



EL DISCURSO DEL PODER: LA IGUALDAD

Alicia MIYARES

Todo análisis de la idea ilustrada de «Igualdad» parece lanzarnos a la desesperación de una realidad que la obstaculiza y nos conduce a una filosofía del poder que la reclama, pero que choca con el poder establecido. Ahora bien, lo que en sí parecería un discurso racional sólo tiene cabida en el reino de la Utopía, según la definición que hacen de esta última M. A. Quintanilla y R. Vargas-Machuca en su libro *La utopía racional*: las utopías «ejemplifican la consecución de algunos objetivos últimos o la incorporación a la vida social de determinados valores morales que se consideran fundamentales; pero no proporcionan el diseño completo de ninguna institución real» (1); en este sentido la utopía no puede dar cuenta de la realidad. Haciendo extensiva la definición a la idea de igualdad, se puede concluir que como principio valorativo es fundamental de toda sociedad perseguir su consecución, pero en su práctica y en la práctica habitual de las instituciones es, o parece, común su ausencia. Según esto, se podría inferir que la reivindicación de la igualdad sitúa el discurso en el viejo problema del «deber» y del «ser»; pero esta recurrencia constante de la filosofía, y su posible solución al estilo humano, es impensable cuando se habla de la igualdad; el más puro enfoque analítico

—si cabe— no nos soluciona el problema y tampoco lo liquida. El análisis, por lo tanto, ha de estar centrado en la propia evolución histórica de la idea de igualdad, desde los planteamientos teóricos que la vieron nacer hasta las filosofías del poder que la han obviado; sólo echando una ojeada sobre los siglos precedentes y mostrando cuál es nuestra herencia de la idea de igualdad, se puede aventurar alguna hipótesis: la ausencia o presencia de la igualdad está interrelacionada con una forma de poder; parece claro que, en nuestros días, la igualdad se traduce en el sedimento teórico que la Ilustración nos legó, convirtiéndose en una aspiración ideal de la humanidad con una fuerte connotación valorativa; pero esta aspiración humana en nada tiene que ver con el funcionamiento real de nuestras instituciones, articuladas en las distintas formas de poder —de Estado, político, económico, social— y sus fuentes de legitimación; el corte se produce en esta petición de funcionamiento, pues las raíces de la aplicación práctica del poder y sus derivados no se encuentran en los fundamentos teóricos del siglo XVIII, sino en las filosofías del poder del siglo XIX que, muchas de ellas, buscan y justifican sus márgenes de actuación en definiciones, genealogías y legitimaciones que no presentan a la idea de igualdad como principio valorativo de una sociedad. Para poder desarrollar todo lo dicho trataré de la desigualdad histórica más persistente: la desigualdad entre las mujeres y los varones. Intentaré desentrañar la madeja de las definiciones, las genealogías, los proyectos valorativos y legitimaciones que han conferido carácter de permanencia a esta desigualdad.

Los hijos falsos del lenguaje: la mujer como genérico

Uno de los factores más sutiles para justificar o legitimar cualquier tipo de desigualdad se encuentra en las definiciones; la trampa del lenguaje es virtual cuando se habla del «hombre» y la mujer. Dejando a un lado el término «hombre» es necesario detenerse en lo que se ha venido entendiendo por «condición femenina» desde el poder patriarcal, que es el que define y da nombre. Para poder desmitificar las definiciones hay que desvelar todo el simbolismo que en torno a la mujer se ha elaborado; supone deshacer la analogía que entre ser y condición femenina se ha establecido al amparo de los siglos, la literatura, el arte, la historia y cualquier otra forma de cultura; implica desmenuzar los nombres y los adjetivos bajo los que la cultura patriarcal define y sigue definiendo.

La mujer como lo misterioso, como lo desconocido, como la aureola de la encarnación, como la fierecilla domada, como la belleza de la maldad refinada, podría sonarnos ahora a novela dieciochesca o decomonónica, o incluso resultarnos risible si no fuera real, si no fuera porque, de una forma o de otra, todo este simbolismo de la mujer sigue penetrando en nuestra cultura donde parece que aún el halo de misterio que la rodea sigue sin poder ser desvelado: imagería, toda ella, que el poder patriarcal ha sabido sembrar y cultivar, formas extremas por simbólicas que siguen asegurando el triunfo de la cultura «objetiva» patriarcal y el dominio sobre la mujer.

De las definiciones de la mujer de cuño cristiano, kantiano o hegeliano: la mujer como fuente de pecado o perdición, la mujer como región de lo innombrable y que como tal carece de peso ontológico o la mujer que apetece la universalidad pues su única condición es el principio de lo indiferenciado, a las definiciones que hoy machaconamente se repiten sobre la mujer y su sexualidad —donde pasa de ser una individualidad a despertar el deseo de su condición genérica para el varón—, la mujer y su incapacidad —donde parece que el grado de eficacia de la mujer queda «deslucido» por la descompensación de fuerza frente al varón—, o la mujer y sus «deseos reales» —donde todo se resuelve en el sentimiento universal de la gran capacidad emotiva de la mujer por oposición al varón— ...de las primeras definiciones a éstas no hay excesiva diferencia. De todas ellas se desprende que la mujer se sigue entendiendo como genérico que comienza su enunciación por el ensalmo «vosotras las mujeres (sois, pensáis, hacéis, etc.) ...X», según lo expresa Amelia Valcárcel, «en el origen del genérico mujer se encuentra esta designación heterónoma que excluye justamente a las mujeres de la esfera de la individualidad y del pacto para condenarlas a la encarnación de las figuras de lo absolutamente Otro, llegado el caso de lo absolutamente diverso y, para la torpeza romántica, de lo Otro Misterio» (2). La mujer así, se entiende como un universo social uniforme incapaz de cualquier tipo de valoración, incapaz de cualquier proyecto de renovación moral, social y política; las mujeres siguen viviendo a la sombra y ensombrecidas al no querer reconocerlas socialmente con capacidad de poder. La cultura patriarcal es la que define, por eso muchos de sus mecanismos se dirigen a mantener a la mujer dentro de lo indiferenciado pues, mientras se mueva bajo ese patrón, su capacidad de poder se verá mermada por los tentáculos de la definición particular que caracteriza al patriarcado y su poder universal, que domina los genéricos: la mujer como genérico; su indiferenciación es su sometimiento. Así no es extraño que al hablar de las mujeres se hable de la condición femenina, una suerte de cualidades impuestas por la cultura patriarcal a la que toda mujer como individuo debe responder para ser «femenina». De esta forma, si la definición de la mujer depende de la condición de femineidad que lleva impuesta y no de cualquier otra aportación moral, pasa a ser definida como género. Al carecer de valores —según sus corregidores— queda excluida de cualquier esfera de poder. Ya decía Russel que el código moral es una expresión del poder en general (3): la mujer se define así a través de la negación.

La cultura y el poder define a expensas del Otro, en este caso la mujer: su definición consiste en señalar la particularidad en la que viven los varones y resaltar el simbolismo bajo el que se enmascara a la mujer. Este contenido simbólico con el que se pinta a la mujer la aleja de forma inmediata y mediata de una participación en el poder. La emotividad que se le atribuye; la dulzura, incluso el refinamiento y la maldad que se buscan en ciertas actuaciones de la mujer, o esa intuición que parece nacer de mecanismos subjetivos e intransferibles, sólo redundan en la cultura «objetiva» patriarcal que marca su distanciamiento de la mujer, al señalar su modo

de actuación o la cultura que ésta aporta como cultura «subjetiva» y, como tal, incapaz de crear nuevos valores donde sólo puede copiar —y mal— los ya establecidos. En torno a la mujer, según esto, sólo encontramos mistificación y ambigüedad, pretendida reconciliación del varón y la mujer; todos estos valores, como dice Celia Amorós, son los cómplices más eficaces que puede encontrar un sistema de dominación (4). Este dominio del varón sobre la mujer se encierra en dos hechos que hay que analizar y que desenmascarar: la genealogía y la legitimación.

La Genealogía y la Legitimación

Russel en su libro *Power* llega a decir que «La moral personal puede ser considerada como un fenómeno histórico» (5). Será precisamente un criterio moral de este tipo el que nos ponga en los antecedentes de las filosofías del poder que se basaban en argumentos parecidos para legitimar la desigualdad del varón y la mujer; muchas de las filosofías del poder del siglo XIX tendrán en común el siguiente enunciado: «La mujer carece de peso ontológico».

El siglo XIX conocerá dos enfoques genealógicos distintos, una genealogía que podemos llamar «objetiva» y una «genealogía subjetiva»; ambos tipos coincidirán en excluir a la mujer de la categoría de sujeto moral. Hegel será un fiel representante de la «genealogía objetiva»; la genealogía de la que el sistema hegeliano se hace eco no sólo se afirma en los mitos genealógicos sino que es estimulada por el juego de la «generalidad», se detiene en la jerarquía del amo y el esclavo y concluye en una teoría del Estado que legitima la atribución valorativa que Hegel hace; esta atribución valorativa, genealógico y por tanto legitimante, se expresa respecto a la mujer de forma concluyente: la mujer, dentro de la construcción teórica hegeliana, ocupa el escalafón más bajo en relación al poder, pues su dominio se circunscribe a los límites de la casa. Hegel anuncia al «ángel de la casa» y elabora toda una serie de argumentos para tales efectos, donde la mujer es anulada como sujeto capaz de alcanzar poder universal, carece de la visión de Estado, para replegarse ante el genérico que apetece lo universal, no como poder diferenciado, sino como lo indiferenciado. De ahí a hablar de la mujer como representante de la cultura «subjetiva» sólo hay un paso, tal y como lo hace Simmel (6). La diferencia entre una «genealogía objetiva» y una «genealogía subjetiva» será fundamentalmente que la primera es capaz de elaborar una teoría del Estado ausente en la segunda. Como representantes de la «genealogía subjetiva» estarán Nietzsche y Kierkegaard. La filosofía de Nietzsche, más que suponer una superación de la Genealogía y de los mitos que comporta —pese a su virulenta crítica a los métodos genealógicos—, se transforma en un refinamiento psicológico y genealógico para legitimar sus propios planteamientos valorativos, quita una Genealogía para poner otra, la suya. Kierkegaard, por el contrario, vivirá los mitos genealógicos como paradigma del espíritu subjetivo, con el consiguiente desgarramiento que producen, la mujer será o la representante de la Naturaleza o de lo sobrenatural, no hay término medio.

Desde ambas perspectivas genealógicas, tanto «objetiva» como «subjetiva», la mujer queda excluida de todo tipo de genealogías al uso al no ser reconocida como sujeto moral. Tenemos, así, el sujeto moral que sería el varón individualizado y un sujeto emotivo que comprendería a todo el ser genérico mujer. La genealogía consiste sólo en esto, en una búsqueda de una definición que excluya de ella al particular mujer; necesita del dualismo, de los términos excluyentes, se realiza como poder universal a costa de dominar los genéricos, por eso la mujer ha sido considerada históricamente como genérico. La genealogía elabora diversos sistemas de legitimación, en relación con los dos sexos. El tipo de legitimación que se esboza por el «sexo dominante», se presenta de dos formas claramente definidas, que abarcan de una manera o de otra todos los campos posibles de la relación entre ambos sexos: el contrato y la sexualidad.

Contrato y sexo

Una de las formas tras la que la genealogía y el poder se expresa es el contrato: el poder se legitima y se institucionaliza en el contrato. Un ejemplo de relación contractual es el matrimonio, en último extremo una suerte de ley universal que exige el dominio de una de las partes: la mujer. Si a la mujer se le niega la capacidad moral y, por consiguiente, queda excluida de toda decisión de poder, el contrato no se realiza entre iguales. Si sólo se reconoce como sujeto moral al individuo varón, éste es el que tiene capacidad para hacer proposiciones y, en muchos casos —ya se sabe—, el que propone, fuerza y entrapa. Pero no es solamente el contrato matrimonial el que nos aporta el material para argumentar la desigualdad sino que cualquier relación contractual extraída del mundo laboral, político o cultural se realiza en los mismos términos de exclusión de la mujer de los niveles superiores de participación política y social, por tanto se realiza en términos de desigualdad. La legitimación del poder a través del contrato ha sido la forma histórica, por excelencia, de dominio; no reconocer a la mujer como fuente de valor a la hora de cerrar el pacto la llevó históricamente a la supeditación al otro sexo —«sumisión» de la mujer se decía cuando se firmaba el contrato, un eufemismo más de la cultura—. Pese a la aparente sensibilidad reinante estamos, aún, lejos del tipo de relación contractual requerida para «que todas las personas sean tratadas como moralmente equivalentes, como individuos dotados de una igual capacidad de expresar evaluaciones entre opciones relevantes» (7).

Una de las líneas de argumentación más extendidas dentro de las «genealogías subjetivas» para afirmar la inherente desigualdad entre varones y mujeres ha sido el sexo, línea que pervive en nuestros días sin desmerecer para nada de las elaboradas por Nietzsche o Kierkegaard. Esta forma de legitimación está aún más llena de contenido simbólico y mítico: hablando de sexo todo se vuelve misterio y temor en busca de no se sabe qué orígenes y no se sabe qué imaginación fantástica. De tal forma esto es así que podemos leer cosas como estas: «El terror mas-

culino frente al coño, (...), no se refiere sólo a las apariciones formales o pictóricas, sino a las funcionales sobre todo: el terror masculino es el terror a la cuantía innumerable» (8). Esta representación que del temor del hombre y del misterio de la mujer hace García Calvo, en su artículo «Los dos sexos y el sexo: las razones de la irracionalidad», deriva en la causa-efecto más tópica de todas: el temor del hombre nace de que el placer de la mujer sea ilimitado. A toda esta imaginería fantástica se puede responder con las palabras de Celia Amorós: el hombre teme a la mujer porque la oprime y es en esta opresión en donde encuentra su identidad masculina, detrás de esto no hay ninguna razón metafísica oculta sino una forma de legitimación; así uno de los modos que tiene el hombre de ejercer su control es pensar en la sexualidad de la mujer como infinita e insaciable, «se la representa como tal porque quiere controlarla» (9). El feminismo, por consiguiente, tiene que caminar en el sentido de producir una ruptura en este simbolismo que llena los contenidos de la cultura y de las formas de poder, tiene que dar un salto sobre todo esta imaginería y representación.

El salto al infierno: la aportación valorativa

La genealogía y sus formas de legitimación, las definiciones, han ayudado a crear esa capa de misterio que rodea a la mujer, han asegurado el dominio del varón sobre aquélla. Así podemos reconocer en las palabras de Amelia Valcárcel cierta irónica tristeza. «Somos un anti-todo que, por misterioso, por su huida de la razón, el todo no ha sido aún capaz de absorber ni disolver. Nuestro misterio, nuestra negativa a la violencia de la razón hacen que hayamos llevado, por lo visto, desde siempre una rebelión silente contra los todos desde que éstos fueron creados en los albores de la historia» (10). Es triste y espeluznante tener que constatar que La Mujer es lo misterioso tan bien conocido, de ahí que la lucha feminista se encamine a deshacer ese Misterio que, envuelto en velos, en espejos mágicos, en arpías, en medusas... ha sido transmitido de padres a hijos como si de un cuento se tratara.

El feminismo ha de encaminarse a que se le reconozca la capacidad de poder que conlleva, siendo capaz de desprenderse de los hijos falsos de la definición, pues ésta en muchos casos es incapaz de hacerse sin el discurso del «Otro». La estrategia del feminismo es pensar en el poder, es restablecer lo particular y desenmascarar el cinismo que encierra todo proceso articulado hacia la universalidad entendida ésta como genealogía. La única forma de que el feminismo se profile como una respuesta de poder proviene de la aportación valorativa que es capaz de connotar: el feminismo descansa sobre el fundamento valorativo de la igualdad, único discurso éticamente aceptable para ser universal y universalizable. Siendo esto así, el feminismo se convierte en una filosofía del poder capaz de aunar en sí fundamento valorativo y cumplimiento real a través de las instituciones o formas de poder; se presenta como la filosofía del poder apta para superar el corte establecido por las filosofías del poder

del siglo XIX entre razón moral y razón de estado. De esta forma se reclama el derecho de la mujer a no ser etiquetada como «genérico», de no tener que ejercer una suerte de moral emotiva, de no pertenecer a una cultura subjetiva alejada de cualquier esfera de poder. Como bien dice Amelia Valcárcel en su artículo «El derecho al mal»: «este es un discurso moral feminista verdaderamente universal en el que no se pretende mostrar la excelencia sino reclamar el derecho a no ser excelente» (11). La mujer como individualidad está en el derecho de incurrir en los mismos errores en que ha incurrido el poder patriarcal; está en el derecho de no ser la por siempre Eva y no tener que aspirar a ser la María de la historia; sólo hablando por la boca del poder se conocerán sus límites, o quizá se deje el paso a un nuevo tiempo histórico de un poder que no necesite exvotos ni devotos.

«Las Hijas no tienen derechos porque no tienen poder»

Así se podría resumir el código Hammurabi imperante en la civilización mesopotámica y que trascendió los límites de aquélla (12). La expresión virtual de este código no parece tener igual incidencia en nuestra civilización, pero otro tipo de código se adueñó de las mentes para definir las relaciones de poder, si cabe tan destinado a la no inclusión de la mujer en la participación del poder: «el poder corrompe» es el nuevo mandamiento. Esta idea, que poco a poco ha ido infiltrándose, como un mensaje de los dioses benévolos, paralizando las acciones y conjurando los peligros de la tentación del poder, es uno de los puntos en los que, con cierta aspereza, el feminismo se separa; algunas teóricas insisten en que lo privativo de la mujer es precisamente disfrutar de la ventaja de su propio cuerpo, dejando para los varones el poder corruptor, ante semejantes argumentos sólo cabe responder señalando que se puede producir el efecto contrario a los deseados, ya «que no poseer poder corrompe igualmente, a veces más deprisa» (13).

Un salto se ha producido desde el código de Hammurabi hasta el código actual y es que nos hemos atrevido a nombrar el poder, desde la pesada ley de un silencio impuesto a la actual ley del nombrar hay siglos de dominio y de desigualdad que no son eliminados con la sola función de la palabra. Bajo la magia de la filosofía foucaultiana constatamos que en muchos casos la actitud del nombrar desestabiliza y pone nervioso, pero en esta magia de la palabra se esconde el peligro del nombrar excesivo que conduce al temor y la impotencia ante el poder, y por tanto a la inactividad y la desvalorización; no basta con nombrar, con desvelar, a la palabra se la confirma con la acción: superar las desigualdades no consiste en citarlas, sino que la forma de combatirlas «es a través del uso y control democrático del poder del Estado» (14). Este es el verdadero reto con el que ha de enfrentarse el feminismo, partiendo de un proyecto de poder y fundamentándose en la implantación de una nueva forma valorativa que va implícita en él: una vez más, el corte genealógico, el corte con la razón patriarcal, la entrada en la «Utopía racional» como posibilidad real sólo

será posible desde una toma de poder que lleve en sí mismo y actúe desde los valores de la igualdad y la libertad: el feminismo es capaz de ser esa posibilidad si no se pierde en los vericuetos de la «impotencia».

Corren nuevos tiempos genealógicos

El feminismo se ha considerado como una cuestión reivindicativa de segundo orden; en este sentido, Quintanilla y Vargas-Machuca delimitan las posibles razones que han excluido a la reivindicación feminista como prioritaria de una sociedad. Separan tres explicaciones como si de tres niveles distintos y no interrelacionados se tratase: de un lado la primera línea explicativa nos situaría en el nivel de las definiciones, se debería al peso excesivo de una «ideología patriarcal» que habría perdido terreno frente a los planteamientos de tipo más bien social y moral; la exclusión del feminismo como proyecto social se debería a la creencia de que aquél es irrelevante para llevar a cabo un proyecto de renovación de la cultura política y por último la razón más plausible de todas, según los autores, se debe a que al ser el feminismo una perspectiva emancipatoria, se necesitaría para vencer las resistencias que esto supone una voluntad moral adecuada, ausente, de momento, en nuestra sociedad (15). Quintanilla y Vargas-Machuca hacen hincapié en la voluntad moral, pero según vimos no se puede separar esta última razón de las otras dos, pues es precisamente la carencia de esta voluntad moral la que implica que no se reconozca al feminismo con capacidad política y por lo tanto se puede aún hoy hablar de una ideología patriarcal que, aunque no expresada de una forma tan visceral como en los siglos que nos precedieron, no por ello está menos ausente. Es este corte entre moral y política el que conlleva que las filosofías del poder al uso incumplan en su mayoría el principio de universalidad moral. La posibilidad de superar este corte, fuente de todo tipo de desajustes sociales, económicos y políticos, ha de venir de la mano de una filosofía política que no sólo se articule en proyectos políticos sino que tome como parte imprescindible de la acción un fundamento valorativo que la consolide como red de explicación del entramado social; es la realidad social la que nos exige un planteamiento que connote los dos aspectos (Política y Ética); sólo si se cumplen ambas dimensiones podremos apelar a la universalidad como fuente de legitimación. El feminismo como filosofía política puede cumplir todo lo antedicho.

Con todo ello, y una vez delineada cuál ha de ser la estrategia del feminismo, conviene señalar las amenazas reales a las que el feminismo debe enfrentarse; se puede hablar de un nuevo tiempo genealógico que pretende oscurecer lo que una reivindicación feminista comporta.

En primer lugar es necesario, pese a la sensación de idealidad que connota asociarse con movimientos reivindicativos, que el feminismo se delimite, sin asperezas pero con claridad, de los compañeros de viaje con los que últimamente comparte la lucha reivindicativa, me refiero a los llamados «movimientos sociales» como pacifismo, ecologismo, naciona-

lismo, etc. El hecho de que deba demarcar sus planteamientos de éstos no quiere decir que desmerezcan los últimos en sus reivindicaciones con respecto al feminismo, sino que más bien es necesario hacer referencia al peligro de meter en el mismo saco perspectivas reivindicativas que no tienen por qué confluír en fundamentos valorativos, ni en medios para alcanzar lo que se pretende. Ni al feminismo, ni al ecologismo, pacifismo o nacionalismo les conviene en orden a conseguir sus reivindicaciones esta identificación que los sumerge, a todos ellos, en un conglomerado indiferenciado que responde al apelativo «movimientos sociales», dispersando una vez más la atención sobre las diferencias inevitables de sus distintos planteamientos. La diferencia entre ellos es demasiado clara para no dejar de pensar que identificaciones de este tipo responden al discurso del poder, precisamente, quizá, para legitimar la no inclusión de estas reivindicaciones.

En segundo lugar, conviene señalar otra de las amenazas que ronda al feminismo, es la que hace referencia al feminismo y el poder. Cuando se habla de participación en el poder y de feminismo no queda más remedio que preguntarse qué se quiere decir. Quintanilla y Vargas-Machuca están en lo cierto cuando dicen que el medio más eficaz para acceder al poder es la participación y control del uso democrático del Estado. Pero hay que detenerse un poco en lo que se quiere decir cuando se expresa que el Feminismo no quiere tomar parte en planes de acción política; esta es una de las conclusiones que más se barajan desde una situación de poder. Al hacer el mapa del Feminismo se advierte fácilmente que existen posturas diferentes; el feminismo radical, el feminismo de la diferencia o el feminismo de la igualdad son sólo una muestra de aquellas posiciones que aún no han recibido nombre, quizá porque se pueden encuadrar dentro de alguno de éstos en líneas generales. Desde una situación privilegiada de poder, desde el poder en una palabra, la llamada a este mapa deja siempre un regusto amargo cuando se constata que se hace referencia a la variedad y la multiplicidad para generalizar que las mujeres no quieren el poder. La prueba concluyente parece ser la pluralidad y diversidad de opiniones. De otro lado —¡casi nada!— uno de los fundamentos sobre los que la democracia se asienta. Lo que es fundamento de toda sociedad se convierte en excluyente para el colectivo de mujeres; si el disenso es el punto de partida para llegar al consenso en un estado democrático, a las mujeres se les niega el punto de partida y por lo tanto el argumento no puede encontrar conclusión válida y real. Una pregunta se queda entre los dientes, ¿por qué se le ha de exigir a la mitad de la humanidad un acuerdo mutuo —parece que también tácito— en sus posiciones, cuando la otra mitad se asienta bajo el desacuerdo? Bien puede suceder, en orden a las respuestas que se den, que el feminismo se haya convertido en el «Otro» necesario para el discurso del poder; del genérico «La Mujer» al genérico «Las Feministas» sólo hay la relativa diferencia que va de una forma de cultura a un proyecto político, pero bajo el poder omniabarcante que todo lo nombra. Parece así que asistimos a un nuevo tiempo genealógico. No se puede exigir coherencia, uniformidad, atributos similares, comunidad ideal de diálogo a las mujeres porque aspiren a una participación en el

poder. El discurso del poder no se puede articular en un «Otro» imaginario, sino que debe descansar en el principio de la igualdad, que para nada tiene que ver con la uniformidad indiferenciada.

-
- (1) M. A. Quintanilla y R. Vargas-Machuca: *La utopía racional*, p. 19, Espasa-Calpe. Madrid, 1989.
 - (2) A. Valcárcel, «Las figuras de la heteronomía: del vosotras al yo». Seminario de la Mujer. Universidad Autónoma de Madrid, Mayo 1988 (en prensa).
 - (3) Russel, *Power*, p. 237. Norton & Company. New York-London. 1969.
 - (4) C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, p. 72. Anthropos. Barcelona, 1985.
 - (5) Russel, *op. cit.*, p. 242.
 - (6) G. Simmel, *Cultura femenina y otros ensayos*: Según Simmel, el movimiento feminista camina en la dirección de la cultura subjetiva: multiplicación de los valores y no una creación de valores nuevos en el sentido objetivo. Frente a esta cultura subjetiva, Simmel mantiene el carácter objetivo de la cultura y en consecuencia masculina; esta objetividad consiste en la asimilación de los valores objetivos: costumbres, moral, conocimiento, arte, religión, que han probado, a lo largo de la historia, su eficacia real.
 - (7) G. Brennan y J. M. Buchanam, *La razón de las normas. Economía política constitucional*, p. 60. Unión Editorial. Madrid, 1987.
 - (8) García Calvo, «Los dos sexos y el sexo: las razones de la irracionalidad», p. 43, en *Filosofía y sexualidad* (ed.) Fernando Savater, Editorial Anagrama. Barcelona, 1988.
 - (9) C. Amorós, *op. cit.*, pp. 186-187.
 - (10) A. Valcárcel, «El derecho al mal», p. 28, en *El viejo Topo*. Extra número 10, 1980.
 - (11) A. Valcárcel, «El derecho al mal», p. 29.
 - (12) Para un análisis detallado del código y de sus implicaciones reales en la civilización mesopotámica y transcendencia posterior, véase: Gerda Lerner, *The creation of Patriarchy*, Oxford University Press. New York, 1986.
 - (13) A. Valcárcel, «Mujeres y poder: el derecho al mal», en *Filosofía y sexo*. Anthropos (en prensa).
 - (14) Quintanilla y Vargas Machuca: *Op. cit.*, p. 183.
 - (15) Quintanilla y Vargas Machuca: *Op. cit.*, pp. 181-182.
-