

PACTOS ENTRE MUJERES

Luisa Posada Kubissa

1. *Patriarcado y sororidad (o la sororidad como revulsivo contra el patriarcado)*

El término patriarcado puede definirse brevemente como ese entramado de pactos que pone el control de la sociedad en manos masculinas. De este modo, el poder recae en los hombres, poder que, en nuestras actuales sociedades desarrolladas, pasa por los núcleos relacionados con la política y la economía. Y, con ello, las mujeres quedan excluidas de todo el ámbito de las decisiones que afectan a las sociedades en las que viven.

Aun cuando resulta inadecuado para nuestros intereses aquí realizar una retrospectiva histórica sobre el desarrollo del patriarcado, basta una somera mirada hacia la historia del pensamiento o de la razón que lo ha arropado (y que, por tanto, permite hablar de una razón también patriarcal) para obtener conclusiones evidentes:

" La sociedad codificada por los hombres decreta que la mujer es inferior (...). No han sido una inmutable esencia ni una culpa elegida las que las han destinado a la inmanencia, a la inferioridad que se les ha impuesto".

Pretender que la relación patriarcal es algo natural, por lo que no requiere legitimación, es una trampa que ha de ser desvelada (al modo como, desde otro terreno, Marx denunció la ideología que intenta sostener la existencia de la propiedad privada como una supuesta ley o derecho natural). Incluso pensadores tan críticos y socialmente avanzados como fueron muchos ilustrados caen en el espejismo de imponer, cuando se trata del tema de la relación entre los sexos, "(...) las estructuras de la razón patriarcal" pretendiendo hacerlas pasar como las de la razón tout court (al respecto, véase aquí Ilustración).

El sesgo patriarcal y, por tanto, parcial (o no-universal) que la historia de nuestra cultura toda manifiesta permite afirmar, desde las investigaciones feministas más actuales, que "la posición de la mujer "sabia" en la sociedad primitiva hasta la imposición de la cultura civilizada (30,000 - 5,000 a. C.)" es la historia de la progresiva pérdida de cualquier mínimo poder femenino y la sustitución de la "humanidad" por la "masculinidad".

Tal situación se refleja como eje central que recorre todo el desarrollo intelectual, comúnmente conocido como nuestro legado cultural. Y, como no podía ser de otro modo, sus implicaciones en la historia del saber y del pensar sobre los sexos / géneros adquieren los perfiles de una auténtica definición de "qué es eso de ser mujer" por aquellos que evidentemente no lo son; "Desde la antigüedad hasta por lo menos finales del XVIII, los filósofos han encontrado siempre necesario legar a su mundo contemporáneo y al de la posteridad las mismas afirmaciones acerca de la mujer, hechas siempre desde su consideración como un status marginal". Este discurso teórico, que se constituye sobre el orden puramente simbólico, encuentra lógicamente su traducción en el orden práctico / político del devenir cotidiano y configura las relaciones socio-sexuales como patriarcales, dividiendo la unidad del ser humano, que se convierte así, por arte de "birlibirloque", de especie única en una suerte de "doblete genérico", donde el sexo masculino dominante ocupa el espacio completo de los individuos-ciudadanos (véanse Patriarcado e Ilustración, en lo relativo a "pactos patriarcales").

Si se plantea la necesidad de desvelar y desmontar este estado de cosas, para orientarse Hacia una crítica de la razón patriarcal , parece una tarea ineludible reconocer al enfermo antes de diagnosticarle y ponerle el debido correctivo terapéutico. O, en otras palabras, la crítica feminista a la impostura patriarcal pasa por el conocimiento de los mecanismos sobre los que gira el propio patriarcado (los llamados "pactos patriarcales"). Pero, además, el objetivo radica en reconocer, a partir de los "diagnósticos", aquellos correctivos que este sistema patriarcal necesita para quienes, no sólo sufren, sino que además han generado su capacidad de respuesta a partir de su ubicación marginal y sometida en el mismo; es decir, para las mujeres. Entre aquellas que el patriarcado ha condenado a "(...) la falta de participación (...) en el juego político (...)", lo cual" (...)se explica si conocemos que la construcción social de Genero se remonta a tiempos prehistóricos".

La conciencia femenina de su sometimiento dentro de la estructura patriarcal y la revuelta ante el mismo recibe un nombre inicial: "sororidad". Y con su análisis, abordamos el segundo aspecto de las presentes consideraciones que quieren mostrar cómo la idea de "sororidad", fructificada y asumida a partir de la llamada "segunda ola de feminismo" (véase Feminismos), supone un producto del propio patriarcado, pero esta vez con el peligro añadido que podríamos llamar el "síndrome de Frankenstein": que el producto se vuelve contra su creador (porque precisamente le obliga a ser "producto", lo que, en la mayoría de los casos, provoca la propia pérdida de sí como conciencia, pero conlleva también el peligro de desalienarse y convertirse en una criatura peligrosa para su propio creador).

Ser producto en el tema de las relaciones entre los géneros (estructuradas a partir de la diferencia entre los sexos) implica saberse un ser designado, por las conceptualizaciones, los valores y los catálogos de virtudes diseñados por otros. Y sin necesidad ni posibilidad de realizar aquí un recorrido histórico, sí podemos afirmar que el patriarcado, en tanto designación externa acerca de qué es eso de "ser mujer" y cuál es su ámbito propio, así como en tanto que estructuración de relaciones genéricas (englobado en las más amplias y complejas estructuras sociales, pero adaptándose asombrosamente a todas ellas), "sigue siendo el poder de los padres: un sistema familiar, social y político, en el que los hombres por la fuerza, por la presión directa, o a través de rituales, tradiciones, leyes o lenguaje, costumbres, etiquetas, educación y la división del trabajo determinan qué parte corresponde jugar o no jugar a las mujeres y en qué medida la mujer ha de estar siempre sometida al hombre".

El "patriarcado de la razón", como muchas teorías feministas han analizado, pierde ya en la modernidad todo su pudor e instala así definitivamente "sus reales". Y con ello, la razón misma y los filósofos en general ejercitan una suerte de "naturalismo sociológico", que en el tema de los sexos conlleva un sentimiento de inferioridad hacia las mujeres (y en ellas mismas), en tanto objetos de sometimiento como algo dado "per naturam":

"La mujer está hecha para someterse al hombre, incluso para soportar sus injusticias. Nunca podréis reducir a los muchachos al mismo punto; en ellos se exalta el sentido interior, que se revuelve contra la injusticia, pues la naturaleza no los formó para tolerarla".

Pero ese "sentido interno" (...) contra la "injusticia" también lo comparten las mujeres con la especie humana toda. Y así, el término francés sororité (de uso frecuente en su versión castellana y de hecho ausente en los diccionarios de la lengua española) parece con toda la fuerza de su raíz etimológica: "Sor" (definida oficialmente como "hermana", casi siempre en

relación con el ámbito religioso), hermana efectivamente a las mujeres en la conciencia y el rechazo del papel que les ha tocado jugar en el guión patriarcal. Antes de entrar en detalle en qué se dice (qué decimos) al hablar de "sororidad", quizá convenga recordar a Simone de Beauvoir, cuando suscribe a su vez las palabras de Laforgue: "No, la mujer no es nuestra hermana; por medio de la pereza y la corrupción hemos hecho de ella un ser aparte, desconocido, que no tiene más arma que su sexo, lo que no sólo significa guerra eterna, sino también una guerra malsana - adorando u odiando, pero no compañera ideal, sino un ser que forma legión con espíritu de cuerpo, de masonería - y los recelos de una pequeña clase esclava".

Esta cita de Beauvoir-Laforgue se convierte en doblemente pertinente, puesto que aclara pues aclara por negación lo que luego puede retomar por afinidad: efectivamente, se dice con toda claridad que "la mujer no es nuestra hermana". Y ello significa que ha quedado excluida del ámbito de la fraternidad, ámbito masculino por definición, en el que se fraguan los pactos que sirven para perpetuar la desigualdad genérica y que constituye el reverso del término que vamos rastreando aquí: la sororidad.

Por tanto, podemos conceder que, al menos en una primera aproximación, ya sabemos algo del asunto: que "sororidad" no es sino la "otra cara" (quizá oculta, como la de la luna, o más bien ocultada) de la "hermandad de los iguales" (varones) o "fraternidad". Por otro lado, la cita de Beauvoir-Laforgue constituye una definición no explícita de algo así como la "sororidad", y esta vez por sinonimia: supuesta una "guerra eterna" entre los sexos -cosa que, por cierto, Kant suscribiría plenamente, resulta que las mujeres formarán una "legión", un "espíritu de cuerpo", en definitiva: una "masonería". Y visto así, y atendiendo a las connotaciones contrarias ya apuntadas entre "sororidad" y "fraternidad", habrá que convenir que la definición de la primera ("sororidad") resulta por afinidad con el término "fraternidad", en tanto que "grupo": grupo más o menos organizado, con mayor o menor conciencia de su marginación o de su condición desigual ("a la baja", claro está), pero cuyos "recelos" lo hacen, si no temible, sí al menos tan misterioso e imprevisible como una logia clandestina.

La "sororidad", como suceso histórico, ha debido ser al menos tan antigua en su existencia como la "fraternidad", si bien no se retoma políticamente hasta la segunda ola del feminismo (véase Feminismos). Ya en el libreto de la ópera turca de Mozart, El rapto de Serralto, aparece la figura de una mujer, Blonde - criada de Konstanze, presas ambas en el harén oriental del poderoso Selim -, que encarna una proto-conciencia de "sororidad", o al menos de solidaridad femenina. Se trata de un personaje que expresa explícitamente un individuo pensante y políticamente crítico: aparte de llamar a las mujeres turcas a la rebelión, concluye por exclamar que "la mujer es la mujer donde sea", y apela a su no-sometimiento.

El feminismo de los setenta insistía en la opresión común sufrida por todas las mujeres, más allá de las diferencias de clase, raza, religión o cultura. Todas las mujeres eran hermanas bajo una misma dominación y una esperanza de lucha.

Desde algunas posiciones feministas actuales se reclama "superar la sororidad como modelo de relación entre mujeres", y se propone como alternativa reconocer la "autoridad", que establece una "jerarquía" entre las propias mujeres (si bien, se nos dice, evitando toda semejanza con el modelo masculino del mismo corte). Este modelo permitiría "registrar y saber vivir el sentido de superioridad de otra mujer, apoyándose en ella como en una palanca para la liberación de los

propios deseos". Pero, desde estas posiciones el llamado *affidamento* italiano (véase *Feminismos y Diferencia*) también se reconoce que "la manifestación más positiva de un igualitarismo feminista es la sororidad". ¿Qué se entiende aquí por "sororidad"? Veamos cómo se define:

"Desde su nacimiento, la política de las mujeres ha realizado una operación que sólo ahora se está haciendo evidente: separar la autoridad del poder y hacer orden simbólico, estando este último, quizá inevitablemente, dominado por la síntesis del poder" .

Con ello parece que por fin se nos sitúa la "sororidad" en algún lugar: dentro del "orden simbólico" generado a espaldas del "orden social". Pero cabe objetar que tal ausencia femenina en el orden práctico / político puede ser algo distinto de una opción voluntaria: se trata, más bien, de a quién, por consenso de otros, se le deja elegir entre "lo que hay y lo que sigue habiendo" (esto es, entre "lentejas" y "lentejas"); algo así como una adscripción al orden puramente simbólico por el mero hecho de ser mujer. Cabe imaginar que la "sororidad", plasmada en la acción y en la participación políticas, ha sido el fermento de los pactos entre mujeres hoy posibles. Pactos que entienden que, más allá de que "en tanto que se nace mujer" se está determinada para toda la vida por esta circunstancia a un orden simbólico social establecido por los hombres", es posible entrar en una práctica política y desveladora. Qué duda cabe que los pactos establecidos entre la "fraternidad" de los iguales -esto es, de los hombres/ ciudadanos - incluyen esa óptica patriarcal, que convierte a las mujeres en parte de los objetos pactados; efectivamente, el paradigma de una "mujer" relegada al espacio privado-doméstico no es otra cosa que la condición para que el hombre/ ciudadano pueda dedicarse de lleno a las tareas que exige el ámbito público (político, laboral, etc.). De este modo, el contrato establecido por la sociedad (y, en particular, desde la modernidad) convierte a las mujeres en un objeto más, cuya ubicación en el entramado social y cuyo modelo de comportamiento queda como fruto de un pacto masculino (con lo cual se revela el carácter de objeto reificado, que adquiere el colectivo femenino en estos trámites patriarcales, y que permite hablar de las mujeres como de un objeto de transacción o intercambio de los propios pactos patriarcales).

Con ello se relega al conjunto de las mujeres "al espacio de las idénticas, de la indiscernibilidad", a ese espacio en el que "no se produce lo que en filosofía llamamos principio de individuación ". De este modo, las mujeres devienen en una identidad/ totalidad amorfa, que se mueve sin individualidades en el espacio privado, por así decirlo, "como una sola mujer". Sin embargo, es posible aceptar la comprensión de la "sororidad" como una progresiva conciencia que, desde lo simbólico, llega a plasmarse en las posiciones políticas donde las "hermanas" la construyen "entre individuos, que libre y mutuamente se la conceden". Y desde esta perspectiva pasaría de ser un "misticismo inadecuado" a convertirse en el camino hacia la pelea política feminista por el reconocimiento de la igualdad, e incluso, contra la mutilación de la más urgente reivindicación de sí como subjetividad individualizada.

En este sentido, la conciencia común que han ido tejiendo las mujeres sobre la necesidad de "hermanarse" con otras mujeres confiere al término "sororidad" ese eco positivo, también históricamente detectable, de irse poniendo del lado de la "otra" (y no del "otro", del "hermano") para cuestionar y modificar su puesto de relegación diseñado por el dominio patriarcal.

Estas afirmaciones precedentes nos catapultan ya sin remedio al tema nuclear de este artículo: Pactos entre mujeres. Quizá valga la pena concluir este primer acercamiento recordando que también la poesía de algunas mujeres ha recogido esa noción de "sororidad", como es el caso de Adrienne Rich:

"En este mundo, es de suma importancia/ contar con un apoyo/ que no pueda ser minado:/ así escribí/ una mujer, algo valiente y algo buena/ que luchó contra aquello que apenas comprendía./ Pocos hombres en torno podrían o harían más;/ por ello se la calificó de arpía, de puta y de fiera" .

2. Pactos entre mujeres

a) La consolidación de la idea de pacto patriarcal (o la definición de una exclusión)

Como venimos viendo hasta aquí, mal que bien definir la "sororidad" pasa por aceptar ésta como resultante de los paradigmas masculinos, en particular de aquellos que en la modernidad confieren a las mujeres un valor de objeto transaccional en la relación contractual que se impone en ese momento como perspectiva sociológica (véase Ilustración; también Patriarcado). De este modo -recordemos las palabras de Rousseau -, los pensadores de finales del siglo XVII y, sobre todo, los del XVIII (el "Siglo de las Luces"), ante el tema de la diversidad de los sexos, optan por relegar al "bello sexo" (en terminología kantiana) fuera del espacio de los iguales/ ciudadanos/ individuos. Y así, las mujeres permanecen dentro de una aletargada existencia en su espacio (el privado), alejadas del ámbito de lo público (y político): cabría decir que, desde un estricto sentido de individualidad y de sujeto, más que en una aletargada existencia, las mujeres son ubicadas en la inexistencia de lo puramente abstracto (como la "mujer").

Pero tal pacto de exclusión/ reclusión de las mujeres (exclusión del ámbito cívico/reclusión del ámbito doméstico y privado) tiene que producir lógicamente alguna reacción por parte del "sujeto" (las mujeres) pactado como objeto. Porque "el sujeto nunca puede vivirse a sí mismo completamente como objeto, por mucho que sea hecho objeto por otro". El peligro de permanecer en una "sororidad" que no traspasa el ámbito de lo simbólico y de conciencia de la exclusión de los pactos patriarcales germina en una posición feminista, que se autocomplace en la trampa de la auto-estima genérica: la "mujer" como esencia de todas las virtudes, en definitiva catalogadas como tales por los pensadores masculinos. Tal posición inmoviliza, no ya la pelea por el reconocimiento de la igualdad entre los sexos (más allá de las evidentes diferencias biológicas), sino que además puede mutilar algo mucho más urgente: la reivindicación de sí misma como individualidad diferenciada.

Desde aquellas mujeres que intentaron por vía de los ideales de la Ilustración participar del quehacer humano y social - y a quienes, por cierto, la historia oficial ha negado, o simplemente ha nombrado de pasada (como Emilie de Chatelet, Lady Montagu, von Knigge, y otras muchas en torno al siglo ilustrado) -, hasta las más conocidas protagonistas del movimiento sufragista inglés (véase Feminismos), podemos trazar una línea genealógica de aquellas mujeres que, parafraseando de nuevo una investigación reciente, se conceden "libre y mutuamente" el rango de "individuas" . Estas mujeres traspasan sin duda el umbral de la pura conciencia común de su marginación, convirtiendo la sororidad, ya tempranamente, en acciones intelectuales y políticas que rechazan y delatan la ideología de los pactos patriarcales.

Si, simplificando mucho, acudimos al concepto de "pacto", recogido de uno de sus teóricos por excelencia, obtenemos la siguiente definición: "Antes del pacto de asociación sólo existían

voluntades individuales. Pero el acto asociativo tiene un carácter sintético por el cual todas las voluntades se transforman en una sola voluntad general". Y tal acepción de "pacto", en términos generales, se retoma nada menos que de las entrañas conceptuales de Jean Jacques Rousseau. Si convenimos con Carole Pateman en que "el contrato social presupone el contrato sexual, y la libertad civil el derecho patriarcal", entonces parece claro que ese pacto social, que "crea la moderna fraternidad patriarcal", no funcionaría sin esa previa organización socio-sexual. Como ya investigó Kate Millet, pionera en el tema de la teorización del patriarcado, la fraternidad patriarcal, al entronizar la categoría de objeto contractual y la consiguiente exclusión del mismo (que no es otra que la de las mujeres), provocó una respuesta revulsiva a finales del siglo XIX. Por así decirlo, este revulsivo consolidó el paso de las mujeres de la noción y la conciencia a la acción política. Por ello debe servirnos como inicio de la relación (difícil) entre mujeres y política, que configura aquí el apartado siguiente.

b) Mujeres y política (o necesidad de los pactos entre mujeres);

Desde que Mary Wollstonecraft (1759-1797) reivindicara los "Derechos de la mujer" frente a los denominados "Derechos del hombre", o Margaret Fuller (1810-1850) intentara aplicar el radicalismo americano desde una visión feminista, hasta llegar a los más conocidos episodios sufragistas en su lucha por el derecho al voto, hay toda una relación de nombres y acontecimientos que avalan el creciente interés político y participativo por parte de las mujeres, que van tomando posiciones frente a su situación de inferioridad legal y cotidiana respecto a la de los hombres. Recordaremos brevemente que, tras la Convención de Séneca Falls y su consiguiente declaración de 1843, de desata la actividad feminista a favor del voto femenino: surgen las primeras formas del pacto entre mujeres, de un pacto político y estratégicamente orientado. Así, Harriet y John Stuart Mill, las hermanas Pankhurst y, en fin, toda la acción política que desde las inglesas se extiende a otros países conllevan una red de negociaciones, acuerdos y disensiones que caracterizan a toda actividad contractual (al menos cuando se pacta en clave política). En Francia, la "Société de la Femme", con Marie Deraisme y Louise Michel (aproximadamente alrededor del año 1876), refleja también este movimiento de las mujeres "hacia adentro de lo público" o, si se prefiere, "hacia fuera de lo privado"; en cualquier caso, hacia una participación práctico-política. También, algunas figuras de nuestra extraña Ilustración, como Concepción Arenal (1820-1893), testimonian la insistencia de las mujeres por "hurgar" esta vez en la "cosa pública", y no sólo entre los cacharros de la cocina.

La noción "pactos", desde la perspectiva política, adquiere en el caso de las mujeres una acepción que carece de univocidad presente en la cita ya apuntada de Rousseau. Porque tal univocidad e, incluso, claridad universalizadora se difuminan si le aplicamos una mirada feminista: aquí, la hermenéutica, las herramientas conceptuales de interpretación del feminismo muestran toda su capacidad crítica, al desvelar la fórmula rousseauiana como equívoca, confusa, y, por demás, parcial en lugar de universal. Revertido al terreno (teórico, práctico y político) de la relación entre los sexos, la aparente neutralidad de este discurso contractualista toma partido y esconde que las mujeres, carentes del rango de voluntades individuales, se someten a la voluntad general de quienes, como ciudadanos, participan del "acto asociativo". Y, a la vez, a la voluntad individual de quien, como poseedor de la misma, las desposee de tal cosa, convirtiéndolas en una amorfa colectividad sin elementos, esa "la mujer", con la que se las define genéricamente y, a la vez, se las anula de facto (como "individuos").

La lógica consecuencia de lo dicho será que "generalizando, podríamos decir que las mujeres como grupo tienden a tener menos acceso al poder y a los recursos controlados por el Estado".

Pero, supongamos que, más allá de las reticencias (culturales) de las mujeres ante la política y/o el Estado (patriarcal, por definición), fuera posible un pacto interclasista e, incluso, inter-ideológico entre mujeres políticas. Y que tal pacto entre ellas respondiera a una convicción prioritaria: la de frenar la desigualdad genérica, que somete y rebaja a la mujer a un "status", sino de inexistencia, sí de marginalidad. ¿Por qué suponerlo? Tal hipótesis tiene una constatación histórica y ha devenido en algo empíricamente contrastable, tanto en los pactos más cotidianos como en los que realizan los propios grupos y asociaciones feministas entre sí (incluso para el simple hecho de organizar una manifestación o cualquier otra actividad pública), como, ya a escala "macro-política", en alianzas políticas que, como el caso escandinavo (y, en particular, el noruego), pasaremos a considerar aquí el apartado siguiente. Como se verá, en tal ejemplo paradigmático la relación política / poder, por un lado, y mujeres, por otro, se logró invertir a favor de los intereses de estas últimas. Y ello fue posible desde el planteamiento feminista unitario de sacare el mayor beneficio posible al Estado (Padre) Benefactor.

Lo que una alianza política entre mujeres puede dar de sí, tanto como la utilidad y necesidad de establecerla, pasa hoy necesariamente por nuevos parámetros socio-políticos que, si bien diferenciados de cada país, incluso entre los de la propia Europa, presentan denominadores comunes inescusables a la hora de tener en cuenta el nuevo terreno sobre el que se juega. Así, el "modelo de sororidad del siglo XIX" jugó un papel indiscutible a la hora de mantener los lazos y evitar en algo el aislamiento de las mujeres, cuando los "lazos de hermandad" impusieron ya de manera definitiva el modelo de la familia nuclear sobre el de la familia extensa. Posiblemente fue esa vía de escape contra el aislamiento total la que permitió que las mujeres no desaparecieran del todo del mapa político, de modo tal que el feminismo se convirtió en una fuerza "profana e iconoclasta", que "mira a los pactos patriarcales y descubre sus trucos"; que implica "la intrusión de las mujeres en el espacio iniciático (de la política)"; y que lo hace, además, convencido de que "el poder de una mujer individual está, pues, condicionado al de las mujeres como genérico"

Esta unidad de las mujeres en su genérico colectivo (= mujer), si bien no pretende tener un fundamento ontológico, real e incuestionable -pues quien duda ya de la individualidad como único reducto del ser radicalmente algo / alguien -, sí permite una práctica feminista que vaya conquistando terreno para esos sujetos (o "sujetas") negadas en la historia que son las mujeres. El simple hecho de reconocer tal cosa es ya una práctica política contractual: exige la "genericidad reconstruida por pacto" para poder construir "desde dentro", desde las propias mujeres, un nosotras sujeto con identidad propia.

Pero la relación entre mujeres y política, e incluso la conveniencia de entrar en esta última, de facturación patriarcal, resulta espinosa y cuestionable hasta para algunas tendencias del feminismo actual. Sin embargo, tal cuestionamiento se produce en unas sociedades europeas. Donde todavía la igualdad no tiene en el terreno de la práctica democrática su reflejo en tanto que paridad parlamentaria; y "la proporción de las mujeres que se presentan no aumenta, o incluso disminuye (máxime cuando hay que destacar como una "victoria" la episódica nominación de Edith Cresson para el cargo de Primera Ministra de Francia)". Sin duda, la política de nuestras sociedades europeas es hoy una profesión que "requiere de una dedicación en tiempo y energía bastante alta", para la cual "la socialización de las mujeres, combinada con sus responsabilidades domésticas, son un impedimento para la competencia en el poder político". Luego parece claro que habrá que pensar en qué estrategias políticas e, incluso, en

qué modelos políticos son los más adecuados para que las mujeres tengan acceso, a pesar de su situación "deficitaria" socialmente, en este terreno, a la arena del poder público. Y ahí están las múltiples declaraciones de los más altos organismos políticos europeos que proclaman, no ya la participación de las mujeres en la política, sino incluso el favorecimiento de esto, es decir, las llamadas acciones o discriminaciones positivas en su favor (véase Acción positiva). Porque las cifras están ahí, entre 1975 y 1985, Dinamarca encabeza la lista de los países con mayor representación político-parlamentaria femenina, por encima de los Países Bajos, Luxemburgo, Alemania (entonces República Federal Alemana), Bélgica, Irlanda y, por supuesto, Portugal, Italia o España³⁴. Y si atendemos a los informes del Servicio de Información de Mujeres en Bruselas, encontramos que los países escandinavos presentan en general las cifras más elevadas de participación de las mujeres en el terreno político, laboral, en las organizaciones políticas y sindicales, en las universidades, en la educación, etc.

Por tanto, cabe preguntarse, al margen de la polémica relación entre mujeres y política qué ha hecho posible que en estos países sí se haya dado tal cosa sin que (al menos los hechos así lo avalan) el mundo haya sufrido ningún traumático cataclismo. Sin duda, además del modelo político, habrá que rastrear los pactos entre mujeres que evidentemente subyacen (y posibilitan) un proceso de actividad política y feminista tan asombrosamente eficaz. A concentrarnos en este aspecto dedicaremos el apartado siguiente, que necesariamente habrá de sintetizar y comprimir en una breve relación lo que podría entenderse como una experiencia cronológicamente más extensa y, sin duda, como un refrendo de la necesidad de los pactos entre mujeres para el feminismo (sobre lo que este apartado 2 ha querido reflexionar). Cosa que, en definitiva, puede resumirse como:

"(...) que las mujeres resuelvan el conflicto interior que supone su resocialización y que ocupen el puesto que los corresponde en esta nueva sociedad".

c) Pactos políticos entre mujeres: la experiencia concreta del feminismo político escandinavo. (El caso noruego)

Hablar de la experiencia del feminismo escandinavo supone partir de un contexto social fundado en el Estado Benefactor. Con lo cual el feminismo que manejamos en este caso concreto podría denominarse "feminismo estatal", como así lo han hecho algunas de sus protagonistas y teóricas. Por tanto, en estas sociedades el Estado es un medio primordial, si bien no el único, para el acceso de las mujeres al poder político.

Ya en 1990, la noruega Berit Ås afirmaba rotundamente que "(...) por supuesto, la democracia no puede funcionar a menos que haya un 50% de mujeres en todos los puestos de poder, en todas partes". Y, a continuación, transmitiría las asombrosas cifras de un 40% de mujeres parlamentarias y ocho ministras (de un total de dieciocho ministerios), así como la existencia de una Primera Ministra en su país. Y, sin dudarle, ante la cuestión de si la participación de las mujeres en las esferas del poder político podría suponer también su integración igualitaria a otros niveles más cotidianos, esta feminista noruega contestaba rotundamente que sí. Una actitud semejante la encontramos entre feministas (políticas y teóricas) de las Corporaciones en los cinco países nórdicos (Dinamarca, Finlandia, Islandia, Noruega y Suecia). En todos ellos, la presencia de las mujeres pasa por una estructura política corporativa, esto es, por un programa que, a partir de la Segunda Guerra Mundial, obligó a pactar entre todos los partidos un modelo de Estado en el que los consejos, juntas y comités de interés público no sólo cooperan con el Estado mismo, sino que constituyen "la base representativa del sistema, (que) se ha convertido

en un aspecto importante de la democracia", de modo tal que "(...) el sistema abarca a varios miles de personas en cada país".

Estas personas que conforman el amplio sistema de comités, juntas y consejos públicos son de alguna manera "(...) la élite político-estratégica de los administradores, los jefes de organizaciones y los políticos. Los miembros de los comités "representan" los intereses colectivos y las asociaciones más explícitamente que las representaciones elegidas democráticamente". Pues bien, a partir de tales estructuras hay que entender qué se propuso y cómo desarrolló el feminismo escandinavo sus propias alianzas y tácticas políticas. Lo haremos atendiendo en concreto al caso noruego.

Partiendo (recordémoslo) de un Estado benefactor, hay que suponer, ya de entrada, un escaso índice de desigualdad social en estas sociedades, así como también la existencia de un sistema de seguridad y protección sociales muy desarrollado. Consecuencia lógica de esto será que las mujeres noruegas, y escandinavas en general, gocen de un nivel de vida alto o, al menos, más elevado que en otros países de la órbita europea. Ahora bien, tal bienestar no asegura a las mujeres la posibilidad de influir en el poder y control políticos de manera automática. De ahí que en estos Estados la lucha feminista también se haya seguido librando mediante el desarrollo de estrategias y planteamientos específicos por parte de las mujeres. Podría, incluso, plantearse que, dadas las condiciones de bienestar apuntadas y la práctica inexistencia de las diferencias de clase, la desigualdad entre hombres y mujeres se hace todavía más patente.

La radica diferencia entre el entramado social e institucional de las sociedades escandinavas y la nuestra no justifica "per se" los logros de las feministas noruegas en el terreno político. Muy al contrario, el peligro de un sistema corporativo como el descrito, cuyo objeto prioritario es la defensa del interés público, consiste en que la mujer pase a cumplir el papel asistencial por excelencia; a ocuparse de todo aquello que tenga que ver con el servicio o la ayuda social (la "ética de los cuidados"), convertida así en una ciudadana (por tanto en la esfera pública), pero esta vez ciudadana en un Estado tutelar. O, dicho de otro modo, que en lugar de sufrir el patriarcado como reclusión al ámbito privado, lo padezca como servidora de/para el ámbito público.

El problema político para un "feminismo de Estado" radica en que sus reivindicaciones no pueden quedarse en los logros de un mayor bienestar para las mujeres, sino en una redefinición del concepto de ciudadanía que, como indica Hernes, apunta hacia a participación directa y activa en el poder político. Vayamos, tal como lo promete el enunciado de este apartado, a un caso práctico: ¿cómo lograron las noruegas hacerse con un poder político cercano a la paridad?.

En primer lugar hay que aclarar que los mecanismos políticos noruegos tienen la particularidad del Estado corporativo, ya comentado para todos los países escandinavos. Las estructuras mínimas de poder son los llamados "Consejos de comunidad", de los que el país noruego cuenta con 460. A la par, tales unidades de poder coexisten con un sistema electoral para sus 18 condados y para el Parlamento nacional. Pues bien, desde esas primeras células de la organización política es desde donde las mujeres noruegas se propusieron imponerse en la vida pública. Dado que las candidaturas a los Consejos permiten legalmente tachar nombres de los partidos que las presentan, así como añadir otros nuevos, las mujeres feministas de diversos partidos, con la natural diferencia ideológica, decidieron pactar para forzar su entrada en dichos

Consejos. De modo que las mujeres del Partido Laboralista, las del Partido Socialista, las del Partido Liberal e, incluso, las del Christian's People Party utilizaron la estrategia de tachar nombres de candidatos masculinos en sus papeletas e incluir los de aquellas mujeres que aparecían en las listas, aun cuando fueran de otro partido. Con este pacto entre mujeres, las noruegas obtuvieron en la primera mitad de los años setenta una amplia mayoría en tres Consejos de comunidad; y, ente ellos, nada menos que en el de la capital, Oslo.

En 1975, las disposiciones de la ley electoral fueron alteradas de modo tal que esa vía de intrusión femenina masiva pudiera ser atajada. Pero, aún así, y a pesar de la lógica irritación de las mujeres del Parlamento, los partidos se vieron forzados en las elecciones de 1976 a presentar mujeres en sus cabezas de listas electorales ante el riesgo de perder una gran parte de votantes. Y así este tipo de política de acción o discriminación positiva (véase Acción positiva) consiguió que los más relevantes partidos del país, tales como el Partido Laboralista y el Partido Socialdemócrata, hubieran de contar con una vicepresidenta o una mujer como líder. De todo este proceso se llega a la elección de la Primera Ministra, por un lado, y a la admisión implícita por cada partido de una cláusula que exige al menos un 40% de representación femenina en su organización, por otro. Además, el modelo noruego se extendió también a otros países, como Suiza, donde, con la misma estrategia del pacto, doblaron la presencia de mujeres en la política en Lugano por las mismas fechas. Bien, dicho esto, hay que añadir que las feministas noruegas no se conforman todavía con esos resultados. Y, a pesar de tener una afiliación sindical de un 60% de mujeres, se plantean también por qué no tener una representación semejante en los órganos de poder. Así, su mensaje sería:

"Trabajad juntas, desde las comunistas a la izquierda, hasta las conservadoras a la derecha, para que podamos conseguir ese 50% al que tenemos derecho".

Si bien hemos expuesto escuetamente el caso noruego como ejemplo paradigmático de un pacto político y efectivo entre mujeres, ello no quiere decir que se piense aquí ingenuamente que tal modelo es exportable, sin más, a otras situaciones sociales. Sin embargo, sí nos interesa el llamamiento a la alianza femenina que el caso descrito supone, por cuanto ahonda en la necesidad de la participación política para las mujeres, por un lado, y por otro, refrenda las peculiaridades de tal participación: no se trataría de "entrar", simple y llanamente, en las esferas del poder patriarcal, sino de hacerlo desde la perspectiva y la apuesta propias de una postura feminista. Postura que, incluso, se salta las barreras de ideológicas, no olvida que es participación política y se somete a una alianza crítica contra el poder patriarcal entre las mujeres, aún desde dentro del juego del propio poder.

Recordemos que, al hablar de las escandinavas, nos estamos remitiendo al llamado Estado del Bienestar. Y, en este sentido, también es justo recoger las críticas que, desde el propio feminismo es un contexto diferente, se han hecho a esa estrecha vinculación con el Estado que tal modelo exige. Así, como nos recuerda Seyla Rowbotham, cabe tomar en cuenta la crítica de una feminista norteamericana, Kathy Ferguson, quien desde la experiencia del feminismo laboral norteamericano con la Administración reflexiona:

"Toda originalidad en el pensamiento o en la acción requiere nuestro enraizamiento en una existencia compartida; pero cuanto más firmemente anclado está uno en la burocracia, menos posibilidades existen de pensar de un modo diferente, de actuar de un modo diferente, o de comenzar de nuevo en cualquier dirección. En un entorno burocrático, los requerimientos de la

creatividad -es decir, el contacto con otras personas - se ven asfixiados, el proceso mismo de la autocreación se ve amenazado. Los individuos, tanto burócratas como clientes, acaban viéndose a sí mismos y a los demás como objetos de la administración".

Estamos, por tanto, ante el eterno dilema del "individuo/Estado", esta vez, "mujeres/ Estado", o llevado al terreno del modelo político, la óptica más neoliberal frente al feminismo estatal. La cuestión podría formularse como sigue: la dependencia de la mujeres ¿cambia porque éstas se subordinen a un "patriarcado público"? Pero también las propias protagonistas del Estado del Bienestar plantean sus críticas, a la vista sobre todo de la conciencia que tienen acerca de la crisis de tal Estado: "El Estado del Bienestar como lo conocemos en Escandinavia ha socavado y desviado la tradicional línea divisoria ente las esferas pública y privada, entre el Estado, la familia, el mercado y la sociedad civil, como esferas distintas y separadas"; pero "la gran cantidad de trabajo no remunerado (...) es una parte integral de la moderna mezcla del bienestar". Y este "trabajo no remunerado", de interés social o "trabajo asistencial" recae primordialmente sobre las mujeres, cuyos "(...) presupuestos para el tiempo (de la mujer) están divididos entre los diferentes tipos de tareas asistenciales remuneradas y no remuneradas, sobre una jornada diaria y de acuerdo con sus ciclos vitales. El efecto acumulativo, negativo, de esta fragmentación sobre el ciclo vital reduce su categoría económica a su mínimo nivel. Cerca de tres cuartos de los que reciben las pensiones más bajas en Suecia y Noruega son mujeres". Sin embargo, esta feminista escandinava sigue pensando que la solución no pasa por una privatización de corte neoliberal de los sectores públicos asistenciales (como salud, educación, etc.), sino por la conversión de las tareas asistenciales en un sentido de "cultura asistencial", fundamentada en la "solidaridad entre generaciones de mujeres y hombres", y en el reconocimiento de tales tareas como trabajos públicos que han de ser gratificados. De modo que la igualdad del reparto de estos servicios públicos, para esta investigadora, debe evitar el peligro de que recaigan de manera automática sobre las mujeres. Y ello pasa de nuevo por "(...) las posibles coaliciones entre las mujeres políticas, profesionales y clientes. Dicho desarrollo ha sido observado en todos los países escandinavos y podrían conducir a la consolidación de "los intereses de la mujer".

Estamos, pues, ante un "feminismo estatal", que defiende su posibilidad de desarrollo a partir de la vinculación con el Estado. Y, no sin considerar los peligros y las críticas de tal concepción, entramos ya en el terreno de la reflexión política que, sin duda, habría que dejar aquí como puerta abierta a todo tipo de posturas controvertidas. Para la autora feminista que venimos tomando como modelo de la teoría del "feminismo público" o "estatal", la cosa parece bien clara cuando concluye:

"Muchos creían que socavarían los modelos de equidad y objetividad si se introducían en la esfera pública. La ideología feminista presupone, entonces, un sistema político que traduzca los valores de compasión y asistencia en principios políticos de justicia e igualdad que, alternativamente, pueden inspirar a las políticas sociales y a las diversas formas de organización social (...). La expresión más clara de una nueva solidaridad entre los sexos (...) está representada por una igual participación en la cultura de la asistencia y en la cultura de más trabajo tradicional por parte de los hombres y de las mujeres"

3. Algunas reflexiones para concluir

Retomemos el hilo seguido hasta aquí: hemos visto cómo la relación patriarcal (encardinada en distintos sistemas históricos y sociales) produce como revulsivo la conciencia de la opresión por parte de sus víctimas, las mujeres. Esta primera reacción o "sororidad" permite en un segundo momento que las mujeres, excluidas de la idea de "pacto" definida por el patriarcado, decidan, desde una posición feminista, "tomar al asalto" el terreno de la política que se les ha vedado. Y tal decisión exige estrategias y modelos políticos que pasan por la necesidad de pactar entre ellas. El desarrollo de una experiencia de alianza política entre las feministas escandinavas (y, concretamente, el caso noruego) nos catapulta ahora, y de hecho ya hemos entrado en materia, a realizar una breve reflexión, no ya del ejemplo práctico propuesto, sino a partir del mismo. Nos hallamos, por tanto, al final de un recorrido que, por fuerza, ha de ser sucinto y puede servirnos a modo de conclusión (se entiende de conclusión de este artículo sobre Pactos entre mujeres, y no de "dar carpetazo" a la polémica o al tema en sí).

Los planteamientos recogidos de la experiencia política del "feminismo estatal" noruego nos llevan a replantearnos conceptos fundamentales, tales como el de Estado o, con mayor precisión, el del Estado en su relación con el ciudadano. El concepto de ciudadanía parte de un reparto de papeles en la sociedad que, o bien son excluyentes entre sí, o bien simplemente no aparecen como tales: se invisibilizan. En esta no-existencia o invisibilidad, las mujeres han venido desarrollando trabajos no reconocidos como tales, en todo lo que se refiere al ámbito doméstico (esposas, crianza de los hijos, etc.), así como en lo que se hace a la prestación de servicios asistenciales (que en su mayoría se han designado como "beneficencia"). La noción de trabajador ha venido siendo hasta ahora la connotación de un sujeto masculino, portador del salario familiar y que, lazado al terreno de la vida pública/ laboral, precisa de una segunda persona que desarrolle las tareas para las que este sujeto (el auténtico "trabajador" de la familia) no tiene tiempo. Desde un punto de vista feminista, podemos revalorizar ese trabajo no reconocido que recae sobre las mujeres. O también (en la línea de Hernes) convertirlo en un trabajo compartido y remunerado para ambos sexos.

Se opte por una cosa u otra cosa, lo que sí parece deducirse de la experiencia histórica es que ese paso del sector femenino de la esfera privada-doméstica a la pública-laboral (y política) no es algo que la organización patriarcal haya acometido, ni vaya a acometer como propio. Sin la conciliación, la negociación, en fin, sin los pactos entre las mujeres mismas, difícilmente puede el patriarcado asumir algo que, en definitiva, va contra él mismo.

La relación entre las mujeres y el Estado - esa totalidad jurídica cuya estructura de dominio es también patriarcalmente engendrada - resulta particularmente conflictiva, por cuanto su participación en él implica volver a conceptualizar, desde parámetros no-patriarcales, qué es y quiénes son los ciudadanos y las ciudadanas. Esta necesidad de redefinición que hallamos en la obra de las investigadoras escandinavas (de la propia Hernes, pero también de Berit Ås o de Bitte Nordstrom), se encuentra también en el pensamiento actual de teóricas de la órbita norteamericana: "En lugar de definir lo privado como lo que excluye a lo público, debería comprenderse lo privado - desde el más absoluto sentido de una rama de la teoría liberal - como la parte del vivir y el hacer propios o ajenos, que todo individuo tiene el derecho de cerrar a los demás (...). De este pensamiento se derivan dos principios: a) que ninguna institución o praxis social debería excluirse a priori como instrumento adecuado de la discusión y la expresión públicas; y b) que ninguna persona, acción o aspecto de la vida individual puede ser condenado a la privacidad". También dentro del ámbito germano, otras teóricas feministas

apuntan esta misma necesidad, no ya de ampliar, sino de volver a definir la ciudadanía en términos que incluyan la emancipación definitiva de las mujeres:

"Si existe un camino para salir de este círculo, no consistirá en señalar las debilidades del concepto de emancipación tal como tradicionalmente se han acuñado, sino antes bien en la asunción y la recepción seria de sus fuerzas. Estas residen en la crítica a las relaciones existentes y en un concepto de emancipación que tienda hacia la integración (...)"

Sin duda, las posiciones son divergentes dentro del feminismo, tanto en lo que hace al modelo político adecuado (ahí las posturas neoliberales hasta el "feminismo estatal"), como en el seno de la propia teorización feminista (que va desde la defensa de la igualdad, hasta los llamados hoy "feminismos de la diferencia" (véanse Igualdad y Diferencia, respectivamente). Esto, sin embargo, no hace otra cosa que atestiguar hasta qué punto el pensamiento, la acción la orientación del feminismo siguen estando hoy vivos. Si convenimos en que "las feministas ya no pueden resistir al patriarcado como fenómeno universal, pero sí ante ejemplos concretos de patriarcado, pueden oponerse a estructuras patriarcales concretas", entonces tendremos también que conceder que tales resistencias parciales (que no coyunturales) exigen aún más claramente la voluntad de pacto entre las mujeres para llevarlas a cabo. Esto es lo que el presente artículo ha tratado de mostrar, aún a sabiendas de las múltiples complejidades y matizaciones que han tenido que quedar aquí, por fuerza, de lado. Quizá quepa concluir con una reivindicación como la que sigue, que permitiera plantearnos, si no es, en gran medida, la aceptación de lo utópico (pero posible) el acuerdo o pacto prioritario que debería presidir toda iniciativa feminista, aún por concreta o coyuntural que ésta fuera:

"En tanto que visión política feminista, ¿estamos en disposición de articular un modelo mejor para el futuro, que el de una política democrática radical que promueva también los valores de la ecología, el antimilitarismo y la solidaridad entre los pueblos? (...). De hecho, nosotras, como mujeres, tenemos mucho que perder, entregando la esperanza utópica a algo totalmente distinto".

Bibliografía

- Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona 1985.
- Amorós, C., *Mujer y crítica política* (curso en Buenos Aires, 28, 29 y 30 de julio de 1987), *Estudios e Investigaciones Latinoamericanas*, Buenos Aires 1990.
- Amorós, C., "El nuevo aspecto de la polis", *La balsa de la medusa*, No. 19-20 (1991).
- Ás, B., "El papel político de las mujeres", en J. Astelarra (comp.), *Participación política de las mujeres*, CIS, Madrid 1990.
- Astelarra, J., "Las mujeres y la política", en J. Astelarra, (comp.), *Participación política de las mujeres*, CIS, Madrid 1990.
- Balestrini, L., Campari, M., Sattler, T. "Nicht glauben Rechte zu haben" (ponencia presentada al V Congreso Internacional de la Asociación "Die Philosophin"), en A. Deuber-Mankowsky, U. Ramming y E. Wallesca Tielsch (comp.), 1789 / 1989. *Die Revolution hat nichy stattgefunden*, Diskord, Tubinga 1989.
- Beauvoir, S. De, *El segundo sexo*, 2, Trad, Pablo Palant, Siglo Veinte, Buenos Aires 1968-
- Benhabib, S., "Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance", *Praxis International*, 11, No. 2 (julio 1991).
- Cobo Bedia, R., "Crisis de legitimación patriarcal en Rousseau", en C. Amorós (coord.), *Actas del seminario permanente Feminismo e Ilustración, 1988-1992*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, en colaboración con la Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid, Madrid 1992.
- Collin, F., "La parité: une autre démocratie pour le France. Elle ne s'use que si on s'en sert", *Misogynies. Cahiers du Grif*, N. 47. (1993).
- Conferencia de Nairobi, "Estrategias de Nairobi orientadas hacia el futuro para el adelanto de la mujer" (Serie Documentos, 4), Ministerio de Cultura, Instituto de la Mujer, Madrid 1987.

Consejo de las Comunidades Europeas, "Recomendación relativa a la Promoción de Acciones Positivas a favor de las Mujeres" (13 de diciembre de 1984, 84/635/CEE).

Deuber-Manko Wsky, A. "Weibliches Interesse in Moral und Erkenntnis", en Konnert< (comp.), Grenzen der Moral, Diskord, Tübinga 1991.

Giménez Segura, M. Del Carmen, Judaísmo, psicoanálisis y sexualidad femenina, Anthropos, Barcelona 1991.

Falcon, L., Mujer y sociedad. Análisis de un fenómeno reaccionario, Fontanella, Barcelona 1969.

Hekman, S.J., Gender and Knowlwdge. Elements of a Postmodern Feminims, Polity Press, Cambridge 1990.

Hernes, H. M., El poder de las mujeres y el Estado del Bienestar, Trad. María del Carmen Apreada, Vindicación Feminista, Madrid 1990.

Klinger, C. "Das Bild del frau in der Philosophie und die Reflexionen von Frauen auf die Philosophie", en K, Hauser y H. Nowotny (comp.), Wie männlich ist dir Wissenschaft?, Surkhamp. Francfort 1986.

Lasser, C., "Let us be sisters forever: The sororal model of nineteenth-century female friendship", Journal of Women in Culture and Society, Chicago, Universidad de Chicago, vol. 14, No. 1 (1988).

Librería delle donne di Milano, Non credere di avere dei diritti. Come nasce la libertá femmine nelle idee e nelle vicende di un grupo di donne, Rosenberg y Sellie, Turín 1987.

Lloyd, G., Das Patriarchat der Vernunft: "Männlich" und "Weiblich" in der Westlichen Philosophie, Daedalus Verlag, Bielefeld 1985.

Miguel Alvarez, A. De, Marxismo y Feminismo en Alejandra Kollontai, Instituto de Investigaciones Feministas de la Univresidad Complutense de Madrid, en colaboración con la Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid, Madrid 1993.

Millet, K., Política sexual, Trad. Ana Ma. Bravo García, Aguilar, México 1969.

Muraro, L., "Sobre la autoridad femenina", en F. Birules (comp.), Filosofia y género, Pamela, Pamplona 1992

Nordstrom, B., "Política y sistema social de Género", en J. Astelarra (comp.), Participación política de las mujeres, CIS, Madrid 1990.

Ortiz Corulla, C., La participación política de las mujeres en la democracia (1976-1986), (Serie Estudios, 7), Ministerio de Cultura, Instituto de la Mujer, Madrid 1987.

Pateman, C., The sexual contract, Stanford University Press, Stanford-California 1988.

Rich, A., "The Kingdom of the Fathers", Partisan Review 3 (1946) (aparece corregido como capítulo en Woman Born, 1976).

Rowbotham, S. "Mujeres y Estado. Una experiencia basada en el G.L.C. (Grater London Council) como vía para la acción y las estrategias futuras", en J. Astelarra (comp.), Participación política de las mujeres, CIS, Madrid 1990.

Tielsch, E. W., "Die Philosophin: Geschichte und Ungenschichte ihres Berufes seit der Antike", en H. Bendowski y B. Weisshaupt (comp.), Was Philosophinen denken. Eine Dokumentation, Zürich 1983.

Valcárcel, A., Sexo y filosofía. Sobre "mujer" y "poder", Anthropos, Barcelona 1991.

Young, I. M., "Impartiality and the Civic Public. Some Implications of the feminist Critiques of Moral and Political Theory", en S. Benhabib y D. Cornell (comp. Y trad.), Feminism as Critique, Minneápolis 1988.

Fuente: Posada Kubissa Luisa; www.creatividadfeminista.org/articulos/pactos2.htm