“La madre es una figura simbólica y no real, y la relación madre/hija una estructura simbólica que funda la genealogía femenina mientras que las relaciones de *affidamento* son intercambios entre mujeres; cuando estableces esta relación con una que tiene un más de saber esencial para la realización de tu deseo” (Cigarini, 1995: 135)

Hablaba más arriba de la sensación de insuficiencia que nos posa a veces en el corazón a las mujeres y la necesidad de tener modelos para saber que esa sensación no es nueva y otras antes la han superado. ¿Cómo? En relación. Por una parte recordando cuál es el origen de nuestro cuerpo y recordando su historia, sus mujeres y sus vidas (genealogías femeninas). Tiene sentido pensar que si esa sensación de soledad insuficiente viene, en parte, por la imposición sistemática de las genealogías masculinas a las mujeres, es necesario rescatar las genealogías femeninas para poder liberarnos. Por otra parte, si se desea, y se puede, creando relaciones de *affidamento* a través de las que hacer contratos entre mujeres, pactos, para la consecución de nuestros deseos.

En lo que sigue, quiero centrarme en el tratamiento de las genealogías femeninas en el trabajo filosófico. Más concretamente y ya que el objetivo de este trabajo es conocer la relación entre genealogías femeninas y crisis de la democracia, me centro en uno de los “partos filosóficos” más conocidos en la Historia de las Ideas: el del contrato social, sobre el que se construye la democracia liberal tal y como hoy la conocemos.

Al trabajo filosófico muchas veces se le ha referido como un parto, tal y como indica Campagnoli, pero sin embargo se aleja de “las bajezas del parto concreto: sangre, excremento, orina, cuerpo, mujer” (Campagnoli, 2007: 30) creando un clima de parto seco. El contrato social, en cualquiera de sus formulaciones, es un fruto de un parto filosófico masculino construido a base de genealogías masculinas.

Así, en este punto del trabajo, es posible decir que se ha producido una mudanza obligada de las mujeres a la casa del padre y que la crisis política, de la democracia, encuentra parte de su explicación ahí. Tal y como apunto en el apartado que sigue, Sofía ha tenido que mudarse forzosamente a la casa de Emilio que tenía padre pero nada se sabe de su madre.

¿Qué ocurre cuando te dejan sin origen, ni capacidad de dar sentido y te obligan a mudarte a la casa del padre? Esto es lo que precisamente lo ocurrió a la Sofía **de** Emilio.

La democracia moderna y Sofía

A lo largo de la Historia de la Filosofía “vemos como el filósofo varón excluye a las mujeres reales al mismo tiempo que se apropia de lo femenino”

(Campagnoli, 2007: 31)

Como decía más arriba, no es casual que me haya centrado en el análisis del Vº libro de *Émile ou De l'éducation* del filósofo ginebrino Jean- Jacques Rousseau. Rousseau es uno de los principales filósofos del contrato social. A su vez, esta ficción política ha servido de palanca desde sus primeras formulaciones para introducir los principios de las democracias liberales tal y como las conocemos en la actualidad. Dicho de otra manera, al hablar de democracia liberal, la referencia al contrato social es obligada porque en este segundo, hunde muchos de sus principios fundacionales. De cada pensadora depende calibrar el peso de ese contrato.

El contrato social de la modernidad pretendía crear un modelo socio- político que garantizase, a partir del pacto entre individuos varones, la producción de distintos bienes públicos que no se encontraban en el estado de naturaleza, como la paz social y la libertad. Estos bienes públicos han ido transformándose a lo largo de la historia y adaptándose a los territorios. Sin embargo, como apunta Lia Cigarini “la diferencia femenina y el conflicto de género no tienen reconocimiento en el contrato social. De lo que deriva que la diferencia femenina se queda sin mediación social” en este original contrato y en las estructuras políticas que se deriven de él (Cigarini, 1995: 127).

Esa ausencia de mediación nace, además, en el momento mismo de la concepción que se hace del individuo que contrata. El filósofo ginebrino “da a luz” en 1762 al sistema educativo que debería seguir el sujeto ideal que firmará el contrato en la edad adulta en su conocida obra *El Emilio*, de ahí lo interesante de centrar el análisis en este trabajo.

A través de cinco libros Rousseau nos presenta lo que a su juicio es la perfecta evolución de su sujeto ideal. El primero de los libros narra la forma de vida de Emilio entre los cero y dos años. El segundo libro de los 2 a los 12 años. El tercero, de los 12 a los 15 años de edad. El cuarto, la vida de Emilio entre los 15 y 20 años, y finalmente en el quinto libro “llega al último acto de la juventud de Emilio” en el que se reserva algunas palabras a la educación de las mujeres a través de la de Sofía (Rousseau, 2000: 248).

Muchas autoras han reconocido en Rousseau la exaltación de la figura de la madre. El filósofo introduce en su obra la importancia de las mujeres y de la madre en la educación temprana, a la vez que critica a las mujeres que no se ocupan de lo que él considera un deber primario: cuidar y educar a sus hijos en sus primeros años de vida. Estos fragmentos de su trabajo nos dan una idea de su acercamiento a estas ideas:

“La primera educación es lo que más importa, y sin la menor duda compete a las mujeres; si tuvieran que encargarse los hombres de ella, el Autor de la Naturaleza les habría concedido leche para que pudieran criarlos” (Rousseau, 2000: 6)

“Cuando las madres desdeñan su primer deber, no queriendo criar a sus hijos, tienen que confiarlos a las mujeres mercenarias, las cuales se convierten en madres de niños extraños, porque la naturaleza nada les dice; sólo han buscado el medio de ahorrarse trabajo” (Rousseau, 2000: 12)

A pesar de que este sujeto nacido de la mente roussoniana vive sus primeros años de vida cerca de la madre, más tarde será arrancado de los brazos de ésta por su padre quien le introducirá violentamente en las genealogías paternas. Rousseau entiende que el preceptor final de Emilio es su padre. La madre es sólo un vehículo, fundamental a ojos de Rousseau, que durante los primeros años de vida del joven Emilio deberá proporcionarle valores virtuosos sobre los que cimentar la práctica que desarrolle con el padre. En ese paso de los brazos de la madre a las manos del padre, se quiebra el vínculo materno filial en la vida de Emilio.

“Así como la verdadera nodriza es la madre, el verdadero preceptor es el padre. Que ambos se pongan de acuerdo en el orden de sus funciones como en su sistema, y que pase el niño de las manos de ella a las de él. Será mejor educado por un padre con juicio y de limitados alcances que por el más hábil maestro del mundo, pues el celo suplirá mejor al talento que el talento al celo” (Rousseau, 2000: 15)

Nada más sabemos de la madre de Emilio cuando éste se integra en la genealogía paterna. A lo largo del trabajo se entiende que las medidas del mundo que Rousseau le ofrece a Emilio son las del padre, la familia de éste (primos, hermanos) y amigos. Un ejemplo de esta realidad lo ofrece el ginebrino al tratar el tema de la religión, que despejará muchas dudas también en lo que a la educación de Sofía se refiere. Rousseau insiste en que sea a través de la mirada del padre desde la que Emilio se incorpore al mundo espiritual. A través de este gesto también deja claro que privilegia las

genealogías masculinas en los que considera aspectos importantes de la educación de Rousseau:

“Un niño debe ser educado en la religión de su padre; siempre le demuestran con mucha facilidad y victoriosamente que esa religión, sea la que fuere, es la única verdadera, que todas las demás son extravagancias y disparates. En este punto, la fuerza de los argumentos depende del país donde los proponen” (Rousseau, 2000: 177)

Otro ejemplo de que la medida del mundo la pone el padre de Emilio lo encontramos en su cuarto libro cuando Rousseau se refiere a la cuestión de la caza. A Emilio le parece justo defender la caza porque recuerda a su padre junto a su perro y lo que este primero disfrutaba con esta “diversión”. En este fragmento podemos apreciar claramente como Rousseau recurre a un recuerdo paterno para legitimar una opinión que Emilio cree suya y libre. Mide su placer o diversión y lo justo de una actividad (la caza) a través de la mirada y experiencia de su padre. Esto contrasta con el vínculo afectivo y educativo de los primeros años de Emilio que Rousseau nos presenta en su libro primero:

“Mi rústica vivienda la tendré en un país donde la caza sea libre para todo el mundo y donde yo pueda gozar de esta diversión sin mayores obstáculos. (...). Me acuerdo de lo que le latía el corazón a mi padre cuando se le presentaba a vuelo la primera perdiz, y de su júbilo cuando hallaba la liebre que había buscado durante todo el día. Sí; recuerdo que solo con su perro, cargado con su escopeta, la bolsa de los perdigones, la cajita de pólvora y las pocas piezas que había muerto, regresaba de noche rendido y arañado por las jaras, pero más contento con el día que había pasado que todos esos cazadores vuestros, que sin apearse del caballo, seguidos de veinte escopetas cargadas, no hacen otra cosa que cambiar, tirar y matar, y sin arte, sin gloria y casi sin ejercicio” (Rousseau, 2000: 246)

Progresivamente, Rousseau va presentando a un Emilio maduro y justo que mide la justicia a través de la herencia que le dejó su padre. Todas las decisiones que Rousseau presenta como importantes y a las que dedica un amplio espacio en el Emilio se vinculan con una relación directa o indirecta a su padre. Es así como llega al acto de la juventud en el que Rousseau, alegando que no es conveniente que Emilio, como hombre, esté solo, decide incorporar un nuevo personaje a su obra: Sofía. Como ocurriera con Eva, Sofía surge para paliar la soledad del hombre justo.

Pero Sofía y Eva tienen más cosas en común. Indica Luce Irigaray con acierto “que Perséfone, Ifigenia, Antígona como María y Eva no tienen madre a quien confiarse. La genealogía femenina está interrumpida” (Irigaray, 1989: 117). Podemos añadir a esta lista de mujeres conocidas en la interpretación masculina de la Historia de las Ideas el nombre de Sofía, aunque bien es cierto que habría que hacerlo con algunas precisiones que apunto al final del apartado.

A lo largo del quinto libro en el que Rousseau describe cuál será la educación de la niña Sofía que estará detrás de Emilio cuando firme el contrato, son permanentes las alusiones al importante rol de la madre en la educación de su hija Sofía. Como no ocurriera con Emilio, Sofía no será súbitamente despegada de los brazos de su madre en la infancia. De hecho Rousseau confía a su madre una educación plena de su hija en la que enseñarle a ser mujer. Por momentos parece como si Rousseau crease un clima de confianza, una burbuja femenina entre la madre de Sofía y Sofía, así como con algunas mujeres que se cruzarán en la vida de la pequeña como las maestras de Sofía. Y aunque muchas son las relaciones de mujeres que dibuja Rousseau para Sofía, el ginebrino no esconde su pretensión en esas relaciones verticales: busca dar modelos a Sofía para que tenga un buen comportamiento de mujer. Busca diferenciar la educación de las mujeres y de los hombres, porque tiene como objetivo final educar a Sofía para servir a Emilio y así a toda la sociedad, no para ofrecer a Sofía un espacio de libertad.

“Hacedme caso, madres juiciosas; no hagáis a vuestra hija un hombre de bien, que es desmentir a la naturaleza; hacedla mujer de bien, y así podréis estar segura de que será útil para nosotros y para sí misma” (Rousseau, 2000: 252)

Sabemos de Sofía que es “alegre; cuando niña era locuela, pero poco a poco su madre la fue corrigiendo, y ha terminado siendo modesta y reservada antes de que llegase a la edad de serlo, y ahora que ha llegado ese tiempo, le es más fácil seguir igual que volver a sus antiguas costumbres” (Rousseau, 2000: 277)

Durante su adolescencia la madre de Sofía juega un papel importante en el quinto libro. Es la asesora, educadora, cuidadora de Sofía, confidente en las cuestiones del amor incluso cuando conoce a Emilio y tiene su primera “riña” con éste; “Sofía está fuera de sí. *Ella trata de ocultárselo a su madre, que es su confidente. ¿Cómo ha de esconder su sentimiento?* (Rousseau, 2000: 300). La madre de Sofía de la que desconocemos su nombre y apellidos, acaba por saber todos los problemas de amor y sociedad a los que

se va enfrentando su hija ya que la conoce al milímetro: no olvidemos que fue ella quien la educó.

Son numerosos los episodios en los que la madre de Sofía defiende la virtud y la libertad de su hija. Y numerosas también las citas en las que Rousseau pide a Sofía que imite a su madre “y no entrar en una familia que con ella no se honre” (Rousseau, 2000: 280). Sólo me detengo aquí en uno de esos ejemplos que puede ser ilustrativo de esta relación de cuidado y protección de la madre de Sofía respecto a su hija y su cuerpo.

Resulta que andaba Emilio intentando encontrar un momento para abrazar, tocar y besar a Sofía. Finalmente “beso su vestido” a veces Sofía hacía como si no lo veía pero un día “se le ocurrió” responder. Emilio no comprendió su rechazo y se mostró enfadado. Sofía quería confesar su sensación a su madre, a pesar de la vergüenza el vínculo con su madre permitió el diálogo con ésta. Sin que Sofía se diese cuenta, su madre habló a Emilio de manera clara. A pesar de su extensión, reproduzco aquí la cita completa por el interés que suscita:

“Caballero, creo que un joven de tan buena condición, tan educado como vos, que pasee buenos sentimientos y costumbres, no querrá pagar con el deshonor la amistad que una familia le demuestra. Yo no soy melindrosa ni gazmoña; sé lo que se debe permitir a la festiva juventud, y buena prueba de ello es lo que os he consentido. Consultad a vuestro amigo acerca de vuestras obligaciones, y os dirá la diferencia que hay entre los juegos que autoriza la presencia de un padre y las libertades que lejos de ellos se toman, abusando de su confianza y convirtiendo en lazos los mismos favores que delante de ellos son inocentes. También os diré, caballero, que la única falta que mi hija ha cometido con vos ha sido no atajar desde la primera vez lo que nunca debió permitir” (Rousseau, 2000: 299)

Sin embargo, este vínculo con la madre se rompe en mil pedazos cuando aparece el contrato matrimonial. Emilio desea pedirle en matrimonio a Sofía, pero su mentor le advierte del peligro de casarse con tan sólo veintidós años de edad y seis meses de relación. Sofía no tenía los dieciocho por aquel entonces. Su tutor le prohíbe a Emilio casarse con Sofía antes de partir de viaje durante dos años, a conocer mundo. Sofía no tiene, aparentemente, otra solución que la de ver partir a su amante. Rompe a llorar sin que él la vea. Necesita consuelo pero esta vez no acude a su madre sino al mentor de su Emilio. Rousseau relata así lo que considero la ruptura definitiva con la genealogía

femenina de Sofía. Esa Sofía, recordemos, que acompaña al sujeto virtuoso del contrato social sobre el que se cimienta la democracia liberal.

“Pero no (*Sofía*) llora delante de él, no le demuestra sus temores, y antes se ahogaría que dejar que se le escapase un suspiro; en cambio, teniéndome a mí por confidente, soy yo el que recoge su dolor y ve sus lágrimas (...) La consuelo, la tranquilizo, le respondo de su amante, o más bien de su esposo, porque si ella le guarda la misma fidelidad que él, le aseguro que lo será dentro de dos años. Me aprecia lo suficiente para creer que no la quiero engañar. Soy el fiador del uno para el otro. Sus corazones, su virtud, mi probidad, la confianza de sus padres, todo los anima” (Rousseau, 2000: 315)

En este breve párrafo Rousseau altera lo que hasta ahora era una relación casi sagrada para él: la de la madre con la hija y se postula él como confidente en un momento que alterará la vida de Sofía para el resto de su vida. Y digo que alterará su vida no sólo porque le aguardan dos años de paciente espera de su amado, sino porque a partir de ese momento su vida girará en torno al contrato de matrimonio en el que toda genealogía femenina desaparece en la vida de Sofía. Se mudará a casa de su marido y se verá obligada a integrarse en la genealogía masculina en la que su marido, Emilio, ha dado sentido y medida a su vida. Un claro ejemplo de lo que le espera a Sofía lo encontramos nuevamente en la religión. Rousseau hace notar que “toda muchacha debe tener la religión de su madre y toda casada la de su esposo” (Rousseau, 2000: 263).

Otra enunciación clara del ginebrino la encontramos en las siguientes líneas de su trabajo:

“Es necesario, querida niña, que os explique con más una mujer se parece a Sofía, merece que el marido sepa. Tal vez sólo visteis como un modo de hacer uso con economía de vuestros deleites para que fuesen duraderos. No, Sofía; era otro objeto más digno de mis cuidados. Convertido en vuestro esposo, Emilio pasa a ser vuestro dueño; la naturaleza lo quiere así. Mas cuando una mujer se parece a Sofía, merece que el marido sea llevado por ella, también es una ley de la naturaleza y para que tengáis tanta autoridad en su corazón como su sexo os la da a vuestra persona, yo os he hecho árbitro de sus gustos” (Rousseau, 2000: 337)

Por lo tanto, a través de esta modalidad de contrato sexual, Sofía, como Perséfone quedará huérfana de madre.

A partir de aquí Rousseau reafirma su rol de mentor de Emilio y de la Sofía de Emilio (en la que se convierte formalmente a través del matrimonio). Con este acto, las genealogías masculinas toman fuerza frente a las femeninas que desaparecen en la vida de Sofía. Creo que existe un último episodio que relata este trágico suceso. Los dos jóvenes se casan y al de unos meses Emilio entra en la habitación anunciando a su tutor que dentro de poco será padre (¡de un hijo!). De Sofía no sabemos nada; nada sobre cómo vive su futura maternidad y si le apetece que su hijo tenga como abuelo a Rousseau.

Mientras tanto, Emilio es capaz hasta de anunciar el sexo del hijo. Será varón y esto permite continuar la genealogía masculina de dos maneras: garantizando el acompañamiento de Rousseau y educando a un ciudadano varón a través de sus medidas del mundo, que fueron a su vez las de Rousseau.

Termina nuestro filósofo con este hermoso párrafo que no es otra cosa que una oda a los pactos entre hombres; pactos que darán sentido a la democracia liberal:

“Maestro mío, felicitad a vuestro hijo, pues espera para muy pronto tener el honor de ser padre. ¡Oh, cuántos desvelos nos esperan y cuánto vamos a necesitar de vos! Que Dios no permita que yo os deje educar a mi hijo después de haber educado a su padre, ni que otro que sea yo desempeñe un deber tan dulce y santo, aunque pudiese escoger con tanto acierto para él como escogieron para mí. Pero queremos que seáis el maestro de los maestros jóvenes. Aconsejadnos, dirigidnos, pues nosotros seremos dóciles, y mientras yo viva, tendré siempre necesidad de vos. Os necesito más que nunca, porque ahora comienzan mis funciones de hombre. Vos habéis cumplido las vuestras; guiadme para imitaros. Ha llegado el tiempo de que descanséis” (Rousseau, 2000: 337- 338).

IV. LOS CONFLICTOS DE LA DEMOCRACIA Y LA SUBVERSIÓN DEL ORDEN SIMBÓLICO

En este cuarto apartado intento vincular las posibles consecuencias de la crisis del modelo representativo para la creación de un orden socio- simbólico más sano. Se trata de plasmar una serie de ideas sobre las que he reflexionado a lo largo del curso de postgrado, en las que crisis y genealogías femeninas tienen un papel fundamental.

Estas ideas han ido surgiendo en forma de esquemas (que es por otra parte, la manera en la que verbalizo, en un primer momento, mis pensamientos). Por eso he querido mantener la forma original del pensamiento también en este trabajo y presentar este cuarto apartado a través de tres figuras (2, 3 y 4) acompañadas de una serie de explicaciones que pueden servir a la lectora.

Tal y como apuntaba en el apartado II del trabajo, nos encontramos, lo queramos o no, en un contexto en el que prima y se privilegia el pensamiento de la democracia liberal y el principio de representación. Podemos decir por lo tanto, que el contexto político en el que se encuentran la mayor parte de los países occidentales es el la democracia liberal. Y sin embargo, hemos visto como ese sistema de organización política hace aguas por muchos lados.

Más concretamente, en el apartado III incidía en uno de los factores que se encuentran en el centro de esa crisis ha sido ocultado: la ausencia de genealogías femeninas en los orígenes de las democracias liberales.

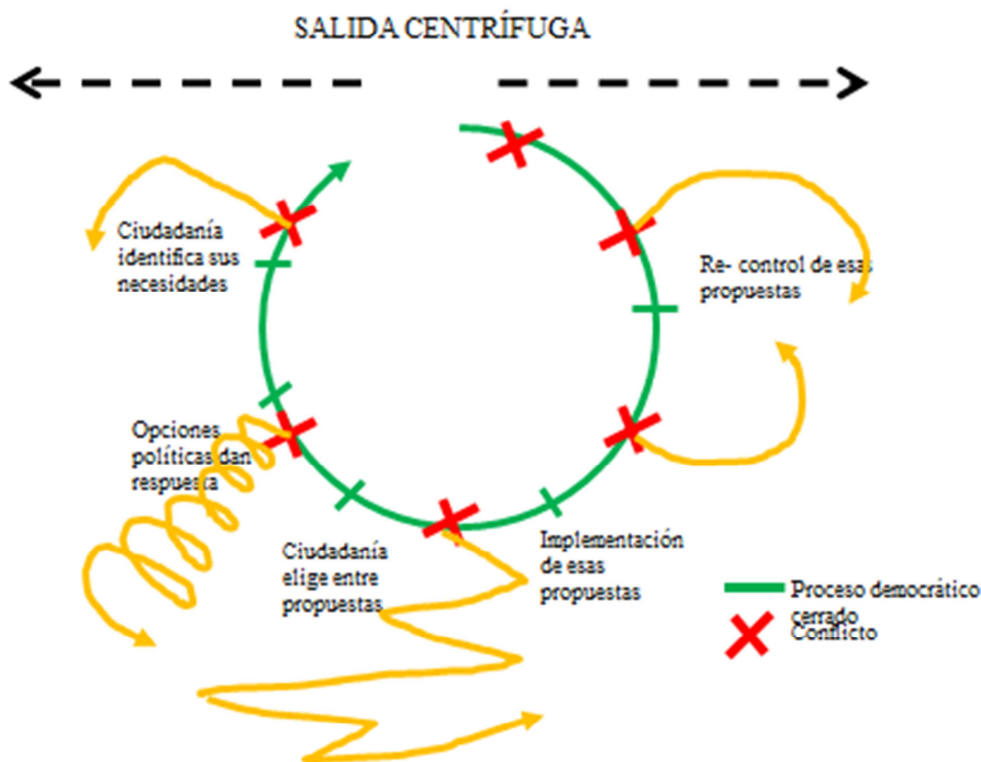
Volvamos pues, al contexto (democracia liberal) y a los límites que presenta. Fox y Miller apuntaban en 1995 el carácter cerrado del sistema democrático liberal al hablar del “loop model of democracy”. Según estos autores el circuito cerrado de la democracia consiste (en lo ideal) en que: la ciudadanía identifique sus necesidades, las diferentes opciones políticas hagan propuestas para responder a esas necesidades, la ciudadanía elija entre esas distintas opciones políticas que se le presentan, quienes hayan ganado la confianza de la ciudadanía implementen esas propuestas que hacían para responder a las necesidades ciudadanas y por último, la ciudadanía controle (a través de nuevas elecciones) la calidad de esas decisiones que, en principio, se tomaban

en función a las necesidades de la ciudadanía. Evidentemente el circuito de Fox y Miller deja al margen muchos elementos y precisiones a la hora de explicar el método democrático, pero los autores recogen con una sencillez abrumadora el ejercicio democrático. En la figura 2 he representado esa esencia de la democracia liberal a través de un círculo. Sin embargo como ya apuntaba en el apartado I de este trabajo, el círculo hace aguas por todas partes, tal y como reflejo a través de las cruces rojas que simbolizan los conflictos.

Cada vez nos encontramos con más conflictos socio-simbólicos que desvelan el carácter multidimensional de la crisis a la que se enfrenta el método democrático. Es decir, y trayendo a colación el caso de los conflictos socio- ambientales, estos conflictos muestran las distintas dimensiones que actúan su desarrollo: encontramos así una dimensión económico- financiera, una dimensión de cuidados o una dimensión ambiental entre otras. A través de estos conflictos además podemos acceder al análisis de los factores del origen de las crisis entre los que localizamos el rapto de las genealogías femeninas.

Por eso, creo que estos conflictos son oportunidades para introducir transformaciones socio simbólicas que rompan con el orden socio- simbólico paterno. Los conflictos rompen con el esquema de circuito cerrado que es la democracia liberal configurándose como salidas centrifugas frente a los límites de la democracia.

Figura 1. El valor de los conflictos en la configuración del orden socio- simbólico

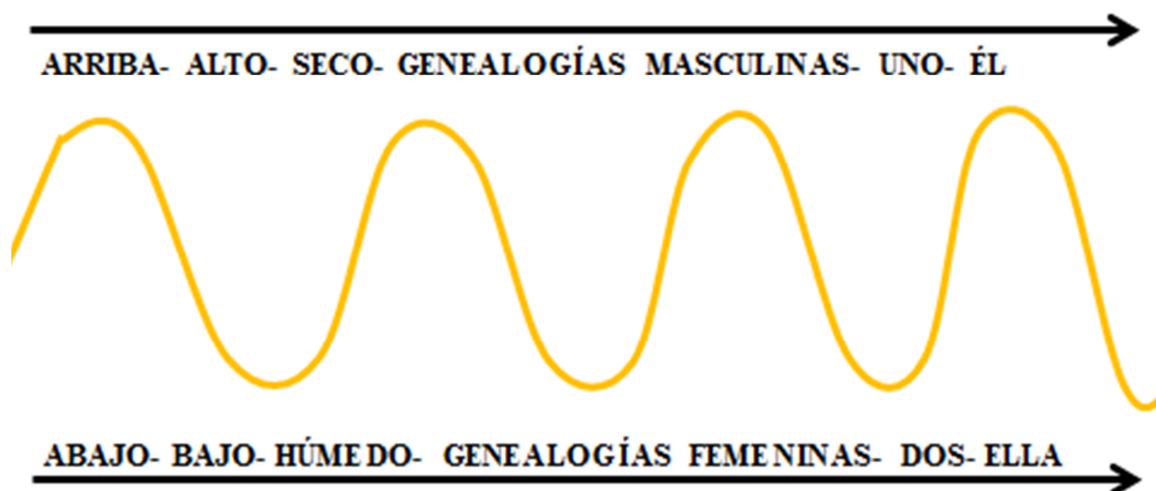


Fuente. Elaboración propia. Fecha: mayo- julio 2013

Estos conflictos pueden servir para transformar las condiciones de vida materiales de muchas mujeres a través del cuestionamiento del orden simbólico que se esconde en la forma de hacer que da sentido a la forma tradicional de la política. Esta forma tradicional de hacer política, ha clasificado el mundo en dos. Poniendo el uno sobre el dos. Ese acto primario de clasificación simbólica ha construido historia, tal y como he querido explicar en el apartado III del trabajo.

En la figura 3, trato de mostrar de manera gráfica ese orden de categorías; es decir la jerarquización que se esconde en el orden socio- simbólico paterno sobre el que se construye la democracia liberal; cuyo individuo es fruto de una genealogía masculina. En otras palabras: donde Sofía como Perséfone es raptada "civilizadamente" por Emilio para incrustarla en su forma de medir el mundo. Las olas simbolizan una realidad: que el orden simbólico del padre no ha sido estático ni estable, que ha sido y que es amenazado por otras formas de hacer consideradas por éste primero menores.

Figura 3. Orden de categorías del orden socio- simbólico del padre

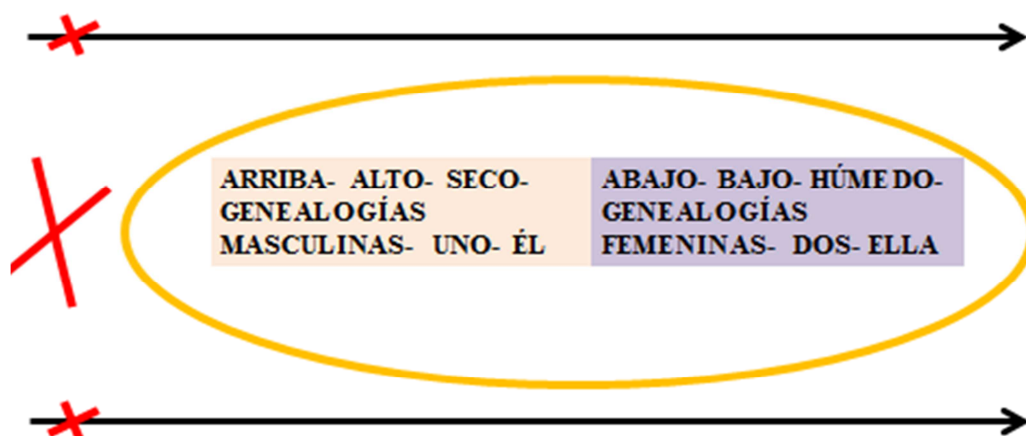


Fuente. Elaboración propia. Fecha: mayo- julio 2013

Así, como muestro en la figura 4, los conflictos que surgen de cualquiera de las dimensiones de la crisis, son palancas para subvertir el orden socio- simbólico de las genealogías masculinas. O como tal vez diría Luce Irigaray, para romper con “la forma guerrillera de ordenar la sociedad” (Irigaray, 1989: 22). Esos conflictos sirven para las mujeres, en concreto para “abandonar la posición subalterna y practicar una política en primera persona” (Otero, 1994: 112).

Como hacía Dominijanni podemos usar el mito del estrabismo de venus para invitar a abrir el círculo de la creatividad política manteniendo una visión bizca “sobre el presente teniendo en cuenta que as relaciones entre los sexos están también implicadas tanto en lo mejor como en lo peor del presente” (Dominijanni, 2011: 32)

Figura 4. Ruptura del orden socio-simbólico paterno



Fuente. Elaboración propia. Fecha: mayo- julio 2013

En *Le temps de la différence*, Luce Irigaray ve en el accidente de Chernóbil un ejemplo del desorden mundial y dice que “hace falta tomar medidas simples pero rápidas para tratar de equilibrar nuestra cultura” (Irigaray, 1989: 22). El accidente de Chernóbil visibiliza un conflicto de tipo socio- ambiental que ya existía antes de que se produjera la explosión de hidrógeno: tecnosfera y biosfera estaban en guerra². El accidente sirvió para visibilizar un conflicto que le sirve a Irigaray para enunciar la necesidad de un equilibrio simbólico.

² Los conceptos de sociosfera, ecosfera y tecnosfera son sugeridos por M. Kassas. Con sociosfera se refiere a las fórmulas jurídicas, legales, políticas y administrativas creadas para la organización entre los seres humanos. Con ecosfera hace referencia a los elementos que conforman el medio ambiente. Finalmente, con tecnosfera nombra al conjunto de máquinas y tecnologías constituidas por el ser humano (Kassas, 1990: 84).

V. CONCLUSIONES

El contrato social y sexual “está asegurado por (...) el ritual simbólico (...) que permite a los hermanos hacer un pacto simbólico para heredar y compartir el poder del padre sacrificándolo a él y excluyendo a las mujeres (...) esto asegura la genealogía política masculina a través de la instalación de la diferencia masculina en la transmisión hereditaria del poder de padres a hijos”
(Dominijanni, 2011: 20)

¿Dónde está la madre de Sofía tras el contrato matrimonial con el hombre virtuoso que firmará el contrato social? No lo sabemos. Lo único que podemos afirmar, sin recurrir a la imaginación, es que Sofía se muda a la casa del marido y de su tutor Rousseau en la que dará a luz a los hijos de la democracia.

A través de esta pregunta que ha guiado mi trabajo de investigación he tratado, en primera instancia, de investigar la relación entre la ausencia de genealogías femeninas con la crisis de la democracia; y en segundo lugar enunciar algunas pistas para una salida de la crisis.

La hipótesis que me planteaba al inicio del trabajo consistía en que la ausencia de las genealogías femeninas es un elemento explicativo de la crisis de la democracia. He tratado a través de un análisis de las nociones de crisis y de genealogías femeninas buscar un elemento que me ayudara a identificar ese vínculo, y lo he encontrado en Sofía. Más concretamente lo he encontrado en esta fórmula que a mi juicio enuncia de manera esquemática la primera conclusión inicial del trabajo: **la ficción política sobre la que se ha constituido la democracia moderna, esa ficción que se repite en todas las Facultades de Ciencias Sociales; tiene en el centro a un individuo (no un deseo) que a través de una forma del contrato sexual (matrimonio), rompe la genealogía femenina de Sofía.**

Antes de que Emilio conociera a Sofía: Sofía, hija de una madre

Después del contrato de matrimonio: Sofía de Emilio → Emilio de Rousseau, y por lo tanto → Sofía de Rousseau

Montserrat Otero recordaba en un escrito que data de 2006 la gravedad del problema de Sofía: “para ser deseadas, amadas por el hombre, debemos excluir a la madre, sustituirla, aniquilarla para devenir iguales” (Otero, 2006: 137). Considero que un sistema de organización política trenzado con estos mimbres nace ya condenado al fracaso y como dice Dominijanni: “muestra los límites de la creatividad política masculina celebrada por la narrativa del contrato social” (Dominijanni, 2011: 30)

Con todo, no he querido quedarme en señalar esa desconexión que han trabajado numerosas pensadoras antes, como Irigaray, Muraro, Cigarini, Dominijanni y cuya experiencia e ideas han sido vitales en este proceso de reflexión. Deseaba enunciar lo que considero una salida centrífuga de los micro- conflictos derivados de esta crisis multidimensional. He aquí la segunda conclusión de este trabajo de investigación: **los conflictos vinculados a esa crisis multidimensional sirven no sólo para plantear la injusticia de la distribución desigual de capitales: económico, cultural, social, etc. e incidir en ella, sino para generar revoluciones socio- simbólicas que rompan el esquema de comprensión del mundo estático y jerárquico que fluye de las genealogías masculinas.**

VI. BIBLIOGRAFÍA

CAMPAGNOLI, Mabel- Alicia, 2007. “El parto filosófico y las genealogías femeninas”
Mora 13: 29- 38.

CIGARINI, Lia, 1995. La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia.
Icaria. Barcelona.

COBO, Rosa, 1995. Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau.
Feminismos, Cátedra. Madrid.

DOMINIJANNI, Ida, 2011. “El estrabismo de Venus: una mirada a la crisis de la
política desde la política de la diferencia” In: DUODA. Estudios de la Diferencia
Sexual, 40: 12- 34.

FOTOPOULOS, Takis, 1997. Towards an inclusive democracy : the crisis of the growth
economy and the need for a new liberatory project. London: Cassell.

FOTOPOULOS, Takis, 2002. “¿Qué es la democracia incluyente?” Archipiélago 77- 78
pp.160- 171.

FOX, Charles; MILLER Hugh, 1995. Postmodern Public Administration: Toward
Discourse. Thousand Oaks, CA: Sage,

GAUCHET, Marcel, 2010. “Crise dans la démocratie?” AAVV. La démocratie.
Histoire, théories, pratiques. Editions Sciences Humaines. France.

IRIGARAY, Luce, 2010. Ética de la diferencia sexual. Ellago Ensayo. España.

IRIGARAY, Luce, 1985. “Cuerpo a cuerpo con la madre”; El cuerpo a cuerpo con la
madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir. LaSal. Barcelona (32- 44)

IRIGARAY, Luce, 1995. “La diferencia sexual como fundamento de la democracia”;
Duoda, Estudios de la Diferencia Sexual, 8: 121- 134.

KASSAS, Mohamed, 1990. “Los tres sistemas ecológicos” Papeles para la Paz, 37 (83-
92). Madrid

- LUCE, Irigaray, 1989. Le temps de la différence. Le libre de poche. Paris.
- MARTINEZ PALACIOS, Jone. 2011. Sozio ingurumen gatazkak eta sozio ingurumen demokrazia. Instituto Vasco de Administraciones Públicas. Oñati.
- MORIN, Edgar, 2001. Los siete saberes necesarios para la educación del futuro. Barcelona: Paidós.
- MURARO, Luisa, 2002. “El concepto de genealogía femenina” ; Hppt :www.alipso.com [Consulta : Mayo, 2013]
- OTERO, Montserrat, 1994. “Autoridad femenina i participació política” Duoda Estudios de la Diferencia Sexual 7, 101- 117.
- OTERO, Montserrat, 2006. “Las mujeres sabemos hacer y hacemos saber”; IBARRA, Pedro. Anuario de movimientos sociales 2006, 141- 146.
- PATEMAN, Carole, 1995 .El contrato sexual. Barcelona: Anthropos
- PÉREZ OROZCO, Amaia, 2006. Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico; documento sin publicar.
- PÉREZ OROZCO, Amaia, 2011. Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida. Revista Investigaciones Feministas, 2. Pp. 29- 53. Accesible en: . <http://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/38603> [Consulta: julio, 2013]
- ROUSSEAU, Jean Jacques, 2000 (v. o: 1762) Traducción de Ricardo Viñas. Emilio o la educación. Elaleph. Edición digital: accesible en: <http://escritoriocentes.educ.ar/datos/recursos/libros/emilio.pdf> [Consulta: mayo 2013]