

Treball Final de Grau

UNA MIRADA A LA FILOSOFIA DE CÈLIA AMORÓS



UNIVERSITAT
JAUME·I

Humanitats: Estudis Interculturals

Curs 2014/2015

Autora: Sonia Martí Centelles amb DNI 20474889J

Directora: Sonia Reverter Bañón

Data de lectura: Setembre del 2015

Agraïments

Volia agrair aquest treball a totes aquelles persones que m'han recolzat al llarg d'aquest camí, a aquelles que m'han ajudat, a aquelles que m'han regalat un somriure i aquelles que s'han quedat al meu costat. A la meua família i als meus amics. Sense els seus ànims no haguera estat possible.

També volia agrair a tots els professors d'aquest grau per ensenyar-me un altre punt de vista i per haver format tota una generació d'alumnes que ha après a pensar i a ser crítics. I en particular volia agrair a la meua tutora, Sonia Reverter, per haver-me submergit en el món del feminisme i per haver-me ensenyat que sempre s'ha de lluitar.

Moltes gràcies a tots.

Índex

Resum.....	5
Summary.....	6
Introducció.....	7
Cèlia Amorós, filòsofa i feminista.....	9
Capítol I La Il·lustració: inici del feminisme	11
I.1 Introducció	12
I.2 La Il·lustració	13
I.2.1 El projecte il·lustrat.....	14
I.2.2 La nova ciutadania	18
I.3 Il·lustració: falsa promesa emancipadora. Crítica feminista de Cèlia Amorós .	21
I.3.1 El naixement del feminisme i Il·lustració	22
I.3.2 Les contradiccions de la Il·lustració	22
Capítol II El feminisme de Cèlia Amorós	29
II.1 Introducció	30
II.2 La heterogeneïtat de feminismes: introducció al debat feminisme de la igualtat vs. feminisme de la diferència	30
II.2.1 Feminisme de la igualtat.....	31
II.2.1.A Feminisme liberal	32
II.2.1.B Feminisme socialista i marxista.....	32
II.2.1.C Feminisme actual.....	33
II.2.2 Feminisme de la diferència.....	33
II.2.2.A Feminisme radical	34
II.2.2.B Feminisme cultural	35
II.2.2.C Feminisme postmodern.....	35
II.2.3 El debat entre ambdós corrents feministes	36

II.3 Crítica al feminisme de la diferència	37
II.4 Feminisme filosòfic: feminisme, igualtat i crítica il·lustrada	41
II.4.1 Feminisme de la igualtat	41
II.4.2 Crítica a la Il·lustració	43
II.4.3 Crítica a la filosofia	44
II.4.4 Feminisme filosòfic: definició i objectius	45
Capítol III Globalització, interculturalitat i feminisme	47
III.1 Introducció.....	48
III.2 Les dones en la globalització.....	49
III.2.1 Què és la globalització?.....	49
III.2.2 El nou paradigma tecnològic	50
III.2.3 El nou capitalisme	51
III.2.4 El lloc que ocupen les dones abans de la globalització.....	54
III.2.5 L'espai que ocupen les dones en la globalització.....	56
III.3 Interculturalitat, el repte del feminisme.....	57
III.3.1 La tradició i el feminisme multicultural	59
III.3.2 Les Il·lustracions i els feminismes, en plural	60
Conclusions	63
Bibliografia.....	67

Resum

L'obra de Cèlia Amorós, filòsofa valenciana, és molt àmplia i tracta temes diferents. En aquest treball s'ha centrat l'atenció en els seus estudis feministes i en particular en tres blocs temàtics que s'han considerat de certa importància. En primer lloc, aquesta autora situa el naixement del feminisme durant la Il·lustració com a moviment en contra del projecte il·lustrat que deixà de banda les dones, no les inclogué en la ciutadania, i les marginà a l'àmbit privat baix el control dels homes. Així, es fa un estudi sobre aquest projecte i les contradiccions que hi amagava i també sobre la crítica que aquesta autora fa sobre aquesta etapa.

En segon lloc, Amorós proposa el feminisme filosòfic com a ferramenta crítica-hermenèutica per trobar els errors i encerts de la Il·lustració i reescriure de nou aquells conceptes que no incloïen les dones. De manera que es fa un recorregut pels diferents feminismes més importants que hi ha hagut a Occident i s'afegeix la crítica que l'autora hi fa a aquests feminismes per poder posicionar la seua pròpia proposta en relació a aquests. Així, es destaquen el feminisme de la diferència i el feminisme de la igualtat com les dues grans corrents. Amorós hi critica el feminisme de la diferència i recolza el feminisme de la igualtat per enunciar el seu propi feminisme.

Finalment, el tercer bloc es centra en la situació actual del feminisme, en concret a partir de la globalització. Es fa un estudi sobre què va suposar la globalització i com va afectar el canvi del paradigma industrial al paradigma tecnològic o informacionalista a les dones i a les cultures no-occidentals. Com que les dones quedaren recloses i la seua situació era encara més precària que durant la Il·lustració, Amorós proposa crear una agenda multicultural feminista en la qual totes les cultures i tots els feminismes hi conversen de manera intercultural i es pugui construir un feminisme i una història vertaderament universal.

PARAULES CLAU: Cèlia Amorós, Il·lustració, feminisme filosòfic, multiculturalitat

Summary

Celia Amorós' work, a Valencian philosopher, is very broad and it is related to different topics. This work has focused attention on her feminism studies and in particular on three areas which has been considered very important. Firstly, this author places the birth of feminism during the Enlightenment as a movement against the enlightened project which excluded the women and did not include them in the new concept of citizenship. Moreover, this project margined the women to the private area under the men's control. So, a study about this project and its hidden contradictions and about the author's criticism of this phase is detailed in this chapter.

Secondly, Amorós proposes the philosophical feminism as a critical-hermeneutics tool to find the mistakes and the successes in the Enlightenment to rewrite those concepts which did not include the women. Therefore, the most important feminisms of Occident are studied and the criticisms that the author makes to these feminisms are included too in order to know her opinion about them and to situate her own proposal in relation to them. So, the difference feminism and the equality feminism are pointed out as the two tendencies more important. Amorós criticizes the difference feminism and support the equality feminism to state her own feminism.

Finally, the third block is focused on the actual situation of the feminism, in particular from globalization. A study about the globalization and its consequences is made in this chapter. Particularly the change from the industrial paradigm to the new technological paradigm and its consequences on the women and the non-occidental cultures is the most studied aspect. Amorós proposes to create a multicultural feminist agenda in which all cultures and all feminisms talk between them in order to build a truly feminism and a truly universal history.

KEY WORDS: Cèlia Amorós, Enlightenment, philosophical feminism, multiculturalism

Introducció

En aquest treball s'estudiarà la filosofia de la feminista i filòsofa Cèlia Amorós. L'objectiu és conèixer una part de la seua obra i, per tant, analitzar quina és la seua posició i el seu treball front a alguns temes conflictius i actuals. L'obra d'aquesta autora és molt ampla i tracta temes molt diversos, tots ells sota una perspectiva feminista. Per delimitar el tema, s'han elegit tres pilars de la seua obra: la paradoxa que representa el projecte il·lustrat, és a dir, la falsa promesa emancipadora de la Il·lustració; la proposta feminista de l'autora, el feminisme filosòfic; i el gran repte actual per al feminisme, crear una agenda feminista global. És a dir, interessa conèixer l'origen del feminisme, les propostes feministes i el feminisme en la globalització.

Es tracta d'un tema actual, la perspectiva feminista està cada vegada més present en tots els àmbits: polític, social, econòmic, etc. Tanmateix, la posició de les dones segueix estant subordinada a la dels homes, les dones encara no s'han apoderat, no tenen el mateix valor que els homes. Pel que és important estudiar el feminisme, ja que representa una eixida a eixa opressió, una possibilitat d'introduir canvis. I no es pot estudiar el feminisme sense recórrer primer a les seues arrels, sense analitzar què ocorre en la Il·lustració perquè es posí en marxa un moviment de lluita per part de les dones. Encara més, en realitat no existeix un únic feminisme, sinó que s'ha de parlar de feminismes en plural, hi ha una gran varietat de moviments i és important tindre-ho en compte. Dins d'aquesta heterogeneïtat, Cèlia Amorós proposa el feminisme filosòfic com a ferramenta per a transformar la situació actual i aconseguir la igualtat entre homes i dones; per la qual cosa resulta interessant estudiar-la dins del context de totes les alternatives feministes. A més, aquesta situació de submissió està generalitzada a tot el món, no és un problema exclusiu de les dones occidentals, sinó que les dones arreu del món la sofreixen. Per això és també necessari estudiar aquest problema en l'actualitat, en l'era de la globalització, en l'era on totes les dones estan connectades i poden treballar juntes per alliberar-se.

Cèlia Amorós té una llarga trajectòria en aquest tema, pel que conèixer la seua obra resulta essencial si es vol fer una anàlisi crítica de la situació actual. S'ha utilitzat tres tipus de bibliografia bàsica per a aquest treball. D'una banda, tres llibres d'aquesta autora: *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1991), encara que la primera versió d'aquesta obra fou publicada en 1985; la segona edició de *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad* (2000), ja que la primera edició fou publicada en 1997, i *La*

gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres (2005). D'altra banda, la seua participació en llibres col·lectius relacionats amb la globalització i la dona: l'epíleg titulat «Aproximación a un canon feminista multicultural» redactat per Cèlia Amorós per al llibre *Interculturalidad, feminismo y educación* coordinat per Rosa Cobo (2006) i el pròleg titulat «Globalización y orden del género», redactat també per l'autora per al llibre *Globalización y desigualdad de género* coordinat per Paloma de Villolta (2004). I per últim, s'utilitzaran com a font també un gran nombre d'articles de Cèlia Amorós i d'altres autores que fan referència a l'autora.

El document es troba dividit en cinc parts sense comptar aquesta introducció. En primer lloc, com que s'està analitzant l'obra d'una autora, és necessari conèixer aquesta autora, qui és, quins són els seus estudis, el seu treball i la seua trajectòria. A continuació la part teòrica del treball es divideix en tres capítols separats que mantenen un fil conductor. En el primer capítol s'estudiarà el projecte il·lustrat, ja que l'autora considera que el feminisme naix com a conseqüència d'aquest, i per tant també s'estudiarà quina és la crítica que l'autora fa a aquest projecte. En el segon capítol s'estudiarà la proposta feminista de l'autora; per fer-ho serà necessari conèixer la seua postura front a les corrents principals del feminisme, el feminisme de la igualtat i el feminisme de la diferència, i en què consisteix el seu feminisme filosòfic. En el tercer capítol s'analitzarà quina és la posició de la dona en la globalització per conèixer com pot aconseguir-se una agenda global intercultural i com pot apoderar-se per acabar amb les desigualtats. En la quarta part es redactaran les conclusions i en la cinquena es detallarà la bibliografia utilitzada.

Cèlia Amorós, filòsofa i feminista

Aquest treball tracta de reflectir una part de l'obra i de la filosofia de l'autora Cèlia Amorós. El primer pas per aproximar-se al seu treball és conèixer qui és aquesta feminista i quina ha estat la seua trajectòria acadèmica i professional.

Cèlia Amorós Puente nasqué el dia 1 de gener de l'any 1944 a la ciutat de València. L'any 1969 es llicencià en Filosofia per la Universitat de València amb la tesis de llicenciatura «*El concepto de razón dialéctica en Jean Paul Sartre*», treball que obtingué el premi extraordinari. En 1973 obtingué el doctorat en el departament de Filosofia en aquesta mateixa universitat. La seua tesis fou titulada: «*Ideología y pensamiento mítico: En torno a Mitologías de Claude Lévi-Strauss*».

La seua trajectòria acadèmica és brillant, ja que ha obtingut nombrosos reconeixements i premis i ha estat treballant en diferents universitats de prestigi. A més, compta amb un gran nombre de publicacions: tant llibres propis com col·lectius, participació en pròlegs i epílegs a altres llibres, articles per a revistes de prestigi, ressenyes, traduccions, etc.

Cal destacar alguns dels seus mèrits per ser considerats molt importants. El primer d'ells és quan l'any 1980 va rebre el *Premi Maria Espinosa d'Assaig* al millor article publicat sobre temes de feminisme per la seua obra *Feminismo y partidos políticos*. A més, l'any 1970 creà el Seminari permanent Feminisme i Il·lustració impartit en la Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat Complutense de Madrid i entre 1989 i 1993 va ser la primera directora de l'Institut d'Investigacions Feministes. El 1993 inicià la seua estància en la universitat de Harvard. Des del 1991 fins al 2005 fou directora del curs Història de la teoria feminista de l'Institut d'Investigacions Feministes; i l'any 2006 es convertí en la primera dona que guanyà el Premi Nacional d'Assaig per l'obra *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres*.

També cal nombrar entre les seues obres les que s'han considerat més importants per estar vinculades amb aquest treball: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, que va ser la seua primera obra publicada en 1985; *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, publicada en 1997; i *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, publicada l'any 2005.

Fins 1980 va ser militant en el Front d'Alliberació de la Dona a Madrid. Actualment i des de 2005 és catedràtica de Filosofia de la Universitat Nacional d'Educació a Distància

(UNED), en el Departament de Filosofia i Filosofia Moral i Política i és, a més, investigadora en l'Institut d'Estudis de Gènere de l'Institut Universitari d'Investigació de la UNED (UNED, 2015).

A més, també és necessari remarcar que en 2011 el Ministeri de Sanitat, Serveis Socials i Igualtat li va atorgar la medalla a la Promoció dels Valors d'Igualtat (20 minutos, 2011).

El seu estudi es centra bàsicament al voltant de dos nuclis: la fonamentació i implicacions filosòfiques de la teoria feminista i la història de l'existencialisme. En el seu treball lliga tant el feminisme com l'existencialisme amb la Il·lustració, i els qualifica de radicalitzacions produïdes per aquesta. Així, bona part dels seus estudis, i els que més interessen per aquest treball, es realitzen al voltant de la relació entre Il·lustració i feminisme. A més, també s'ha interessat pel nominalisme i l'obra de Jean Paul Sartre, i ho ha vinculat amb la problemàtica de les dones i les heterodesignacions. En l'actualitat està investigant sobre el feminisme, les dones en l'Islam i la Il·lustració (UNED, 2015).

Capítol I

La Il·lustració: inici del feminisme

Podríamos decir, gráficamente, que todavía no se han desplegado esos paraguas que son las abstracciones que elaboró la Ilustración en polémica con las jerarquizaciones del Antiguo Régimen, tales como ciudadanía, individualidad, sujeto moral autónomo, los cuales, al menos en principio, nos deberían cobijar a todos/as. Sin embargo, los varones occidentales monopolizaron a su antojo estos paraguas diseñados de tal forma- malgré sus diseñadores- que todo el mundo podría cobijarse debajo de ellos. Las mujeres, entre otros, quedamos fuera y nos mojamos. Pero como los paraguas existían, al menos podíamos protestar por las discriminaciones (Amorós, 2006: 104).

I.1 Introducció

La Il·lustració prometia emancipar la humanitat, no obstant això, aquest propòsit només es va complir a mitges, només els homes van aconseguir l'autonomia, només els homes van poder alliberar-se de les cadenes que els tenien sotmesos.

Va ser durant la Il·lustració quan es van definir conceptes importants com ciutadania i ciutadà, però les dones no van ser incorporades a eixos nous conceptes, no formaren part de la nova ciutadania que estava sorgint, no van ser dotades de drets com els homes; sinó que quedaren apartades i es van convertir en les grans oblidades. Per aquest motiu, s'inicià una desigualtat que encara perdura en l'actualitat. Tanmateix, aquesta desigualtat va possibilitar l'aparició del feminisme, de feministes, de dones que lluitaven contra l'estructura creada per aconseguir els mateixos drets que els homes. És per això que Cèlia Amorós situa el naixement del feminisme en la Il·lustració, perquè aquests oblitats van fer possible que les dones s'organitzaren en una lluita comú i és per això que és essencial estudiar aquest període i quines són les conseqüències per a les dones.

Cèlia Amorós realitza en el seu llibre *Tiempo de feminismo* un estudi sobre la relació entre el feminisme i la Il·lustració. Així, afirma en aquesta obra publicada originalment en 1997 que:

Concebimos difícilmente un feminismo al margen de los ideales y los valores ilustrados, a la vez que lo entendemos como un aspecto particularmente significativo de esa «Ilustración de la Ilustración» en que todos los críticos de la Modernidad que no han renegado de ideales emancipatorios están empeñados (Amorós, 2000: 112).

De manera que per a aquesta autora feminisme i Il·lustració estan íntimament lligats i, per tant, serà important en aquest capítol analitzar, per una banda, en què va consistir exactament la Il·lustració, quin va ser el projecte il·lustrat que es dissenyà i en què consistiren els ideals il·lustrats; i d'altra banda conèixer la crítica feminista que Cèlia Amorós fa fermament sobre aquesta etapa, una etapa que és a la vegada opressora i possibilitadora, opressora perquè aparta les dones de la ciutadania i els drets, i possibilitadora perquè fa possible el naixement del feminisme.

I.2 La Il·lustració

La Il·lustració tingué lloc al segle XVIII, també conegut com el Segle de Les Llums, i representà un canvi de perspectiva molt important: l'home passà a ser el centre del món i la raó cobrà un vertader protagonisme. D'aquesta manera es posà fi a l'Antic Règim i tot el que representava: els estaments, l'opressió d'uns pocs sobre la gran majoria de la població, els privilegis, etc.

Kant, màxim representant de la Il·lustració alemanya, defineix la Il·lustració de la següent manera:

La ilustración es la salida del hombre de su condición de menor de edad de la cual él mismo es culpable. La minoría de edad es la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no radica en una falta de entendimiento, sino de la decisión y el valor para servirse de él con independencia, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Es pues la divisa de la ilustración (Jaramillo, 1986: 7).

Açò significa que fins la Il·lustració l'home s'havia comportat com un xiquet, havia deixat que altres prenguessin les decisions de la seua vida per covardia i per comoditat. Per covardia perquè els éssers humans no es creien suficientment valents per prendre les seues pròpies decisions vitals, unes decisions que no tenien només conseqüències sobre la seua vida, sinó també sobre la vida dels altres que els envoltaven. Així, les conseqüències i el fet d'equivocar-se els feien tanta por que preferien que altres decidissin per ells, d'aquesta manera podien oblidar-se'n de la responsabilitat. I per comoditat perquè als éssers humans els resultava molt més fàcil que altres pensessin per ells, que altres decidissin per ells què els convenia, què havien de fer, com, quan etc. Aquesta situació fou aprofitada per algunes persones que decidiren adjudicar-se a ells mateixos el títol de *tutors* d'aquests *xiquets*. Per això, durant segles una minoria va governar una gran majoria que es comportava com un vertader infant que es negava a utilitzar la seua raó i la seua consciència: ni es plantejava per què havien d'estar sotmesos ni com podia canviar-se eixa situació. Al contrari, la situació es va normalitzar i aquells *tutors* s'encarregaren de crear dependència i submissió en aquells *xiquets*, de forma que cada vegada era més difícil que decidiren donar els seus propis passos. Aquells que ho intentaren només aconseguiren crear-se problemes i reafirmar que era millor seguir en

eixa minoria d'edat (Jaramillo, 1986: 7-8; Adorno i Horkheimer, 1998: 59; Puleo, 1995-1996: 72).

Però la Il·lustració donà l'oportunitat de canviar la situació i alliberar la humanitat, que aquells *xiquets* es convertiren en *adults*. Per a això havien de rebel·lar-se contra reis, nobles, aristòcrates i l'alt clergat, en definitiva, contra aquells qui ostentaven el poder. Alícia Puleo defineix aquesta rebel·lió com una «*lucha contra la tradición y el prejuicio*» (Puleo, 1995-1996: 72). Aquesta rebel·lió fou motivada pels il·lustrats, la principal preocupació dels quals era la manca de llibertat de l'ésser humà i, sobre tot, la manca de llibertat per utilitzar la raó lliurement. De manera que, encara que hi hagués diferents punts de vista i diferents plantejaments entre els il·lustrats, a tots els unia el mateix objectiu: alliberar la humanitat i la seua raó (Jaramillo, 1986:7-8). Aquest seria el motor de la Il·lustració i el que desencadenà les revolucions.

Per aconseguir tal propòsit, s'havia de confeccionar un projecte ben definit. A continuació s'estudiaran quines són les característiques d'aquest projecte il·lustrat i quins són els nous conceptes que s'elaboren.

1.2.1 El projecte il·lustrat

Cèlia Amorós defineix el projecte il·lustrat basant-se en la definició que Habermas va fer en 1988:

El proyecto de la Modernidad, formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración, consiste en desarrollar las ciencias objetivadoras, los fundamentos universalistas de la moral y el derecho y el arte autónomamente, sin olvidar las características peculiares de cada uno de ellos y, al mismo tiempo, en liberar de sus formas esotéricas las potencialidades cognoscitivas que así se manifiestan y aprovecharlas para la praxis, esto es, para una configuración racional de las relaciones vitales (Habermas, 1988, citat en Amorós, 2000: 114).

Com s'observa, en aquesta definició s'inclouen una sèrie de característiques com la universalitat, l'objectivitat, la racionalitat, la importància de la ciència, el *desencantament* del món i l'autonomia; que s'estudiaran a continuació detingudament.

Com ja s'ha explicat anteriorment, els il·lustrats establiren un objectiu fonamental per al seu projecte: alliberar la raó i la consciència de la humanitat que durant segles havia estat dominada i adormida. Per tant, la primera característica d'aquest projecte il·lustrat és precisament aquesta, considerar la raó com allò més important per emancipar la humanitat

(Adorno i Horkheimer, 1998: 59). A més, la raó és comú a tots els éssers humans; en paraules d'Amorós, expressades en la seua obra publicada originalment en 1985, els il·lustrats consideren que «*la razón constituye la sustancia de la subjetividad humana y es idéntica para todos los hombres, por lo que reviste una validez universal*» (Amorós, 1991b: 29). Per això, la raó es considera la ferramenta fonamental per aconseguir l'autonomia i poder eixir d'eixe lloc on els *tutors* han esclavitzat els sers humans durant tants segles (Adorno i Horkheimer, 1998: 59). Encara més, els il·lustrats consideren que només es pot trobar la solució a qualsevol problema mitjançant la raó, de manera que aquesta ferramenta serà considerada l'única vàlida i fiable (Estermann, 2001: 11). Però no només és considerada la reconquesta de la raó una via per arribar a l'autonomia, sinó també una via per arribar a la felicitat. És més, mitjançant la raó, i només d'aquesta manera, la humanitat podrà arribar al bé comú que aporti la felicitat universal i no només la individual (Lafuente, 2009: 259).

També s'ha assenyalat que la Il·lustració posa fi al sistema de l'Antic Règim, pel que són trets essencials del projecte il·lustrat les característiques que d'aquest fet es desprenen. D'una banda, l'Antic Règim es caracteritza pel seu sistema jeràrquic on el rei, l'aristocràcia i l'alt clergat són les classes privilegiades que dominen la resta de població, podrien ser considerades eixos *tutors* que anomenava Kant. Així, la Il·lustració no accepta cap autoritat i posa èmfasi en l'autonomia individual, ja que acceptar qualsevol autoritat externa significaria perdre autonomia, per aquest motiu es consideren dos conceptes incompatibles. Per tant, els il·lustrats no accepten ninguna figura que els imposi les normes, són les persones mateixes gràcies a la seua consciència i l'ús de la raó qui són capaces de dictar-se les seues pròpies pautes de conducta i de responsabilitzar-se dels seus actes (Estermann, 2001: 11).

D'altra banda, açò suposa també posar fi a la tradició: mites, metarrelats, religions, etc. no són més que obstacles per alliberar la raó baix el punt de vista dels il·lustrats. Com és conegut, al llarg de la història els humans han anat inventant històries per explicar fets que no podien ser explicats en aquell moment; els fenòmens meteorològics, per exemple, s'associaren a la voluntat de certs deus i deesses. Conforme la ciència avançava, aquests mites s'anaren substituint per explicacions racionals. Els il·lustrats consideraven aquests relats simples contes sense cap validesa, no obstant, molts d'aquests mites foren utilitzats pels poderosos per adoctrinar la humanitat, per fer-los veure una realitat interessada, fer-los creure en ens superiors i dominar-los mitjançant l'ús de la por. Els il·lustrats es

plantejaren que si les persones no reflexionaven sobre la tradició, sinó que la creien i l'acceptaven com a vàlida sense qüestionar-la, no serien capaces de veure més enllà, d'adonar-se'n que no coneixien la veritat, sinó només allò que a uns pocs els havia interessat que coneguessin i prenguessin com a vertader. Durant segles, el coneixement dels humans només havia estat parcial, ara, amb la Il·lustració, havia arribat l'hora de criticar aquesta tradició, aquests mites (Adorno i Horkheimer, 1998: 59-64). Així, el projecte il·lustrat proposava *desencantar* el món, eliminar la màgia que els mites havien instaurat i vèncer la tradició mitjançant l'ús de la raó i el coneixement objectiu. Açò implicava superar l'animisme i qualsevol existència d'una divinitat externa, ja que déus i deesses foren considerats una simple fantasia (Adorno, 2007: 19). Encara més, qualsevol discurs relacionat amb la espiritualitat fou considerat irracional per ser un reflex de les pors humanes, en altres paraules, els il·lustrats consideraven que la por dels humans havia estat la responsable de la creació de déus i esperits i que per tant no tenia cap connexió amb la realitat. A més a més, tot allò que no podia ser explicat mitjançant la raó era considerar *sospitós* i quedava apartat del que era considerat *coneixement* i *realitat* (Adorno i Horkheimer, 1998: 62).

Com a conseqüència d'eixe *desencantament* del món, es troba la quarta característica destacable del projecte il·lustrat: la idea de progrés com a dominació i superioritat del ser humà sobre la natura. Tal com s'ha explicat, la natura i els seus fenòmens ja no poden ser explicats mitjançant mites, contes, històries on els protagonistes són ens poderosos no humans; per als il·lustrats és essencial trobar les explicacions racionals basades en la ciència a aquests fenòmens i eliminar qualsevol metarrelat, i per a això és necessari que els humans dominin la natura, la *desmitifiquin*, s'apropiïn d'ella per quantificar-la i calcular-la i la utilitzin com un objecte més. Així, en la Il·lustració tot es torna quantificable i calculable (Adorno i Horkheimer, 1998: 62). És més, Adorno afirma que «*la superioridad del hombre reside en el saber*» (Adorno i Horkheimer, 1998: 59), i aquest saber s'aconsegueix esquarterant la natura i estudiant-la científicament. I encara més, afegeix que «*saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia con los amos del mundo*» (Adorno i Horkheimer, 1998: 60), és a dir, els il·lustrats no s'accontentaren només amb estudiar i desxifrar la natura, sinó que a més la dominaren tant a ella com a tot el que hi havia en ella, animals i altres persones. Per aconseguir aquesta explotació desenvoluparen la ciència i la tècnica. A més, aquest nou coneixement científic reflectia la seua desitjada autonomia, ja que els

ajudava a combatre la tradició i resoldre els misteris que fins aleshores havien dominat. Així, es configurà la idea de desenvolupament i progrés com a dominació, superioritat i sotmetiment (Adorno i Horkheimer, 1998: 60-62). Adorno resumeix aquesta característica de manera molt gràfica: «*La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas*» (Adorno i Horkheimer, 1998: 65). És a dir, per aconseguir el coneixement científic els il·lustrats consideraven essencial dominar la naturalesa i cosificar-la.

La quinta característica que representa el projecte il·lustrat és la importància de l'educació de la població. Ja s'ha establert que la raó ha de ser la ferramenta que condueixi a l'eixida de la *minoría d'edad* de la que parlava Kant, i també que els éssers humans no han utilitzat aquesta ferramenta durant segles. Per tant, han d'aprendre a utilitzar-la, les persones han d'aprendre la seua importància i han d'aprendre a emetre juís. Així, l'educació serà el mecanisme pel qual açò s'aconsegueixi. Només mitjançant l'educació els humans podran deixar de ser *xiquets* i ser *senyors* fins arribar a emancipar-se. A més, com que l'únic coneixement possible és el científic i la base del coneixement científic, del saber, del desenvolupament i del progrés és l'educació, serà vital educar tota la població baix els paràmetres establerts pels il·lustrats (Lafuente, 2009).

Kant, a més, explica com ha de ser aquesta educació. D'una banda, defineix que «*la educación es un arte, el de lograr el mejor desarrollo posible de la naturaleza "humana,"*» (Lafuente, 2009: 251). És a dir, l'objectiu de l'educació és desenvolupar al màxim l'humà, i açò significa que només mitjançant l'educació el ser humà pot aconseguir autonomia i dominar la natura per arribar a ser allò màxim que pot arribar a ser (Lafuente, 2009). D'altra banda, aquest filòsof explicita com ha de ser aquesta educació. Hi distingeix tres educacions, les tres complementàries i igualment necessàries, ja que aporten la totalitat i, en conseqüència, els resultats són millors: l'educació física, l'educació cultural i l'educació moral. Segons Kant, l'educació física ajuda a l'alumne a ser fort, resistent, i també li ensenya a acceptar normes sense raonar-les, les regles del joc estan establertes i són com són. L'educació cultural, per la seua part, ajuda a l'alumne a raonar les lleis per a ser lliure, ja que n'hi ha lleis que no s'han d'acceptar simplement, sinó que per buscar el bé comú s'ha de comprendre en què consisteix la llibertat i la felicitat tant individuals com col·lectives i per tant fer ús de la raó per establir les lleis més justes. I finalment, l'educació moral va és enllà i ajuda a l'alumne a créixer

espiritualment. Açò no significa que ha de creure en un ens exterior, sinó que mitjançant l'ús de la raó, l'alumne ha de ser capaç de plantejar-se les seues pròpies conductes morals, les seues lleis i els seus principis com a individu (Lafuente, 2009).

Finalment, l'última característica que es destacarà del projecte il·lustrat és conseqüència de la recerca del bé comú, es tracta de l'existència d'un dret universal. En altres paraules, per als il·lustrats, en principi, tots els humans son subjectes de drets. Per aquest motiu són partidaris de la democràcia liberal, ja que no ha d'haver cap autoritat i totes les persones han de tindre el mateix valor dins de l'Estat, totes han de tenir els mateixos drets i deures i ninguna és superior a cap altra (Estermann, 2001: 12). La mateixa raó comú a tots els homes ha de ser suficient per establir lleis justes (Amorós, 1991b: 30). A més, rebutgen qualsevol llaç entre Estat i religió, ja que, com s'ha explicat al llarg d'aquest apartat, la religió no és més que un relat irracional que s'ha d'eliminar perquè no aporta coneixement, només una visió interessada d'un món *encantat*. Així, s'ha d'establir una relació de drets universals que afectin a totes les persones per assegurar la seua autonomia i felicitat. Aquests han de ser uns drets iguals per a tots, sense jerarquia, sense parcialitats, sense privilegis, sense abusos, etc. i també uns drets independents de cap religió; són els humans qui els han d'establir, no cap mite que expliqui els manaments d'un déu (Estermann, 2001: 12). Per aconseguir aquests drets universals hi ha d'existir unes lleis naturals provinents de la mateixa raó (Amorós, 1991b: 30).

De la mateixa manera, per evitar el sistema estamental de l'Antic Règim i que només uns pocs prenguessin el control, els il·lustrats també proposaren la separació de poders dins de l'Estat, d'aquesta manera se n'asseguraren que els drets universals no es veren afectats i menyspreats (Estermann, 2001: 12).

S'ha de notar que aquesta pretensió d'universalitat és només teòrica, ja que en la pràctica es va demostrar que hi havia grups exclosos d'aquests drets: dones, xiquets i grups marginals (Estermann, 2001: 12). Aquest serà el pas que donarà lloc al sorgiment del feminisme, ja que les dones també volen estar incloses en la universalitat.

1.2.2 La nova ciutadania

Amb la Il·lustració es va posar fi a l'Antic Règim i el seu sistema jeràrquic basat en els privilegis i s'inicià una nova etapa en la qual els ciutadans serien els protagonistes. Així, el projecte il·lustrat va establir les bases de com havia de ser aquesta nova ciutadania i

quines qualitats havia de tenir un bon ciutadà. Aquest canvi arribà de la mà dels revolucionaris sota el lema *Liberté, Égalité et Fraternité*. El seu objectiu es convertí, per tant, en educar la població per arribar a eixe ideal de bon ciutadà (Estermann, 2009).

El bon ciutadà havia de pensar tant en el bé propi com en el ben comú, és a dir, s'havia d'ocupar de la seua pròpia felicitat i també de la felicitat de la comunitat. De manera que havia de ser una persona autosuficient i també una persona integrada, solidària i col·laboradora (Estermann, 2009). Per aconseguir aquest canvi radical en les persones i la seua conducta, l'educació formal era imprescindible, s'havia d'educar les persones per aconseguir que actuessin raonadament. Tanmateix, encara que en principi totes les persones haurien d'haver estat destinades a obtenir aquesta formació, només un grup reduït format íntegrament per homes obtingué aquesta possibilitat. Aquest fet es degué a que durant la Il·lustració, els revolucionaris es centraren més en produir canvis en el sistema i acabar amb l'Antic Règim que en aconseguir una vertadera igualtat entre homes i dones o rics i pobres, aprofundir en aquests camps no fou el seu objectiu. Com a conseqüència, les dones es convertiren en un dels grups més marginats i, per exemple, no se'ls va permetre rebre la mateixa educació formal que els homes ni participar en la vida política (Criado, 2015).

La educación de la mujer no puede realizar su proyecto por un doble motivo: porque no puede ser responsable de sus actos y/o porque la sociedad no puede admitir que la práctica de la mujer se transforme en regla de conducta, en ley universal (Lafuente, 2009: 261).

Com afirma Lafuente, encara que l'educació era universal, les dones rebien una educació diferent a la dels homes, perquè eren considerades persones dependents i no capaces d'utilitzar la raó de la mateixa manera que era capaç de fer-ho un home. A més, en considerava que la seua conducta era irracional, de manera que no es podia generalitzar. En altres paraules, la capacitat natural de les dones era considerada diferent a la dels homes, i d'aquesta manera, es considerava que les dones no podien aprendre ni utilitzar la raó de la mateixa manera que ho faria un home. Per aquest motiu, només els homes foren educats per ser bons ciutadans.

Així, les dones no podien ser autònomes perquè no tenien capacitat per ser-ho, ja que els il·lustrats entenien que per més que a una dona se l'eduqués per ser ciutadana, no tenia la capacitat natural per fer ús de la raó i ser una bona ciutadana (Criado, 2015). Es considerava que la dona estava vinculada amb la naturalesa i no amb la cultura:

En el caso de la mujer, se ha querido ver la razón de esta predestinación en el hecho de su relación metonímica (está, presuntamente, más próxima a la naturaleza en el orden de la contigüidad que el hombre por sus funciones reproductivas) con la naturaleza. Sin embargo, y como quiera que se valore esta situación, pensar a la mujer como naturaleza en el plano metafórico [...] significa solidarizarla con el conjunto de connotaciones con las que la idea de naturaleza es definida y redefinida en un universo simbólico en el que el hombre se piensa a sí mismo como cultura, pensando su propia relación de contraposición a la naturaleza (Amorós, 1991b: 32).

Pel que la seua educació havia de ser diferent, se'ls havia d'educar en uns paràmetres diferents per aconseguir d'elles un altre objectiu, havien d'ocupar un altre lloc en la nova societat. No se'ls educava perquè fossin bones ciutadanes, sinó perquè fossin bones dones, bones esposes, obedients, que s'ocupessin de les tasques de la llar, de la família, del seu marit, etc. Com a conseqüència, com que a la dona no li ensenyaren a desenvolupar i utilitzar la raó, la ferramenta més important segons els il·lustrats i imprescindible per aconseguir l'autonomia individual; les dones no pogueren emancipar-se, la seua dependència s'agreujà, i la diferència entre homes i dones s'amplià. Així, mentre que els homes foren educats per actuar en l'esfera pública, per raonar, per ser conseqüents, etc.; a les dones se'ls educà per quedar recloses en l'esfera privada, per ser dependents, per aprendre a obeir, etc. (Criadao, 2015).

Amb aquesta configuració de la ciutadania, la diferència entre esfera pública i privada s'institucionalitzà i s'establí un nou *ordre estamental*, on els homes tenien privilegis per pertànyer al sexe masculí i les dones quedaven relegades a la *minoria d'edat*.

Sin la Sofía doméstica y servil, no podría existir el Emilio libre y autónomo (Cristina Molina, citada en Amorós, 2000: 137).

Encara més, tal com afirma Cristina Molina, aquesta educació diferenciada i desigual per crear dones dependents possibilità l'autonomia dels homes. Açò és, seguint a Hegel i la seua dialèctica, i anàlogament a l'amo i l'esclau, s'arriba a que si n'hi ha dominadors és perquè hi ha dominades; o en altres paraules, sense dominades no hi ha dominadors, sense dones dependents no hi ha homes autònoms. En definitiva, perquè hi hagi ciutadans ha d'haver-hi no-ciutadans.

I.3 Il·lustració: falsa promesa emancipadora. Crítica feminista de Cèlia Amorós

La Ilustración no cumple con sus promesas (universalizadoras y emancipatorias) y la mujer queda fuera de ella como aquel sector que las Luces no quieren iluminar... (Cristina Molina, citada en Amorós, 2000: 137).

Com ja s'ha explicat anteriorment, dones, xiquets i grups marginals queden fora del projecte il·lustrat, no reben l'educació necessària per aconseguir autonomia, per poder participar activament en la vida pública, per poder ser bons ciutadans, per gaudir dels drets propis de la nova ciutadania. Per aquest motiu es considera que la Il·lustració fou una paradoxa: prometia emancipar la humanitat però en lloc de fer-ho, emancipà uns pocs i va sotmetre a altres. És en aquest sentit pel que Molina critica que la Il·lustració no compleix amb les seues promeses. Així, la Il·lustració va fer una falsa promesa, no va ser universal, no va aconseguir l'autonomia de totes les persones, només d'uns pocs; no va crear un nou ordre diferent a l'Antic Règim sense estaments, sinó un ordre estamental diferent on els homes es trobaven per damunt de les dones; no eliminà els privilegis, en creà uns altres en forma de drets, etc. Aquesta paradoxa és el que Cèlia Amorós critica, ella no pot comprendre com les nobles intencions del projecte il·lustrat tingueren conseqüències tan opressores, com pogueren divergir tant de l'objectiu marcat, en definitiva, com la Il·lustració només havia estat una falsa promesa emancipadora.

Per aquest motiu, aquesta filòsofa es planteja:

¿Cómo pudo un pueblo que existe par et pour el sexo bello en la mundialmente celebrada Igualdad dejar de lado a un género? La nueva Constitución merece que repita mis reproches, porque da por bueno el no considerar a toda una mitad de la nación [...]. Todos los seres humanos tienen los mismos derechos. Todos los franceses, hombres y mujeres, deben ser libres y ciudadanos (Hippel, citat en Amorós, 2000: 146).

Un poble que lluita per la igualtat, no pot crear dos tipus de població, un tipus mereixedor de ser ciutadà i l'altre obligat a obeir i a ser dependent.

1.3.1 El naixement del feminisme i Il·lustració

Amorós explica que moltes vegades els experts se n'obliden del feminisme quan parlen sobre la Il·lustració. No obstant, és molt important vincular el naixement d'aquest moviment amb el Segle de les Llums per tres importants raons:

En primer lloc, el feminisme s'identifica amb la cara romàntica de la Il·lustració, front a la cara positivista que és l'única que s'estudia, i només pot entendre's mitjançant la crítica als ideals il·lustrats.

En segon lloc, el feminisme naix com a crítica de la Il·lustració i per tant adopta una «*perspectiva privilegiada sobre la Il·lustración*» (Amorós, 2000: 142). Una perspectiva que és capaç de discernir els errors i els encerts que comporta la universalitat, característica del projecte il·lustrat. Així nasqué el feminisme, com a crítica de la Il·lustració, ja que les dones, com a sers humans, reclamaven els mateixos drets que els homes, que els seus marits, que els seus companys (Amorós, 2004b: 457-458).

I en tercer lloc, el feminisme pot considerar-se un test de la Il·lustració, ja que permet descobrir si realment ha arribat a l'objectiu que es proposava: emancipar la humanitat; o si pel contrari el projecte conté en el seu interior contradiccions (Amorós, 2000: 141-142).

1.3.2 Les contradiccions de la Il·lustració

Cèlia Amorós troba tota una sèrie de contradiccions dins dels ideals il·lustrats que converteixen una etapa amb la noble intenció d'emancipar tota la humanitat en una etapa creadora d'opressions i desigualtats.

Aquesta autora troba que els ideals il·lustrats basats en el lema revolucionari *Llibertat, igualtat i fraternitat* en realitat no complien cap dels tres principis que nomenava: ni tota la humanitat aconseguí la llibertat, ni es creà una nova ciutadania igualitària ni existí una vertadera fraternitat entesa com a vincle entre tots els éssers humans. A continuació s'estudiaran eixes contradiccions internes.

Primerament, aquesta filòsofa explica que la llibertat i la igualtat que promulga el lema revolucionari no s'arribaren a aconseguir per a tota la humanitat. D'una banda, la Il·lustració promovia la llibertat, si es recorda aquest era l'objectiu principal, a tots els il·lustrats els preocupava buscar la manera d'alliberar les persones d'aquells *tutors* i de la *minoria d'edat* en la que es trobaven. Tanmateix, aquests no s'ocuparen de la igualtat;

permeteren que dones, xiquets i grups marginats no tinguessin els mateixos drets que els homes, que no rebessin la mateixa educació que els homes (Amorós, 2000: 109-140). Així, l'autora troba que la llibertat per la qual advocava el lema il·lustrat no va ser universal, les dones no l'aconseguien, quedaren en el lloc on sempre havien estat o encara més oprimides. De fet, Cèlia Amorós considera que les dones passaren a formar el «*Tercer Estado dentro del Tercer Estado*»¹ (Amorós, 2000: 178). A més, aquesta condició de dona sotmesa atemptava contra la igualtat que també promulgava el lema, homes i dones no tenien les mateixes oportunitats ni eren considerats subjectes amb les mateixes condicions (Amorós, 2005: 457-461).

Així, d'una banda la Il·lustració reclamava una igualtat universal, però aquesta convivia amb la desigualtat que s'havia creat entre homes i dones. Amorós troba incompatibles els conceptes desigualtat i llibertat, parlar-hi d'igualtat havent-hi desigualtat no és possible. I ella explica que llibertat i igualtat sempre han d'anar unides, és impossible parlar d'una sense l'altra, perquè hi hagi igualtat ha d'haver-hi llibertat, tots han de ser lliures:

Hay una relación profundamente orgánica entre libertad e igualdad: la igualdad de todos los hombres y mujeres determina que yo no pueda ni deba guiarme más que por la libertad, entendida como capacidad autónoma de suspender el juicio en tanto que no me aparezcan las ideas claras y distintas desprendiendo una evidencia que no puede ser sino mi evidencia (Poulain de la Barre, citat en Amorós, 2000: 139).

Açò és, una llibertat sense igualtat no pot existir, és només una quimera. És la igualtat qui ens fa actuar lliurement, si n'hi ha desigualtat, les persones oprimides no són lliures (Amorós, 2000: 109-140). O sigui, no es podia aconseguir eixa igualtat universal si no desapareixia la desigualtat.

En segon lloc, l'autora també critica les paraules elegides per al lema *Igualtat, llibertat i fraternitat*. La crítica a la falsa igualtat i la falsa llibertat ja s'ha establert anteriorment. Però també la *fraternitat* representa una nova contradicció, ja que aquest concepte només

¹ Aquesta nomenclatura és pròpia de l'autora per descriure la nova consciència que es forma entre les dones de la Il·lustració. Es tracta d'una re-significació del llenguatge dels revolucionaris per indicar-los que hi ha incoherències dins dels seus ideals que discriminen les dones de la mateixa manera que durant l'Antic Règim el Tercer Estat havia estat discriminat. Textualment, l'autora reclama: «*Vosotros, varones revolucionarios, que habéis irracionalizado el sistema estamental, implantáis de nuevo su lógica al dejarnos fuera de la ciudadanía.*» (Amorós, 2005: 36).

A més, amb aquesta expressió les dones manifesten que els seus interessos no són els mateixos que els dels homes, ni tan sols dels homes de la mateixa classe social i que, per tant, volen ser representades per dones, no per homes; igualment com el Tercer Estat volia tindre els seus propis representants, no estar representat per nobles en els quals no es sentien identificats (Amorós, 2000: 170-171).

inclou els homes, els germans, per tant la mateixa paraula denota exclusió. Per aquest motiu, les feministes crearen la proposta *sororitat*, per no parlar tan sols de germans, sinó també de germanes i no deixar així de banda la meitat femenina de la població (Amorós, 2005: 458-462). Posteriorment, les feministes optaran per canviar aquest lema per *Igualtat, llibertat i humanitat*, per no fer distincions entre homes i dones, tots són persones, tots són humans (León, 2012: 17).

En tercer lloc, l'educació desigual també és un tema contradictori dins de la Il·lustració per a aquesta filòsofa. Com ja s'ha comprovat, l'educació és un tema clau en la Il·lustració, ja que és el mitjà pel qual es pot ensenyar a utilitzar la raó, la ferramenta indispensable per aconseguir l'autonomia. No obstant, com ja s'ha explicat, homes i dones tenien una educació ben diferenciada, ja que l'autonomia només estava disponible per als homes. Encara més, Rousseau, important filòsof il·lustrat, explicà en el seu conegut llibre *Emili o de l'educació* que a les dones se'ls ha d'educar des de ben xicotetes per a que es comporten dins d'uns límits establerts, sense importar si eixos límits són justos o si satisfan les seues necessitats; ja que considerava que «*de alguna manera deben participar en los sufrimientos que su sexo demoníaco nos ha causado*» (Rousseau, citat en Amorós, 2000: 153). Per tant, segons aquest filòsof, s'han d'ensenyar uns límits els quals no han de sobrepassar, i si aquests s'aprenen des que són xiquetes, serà més fàcil que s'adaptin a ells. Així, per exemple, no han de ser ni massa treballadores ni massa mandroses, si treballen massa, se'ls ha de demanar que descansin de tant en tant; i si treballen poc, se'ls ha de demanar que compleixin les seues tasques (Rousseau, citat en Amorós, 2000: 153). Mentre que als homes se'ls ha d'ensenyar a ser ciutadans i a participar en els pactes i contractes social (Amorós, 2000: 150-154).

Aquesta educació desigual i dominant no era vista de manera justa per les feministes, ja que naturalitzava les desigualtats. Per aquest motiu, Mary Wollstonecraft demanava educació per a les dones com a sers racionals que són, una educació igual que la dels homes, no només destinada a reproduir les tasques que ja feien abans del Segle de Les Llums i a comportar-se dins d'uns patrons establerts i opressors i que, a més, no els permetia eixir de la submissió exercida pels homes (Amorós, 2000: 150-154).

En quart lloc, la necessitat que existeixin no-ciutadanes perquè puguin existir ciutadans és una paradoxa més. Si es parla d'universalitat i de crear una ciutadania universal, no es poden deixar a les dones fora. Amorós explica que Rousseau parla de les dones com a ciutadanes i els demana que siguin «*castas, guardadoras de las buenas costumbres y*

suaves vínculos de paz» (Rousseau, citat en Amorós, 2000: 152), tanmateix, les dones no participen en els pactes del contracte social, no tenen l'oportunitat de ser vertaderes ciutadanes, elles tenen privilegis i no drets. Encara més, són només considerades reproductores dels ciutadans i, a més, han d'estar vigilades pels homes perquè compleixin eixa tasca que els ha estat assignada. Però Rousseau considera que, al seu torn, el fet que els homes vigilin les dones fa que aquests s'exigeixin a ells mateixos i vulguin ser bons ciutadans, bons pares i bons marits, cosa que crea encara millors homes (Amorós, 2000: 152-155).

De manera que s'estableix un doble vincle: els homes han de vigilar les dones perquè aquestes han d'aprendre a comportar-se segons unes normes i viure dins d'uns determinats límits, i a la vegada eixa vigilància crea millors homes i, en conseqüència, millors ciutadans. Però aquests vincles no creen igualtat, no creen relacions equitatives, sinó que les dones queden subordinades i recloses al sector privat. La igualtat només és concebuda com a igualtat política en l'àmbit públic i com a igualtat entre homes, no entre homes i dones (Amorós, 2000: 152-155).

En cinquè lloc, la universalitat també és paradoxal per a Cèlia Amorós, ja que encara que es parlés de dret universal i de ciutadania universal, aquests trets no abraçaven tota la població. D'aquesta manera, mentre que d'una banda la Il·lustració prometia emancipar tota la humanitat, d'altra banda feia tot el contrari; sotmetia la meitat de la humanitat. I encara va anar més enllà la, creà *el espacio de las idénticas*, un espai per a les dones del qual no podien eixir (Amorós, 2000). És més, la mateixa universalitat que caracteritza la Il·lustració estableix rigideses i una jerarquia ferma perquè les dones no abandonin l'espai de *les idéntiques* i no puguin passar a ser *les iguals*. A més a més, els nous conceptes que s'estan definint també comporten contradiccions i tampoc són universals. El concepte de ciutadà, com s'ha estudiat, no inclou les dones. Amorós explica que són conceptes masculins i que per tant les dones mai poden encaixar en ells, no s'han construït per incloure-les. En aquesta etapa les dones no són individus diferenciats, sinó que són un únic col·lectiu, una massa uniforme (Puleo, 1999).

Per aquest motiu, les feministes reclamen que la Il·lustració en lloc d'alliberar les dones creà un patriarcat més fort i institucionalitzat. Convertiren les dones en *heterodesignacions*, se'ls digué què eren i què havien de ser i fer; se les construï i se les apartà de la ciutadania (Amorós, 2005). A més a més, la Il·lustració identificà les dones amb la natura, i per tant, amb allò que s'ha de dominar, controlar i sotmetre. De manera

que les dones no podien tenir els mateixos drets com a ciutadanes que els homes (Amorós, 1991b, 2000). La proposta feminista d'Amorós és *resignificar* aquest llenguatge, deixar que les dones s'autodesignen com a ciutadanes, com a subjectes de drets i subjectes polítics, que deixen de ser el *bello sexo* i formen part del col·lectiu ciutadania amb dret a rebre la mateixa educació que els homes i dret a participar en l'àmbit públic i en la vida política (Amorós, 2005: 461-463).

En sisè lloc, una contradicció clara sorgeix en el mateix intent de canvi de sistema estamental. Els il·lustrats i els revolucionaris lluitaven contra l'Antic Règim, el seu objectiu era derrocar-lo i construir un nou ordre sense estaments ni privilegis. Aquests consideraven que la jerarquia establerta era artificial, que el simple fet d'haver nascut en una família no determinava que una persona hagués de pertànyer a una classe social sense possibilitat d'eixir d'aquesta. Així, amb el concepte de ciutadà, els il·lustrats pretenien acabar amb les injustícies pròpies de l'Antic Règim, acabar amb els privilegis, amb l'existència d'amos i esclaus, etc. i alliberar el Tercer Estat. No obstant, les dones no foren incloses dins d'aquest objectiu, no formaren part de la ciutadania i per tant no foren alliberades. Ni eren ciutadanes ni tenien drets (Amorós, 2004b: 457-548; Gutiérrez, 2015). Així, aquestes acabaren convertint-se en el *Tercer Estat*, mentre que els homes eren el *sexe privilegiat*. De forma que en lloc d'eliminar el sistema de privilegis i la jerarquia, en crearen una nova, només que ara els homes ocupaven el lloc dels reis i les dones l'últim escaló (Amorós, 2005: 457-461). Apunta Celia Amorós:

Las mujeres y sus defensores [...] razonan [...]: si ser noble o plebeyo es una característica adscriptiva, relativa al nacimiento y que, por tanto, no ha de ser tomada en cuenta para el acceso a la ciudadanía, entonces el ser varón o mujer, que son asimismo características adscriptivas, dependientes del nacimiento y no de los méritos, deberán ser consideradas indiferentes a efectos de ingresar en la tan anhelada ciudadanía (Amorós, 2005: 461).

És a dir, si els il·lustrats volien que les característiques artificials de les persones no foren preses per classificar-les i que per tant per ser ciutadans no s'agafessin com a criteri, tampoc el fet de ser home o dona hauria de tenir-se en compte. No obstant, alguns filòsofs il·lustrats, sobre tot els més afins a la filosofia misògina de Rousseau i els jacobins, establiren que agafar com a criteri el fet d'haver nascut en una família o una altra era un fet artificial, però haver nascut home o dona era un fet natural. Així, el primer criteri seria irracional i per tant no vàlid, mentre que el segon seria racional i per tant vàlid per assignar qui havia de ser considerat ciutadà i qui no (Amorós, 2005: 458-462).

Per últim, Amorós destaca que la Il·lustració representa un conflicte entre romanticisme i positivisme. Romanticisme significa que es basa en la idea que les persones poden triar lliurement atenent a la seua pròpia moral. I positivisme significa que aquesta elecció ha d'estar basada en la raó i la utilitat. De manera que el positivisme anul·la totalment la moralitat romàntica (Amorós, 2000: 109-140). Si es recorda, el projecte il·lustrat es basava precisament en aquestes dues característiques: d'una banda demanava autonomia i educació moral per actuar segons les pròpies lleis i, d'altra banda, actuar raonadament a partir dels principis científics. Açò és una paradoxa, no es pot actuar segons la moral si s'ha d'actuar segons la raó científica.

Capítol II

El feminisme de

Cèlia Amorós

El feminismo, hoy en día como siempre, trata de dar su expresión teórica a un proceso de cambio social que tiene implicaciones en todos los niveles de la existencia humana: en el nivel económico, en el político, en el orden cultural y en el de las organizaciones simbólicas (Amorós, 1999: 11).

II.1 Introducció

Tot i que la història del moviment feminista s'inicià en la Il·lustració com a moviment contra les contradiccions que amagava en sí el projecte il·lustrat, la lluita feminista encara no ha acabat i en el present té una gran presència i importància en diferents àmbits. A més, ja no es tracta d'un moviment aïllat iniciat per un grup de dones, sinó que es tracta d'una lluita necessària amb els objectius clars i implicada en tots els nivells de vida. De manera que qualsevol qüestió econòmica, social, política, cultural, etc. no pot avançar sense tenir en compte el feminisme (Amorós, 1999).

Ara bé, el feminisme actual ha sofert grans canvis, la seua evolució i proliferació ha estat molt important. De fet, parlar de *feminisme*, en singular, actualment és incorrecte; s'ha de parlar de *feminismes*, en plural, ja que hi ha una gran heterogeneïtat de moviments i propostes; tal i com afirma Cèlia Amorós:

En cuanto al feminismo, las corrientes son muy distintas, y los debates pueden ser denominados intra e interparadigmáticos por lo que concierne a los paradigmas filosóficos que nutren de muchos de los supuestos desde los que tales debates se configuran. Corrientes y debates tan ricos y diversos que ya se habla de “feminismos” en plural (Amorós, 2000: 9).

Els corrents més destacats i que s'estudiaran en aquest capítol són el feminisme de la igualtat i el feminisme de la diferència. No obstant això, a banda d'aquests dos corrents majoritaris també hi ha altres moviments feministes amb gran presència en l'actualitat com la proposta de Vandana Shiva, l'ecofeminisme, el moviment FEMEN, o les noves masculinitats, entre altres.

Respecte aquests dos corrents principals, Cèlia Amorós fa una forta crítica contra el feminisme de la diferència i es posiciona a favor del feminisme de la igualtat, pel que s'estudiaran aquests dos posicionaments per entendre millor quina és la seua filosofia. Finalment, també s'explicarà el feminisme filosòfic, ja que és la proposta que aporta l'autora vinculada amb el feminisme de la igualtat.

II.2 La heterogeneïtat de feminismes: introducció al debat feminisme de la igualtat vs. feminisme de la diferència

Com ja s'ha destacat, el feminisme de la igualtat i el feminisme de la diferència són els dos corrents més significatius i majoritaris. Tots dos tenen el mateix objectiu, que homes

i dones tinguin les mateixes oportunitats i que desaparegui la desigualtat instaurada entre ambdós gèneres. Ara bé, les diferències entre ells són grans i, encara que compartiren el mateix fi des del seu inici, s'establí un debat entre ells dos per imposar les seues respectives propostes.

Per entendre el debat entre aquests dos corrents principals s'explicaran breument quins són els trets essencials de cadascun d'ells.

II.2.1 Feminisme de la igualtat

El feminisme que naix de la mà de les sufragistes com a crítica de la Il·lustració rep el nom de feminisme de la igualtat, ja que lluita per la igualtat jurídica, és a dir, per aconseguir els mateixos drets que tenen els homes; i també qüestiona els ideals il·lustrats (De las Heras, 2009: 57). Així, Susana Gamba el defineix com «*una profundización de las corrientes “ilustradas” y del sufragio del siglo pasado*» (Gamba, 1987). No obstant, el fet de lluitar per la igualtat no implica que la dona s'identifiqui amb l'opressor, que s'apropriï dels drets dels homes simplement acollint-los, sinó que es produeixi un vertader canvi pel qual el sexe no funcioni com excusa per discernir quins tipus de drets pot tenir una persona. A més, les feministes de la igualtat lluiten per canviar la noció de sexe, defenen que només ha d'existir un sexe universal, indiferenciat; en altre paraules, que parlar d'homes i de dones no sigui significatiu, sinó que tots són persones (De las Heras, 2009: 57).

Així, si els il·lustrats parlaven de drets universals, les feministes de la igualtat promouen una vertadera universalitat, no la falsa universalitat que els revolucionaris aconseguiren. Una *universalitat* que, si es recorda, deixava de banda a bona part de la societat. Amb aquests canvis, la dominació sobre la dona desapareixeria, podria per fi eixir del lloc on se'ls havia posat (De las Heras, 2009: 57), podrien deixar de ser el Tercer Estat dins del Tercer Estat.

Aquest moviment sufragista anà evolucionant i es creà una gran varietat de propostes, totes elles amb el mateix objectiu, però cadascuna amb uns mètodes diferents i unes particularitats pròpies. En el Mapa conceptual 1 de la pàgina 33 apareixen reflectides les tendències dins del feminisme de la igualtat amb les seues característiques més importants i les seues representants més significatives. A continuació s'explicaran aquestes tendències detingudament.

II.2.1.A Feminisme liberal

Al segle XIX les sufragistes, les primeres feministes, s'organitzaren per aconseguir el vot. Encara que aquest propòsit no conduí directament a la igualtat entre homes i dones, fou un primer pas molt important i el que aconseguiren fou vital perquè les següents feministes es mobilitzaren. Així, les feministes liberals continuaren amb la tasca que iniciaren les sufragistes de la Il·lustració. Per a aquestes feministes, la igualtat amb l'home s'aconseguiria mitjançant la consecució de la igualtat política. El vot ja estava aconseguit, però encara hi havia moltes lleis que deixaven a la dona en una posició inferior respecte a l'home. Canviar aquestes lleis i establir igualtat política era per a aquestes feministes el camí directe per aconseguir l'autonomia i la llibertat (De las Heras, 2009: 57-58).

Aquest feminisme ve representat per la NOW (National Organization for Women) creada per Betty Friedan i altres feministes en 1966 (De las Heras, 2009: 57-58).

II.2.1.B Feminisme socialista i marxista

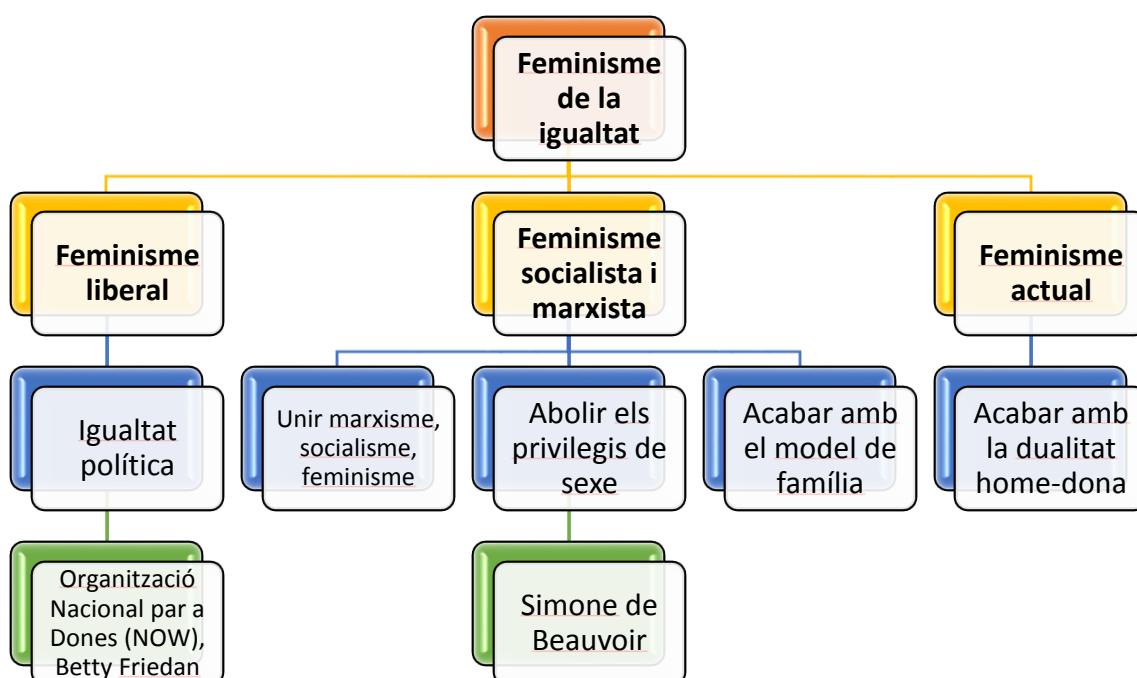
Aquest feminisme pren per base un canvi més radical, entén que no és suficient arribar a la igualtat política per aconseguir la igualtat total entre homes i dones. Proposa abolir els privilegis de sexe, la qual cosa suposava un canvi radical (Gamba, 1987). A més, les feministes del feminisme socialista i marxista defenien bona part dels ideals marxistes, ja que trobaven que el capitalisme, juntament amb el patriarcat, era el causant de la situació de desigualtat que sofria la dona. Així, pretenien que els moviments socialistes, marxistes i feministes s'uniren per aconseguir alliberar la dona i acabar amb l'opressió. No obstant, el marxisme no compartia aquestes inquietuds amb les feministes i no integrava la dona en els seus estudis; hagueren de ser les dones qui emprenguessin aquestes investigacions (De las Heras, 2009: 58-60). A més a més, entre les seues investigacions destaca la recerca de l'arrel de la dominació sobre la dona. Trobaren que el model de família que s'establí fa milers d'anys és el primer causant d'aquesta situació, ja que considera que la dona per naturalesa ha d'estar sotmesa al cap de família, rol propi de l'home. D'aquesta manera es naturalitzà la figura de la dona com mare i esposa al servei del seu marit i dels homes (Gamba, 1987).

La *Nova Esquerra* i les feministes de l'organització NOW més properes al liberalisme radical són les representants d'aquest corrent (De las Heras, 2009: 60). A més, la figura més important dins d'aquesta tendència en els anys 60 del segle XX és la reconeguda

feminista Simone de Beauvoir, coneguda pel seu famós lema: «No es naix dona, s'arriba a ser-ho» (Gamba, 1987).

II.2.1.C Feminisme actual

Les qüestions per les quals es preocupa el feminisme modern, l'actual, han ampliat l'objectiu inicial. Ja no lluita només per la igualtat política, encara que encara ho fa, ja que no s'ha aconseguit en tots els aspectes; també lluita per la igualtat econòmica, social, etc. A més, també segueix investigant quin és l'origen de l'opressió femenina per poder acabar amb la dualitat home-dona que ha penetrat en la societat. Així, el feminisme actual s'ocupa d'aspectes relacionats amb la raça, l'edat, l'aspecte físic, el treball domèstic no remunerat, etc (De las Heras, 2009: 60).



Mapa conceptual 1 El feminisme de la igualtat (Mapa realitzat per a l'assignatura Filologies del Gènere, curs 2014-2015)

II.2.2 Feminisme de la diferència

Paral·lelament al feminisme de la igualtat naix a principis de la dècada dels 70 del segle XX una nova tendència, el feminisme de la diferència. El principal objectiu d'aquest feminisme és aconseguir una igualtat entre homes i dones, de la mateixa manera que el feminisme de la igualtat, però no a partir de la igualtat política, social i econòmica; sinó a partir de valorar per igual les diferències entre homes i dones. És a dir, aquestes

feministes reconeixen que hi ha diferències entre homes i dones, que són dos grups de persones diferents, és més, defensen que hi existeix una *identitat femenina*; tanmateix, proclamen que aquestes diferències no han de conduir a una desigualtat, sinó que encara que són diferents, el seu valor és el mateix. De manera que el feminisme de la diferència pretén posar en valor el que es considera propi de les dones, vol revaloritzar allò femení amb el lema *Ser mujer es hermoso* (De las Heras, 2009: 61). També rescaten l'afectivitat i l'amor pel propi cos i rebutgen els prejudicis sobre el cos femení i la sexualitat femenina (Gamba, 1987). Així, les feministes de la diferència proposen crear una cultura femenina, pròpia de les dones, amb el seu propi llenguatge i igualment vàlida que la cultura masculina, de forma que la dona es pugui reconèixer dins d'aquesta cultura i deixi de ser *l'altra*, deixi de definir-se en to negatiu (Rubio, 1990: 187).

Encara més, aquestes feministes recolzaven que les dones mai voldrien igualar-se als homes, mai voldrien inserir-se a un món creat per homes, mai voldrien ni podrien acceptar els seus patrons. De forma que no es podria aconseguir mai la igualtat que les feministes de la igualtat desitjaven. Aquestes feministes se n'adonaren que els conceptes de ciutadà, subjecte i individu creats en la Il·lustració estaven redactats des de la perspectiva masculina, les dones no hi estaven contemplades, pel que per poder incloure's en aquests havien d'acoblar-se al discurs masculí hegemònic. També criticaren la falsa universalitat que proclamaven els il·lustrats, ja que consideraven que aquest fou un concepte interessat que partia d'allò particular (De las Heras, 2009: 61). Per aquest motiu es considera que aquesta tendència naix en contraposició al feminisme de la igualtat i per aquest motiu s'estableix un debat entre elles.

De la mateixa manera que el feminisme de la igualtat, el feminisme de la diferència també ha evolucionat i s'ha convertit en un corrent heterogeni amb diferents tendències com pot veure's en el Mapa conceptual 2 de la pàgina 36. A continuació s'estudiaran breument aquestes tendències i qui són les seues màximes representants.

II.2.2.A Feminisme radical

A la dècada dels anys 60 nasqué el feminisme radical, amb la consigna *El que és personal, és polític*. Es tractava d'un moviment molt actiu que s'encarregà de crear grups d'autoconsciència per construir la seua teoria feminista a partir de les mateixes experiències personals de les dones dels grups. Aquest feminisme defensava que la separació esfera pública-esfera privada no era real, sinó que era una construcció social

creada pel sistema patriarcal per dominar i controlar les dones i possibilitar l'èxit i la superioritat social, política, econòmica, social, etc. als homes (De las Heras, 2009: 61-64). Amb açò, les dones configuraven un grup sense possibilitat de desenvolupar-se, d'establir-se les seues pròpies metes, de créixer (Rubio, 1990: 188). Per a aquestes feministes la diferència entre homes i dones tenia origen biològic, tanmateix, aquesta diferència no havia de conduir a desigualtat; ser diferents no significava ser inferiors. De fet, aquesta desigualtat es considerava que era un producte històric, no era natural, i s'havia d'eliminar (De las Heras, 2009: 61-64).

Les feministes radicals més representatives són Kate Millet i Sulamith Firestone (De las Heras, 2009: 61-64).

II.2.2.B Feminisme cultural

Als anys 70 nasqué el feminisme cultural i prengué forma als anys 80. Aquest feminisme recolzava que la dona aconseguiria alliberar-se mitjançant el desenvolupament. Les feministes culturals proposaven crear una cultura pròpia només de dones amb característiques exclusives, així com la cura, característiques que històricament s'havien associat a les dones perquè, per a aquestes feministes, les eren pròpies (De las Heras, 2009: 64-68).

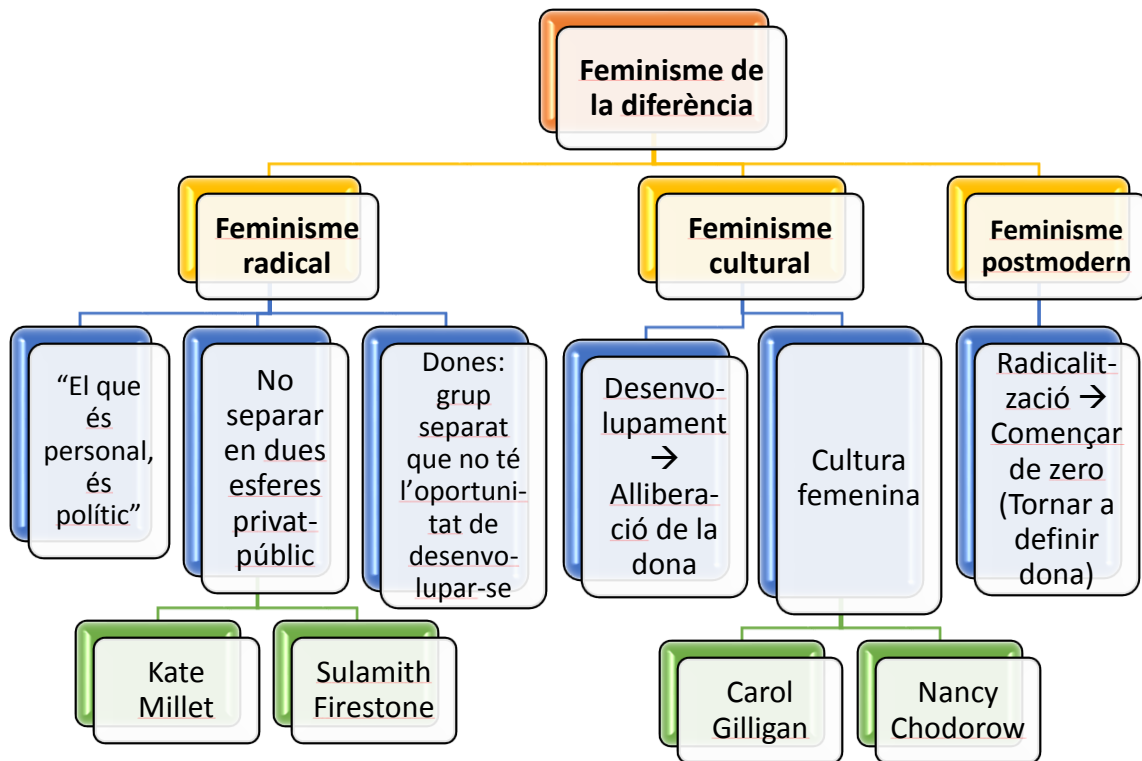
Per a aquestes feministes, els conceptes gènere masculí i gènere femení no eren construccions socials, sinó que existien biològicament dos sexes diferents. Així, aquest feminisme proposava canviar de la teoria constructivista del gènere a una teoria essencialista. Aquestes feministes revaloritzaven tot allò que es considerava propi del sexe femení i es denigrava tot allò que es relacionava amb el sexe masculí. Fins i tot proclamaven que allò relacionat amb la masculinitat era perillós i podria, inclòs, ser letal (De las Heras, 2009: 64-68).

Les màximes representants d'aquesta tendència són Carol Gilligan i Nancy Chodorow (De las Heras, 2009: 64-68).

II.2.2.C Feminisme postmodern

Aquest feminisme va molt més enllà que els feminismes radical i cultural, és una radicalització del feminisme de la diferència i del mateix concepte de diferència. La proposta d'aquest feminisme és redactar de nou tots els conceptes, el concepte de dona, de ciutadà, de subjecte, d'individu, d'universalitat, etc. ja que per arribar a la igualtat

aquests conceptes s'han d'omplir d'un contingut que la possibiliti, que no inclogui desigualtat i opressió (De las Heras, 2009: 68-69).



Mapa conceptual 2 El feminisme de la diferència (Mapa realitzat per a l'assignatura Filofofies del Gènere, curs 2014-2015)

II.2.3 El debat entre ambdós corrents feministes

El feminisme de la igualtat ha estat criticat per les feministes de la diferència de la mateixa manera que el feminisme de la diferència ha estat criticat per les feministes de la igualtat. Si es recorda, l'un nasqué en contraposició de l'altre, pel que es tractava de dos grups molt potents que volien fer valer la seua proposta.

Així, les feministes de la diferència criticaren el feminisme de la igualtat perquè consideraren que aquestes pretenien aconseguir igualtat sense fer un vertader canvi de sistema, que el que simplement volien era ampliar els conceptes masculins il·lustrats perquè inclogueren també les dones. De manera que pretenien aconseguir la igualtat a partir d'una falsa universalitat basada en el concepte de subjecte definit com a home, ciutadà i propietari. Com que cap d'aquests conceptes incloïa les dones, la lluita mai

podria acabar, la igualtat mai podria aconseguir-se realment, la dona mai seria un subjecte igual que l'home (Rubio, 1990: 185-186).

I les feministes de la igualtat criticaren el feminisme de la diferència perquè consideraven que recolzar que hi existeix una diferència biològica entre home i dones ajuda a cristal·litzar la desigualtat, serveix com a excusa per argumentar que naturalment ha d'haver-hi desigualtats. És més, algunes autores critiquen que aquest feminisme accepta i afavoreix es estereotips sobre les dones que el patriarcat ha creat (Gamba, 1987).

De manera general, aquest debat pot simplificar-se mitjançant la contraposició d'alguns punts en els quals aquests dos feminismes defenien punts contradictoris. En la Taula 1 es poden veure aquestes contradiccions:

	Feminisme de la diferència	vs.	Feminisme de la igualtat
1	Irracionalitat	vs.	Racionalitat
2	Cos	vs.	Ment
3	Naturalesa	vs.	Cultura
4	Experiència	vs.	Raó
5	Antipoder	vs.	Poder
6	Subjectivitat	vs.	Objectivitat
7	Món previ	vs.	Món públic

Taula 1 Debat Igualtat vs. Diferència (Taula realitzada per a l'assignatura Filosofia del Gènere, curs 2014-2015)

En l'actualitat el debat encara està obert, però no és important, ja s'ha superat perquè no hi ha cap problema en tenir diferents visions sobre un tema; al contrari, com més corrents i moviments hi ha, més ric i fructífer és el moviment. Una agenda diversificada implica major efectivitat.

II.3 Crítica al feminisme de la diferència

D'entrada, l'autora defèn que el feminisme de la diferència està condemnat a desaparèixer, o bé perquè manca d'una base estable o bé perquè acabarà per *autofagocitar-se*. Com s'ha comprovat, hi ha una gran heterogeneïtat de feminismes dins d'aquest corrent de la diferència. Aquestes tendències van des de la universalització fins a la radicalització. D'una banda, la universalització de la diferència té una relació de problemes i contradiccions sobre tot relacionades amb definir en què consisteix *allò pròpiament femení*. D'altra banda, el radicalisme és un feminisme extrem ple de

contradiccions, ja que és el feminisme més agressiu i maniqueu, defineix que allò femení és bo i allò masculí és dolent i per tant s'ha d'eliminar. Però, un feminisme que es basa en l'aniquilació d'allò que és masculí sense sentit crític està condemnat a eliminar-se a ell mateix perquè atempta contra els principis bàsics de reproducció i, encara més, es converteix en un discurs de liquidació (Amorós, 1991b: 134-135).

Per aquests motius, Cèlia Amorós reflexiona al voltant del feminisme de la diferència i troba diferents inconvenients en defensar aquesta postura.

En primer lloc, aquesta autora troba que és un perill defensar que hi existeix una *cultura femenina* o una *essència femenina identitària*, ja que pot conduir a perpetrar les diferències i les desigualtats. Al contrari, Amorós és *construccionista*, ella defensa que els sexes masculí i femení no són més que construccions socials i que, a més, són un producte creat pel patriarcat per dominar i oprimir les dones.

Es la propia Sociedad la que ha constituido y organizado sus divisiones internas de manera tal que un grupo social determinado queda predestinado para ocupar un espacio (Amorós, 1991b: 31).

Així, les dones passen a ser *heterodesignacions*, són els homes qui diuen com són i com han de ser (Posada, 2006). Encara més, en particular, Cèlia Amorós reclama:

¿Defensoras de la paz? Quizás: yo lo único que sé positivamente es que ¡no nos han dejado ir a la guerra! [...] No hagamos, por tanto, un pacifismo blandengue, sino un feminismo pacifista serio. Serio y, por tanto, problemático, que no prejuzgue que las mujeres tenemos la “esencia de la paz”. [...] Si somos pacifistas seámoslo como sujetos de opciones, y no como objeto de definiciones: no nos dejemos hacer la esencia de la paz ni la esencia de nada (Amorós, 1991: 13)

O sigui, Amorós considera que les dones no són tendres, bones, pacifistes, etc. per naturalesa, ni que la seua vida ha d'estar destinada a la cura i reclosa a l'àmbit privat. Al contrari, el feminisme de fet ha de reclamar que totes eixes característiques no són més que estereotips creats pels homes i que no s'ajusten a la realitat. En aquest sentit, la filòsofa explica que es construeix la identitat femenina perquè les dones siguin diferents als homes i justificar així la desigualtat (Posada, 2006). Per tant, si el feminisme de la diferència reproduïx els rols creats i confirma que homes i dones tenen una identitat diferent, mai podrà aconseguir-se la igualtat; es crea una visió de la igualtat com utòpica i inabastable (Amorós, 1999).

De manera que per a aquesta filòsofa, homes i dones no són diferents, no existeix una identitat femenina i una identitat masculina, tots són persones i pertanyen a la mateixa esfera, no s'ha de separar allò masculí d'allò femení perquè en realitat no existeix allò masculí i allò femení (Posada, 2006). És més, Amorós prefereix que es parli de *subcultura femenina* en lloc d'allò femení perquè expressa més complexitat i rebutja que totes eixes característiques siguin pròpies i exclusives de les dones. A més, defensa que s'ha de distingir allò verdaderament femení d'allò que és producte del patriarcat, de la seua subordinació. Així, s'ha de mantenir una actitud crítica front aquesta *subcultura femenina*, ni s'ha de rebutjar absolutament totes les característiques que sempre s'han assignat a les dones ni s'han d'acceptar aquestes característiques incondicionalment (Amorós, 1991b: 132-133). Així, l'autora afirma que «*todas las identidades son construidas y negociadas sobre todo las identidades dominadas*» (Amorós, 1999). I són precisament les dones aquestes identitats dominades, ja que se'ls ha construït perquè siguin diferents i, a més, inferiors.

En segon lloc, la filòsofa troba contradiccions en el propi discurs del feminisme de la diferència. D'una banda aquest advoca pel *dret a la diferència*, en canvi, no es pot parlar de drets sense una base d'igualtat. És a dir, sense que hi hagi un dret universal no podran existir-hi drets justos i no es podrà parlar de drets. Així, si aquestes feministes reivindiquen el dret a la diferència en realitat estan partint d'una base d'igualtat quan, precisament, és la igualtat el que rebutgen. Per la qual cosa, Amorós troba que la base d'aquest feminisme en una paradoxa (Amorós, 1991a; Amorós, 2005: 267-284). De fet, l'autora afirma que «*muchas veces se olvida que es el logro de ciertas cuotas de igualdad lo que es condición de posibilidad de cualquier discurso de la diferencia*» (Amorós, 1991a: 9).

A més a més, una altra contradicció que hi troba està relacionada amb la forma d'actuar de les feministes. D'una banda, reivindiquen militantment, i per tant necessàriament amb agressivitat, la dolçor, l'amor, etc. Aquest fet és paradoxal, no es pot reivindicar que la dona és tendra a partir de l'agressivitat i a la vegada defensar que la dona no és agressiva. Es suposa que l'agressivitat és pròpia de la *subcultura masculina*, es suposa que les dones són tendres, no agressives (Amorós, 1991b: 134).

El tercer problema que l'autora troba en el plantejament d'aquest feminisme és que aquest entén les dones com a subjectes que han estat al marge de l'Estat, que no han participat en la seua construcció ni en la seua presa de decisions, i per la qual cosa les considera

l'*antipoder* i les qualifica de no-corrompudes. O sigui, com que no han participat en el poder, en realitat perquè no les han deixades atès que les han apartades de l'esfera pública, aquestes feministes troben que les dones no han estat mai corrompudes, que són íntegres, i que per tant són elles qui han de dur endavant la revolució per canviar el món i fins i tot salvar els homes (Amorós, 2005: 267-284).

No obstant això, Cèlia Amorós declara que sense el poder no es podran fer els canvis que anuncien, sense participar en el poder les dones no seran escoltades ni tindran l'oportunitat de ser el subjecte revolucionari. Per modificar les estructures i derrocar el patriarcat és necessari arribar al poder, no ser l'*antipoder*. Amorós explica que és cert que el poder pot corrompre i que per tant és perillós, tanmateix, aquest risc s'ha de córrer perquè el moviment no quedi en petites correccions a les lleis i les normes ni en petites accions aïllades. Per produir vertaders canvis les dones no han de tenir por d'arribar al poder, han d'eixir de la marginalitat a la qual els homes les han destinades (Amorós, 1991a: 3-7, 2005: 267-284). En aquest sentit, la filòsofa expressa que «*las feministas le tenemos que perder el miedo a lo público, lo público es muy sano*» (Amorós, 1991a: 8). És a dir, les dones no poden quedar-se dins de l'esfera privada si volen realitzar canvis estructurals, han d'entrar a l'espai públic.

En quart lloc, Cèlia Amorós exposa que exaltar el cos femení i els plaers de la manera com ho fan les feministes de la diferència és perillós també, ja que ajuden a afavorir els estereotips que els homes han creat sobre les dones com a objectes sexuals. A més, aquesta feministes també reivindiquen la privacitat i açò també ajuda a perpetrar la idea que la dona ha de quedar-se al món privat. Com a conseqüència, les desigualtats augmenten, ja que si les dones ni volen eixir d'eixa esfera ni volen deixar als homes que hi entrin, homes i dones no podran ser valorats de la mateixa manera. A més a més, aquesta autora, com ja s'ha indicat anteriorment, exposa que sense arribar a l'esfera pública i al poder, les dones no seran capaces d'introduir canvis en les societats. Amb aquesta actitud el que fan les dones és allunyar-se del poder, no aconseguir-lo, no utilitzar-lo al seu favor, només reproduïxen el patriarcat (Amorós, 1991a: 11-12).

Per últim, l'autora troba un fort inconvenient en el plantejament d'alguns dels feminismes de la diferència:

[...] creo que los más peligrosos serían los feminismos estoicos, porque caen en una profunda trampa. La trampa de la ingenuidad del oprimido de creer que por puro voluntarismo valorativo se cambian los sistemas de

valores dominantes (Amorós, 1991a: 12).

En altres paraules, Amorós apunta que la situació de les dones no canviarà només per la voluntat de les dones, s'ha de lluitar per eixos canvis, les dones han d'implicar-se, han d'organitzar-se, han de combatre contra el sistema per crear-ne un de nou.

Ara bé, encara que l'autora critica el feminisme de la diferència, també senyala que hi va aportar aspectes positius. En primer lloc, aquestes feministes van exercir una llavor important i van servir de gran ajuda al moviment i a les dones quan va nàixer perquè van crear una consciència col·lectiva, un *nosotras* que era necessari per organitzar la lluita. A més, van ajudar les dones a no veure's com *las otras*, a no veure's com heterodesignacions, sinó com autodesignacions. Encara més, va desinterioritzar el menyspreu de l'opressor i els va donar l'oportunitat d'expressar-se, de posar en paraules quina era la seua situació, de crear un llenguatge comú i així prendre consciència de l'estructura social i del lloc que en ella ocupaven. Amorós afirma que el feminisme de la diferència «*cumplió la función de dar a la mujer un discurso propio [...] darle al movimiento una articulación, un lenguaje común*» (Amorós, 1991a: 9). En suma, el feminisme de la diferència va donar veu pròpia al moviment i aquesta tasca va ser imprescindible per aconseguir una lluita organitzada, amb objectius definits i que es fa escoltar. (Amorós, 1991a).

II.4 Feminisme filosòfic: feminisme, igualtat i crítica il·lustrada

Cèlia Amorós parteix del feminisme de la igualtat o il·lustrat per enunciar la seua pròpia versió del feminisme. A aquesta proposta l'anomena *Feminisme filosòfic* i s'entén com el triumvirat format per feminisme, igualtat i crítica il·lustrada.

II.4.1 Feminisme de la igualtat

La filosofia de Cèlia Amorós beu del feminisme de la igualtat tal i com ja s'ha apuntat anteriorment. Ara bé, ella matisa què s'entén per igualtat per contestar les crítiques. Igualar no és allò que criticaven les feministes de la diferència, no es tracta d'ampliar simplement els drets dels homes per acollir també les dones sense introduir canvis. Tot el contrari, sense canviar la societat no es pot arribar a la vertadera igualtat, de fet, el feminisme de la igualtat és un *test de la Il·lustració*, és a dir, la crítica per veure què

funciona i què s'ha de canviar. Ara bé, es pot igualar *per dalt* i *per baix*. S'entén que igualar *per dalt* és que les dones adquireixin les característiques i drets dels homes. Aquests, *patriarcalment*, es qualifiquen com forts, agressius, poc tendres, treballadors, exitosos, lliures sexualment, etc. I s'entén que igualar *per baix* és que els homes adquireixin les característiques de les dones, *patriarcalment* definides com a tendres, destinades a la cura, familiars, reservades, amb poca llibertat sexual, etc. Queda clar que el patriarcat ofereix millors qualitats als homes, els ofereix més oportunitats i els posiciona com els triomfadors i dominadors, mentre que les dones queden més limitades i en posició de dominades; per aquest motiu serà molt difícil que els homes acceptin l'arrasador de les dones. Amorós explica que en realitat ni s'ha d'utilitzar l'arrasador dels homes ni l'arrasador de les dones, ni s'ha d'igualar *per dalt* ni *per baix*; s'ha de lluitar per una igualtat justa, cap dels dos grups ha d'acceptar les característiques que el patriarcat ha donat a l'altre grup. El que és just és crear unes noves característiques, quedar-se amb allò que afavoreix tant a homes com a dones i construir noves característiques i noves identitats i que ja no hi hagin més dominadors i dominades. L'objectiu és, per tant, arribar a un equilibri i per a açò s'ha de criticar la societat patriarcal i només assumir allò que es consideri just (Amorós, 1991a: 1-3, 2000: 163-204).

A més a més, la filòsofa també respon a les crítiques que assenyalen que la igualtat no és positiva perquè condueix a la homogeneïtat i a la pèrdua de llibertat individual i que per tant es perden les identitats. Ella explica que igualtat significa justícia, no pèrdua d'heterogeneïtat ni de llibertat perquè no significa que totes les persones hagin de ser exactament iguals ni que hagin d'actuar de la mateixa manera, creure en el mateix, sentir el mateix etc. Ella explica que igualtat és oferir les mateixes oportunitats a totes les persones, que tots siguin iguals davant la llei, davant la política, davant la societat, etc., que no hi hagi discriminacions, que no s'afavoreixi a uns ni es perjudiqui a altres (Amorós, 1991a: 1-3).

Ja s'ha establert també que aquesta autora és partidària d'aconseguir el poder per introduir canvis en l'estructura social. Ella defensa que les dones sí són el subjecte revolucionari que pot acabar amb el patriarcat i amb l'opressió de la dona, però que per poder fer efectius els seus objectius i canviar l'ordre patriarcal s'han d'apropriar del poder i dels conceptes i valors que defineixen als homes. Si són els homes qui tenen la capacitat de ser escoltats, de fer propostes fermes, de participar en l'espai públic, etc., les dones han de fer-se amb eixe poder i des d'eixa situació crear espais d'iguals per negociar, per

mostrar el seu valor, perquè no se'ls consideri *les altres* o *les inferiors* (Amorós, 1991a: 11).

Encara més, tot i que Amorós proposa redefinir conceptes i canviar estructures, ella explica que no s'ha de partir de zero, sinó que s'ha de recuperar la tradició, tornar a les arrels del feminisme i aprofitar-se'n del camí que ja iniciaren les sufragistes; perquè la lluita començà amb elles i foren elles qui traçaren les directrius i qui establiren conceptes que encara són útils (Amorós, 1991a, 1999). De fet, la filòsofa declara que moltes vegades es menysprea el treball que van fer les sufragistes perquè es centraren només en la consecució del vot. Certament s'ha comprovat que només amb la igualtat política no s'aconsegueix la igualtat integral, però de totes formes aquest va ser el primer pas i fou fonamental per demostrar que sí es poden fer canvis. També se'ls menysprea perquè el moviment sufragista fou dut a terme només per un grup reduït de dones blanques, heterosexuales i de classe mitjana; no obstant, encara que aquest grup de dones va ser qui va donar la cara, hi havia moltes més dones involucrades que recolzaven la lluita; però per qüestions relacionades amb l'educació i les opcions de participar en l'àmbit públic per la seua situació de classe, només aquest reduït grup va poder donar-se a conèixer (Amorós, 1999, 2000: 163-204).

II.4.2 Crítica a la Il·lustració

Encara que la Il·lustració ha tingut encerts per a aquesta autora, com la fi de l'Antic Règim i la voluntat per aconseguir drets universals i la formació de la ciutadania; fou en aquesta etapa quan començà l'opressió de les dones a causa del discurs masculí hegemònic que s'establí. La jerarquia que la Il·lustració volia eliminar realment només fou transformada, els homes ja no estaven sotmesos, però les dones sí i, de fet, quedaren encara més dominades, formaren el Tercer Estat dins del Tercer Estat. El patriarcat reconegué els homes com a superiors i reclougué les dones a l'espai privat. D'aquesta manera, els homes crearen un espai públic on es reconeixien els uns als altres com als dominadors i configuraren «*el poder del reconocimiento y el reconocimiento como poder*» (León, 2012: 14). És a dir, els homes es reconeixien entre ells com a poderosos, com a qui tenien i havien de tindre el poder, i aquest reconeixement a més els donava el poder. Per contra, les dones ni eren reconegudes ni tenien el poder. Aquesta situació era perillosa perquè poc a poc anava naturalitzant-se i fins i tot les dones arribaren a creure que la seua posició dins de l'ordre del sistema era eixa, una posició confinada a l'àmbit privat (León, 2012).

I encara més, a banda de no tenir poder eren utilitzades per segellar els pactes que els homes hi feien, és a dir, no era suficient amb que les dones no poguessin participar en els pactes, sinó que a més eren utilitzades com a monedes de canvi (Amorós, 2000: 194-204, 2005: 137-145, 1991b).

Amorós expressa que

[...] la relación del hombre con la mujer es una relación mediata y cultural —si bien es cierto que tiene a la naturaleza, en un sentido no inmediato, como referencia—, y ello es así en la medida en que esta relación se encuentra siempre mediada de alguna forma por los pactos que los hombres establecen entre sí como «dadores» y «tomadores» de mujeres (Amorós, 1991b: 122)

Amb aquesta situació, no era possible que les dones aconseguiren la igualtat, ja que no tenien el mateix valor com a subjectes que els homes, pel que un canvi de sistema era més que necessari.

II.4.3 Crítica a la filosofia

Tal i com s'ha indicat anteriorment, la proposta d'Amorós rep el nom de Feminisme filosòfic. Aquest nom ha estat estratègicament escollit per diferenciar-lo a consciència de la filosofia feminista per diferents motius (León, 2012; Posada, 2009).

D'una banda, aquesta filòsofa també critica la filosofia que s'inicia a partir de la Il·lustració, ja que es veu clarament influïda per eixe discurs masculí hegemònic propi del patriarcat. La filosofia parla de totalitats, tanmateix, ja s'ha demostrat que no es pot parlar d'una universalitat real si es deixa de banda a la meitat de la població; no es pot parlar de drets universals si la meitat de la població està marginada i sotmesa. Gràcies a la naturalització d'aquest discurs, les dones passen a ser la «ausencia de la ausencia» (Amorós, 1991b: 27), ni es tan ni es nota que no estan. Quan es parla d'universals no es té en compte que les dones no formen part d'eixe universal, que no formen part del concepte de subjecte, ni del concepte d'individu, ni del concepte de ciutadà. Queden apartades, manipulades, sotmeses. I la filosofia s'ha construït de tal manera que no és fàcil veure que hi existeix un buit (León, 2012; Posada, 2006; Amorós, 1991b, 2005: 19-73).

I encara més, la filosofia s'impregna del sexisme del discurs hegemònic i els filòsofs il·lustrats defineixen les dones en contraposició dels homes:

Naturaleza y cultura / mujer y hombre

Género e individuo / lo abstracto y lo concreto / la intuición y la abstracción

Mediación e inmediatez / singularidad y universalidad / autoconsciencia e inconsciencia

Existencia y esencia / trascendencia e inmanencia (León, 2012: 16)

Si la filosofia reproduceix allò que es vol canviar, els prejudicis que mantenen les dones en inferioritat; no pot ser base de partida del moviment feminista, no pot utilitzar-se per articular el moviment, per reflexionar a partir d'ella. No es pot aconseguir la llibertat de les dones a partir d'una filosofia feta per homes i per a homes (León, 2012; Posada, 2009).

D'altra banda, la filosofia feminista no funciona realment com a moviment feminista, es centra només en organitzar i sistematitzar, la seua tasca és només sobre el paper i descriptiva. Per contra, el que necessita el feminisme és acció, criticar la raó patriarcal, deconstruir les teories i crear-ne de noves. El feminisme ha de ser performatiu, no merament descriptiu (León, 2012; Posada, 2009).

Per aquest motiu, Amorós explica que el feminisme no pot ser tractar com una rama de la filosofia, sinó que el feminisme ha de ser tractat com un problema filosòfic, ja que té implicacions filosòfiques importants (León, 2012: 13).

II.4.4 Feminisme filosòfic: definició i objectius

Cèlia Amorós descriu el Feminisme filosòfic com una ferramenta crítica-hermenèutica que revisa la tradició per canviar l'ordre patriarcal que s'establí a partir de la Il·lustració per un ordre just sense jerarquies (Amorós, 2005). Aquest feminisme pot definir-se de la següent manera:

Puede definirse en términos de un hondo ejercicio de reflexión sobre conceptos claves de nuestra historia de las ideas, que se realiza desde la herencia crítica que promovió el espíritu intelectual de la Ilustración y que fuerza ésta hasta los límites en los que nunca fue pensada: hasta hacerla crítica feminista. [...] Dos sentidos cabe también atribuir de entrada a la expresión feminismo filosófico: como revisión de la historia del pensamiento [...] y como reflexión crítica (Posada, 2009: 150).

És a dir, es basa en el feminisme de la igualtat, en el feminisme que nasqué com a crítica a la Il·lustració i als conceptes de ciutadà, subjecte, universalitat i individu. Critica l'ordre

que es creà i entén que el feminisme ha de continuar amb eixe sentit crític, no ha d'abandonar la lluita. Açò és, el feminisme ha de ser pràctic, no només teòric; ha de servir per criticar la tradició i per reflexionar críticament, però també per crear alternatives, altres possibilitats per canviar l'ordre establert. Per tant, l'objectiu del feminisme filosòfic ha de ser trobar les contradiccions que amaga la Il·lustració, el projecte il·lustrat, els ideals il·lustrats i el patriarcat; i canviar-los i plantejar un nou ordre basat en la justícia (León, 2012; Posada, 2009; Amorós, 2005).

Com s'aprecia, el sentit crític és fonamental, de fet, Amorós qualifica aquest feminisme com *crítica de la crítica*. No critica simplement tots els conceptes del projecte il·lustrat, sinó que cerca les seues distorsions i prejudicis i també hi cerca allò que és positiu. La intenció no és desmuntar aquests conceptes, sinó redefinir-los, reconquerir-los. Així per exemple, no critica el concepte d'igualtat per destruir-lo perquè interpreta que no és possible abastar-la o que és un concepte masculí i per tant nociu, sinó que el critica per poder trobar on estan els errors d'eixe concepte i tornar a definir-lo de manera justa. Encara més, Cèlia Amorós exposa que no es pot entendre el feminisme sense els ideals il·lustrats, és necessari parlar de ciutadania, d'igualtat, d'universalitat, etc. per poder construir un feminisme crític. És en aquest sentit pel qual és considerat una ferramenta, perquè és el mitjà pel qual açò és possible, és el mitjà pel qual es pot eliminar el contingut que subordina la dona i crear un sistema just on homes i dones tinguin el mateix valor (Posada, 2009: 152-153)

En suma, el feminisme filosòfic és la ferramenta que possibilita fer crítica de les crítiques a la Il·lustració, discernir els encerts d'allò que s'ha de canviar, lluitar per la igualtat i redefinir els ideals il·lustrats i els discursos hegemònics per poder aconseguir un espai just on homes i dones siguin tractats amb el mateix valor, sense exclusions ni opressions. De manera que s'han realitzar els canvis necessaris per poder «*transformar, tal vez, la libertad, igualdad y fraternidad, en libertad, igualdad y humanidad*» (León, 2012: 17). I per aconseguir-lo no s'ha de tenir por al canvi, no s'ha de tenir por al poder, ni a l'espai públic, ni a equivocar-se, «*las alternativas se construyen ensayándolas*» (Amorós, 1991a: 8). Actuant críticament, raonant mitjançant el feminisme filosòfic, aquestes alternatives conduiran a la vertadera igualtat.

Capítol III

Globalització, interculturalitat i feminisme

El mundo de la globalización, afirma Castells, es un mundo de ganadores y perdedores, de inclusión de todo cuanto pueda ser refuncionalizado dentro de la lógica del mercado desregulado y de cruel exclusión de lo que o encaja en esa lógica (Amorós, 2004b: 23).

III.1 Introducció

Amb la globalització, procés que s'inicià en 1989 amb la caiguda del Mur de Berlín, l'ordre mundial canvià dràsticament. A partir d'aquell moment el sistema capitalista s'imposà a tot el globus terraqüi i la forma de funcionar occidental influencià sobre tota la població mundial. Els ideals il·lustrats, el capitalisme i el patriarcat, definits per i per a homes occidentals de classe mitjana s'imposaren arreu del món. De manera que la situació d'homes i de dones a partir de la globalització canvià, les cultures canviaren, es veren dominades per una cultura que s'imposava tal i com els homes s'havien imposat sobre les dones durant la Il·lustració. Com a conseqüència, totes les cultures i especialment les dones de tots els punts del planeta quedaren subjugades i explotades, de la mateixa manera que les dones occidentals havien quedat sotmeses en el segle XIX. Totes les dones del planeta passaren a ser *heterodesignacions*, identitats construïdes, i aquelles contradiccions que amagava en sí el projecte il·lustrat es normalitzaren i s'expandiren fins aconseguir un nou ordre mundial basat en la dicotomia dominadors-dominades. Per aquest motiu, Cèlia Amorós vincula feminisme i descolonització, ambdós moviments són conseqüència de la Il·lustració, són reaccions en contra del nou ordre, naixen per alliberar les dones i les cultures no-occidentals dels grillons que els ideals il·lustrats els han posat. Es tracta d'una lluita comú per derrocar el patriarcat (Amorós, 1999).

Encara més, amb la globalització es feminitzà la pobresa, el 80% de les persones pobres del món són dones i aquestes només ocupen l'1% dels càrrecs de responsabilitat en empreses, institucions i organitzacions (Amorós, 2005). És per això que la situació de la dona dins del món globalitzat és semblant a la situació de la dona en la Il·lustració, també es troba sotmesa i marginada, però encara es troba més explotada. La colonització ha fet que cap poble s'escapi del sistema patriarcal, pel que actualment totes les dones del planeta es troben sotmeses i apartades al món privat. Per aquest motiu, Cèlia Amorós proposa crear una agenda multicultural on totes les dones lluitin juntes per un món més just, sense desigualtats, una agenda on totes les veus femenines hi tinguin cabuda (Amorós, 1999).

Consegüentment, és necessari fer un estudi sobre el capitalisme i la seua relació amb el patriarcat, tal com afirma a filòsofa:

Las feministas tenemos como urgencia teórica fundamental el análisis del

sistema de complicidades e interrelaciones existentes entre capitalismo y patriarcado, análisis incipiente y poco elaborado [...] El marco de producción capitalista, que ha hecho posible que la opresión de la mujer se plantee como problema, impide que sea resuelto manipulando para su propia reproducción como sistema los mecanismos de la opresión (Amorós, 1991b: 130).

També s'ha d'estudiar quin és el lloc que ocupa la dona en el món global, si en l'actualitat ja ha pogut eixir del rol d'oprimida, si ja ha deixat de ser el *Tercer Estat dins del Tercer Estat* o si, per contra, encara viu sotmesa a l'home. I, sobre tot, si és possible crear una agenda global feminista per lluitar col·lectivament per la igualtat. Per tant, en aquest capítol s'estudiarà quina és la definició que Cèlia Amorós estableix sobre la globalització, quina és la crítica que hi realitza, quin és el lloc que ocupen es dones en aquesta etapa i finalment com és possible aconseguir una agenda intercultural feminista.

III.2 Les dones en la globalització

III.2.1 Què és la globalització?

Encara que hi ha moltes definicions de globalització que abasten diferents àmbits com l'econòmic, el polític, el social, el cultural, etc., Amorós explica que és «*ante todo un proceso económico*» que possibilita el pas de l'era industrial a l'era global (Amorós, 2004a: 18). En particular, aquesta autora defineix la globalització de la següent manera:

Peter Gowa [...] describe la globalización en términos de un “cambio cualitativo del papel de las finanzas privadas en las relaciones monetarias internacionales: las nueve disposiciones pusieron estas finanzas privadas internacionales en el centro mismo del funcionamiento del nuevo sistema monetario internacional” (Amorós, 2004a: 22).

A més a més, Amorós també estableix que hi ha quatre factors fonamentals que s'introdueixen en la nova era de la globalització.

En primer lloc, es passa d'un *paradigma industrialista* a un *paradigma informacionalista o tecnològic*. Açò significa que per a la globalització és essencial desenvolupar les tecnologies de la comunicació per poder treballar a escala planetària a temps real (Amorós, 2004a: 18).

En segon lloc, amb aquestes noves tecnologies tota la població està connectada i es forma una xarxa global. Es perd la individualitat i l'autoctonisme, les persones passen a ser

ciutadans del món i a formar part d'una col·lectivitat global, de manera que les accions d'una sola persona tenen repercussions a nivell planetari. Aquesta xarxa implica al mateix temps que les fronteres que abans separaven cultures i països ara es difuminin, s'esborrin, i tots quedin units en un sol espai (Amorós, 2004a: 18).

En tercer lloc, el sistema econòmic occidental s'imposa a tot el món, açò significa que el capitalisme es converteix en el protagonista. Però el capitalisme també canvia respecte al capitalisme primitiu, en la globalització es fa encara més abusiu, ja no posa en una situació d'inferioritat només a les dones, sinó també als homes. La població de tot el planeta passa a formar part de l'exèrcit laboral de reserva mundial, els sous baixen, els treballs es fan inestables, es *feminitzen*, les persones queden subordinades i només uns pocs concentren a les seues mans els mitjans de producció. Amb la qual cosa, es veuen obligats a vendre la seua força de treball en el mercat laboral (Amorós, 2004a: 18).

En últim lloc, els Estats-nació perden poder, perden la seua sobirania. En un món global són necessàries institucions globals. Els estats ja no poden ocupar-se de totes les seues situacions si no col·laboren amb la resta d'estats. Les nacions s'han d'unir i actuar col·lectivament per garantir els drets humans de tercera generació (Amorós, 2004a: 18).

III.2.2 El nou paradigma tecnològic

El paradigma tecnològic és producte de les grans revolucions informàtica i genètica. Per un costat, la revolució informàtica ha creat *spirals creatives* mitjançant la recombinació i distribució d'informació. Gràcies a aquestes espirals i la informàtica, es pot reunir informació de diferents parts del món, enllaçar-la i crear nova informació; i encara més, aquesta nova informació pot patir el mateix procés i formar part de nova informació recombinada en un altre moment i en qualsevol part del món. I per un altre costat, la revolució genètica ha suposat un gran canvi en diferents àmbits com l'alimentació o la medicina gràcies a la recombinació de gens, l'estudi de l'ADN, l'ús de cèl·lules mare, la clonació, etc. Amb tot, plantejaments que pareixien de ciència ficció ara són possibles gràcies als avanços en genètica i informàtica (Amorós, 2004a: 20).

Encara que l'autora no critica l'abans tecnològic, producte d'aquestes dues revolucions, el que sí és criticable és el perill que pot tenir el mal ús d'aquests nous descobriments i d'aquestes noves ferramentes. De fet, hi ha un debat establert actualment al voltant d'aquesta problemàtica que tracta qüestions relacionades amb l'eticitat de la clonació, o

de l'ús de cèl·lules mare per tractar malalties. En aquest treball no es desenvoluparan aquestes qüestions però s'hauria de fer, al menys, una reflexió interna al seu voltant.

Deixant de banda aquestes qüestions, Cèlia Amorós troba diferents aspectes criticables de la globalització. D'entrada, la filòsofa no troba negatiu desenvolupar la comunicació, ja que això facilita l'acció conjunta, possibilita en treball en comú, ajuda a prendre consciència sobre els problemes que afecten a tota la població, dóna camí al moviment feminista amb la possibilitat d'unir forces i també ofereix el coneixement sobre la situació real del planeta. Ara bé, el fet de centrar-se només en el desenvolupament tecnològic condueix a que les persones acaben convertint-se en *cyborgs*, en organismes cibernètics, ja que només interessa la seua capacitat de comunicació i són tractades com màquines, tan sols preocupa la seua capacitat de processar informació. És més, la comunicació i l'àmbit de la vida s'uneixen de tal manera que aquesta unió dificulta poder discernir humans, animals i màquines. L'autora explica que caure en aquest reduccionisme és realment perillós, ja que es perd el valor dels sentiments, característica pròpia de la humanitat. Tant homes com dones tenen sentiments per naturalesa, i si són tractats com màquines, com aparells inerts, aquesta part dels humans es perd fins que acaben alienats (Amorós, 2004a: 18-20). I encara més greu, si la situació es naturalitza, és possible que es perdin per sempre i que les persones passen a ser tractades com simples peces que fan funcionar un sistema que enriqueix a uns pocs i empobreix a molts. De fet, les persones haurien de lluitar per canviar els rols, no haurien d'estar al servei de les màquines, al contrari, les màquines haurien d'estar al servei del homes i ajudar-los a conciliar la vida laboral, la familiar i la social. El desenvolupament tecnològic deuria ajudar les persones perquè aquestes haguessin de treballar menys i disposessin de més temps lliure de qualitat.

III.2.3 El nou capitalisme

El primer capitalisme occidental, que es basava en el lliure mercat, col·lapsà als anys 70 del segle XX com a conseqüència d'una crisi d'estancament. Aquest capitalisme no funcionava perquè s'esperava que l'economia es regulés sola, que s'equilibrés sola, es creia que hi havia una *mà invisible* tal i com Adam Smith enuncià que repartiria la riquesa generada sense intervenció de l'estat. Però, per contra, no s'arribà mai a l'equilibri desitjat i el sistema econòmic keynesià deixà de funcionar. Els treballadors es quedaren sense feina, sense estalvis, sense possibilitats de vida i iniciaren una lluita per aconseguir que

els estats se n'ocupessin de les qüestions vitals bàsiques com l'educació, la sanitat, la neteja dels espais públics, etc. Per tant, aquesta crisi donà pas a moviments obrers que aconseguiren arribar a l'Estat de Benestar europeus i americans, nous models d'estat que asseguraven el compliment dels drets humans de segona generació (Amorós, 2004a: 20-21).

Amb el col·lapse d'aquest capitalisme era necessari establir un nou ordre econòmic per eixir de la crisi. Es plantejà un nou capitalisme més dinàmic que desregulà els mercats mitjançant diferents processos. Les empreses es deslocalitzaren, és a dir, s'instal·laren allà on els impostos eren menors i on el salari que s'havia de pagar als treballadors era més baix. A més es segmentà el mercat laboral segons el gènere, l'edat, la procedència, etc. Així es configuraren dos segments, el segment primari es caracteritzava per l'estabilitat: contractes fixes, possibilitat d'ascendir, possibilitat de negociar, etc.; el segment secundari es caracteritzava per la precarietat: contractes inestables, sous baixos, etc. Els homes de les classes altes ocuparen el primer segment, mentre que les dones i els joves estaven destinats a malviure en el segon segment. A més a més, hi hagué una flexibilització laboral, que significa que els contractes es feren més inestables, els empresaris podien contractar a qui volien i quan volien, pel que els salaris i les condicions laborals es feren encara més precàries. I per últim, s'informalitzà la contractació, pel que aparegueren falsos autònoms i submersió empresarial (Piqueras, 2002: 175-217). Amb tot açò, la població mundial es convertí en mà d'obra barata i els empresaris buscaren guanyar el màxim benefici al menor preu. El treball es feminitzà, adquirí totes aquelles característiques que el patriarcat havia establert per a les dones: es feren vulnerables, dependents, fragmentades, etc. (Amorós, 2004a: 23). I encara més, es trencà l'acord de Breton Woods i el dòlar es deslligà de l'or, deixà de tenir un recolzament físic, pel que s'inicià una economia fictícia. El patró-or desaparegué i el patró-dòlar s'imposà (Amorós, 2004a: 22-23; Piqueras, 2002: 175-217). En conseqüència, el nou capitalisme permeté que les empreses americanes i europees abandonaren els seus països d'origen; que, per tant, milers de famílies quedaren sense treball, sense un sou per poder viure; i que la població de les noves destinacions quedés explotada i sotmesa. És més, es produí una divisió internacional del treball i els països no industrialitzats es definiren com els productors dels països industrialitzats, quedaren al seu servei, no tenien poder de decisió sobre què havien de produir i ni tan sols podien quedar-se amb la seua producció (Piqueras, 2002: 175-217).

En suma, aquest nou capitalisme desregulat provocà l'emigració de bona part de la població europea i també l'empobriment de bona part de la població mundial. Les terres menys industrialitzades quedaren sotmeses a la voluntat d'uns pocs rics que les explotaren i empobriren. I les fronteres es difuminaren o fins i tot desaparegueren.

Si es recorda la cita introductòria d'aquest capítol, Amorós descriu així la globalització:

El mundo de la globalización, afirma Castells, es un mundo de ganadores y perdedores, de inclusión de todo cuanto pueda ser refuncionalizado dentro de la lógica del mercado desregulado y de cruel exclusión de lo que o encaja en esa lógica (Amorós, 2004a: 23).

És a dir, de la mateixa manera que havia passat durant la Il·lustració, quan es creà un ordre social on els homes eren els dominadors i les dones les dominades; ara el nou capitalisme també configurava un nou ordre social i econòmic on els països rics eren els dominadors i els països envaïts eren els dominats.

Amorós explica que la dona ha estat considerada com una Pandora, un ser construït i no engendrat, fet amb diferents peces, com un *collage*, i per tant fàcil de muntar i desmuntar (Amorós, 2008: 262-263). Doncs bé, ara empreses, treballs i treballadors eren considerats també peces intercanviables. Conseqüentment, els treballadors passaren a ser substituïbles, ni tan sols els homes que sempre havien gaudit de privilegis de sexe ara tenien estabilitat, s'havien convertit en força de treball sense poder de negociació. De la mateixa manera que els treballs s'havien feminitzat, els treballadors també havien adquirit característiques *patriarcalment* femenines. Els treballadors ara eren subjectes dependents, inestables, vulnerables, prescindibles, fins i tot fàcils de muntar i desmuntar (Amorós, 2004a: 23-24). Així, els moviments socials que s'havien organitzat durant els anys 70 ara havien perdut tota la seua força i l'Estat de Benestar es desmantellà. En el món global l'estat ja no podia garantir els serveis pels quals havien lluitat (Amorós, 2004a: 24).

I encara més, les empreses crearen una nova cultura empresarial basada en un projecte empresarial flexible amb dos tipus de treballadors, uns prescindibles, *genèrics*, «*trabajadores desechables*», que podien ser substituïts uns per altres perquè no tenien cap funció especialitzada, es dedicaven a tasques que qualsevol persona sense formació podia fer; i uns altres superespecialitzats, *hackers emergents*, dedicats a feines molt específiques que només uns pocs eren capaços de realitzar i que a canvi rebien un sou de fidelitat molt superior al valor del producte que generaven (Amorós, 2004a: 32).

III.2.4 El lloc que ocupen les dones abans de la globalització

Fins la globalització, s'havia establert una divisió sexual del treball per la qual s'entenia que l'home era qui aportava el salari familiar i la dona, si treballava, ho feia en treballs precaris i només per aportar un suplement a eixe salari familiar (Piqueras, 202: 175-217). Aquesta divisió sexual del treball respon a una divisió primitiva de les primeres tribus nòmades les qual assignaven a l'home les tasques de la caça i la guerra, és a dir, les tasques de prestigi. Com que l'home s'imposava a l'animal i arriscava la seua vida, es valorà molt més la seua feina i no la de les dones i com a conseqüència la tasca reproductora quedà menyspreada (Amorós, 1991b: 135). Cal fer un incís ací que l'autora que s'està estudiant remarca. Encara que aquest repartiment de tasques segons el sexe es conegui comunament com *divisió sexual del treball*, en realitat és incorrecte i incoherent anomenar-lo així. Amorós explica que tota divisió del treball és social, són les persones qui la fan, no pot ser sexual, no és el sexe qui la decideix, això seria tan absurd com anomenar-la biliar o hormonal. S'hauria d'anomenar divisió social del treball en funció del sexe (Amorós, 1991b: 27).

Tornant al fil de l'exposició, el salari familiar era guanyat pels homes i aquest els conferia drets directes, com a treballadors podien gaudir de certs *privilegis*, l'Estat de Benestar els assegurava sanitat, educació, etc. És més, els homes ocuparen els llocs de treball estables i, de fet, configuraren una germanor entre els treballadors per eliminar les jerarquies i poder sentir-se tots caps. Mentre que dones i xiquets, que depenien d'eixe sou familiar, només rebien drets indirectes, no eren titulars dels drets; encara més, només tenien drets en la mesura que estaven relacionats amb un treballador que sí en tenia. A més, aquests drets, òbviament, eren menors i menys favorables que els que rebien els homes (Amorós, 2004a: 24-27).

Cèlia Amorós defineix el salari familiar com

Un pacto entre varones de clases enfrentadas, con intereses opuestos, pero que llegan en este punto a un acuerdo en función de que la mujer quede bajo la dependencia del hombre, lo cual puede convenir al capitalismo para que así reproduzca mejor la fuerza de trabajo y los capitalistas consideran preferible esta situación a explotarla directamente a ella, al mismo tiempo que le hacen una concesión a los varones de las clases explotadas tratándolos como a los interlocutores dentro de un pacto entre varones para mantener el control sobre el conjunto de las mujeres (Amorós, 1991b: 267).

De manera que, per un costat, els homes es sentien independents i segurs, mentre que les dones es sentien dependents i vulnerables. Però no només les dones quedaven fora d'aquests llocs de treballs estables, també els indigents, els esclaus, els nadius de les colònies, etc., és a dir, tots aquells grups que Castells havia qualificat de *perdedors* (Amorós, 2004a: 24-27). A tots aquests grups l'Estat de Benestar només els podia assegurar els drets si depenien directament d'un treballador. Per aquest motiu, l'autora exposa que «*el salario familiar se constituyó... en un medio para elaborar significados de dependencia e independencia profundamente influidos por factores de género, raza y clase*» (Amorós, 2004a: 26).

Ara bé, aquesta divisió social del treball en funció del sexe no fou del tot negativa, ja que els homes aconseguiren drets i amb el sou familiar donaren l'oportunitat a dones i xiquets d'eixir de l'explotació en la qual havien estat sumits durant la revolució industrial. De manera que pogueren abandonar els llocs precaris i sense garanties sanitàries als quals havien estat lligats durant anys. No obstant això, aquesta situació també desprengué una conseqüència negativa per a les dones. Si els homes havien aconseguit eliminar les jerarquies amb l'homogeneïtzació de tots els treballadors i la solidaritat entre ells, les dones també crearen la mateixa homogeneïtzació i solidaritat entre elles. Però en lloc de conduir-les a una millor situació, el que s'aconseguí fou naturalitzar-la i quedar en el mateix lloc on havien estat. Així, no eixiren de la dominació, quedaren recloses a l'espai privat, sotmeses a la voluntat dels homes i el que és pitjor, sense voluntat d'eixir d'allí; perquè s'establí una relació diferent a la que Hegel definia entre l'amo i l'esclau, en la qual l'amo es reconeix a ell mateix com a amo perquè té un esclau i l'esclau es reconeix a ell mateix com a esclau perquè té un amo; al contrari, les dones es reconeixen com a esclaves perquè entre elles hi existia eixa relació, eixe reconeixement de que totes són iguals i inferiors als homes, i els homes es reconeixien com a amos perquè entre ells es reconeixen com a poderosos i superiors a les dones (Amorós, 2004a: 26-29). És a dir, es crearen dos espais d'iguals diferents un que domina l'altre i els homes establiren «*el poder del reconocimiento y el reconocimiento como poder*» (León, 2012: 14). Conseqüentment, els homes es sentiren superiors i amos de les dones, pel que les convertiren en la «*base material del patriarcado*» i en les treballadores domèstiques (Amorós, 2004a: 29). Eren utilitzades per fer les feines de la casa i destinades a la cura d'homes, nens, malalts i ancians mentre els homes estaven treballant. I, encara que els patrons volien incorporar de nou les dones al treball, els obrers no volien perdre eixes treballadores que s'ocupaven

de la seua llar i que, a més, ho feien de forma gratuïta. Finalment, després de certes tensions entre patrons i obrers, aquests primers compregueren que perdre la mà d'obra femenina a la llarga portaria estabilitat, ja que els obrers estarien més centrats, més contents i s'haurien de despreocupar de l'àmbit domèstic. Així s'establí oficialment el rol que ocuparia la dona com a treballadora sense sou en l'àmbit domèstic i sense formar part del mercat laboral (Amorós, 2004a: 28-32).

III.2.5 L'espai que ocupen les dones en la globalització

A partir de la globalització, com ja s'ha avançat, els treballs es feminitzen, es tornen inestables, precaris, i l'Estat de Benestar no pot garantir els drets dels quals havien gaudit els homes des de la seua creació. De manera que els homes perden la seua estabilitat, ja no tenen un treball que asseguri el salari familiar i les dones han d'eixir de la llar per buscar una feina remunerada. Així es converteixen en *proveïdores frustrades*. I, encara que passen a formar part del mercat laboral, el seu treball és damunt més precari i pitjor pagat que el dels homes. I a més, a pesar de ser necessari, es segueix considerant com a secundari, pel que les condicions laborals entre els llocs de treball que ocupen les dones i els que ocupen els homes augmenten (Amorós, 2004a: 31-33). En conseqüència, el treball de les dones està mal pagat, poc valorat i poc regulat; es converteixen en els treballadors genèrics per excel·lència:

No hay mejores trabajadoras de quita y pon que aquellos cuyo trabajo se ha concebido siempre como interino, permanentemente sustituible: las mujeres entran y salen del mercado laboral, de forma reversible, de acuerdo con diferentes fases de su ciclo vital (Amorós, 2004a: 33).

O sigui, les treballadores encara pateixen més explotació que els homes perquè, a banda de tenir els pitjors treballs, els pitjor pagats, els menys valorats, etc., a més se'ls contracta segons la seua edat, segons el seu cicle vital. Se'ls obliga a entrar i eixir del mercat laboral, a formar part de la població activa o aturada segons en quin punt es troben del seu cicle vital. Així, les dones joves poden ocupar llocs estables, però quan són mares passen a estar aturades i és difícil que puguin tornar a trobar un altre lloc de treball estable. De forma que durant l'edat adulta i la vellesa queden recloses a la llar, a les tasques domèstiques; i si treballen ho fan en moltes ocasions des de casa, amb treballs submergits, o fora de casa amb treballs encara més inestables (Dex, 1991: 230-231). Això sí, tant si treballen fora de la llar o no, tant si el seu treball és més estable o menys, tant si són mares

o no, elles mai abandonen el seu treball dins de la llar. Sempre se n'ocupen de les tasques domèstiques. És en aquest sentit pel que Amorós les qualifica de *proveïdores frustrades*, perquè no poden desentendre's de les seues obligacions domèstiques, perquè a més de treballar dins de casa també ho han de fer fora de casa, ja que l'home no pot assegurar ja un salari familiar que possibiliti la vida de tota la família. Són les dones qui més treballen, qui prenen les decisions adequades pensant en el benestar de tota la família i, no obstant, les qui encara estan més menyspreades (Amorós, 2004a: 31-34). Per aquest motiu, Cèlia Amorós afirma que les dones «*son percibidas como sirvientas más que como sujetos de derechos laborales [...] son los “trabajadores genéricos” por antonomasia*» (Amorós, 2004a: 34). És a dir, són les més substituïbles i, a més, els seus llocs de treball només són considerats prolongacions de les feines que fan a casa, que per altre lloc, es considera que són les feines que li corresponen que ha de fer per *ordre natural*.

En definitiva, el nou capitalisme, que naix a partir de la globalització per substituir el capitalisme que s'havia estancat i havia sumit en una crisi els països occidentals, comporta un nou ordre econòmic, polític, social i cultural que desregula el mercat fins el punt que tots els avanços que els moviments obrers dels 70 havien aconseguit amb la creació de l'Estat de Benestar desapareixen. La població mundial queda explotada al servei de les empreses europees i americanes; els treballs es feminitzen i es tornen inestables, pel que els homes ja no poden ser els únics responsables del salari familiar i les dones han de fer una doble jornada, s'ocupen de les feines domèstiques i a més es veuen obligades a acceptar treballs precaris i mal remunerats que les converteixen en *proveïdores frustrades*. Amb tot, la divisió internacional del treball i la divisió sexual del treball creen treballadors i treballadores prescindibles en un món on ja no tenen recursos i es veuen obligats a vendre el seu temps de vida, la seua força de treball, en el mercat laboral per poder sobreviure. I aquesta situació és comú en tota la població del planeta, només uns pocs concentren els mitjans de producció. Pel que l'autora proposa una unió intergenèrica i intercultural per poder superar la situació i eixir de l'opressió en la que es troben (Amorós, 2004a: 32-37).

III.3 Interculturalitat, el repte del feminisme

La globalització, com ja s'ha explicat, estableix una xarxa que uneix totes les parts del món i totes les persones. Pel que els problemes que abans eren propis només d'un lloc

concret, ara són problemes globals. Així, el feminisme ja no pot ocupar-se només de les dones occidentals, també ha d'ocupar-se de totes les dones del planeta, ja que totes es troben en la mateixa situació d'opressió i submissió. Per aquest motiu, Cèlia Amorós proposa crear una agenda multicultural global. I encara que aquesta serà una tasca difícil i dura, és necessària perquè la globalització ha col·locat totes les dones en el mateix lloc (Amorós, 2006: 99).

L'autora hi troba diferents dificultats en aquesta tasca. Primerament, el mateix terme de *feminisme* és interpretat de diferent manera segons la cultura, no existeix un feminisme únic. Així, per establir aquesta agenda pot parlar-se de feminisme com allò que cada cultura entén per feminisme i per tant s'ha de parlar de multiculturalitat i recollir totes les definicions possibles; o bé pot parlar-se de feminisme tal i com les dones occidentals l'entenen. Ara bé, aquesta segona interpretació comporta seriosos problemes, ja que pot qualificar-se com una creació de les dones occidentals que ara volen imposar-la a la resta del món. Per tant, aquesta segona visió del feminisme és rebuda com opressora, invasora, com una postura no-natural, no-pròpia, que vol convertir-se en *discurs hegemònic*. Hi ha cultures com la islàmica que critiquen el feminisme occidental i declaren que ells són els vertaders feministes, els únics que es preocupen per la integritat de les seues dones. Altres cultures entenen que el feminisme occidental és paternalista i totalitari, que pretén ser universal quan en realitat ha partit d'un grup particular i a partir d'uns interessos concrets; critiquen que de la mateixa manera que els il·lustrats van definir les dones i aquestes es van rebel·lar, ara són les dones occidentals qui volen convertir en *heterodesignacions* les dones de la resta del planeta (Amorós, 2006: 99-105).

Per tant, s'ha d'anar amb cura si es vol aconseguir crear una agenda vertaderament global. No s'ha de caure en els errors i les contradiccions que es van cometre durant la Il·lustració. S'han de tenir en compte les altres cultures, les dones de les altres cultures, perquè no totes les dones són iguals, no són «*las idénticas*», *las indiscernibles*» tal i com els homes les havien definides (Amorós, 2006: 105). Al contrari, s'ha de respectar l'heterogeneïtat i la multiculturalitat. I s'ha de canviar la visió que tenen algunes cultures que el feminisme és «*una indeseable exportación de Occidente*» (Amorós, 2006: 107).

En suma, el treball col·lectiu entre les dones de totes les cultures serà indispensable per crear una agenda feminista multicultural i la revolució tecnològica de la comunicació facilitarà aquesta tasca.

III.3.1 La tradició i el feminisme multicultural

Amorós fa una reflexió al voltant de la tradició islàmica, ja que és una de les cultures que més critica occident. És més, explica raonadament que, encara que els islàmics es considerin feministes, en realitat no ho són.

Ja s'ha avançat que critiquen durament el feminisme occidental i la seua proposta de fer-lo global, perquè consideren que els fonamentalistes islàmics són els vertaders feministes. Ara bé, segons explica Amorós, aquesta afirmació és una paradoxa perquè els islàmics el que més critiquen és la llibertat sexual i la llibertat pública que gaudeixen les dones occidentals. Tanmateix, s'ha de recordar que si les dones occidentals gaudeixen d'aquestes llibertats és precisament gràcies als moviments feministes que les van aconseguir. És a dir, els islàmics que no deixen eixir les dones de l'àmbit privat no poden ser vertaders feministes. Les feministes lluiten pels drets de la dona, per aconseguir llibertats públiques com educació, sanitat, dret a treballar, etc., per convertir-se en autodesignacions i derrocar el patriarcat. I encara que els islàmics també es preocupen en certa manera de l'educació i el benestar de les dones, són acèrrims al patriarcat, volen que les seues dones continuïn sent heterodesignacions. Eduquen les dones perquè aquestes siguin servils, perquè siguin millors esposes, millors mares i més obedients. Però un vertader feminisme no cerca aquest tipus d'educació, ja que *«no puede ser sujeto de la vida política quien está sujeta a su sexo»* (Amorós, 2006: 109), el que vol un vertader feminisme és alliberar la dona, traure-la de la situació opressora en la qual l'home les ha posades. L'objectiu de tot feminisme és apoderar les dones (Amorós, 2006: 107-111).

Altrament, l'autora afegeix com apunt que els islàmics imiten els matrimonis nuclears propis de les cultures occidentals per mostrar cert nivell social, encara que tradicionalment aquests sempre han tingut famílies extenses. O sigui, els islàmics critiquen quasi tots els aspectes de la cultura occidental llevat el tipus de família que l'imiten, és a dir, interpreten la dona com el segell dels pactes i açò no es pot interpretar com feminisme, tot el contrari, és precisament contra això contra el que han estat lluitant durant anys les feministes. Les dones no han de ser simples objectes per tancar tractes, han de tenir valor igual que els homes (Amorós, 2006: 111).

Finalment, Amorós afirma que encara que els islàmics no tenen el vertader feminisme, tampoc s'ha de considerar que el vertader feminisme és l'occidental. Tot el contrari, proposa que els islàmics poden aportar la tradició al cànon multicultural, i de la mateixa

manera que els islàmics totes les cultures poden aportar la seua tradició, perquè només estudiant-la es podrà descobrir què és feminisme i què no. Així, la tradició ajudarà a discernir el vertader feminisme, a crear unes pautes (Amorós, 2006: 108-109). I per això és imprescindible estudiar la història de totes les cultures i reflexionar sobre ella, no s'ha d'imposar una tradició, sinó que s'ha de fer una revisió crítica per redefinir el feminisme i quedar-se amb allò vàlid, de la mateixa manera que les feministes han de criticar els ideals il·lustrats per saber què és salvable i que no.

III.3.2 Les Il·lustracions i els feminismes, en plural

En el aquest planeta hi ha un gran nombre de cultures, i encara que entre elles pareixen totes ben diferents, en realitat hi tenen molts punts en comú. És més, moltes d'elles han estat en contacte i s'han nodrit entre elles. Ara bé, cap cultura és estanca, totes evolucionen i cadascuna ha seguit el seu propi camí i s'ha adaptat a les seues pròpies necessites. Per aquest motiu, Cèlia Amorós explica que:

El feminismo es una planta que no germina en cualquier parte. Pero [...] Europa y Occidente no tienen el monopolio de la Ilustración [...] ni nuestra Ilustración fue totalmente endógena ni otras Ilustraciones fueron meramente inducidas por la nuestra (Amorós, 2006: 111).

O sigui, la Il·lustració no és exclusiva d'Occident, pel que no pot parlar-se d'Il·lustració en singular, sinó que s'ha de parlar d'Il·lustracions en plural. En totes les cultures hi ha hagut crisis i crítiques que s'han anat solucionant, i les solucions han estat diferents i les Il·lustracions han estat diferents. I com que el feminisme és el moviment que naix a partir dels projectes il·lustrats en contra dels ideals que s'estableixen, tampoc pot parlar-se de feminisme en singular, sinó que s'ha de parlar de feminismes, en plural, però no perquè sigui el feminisme occidental heterogeni, que també, sinó perquè en cada cultura el feminisme té les seues pròpies particularitats perquè ha hagut de reaccionar contra diferents temes (Amorós, 2006: 111-112).

Per tant, si cada cultura ha seguit el seu propi camí i té el seu propi punt de vista i la seua pròpia perspectiva sobre els problemes, no es pot esperar que acceptin com a vertadera la cultura occidental. De fet, és comú que unes cultures es critiquen a les altres. Els occidentals han de deixar de pensar que ells tenen la veritat i han d'adonar-se'n que no poden imposar els seus paràmetres per més que pensin que tenen raó o que ho fan per ajudar (Amorós, 2006: 111-113). Per aquest motiu, la filòsofa proposa que s'ha de

«*conciliar una perspectiva universalista ilustrada con el legítimo deseo de los pueblos de conservar sus referentes de identidad*» (Amorós, 2006: 112). És a dir, s'ha de cercar una il·lustració universal, comú a totes les cultures, però que no destrueixi la identitat cultural de cada poble.

Per tant, per poder construir una agenda multicultural, és necessari estudiar totes les cultures, estudiar què tenen en comú i quines són les diferències; de manera que el producte d'aquesta construcció sigui una agenda que respecti totes les identitats i que a la vegada creï una història comú. En aquest sentit, Amorós reclama que s'hauria de redactar una *modernitat planetària*, una nova història que conti què va passar en totes les Il·lustracions; però ha de ser una nova història que sigui, a la vegada, crítica amb la tradició. Així, l'objectiu és criticar les Il·lustracions de totes les cultures per poder integrar-les (Amorós, 2006: 111-113).

Ara bé, aquest projecte no es podrà dur a terme si abans no s'esclareix què és aquell universalisme que la Il·lustració occidental tant reclamava, ja que no es pot construir una història universal si no es sap què ha d'incloure perquè sigui realment universal. En cas contrari, l'autora afirma que no hi pot existir una modernitat universal que inclogui totes les cultures i totes les persones, sinó que el que hi ha són multitud d'Il·lustracions, multitud de modernitats i multitud de feminismes. Tanmateix, encara que entre elles siguin diferents, totes coincideixen en l'esperit crític. Aquest és el punt de partida que Amorós considera òptim per començar a treballar (Amorós, 2006: 111-113). L'esperit crític és el que possibilita desvincular-se dels prejudicis, de les religions, dels metarelats, etc. i dóna protagonisme a la raó; però no una raó en sentit utilitarista com ho era la raó il·lustrada, sinó una raó crítica, reflexiva (Amorós, 2004b: 74). Per aquest motiu, el primer pas per aconseguir l'agenda global és treballar a partir d'aquests conceptes il·lustrats. Si es recorda, Amorós explicava que no es pot concebre cap feminisme aïllat dels ideals il·lustrats.

De manera que l'autora proposa començar per definir què hauria de ser l'universalisme. Per a açò, indica que s'ha de distingir entre imperialisme i universalisme, ja que l'imperialisme suposa imposició de la cultura occidental dominant sobre totes les altres cultures, que és precisament el que la globalització aconseguí, subjugar les altres cultures, explotar-les i fins i tot homogeneïtzar-les fins que algunes arribaren a desaparèixer. L'universalisme, en canvi, ha de suposar respecte a totes les cultures i per a això aquest concepte s'ha de *desoccidentalitzar*, ha de perdre la càrrega que els occidentals li han

posat. S'ha de construir un universalisme a partir de totes les cultures i per fer-ho és essencial el diàleg multicultural com diu Amorós, encara que realment es tracta d'un diàleg intercultural. En aquest diàleg totes les cultures tenen el mateix valor, totes tenen opció d'aportar el seu punt de vista, de ser escoltades, però també criticades, perquè tampoc s'ha de caure en el relativisme i pensar que qualsevol aspecte de qualsevol cultura és aprovable, al contrari, els aspectes reprotxables s'han de criticar també. Per tant, ha de tractar-se d'un universalisme interactiu en el qual totes les cultures es sentin identificades i valorades. Així serà possible construir una «*cultura femenina pacifista*» (Amorós, 2006: 114). I encara més, si les cultures conversen *interculturalment* i assumeixen que el seu no és l'únic punt de vista, sinó que hi ha més d'una Il·lustració i més d'un feminisme, serà possible realitzar un treball en comú i aconseguir una agenda multicultural feminista (Amorós, 2006: 113-116).

En suma, el repte actual del feminisme és aprendre a treballar *interculturalment*, crear una història universal i elaborar un cànon feminista multicultural per alliberar totes les dones del planeta que des de la globalització estan connectades.

Conclusions

L'objectiu d'aquest treball era estudiar part de l'obra de la filòsofa Cèlia Amorós, en concret interessaven tres blocs temàtics: la Il·lustració i el feminisme, el feminisme filosòfic i el feminisme i la interculturalitat. Després d'aquest anàlisi es poden sintetitzar diferents conclusions.

En primer lloc, es conclou que els principis bàsics del projecte il·lustrat poden resumir-se en sis. A saber: la consideració de la raó com la ferramenta indispensable per aconseguir l'autonomia i la llibertat, el rebuig a qualsevol autoritat exterior, el desencantament del món mitjançant a desmitificació de la tradició i dels metarrelats, el progrés entès com a dominació i superioritat, la voluntat de crear uns drets humans universals i la importància de l'educació de la ciutadania per arribar a l'emancipació.

En segon lloc, Cèlia Amorós situa el naixement del feminisme en la Il·lustració com a reacció contra la marginació que les dones estaven patint a causa del nou model de ciutadania que s'havia dissenyat i que només estava destinat a homes heterossexuals, occidentals i de classe mitjana. Les primeres feministes foren les sufragistes que demanaren el dret al vot per tindre les mateixes oportunitats polítiques que els homes i, encara que aquest pas només fou el primer i no s'aconseguí la igualtat total, fou el pas que desencadenà una lluita que encara perdura en la actualitat.

En tercer lloc, s'ha comprovat com les feministes critiquen durament el projecte il·lustrat. En concret s'ha estudiat la crítica que Cèlia Amorós realitza. D'una banda, aquesta autora explica que la Il·lustració és conflictiva en la seua pròpia base, perquè renega del romanticisme que és necessari per actuar de forma autònoma i només promou el positivisme que manca de moral. A més, aquesta filòsofa recrimina a la Il·lustració el fet d'haver deixat de banda les dones a l'hora de construir una nova ciutadania que prometia llibertat universal. També critica que després d'aquesta nova configuració les dones passaren a ser el Tercer Estat dins del Tercer Estat, ja que no disposaven de drets, ni se'ls ofería la mateixa educació que als homes, ni eren considerades ciutadanes, ni podien participar en la vida pública. Per aquest motiu defensa que desigualtat i llibertat són dos conceptes contradictoris, pel que si n'hi ha desigualtat no hi pot existir una llibertat real. Així, un dels conceptes més criticables per a aquesta autora és la universalitat, perquè la

universalitat que s'havia construir en realitat no tenia res d'universal, no incloïa tota la humanitat.

En quart lloc, a partir d'aquest estudi s'ha arribat a concloure que la Il·lustració és en realitat una paradoxa perquè parlava d'igualtat i universalitat però deixava marginada la meitat de la població, les dones, i també els xiquets i els pobres. A més, els il·lustrats tenien com a objectiu derrocar l'Antic Règim per eliminar les jerarquies i els estaments, però en realitat crearen un nou sistema jeràrquic on els homes tenien privilegis de sexe i les dones quedaven sotmeses. De manera que es definiren conceptes com ciutadà, subjecte o individu des de la perspectiva masculina que ajudaren a institucionalitzar el patriarcat i crearen la segmentació àmbit privat-àmbit públic. Per tant, la nova ciutadania no emancipava la humanitat tal i com els il·lustrats defensaven, sinó que definien els homes com els dominadors i les dones com les dominades. Els ideals revolucionaris *Llibertat, igualtat i fraternitat* només s'aplicaren als homes.

En cinquè lloc, es conclou que Amorós proposa el feminisme filosòfic com a ferramenta crítica-hermenèutica per revisar els conceptes il·lustrats, fer crítica de la crítica, agafar aquell contingut que afavoreix tota la humanitat i reescriure aquell sotmet les dones. Aquest feminisme està basat en el feminisme de la igualtat perquè aquesta autora sí pensa que es pot aconseguir realment una igualtat universal i, de fet, critica el feminisme de la diferència perquè resulta perillós voler diferenciar-se dels homes, ja que això pot donar pas a creure que realment no hi pot existir igualtat. Ara bé, l'autora remarca que igualtat no significa homogeneïtat, sinó igualtat d'oportunitats. I també remarca que no hi pot existir un feminisme al marge dels ideals il·lustrats. Per tant, la filòsofa demana revisar els conceptes il·lustrats com la universalitat per reescriure'ls de manera justa.

En sisè lloc, s'arriba a que l'autora anima a les dones a reconquistar l'àmbit públic i a no tindre por al poder, perquè sense aconseguir el poder mai podran ser escoltades i, per tant, no podran realitzar els canvis estructurals necessaris per derrocar el sistema patriarcal i per emancipar-se.

En setè lloc, s'extrau que la globalització implicà un canvi de paradigma, del industrial al tecnològic i informacionalista, que provocà una divisió internacional del treball, desregularització del sector laboral i inestabilitat per al treball masculí que durant segles havia estat l'únic estable. Així, els homes deixen de ser qui s'ocupen del salari familiar i les dones es veuen obligades a acceptar qualsevol treball amb condicions precàries per

convertir-se en proveïdores frustrades. Aquest canvi accentua encara més el malestar de les dones de tot el món, ja que es converteixen en els sers més vulnerables del planeta. De manera que la globalització fins i tot feminitza a pobresa.

En octau lloc, es determina que no hi existeix una única Il·lustració, sinó que altres cultures també han tingut aquesta etapa en la seua història, i per tant tampoc hi ha un únic feminisme, pel que les feministes occidentals no han de tractar d'imposar la seua visió sobre la resta de dones. Sinó que per poder crear una vertadera agenda global s'ha d'estudiar la tradició de totes les cultures, ser crítics i crear una història universal deslligada del contingut occidental.

En nové lloc, s'arriba a que el diàleg intercultural és la ferramenta clau per crear un projecte global en el qual participin les dones de tot el món per unir forces en la lluita feminista. S'ha estudiat com, amb la globalització, el sistema patriarcal s'ha estès arreu del món i la jerarquia dominadors dominades s'ha fet global. Així, les cultures no-occidentals han quedat baix el poder de les occidentals i les dones de totes les cultures han quedat baix el poder dels homes. A més, també s'ha estudiat com la globalització ha connectat totes les persones del planeta, totes les cultures, pel que la comunicació a temps real entre dos punts qualsevols del planeta és immediata, i qualsevol problema que ocorregués en un lloc determinat té conseqüències en la resta del planeta. Per aquest motiu, l'autora proposa crear una agenda multicultural feminista basada en el diàleg intercultural perquè totes les cultures i totes les dones siguin escoltades i participin en la lluita per canviar el sistema. S'ha de fer un incís en aquest punt per explicar que encara que Amorós utilitzi la paraula *multicultural* en realitat està parlant d'una agenda *intercultural*, ja que les cultures entre elles han de conversar, s'han d'escoltar, criticar, etc., no han de conivir merament. Així, les dones s'han d'aprofitar de les ferramentes que la globalització els ofereix per treballar conjuntament i, encara més, la lluita també ha de ser interracial i intergenèrica, perquè tant les cultures com els homes també es troben oprimits pel nou capitalisme.

Per acabar, només queda afegir que la lluita feminista encara no ha acabat i que, encara que la tasca que queda per davant és dura, poc a poc les dones podran aconseguir conquestes fins arribar a la igualtat. El treball conjunt no només de les dones de tot el planeta, sinó de totes les persones és clau, ja que no són les dones occidentals les úniques que es veuen perjudicades per la globalització i pel patriarcat, també els homes i totes les cultures de la Terra.

Bibliografía

20 MINUTOS (2011): *Cinco escritoras reciben las medallas de la igualdad por su lucha contra la discriminación* [Última consulta: 19 de julio del 2015]. Disponible en: <http://www.20minutos.es/noticia/981514/0/mujeres/medallas/igualdad/>

ADORNO, TH. W. Y MAX HORKHEIMER (1998): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Juan José Sánchez trad.) Madrid, Trotta (Obra original publicada en 1944).

AMORÓS, CELIA (1991a): *Feminismo, igualdad y diferencia*. [Última consulta 19 de julio del 2015]. Disponible en: <https://igualamos.files.wordpress.com/2013/06/celia-amoros-feminismo-igualdad-y-diferencia.pdf>

AMORÓS, CELIA (1991b): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, (2ª ed.), Barcelona, Antrhopos.

AMORÓS, CELIA (1999): «La idea de igualdad», *Especial Fempress*. pp. 11-12.

AMORÓS, CELIA (2000): *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, (2ª ed.), Madrid, Cátedra.

AMORÓS, CELIA (2004a): «Prólogo. Globalización y orden del género», en DE VILLOLTA, PALOMA (ed.) *Globalización y desigualdad de género*, Madrid, Síntesis, pp. 17-37.

AMORÓS, CELIA (2004b): «Por una Ilustración multicultural», *Quaderns de filosofia i ciencia*, 34 pp. 67-79.

AMORÓS, CELIA (2005): *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra.

AMORÓS, CELIA (2006): «Epílogo. Aproximación a un canon feminista multicultural», en COBO, ROSA (ed.) *Interculturalidad, feminismo y educación*, Madrid, Los libros de la Catarata, pp. 99-117.

AMORÓS, CELIA (2008): «Mujer, no-ser y mal» en MUGUERA, J. Y Y. RUANO (2008): *Occidente. Razón y mal*, Bilbao, Fundación BBVA.

CRIADO TORRES, LUCÍA. *El papel de la mujer como ciudadana en el siglo XVIII: la educación y lo privado*. [Última consulta: 19 de julio del 2015]. Disponible en: <http://goo.gl/YaiWuo>

DE LAS HERAS AGUILERA, SAMARA (2009): «Una aproximación a las teorías feministas», *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 9. pp. 45-82.

DEX, SHIRLEY (1991): *La división sexual del trabajo. Revoluciones conceptuales en las ciencias Sociales*, Madrid, Centro de Publicaciones Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

ESTERMANN, JOSEF (2001): *Curso integral de filosofía desde América latina. Historia de la filosofía. Segunda parte*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

GAMBA, SUSANA (1987): *Feminismo de la igualdad vs Feminismo de la diferencia*. [Última consulta: 19 de julio del 2015]. Disponible en: <http://www.hamalweb.com.ar/gamba.html>

GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, GRISELDA (2015): *Un feminismo ilustrado*. [Última consulta: 19 de julio del 2015] Disponible en: <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/unfemi924.pdf>

JARAMILLO, R. (1986): «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», *Argumentos*, 14, pp. 7-10.

LAFUENTE GUANTES, MARÍA ISABEL (2009): El proyecto educativo-ilustrado de Kant. *Rheta*, 13, pp. 241-264.

LEÓN RODRÍGUEZ, MARIA ELENA (2012): «Feminismo Filosófico: Un acercamiento a la obra filosófica de Celia Amorós», *CoRis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Vol. 5, pp. 11-18.

PIQUERAS, ANDRÉS, (2002): «La economía» en DE LA CRUZ, ISABEL (ed.): *Introducción a la antropología para la intervención social*, València, Tirant lo Blanch.

POSADA KUBISSA, LUISA (2006): *Filosofía y Feminismo en Celia Amorós*. [Última consulta: 14 de abril de 2015]. Disponible en: <http://goo.gl/QU5bWR>

POSADA KUBISSA, LUISA (2009): «Filosofía y Feminismo en Celia Amorós», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 42. pp. 149-168.

PUELO, ALICIA H. (1995-1996): «Igualdad y androcentrismo», *Tabanque. Revista Pedagógica*, 10-11. pp. 71-82.

PUELO, ALICIA H. (1999): «Un pensamiento intempestivo: la razón emancipatoria ilustrada en la filosofía de Celia Amorós», *Isegoría*, 21, 197-202.

RUBIO CASTRO, ANA (1990): «El feminismo de la diferencia: los argumentos de una igualdad compleja», *Revista de Estudios Políticos*, 70. pp. 185-207.

UNED (2015): *Filosofía y Filosofía Moral y Política. Dra. D^a. Celia Amorós Puente, Catedrática*. [Última consulta: 19 de julio del 2015]. Disponible en: http://www.uned.es/dpto_fim/profesores/Celia/celia_perfil.htm