



Carmen Millán de Benavides

Ángela María Estrada

—Editoras académicas—

# Pensar (en) género

Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo



Pensar

**Carmen Millán de Benavides**  
**Pontificia Universidad Javeriana**

Profesora asociada-Facultad de Ciencias Jurídicas. Investigadora del Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, adscrito a la Rectoría de la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá, Colombia. Abogada y magíster en Administración Pública, magíster y doctorado en Literatura por The Pennsylvania State University. *Visiting Fellow* en Colby Collage —Maine, Estados Unidos— y *Lecturer* en Penn State University. Investigadora principal de los proyectos *Ética en nuestras propias palabras. Un diálogo transatlántico en perspectiva de género*. Sobre la estructura ética de la subjetividad en situación de desplazamiento —COLCIENCIAS-DAAD— y *La cultura como escenario de identidades nacionales. Iconos, colecciones y cánones en Colombia 1880-1945* —Pontificia Universidad Javeriana-Freie Universität, Berlín.

**Ángela María Estrada Mesa**  
**Universidad de los Andes**

Profesora asociada-Departamento de Psicología. Psicóloga y magíster en Investigación y Tecnologías Educativas por la Pontificia Universidad Javeriana. Líder del grupo de psicología social crítica. Investigadora principal de los proyectos *Moralidad y cultura en Colombia. Contextos de socialización e identidad social de niño/as y jóvenes desvinculados del conflicto armado colombiano* —COLCIENCIAS— e *Impacto de las medidas de protección contra la violencia intrafamiliar y sexual en Bogotá* —CIJUS-DABS.

# Pensar (en) género

Teoría y práctica para nuevas  
cartografías del cuerpo

Millán de Benavides, Carmen

Pensar (en) género : Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo / Carmen Millán de Benavides y Ángela María Estrada Mesa. — Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2004.

389 p. :il., tablas.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 958-683-737-8

1. TEORÍA FEMINISTA. 2.FILOSOFÍA FEMINISTA. 3. GÉNERO – ASPECTOS SOCIALES. 4. MUJERES – CUESTIONES SOCIALES Y MORALES. 5. DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES DE LA MUJER. 6. DERECHOS DE LA MUJER. I. Estrada Mesa, Ángela María. II. Millán de Benavides, Carmen. III. Hubbard, Ruth. IV. Cañizares, Anita. V. Viveros Vigoyas, Mara. VI. Lauretis, Teresa de. VII. Arango Gaviria, Luz Gabriela. VIII. Butler, Judith. IX. McDowell, Linda. X. Heinz, Marion. XI. Cornell, Drucilla. XII. León, Magdalena. XIII. Alcoff, Linda. XIV. Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar. XV. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

CDD 305.42 ed. 21

Catalogación en la publicación - Pontificia Universidad Javeriana. Biblioteca General



# Tabla de contenido

## **Introducción**

*Ángela María Estrada Mesa*  
*Carmen Millán de Benavides*

10

## **Dispositivos y ejecuciones de género en escenarios escolares**

*Ángela María Estrada Mesa*

18

## **Género y genitalia: Construcciones de sexualidad y género**

*Ruth Hubbard*

50

## **Feminismo radical: Posiciones libertarias y culturales**

*Rosemarie Putnay*

64

**Δ Revistas feministas en Colombia: De Brujas a Vamos mujer**

*Anita Cañizares*

124

**Δ Movimientos de mujeres en América Latina**

*Anita Cañizares*

156

**El concepto de “género” y sus avatares: Interrogantes en torno a algunas viejas y nuevas controversias**

*Mara Viveros Vigoya*

170

**Δ Cuerpos naturalizados: Nuda vida en diáspora**

*Carmen Millán de Benavides*

194

**La tecnología del género**

*Teresa de Lauretis*

202

**Género, trabajo e identidad en los estudios latinoamericanos**

*Luz Gabriela Arango Gaviria*

236

**Conflicto de género, teoría feminista y discurso psicoanalítico**

*Judith Butler*

264

**Reflexiones sobre los dilemas de la investigación feminista**

*Linda McDowell*

284

**Normas morales y diferencias de género. La compatibilidad entre los  
conceptos éticos kantianos y feministas**

*Marion Heinz*

316

**Legados conflictivos: Derechos humanos,  
imperialismo y libertad de la mujer**

*Drucilla Cornell*

328

**Reflexiones para un debate sobre los estudios de género**

*Magdalena León*

354

**El movimiento norteamericano contra la violación: Paradigmas  
desafiantes del discurso**

*Linda Alcoff*

372

# INTRODUCCIÓN

*Extraño desacostumbrarme  
de la hora en que nací.  
Extraño ejercer más  
oficio de recién llegada.  
Alejandra Pizarnik*

Desde su reactivación en 1998, el Instituto PENSAR incluyó el género como categoría de trabajo y como línea de investigación. Sin embargo, en el caso de la Pontificia Universidad Javeriana esto no significó punto de partida alguno. Las investigaciones del grupo Política, género y familia (Anita Rico de Alonso et. al.)<sup>1</sup>, Género y desarrollo (María Adelaida Farah et.al.)<sup>2</sup> Conflictos, región y sociedades rurales (Flor Edilma Osorio et. al.)<sup>3</sup>, Institucionalidad y desarrollo rural (Edelmira Pérez et. al.)<sup>4</sup>, Política Social (Jaime Tenjo et. Al.)<sup>5</sup>, Teología y Género (María del Socorro Vivas et. al.)<sup>6</sup>, tan sólo para mencionar ejemplos, son equipos académicos que desde facultades como Ciencias Políticas, Estudios Rurales y Ambientales, Economía y Teología vienen aportando al estado del arte. El trabajo pionero de estos grupos ya establecía para PENSAR una importante referencia.

<sup>1</sup> Ver, por ejemplo, *El telar de los valores: una formación en valores con perspectiva de género; Calidad y equidad en el aula: una mirada desde el género; Familia, género y pobreza urbana en Colombia: supervivencia y futuro; Informalidad, jefatura femenina y supervivencia.*

<sup>2</sup> Ver, por ejemplo, *Jefatura femenina de hogar en zonas rurales: el caso de Montelibano; jefatura femenina de hogar en Muzo: entre esmeraldas, pobreza y azar.*

<sup>3</sup> Ver, por ejemplo, *Jefatura, informalidad y supervivencia: mujeres urbanas en Colombia.*

<sup>4</sup> Ver, por ejemplo, el trabajo incluido en *Una nueva ruralidad en América Latina.*

<sup>5</sup> Ver, por ejemplo, *Evolución de las diferencias salariales en seis países de América Latina y Estudios sobre economía y género.*

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, *Mujeres que buscan liberación y el perfil de la mujer presentado por Juan Pablo II en sus escritos.*

PENSAR (en) Género, grupo del Instituto al cual pertenece Carmen Millán, sitúa su espacio investigativo en el cuerpo como escenario de biopolíticas y abre sus análisis al comportamiento en el campo de la ética, desde perspectivas laicas. Este lugar de enunciación, dentro de una universidad pontificia, permite la apertura a las sexualidades no normativas y a las violencias silenciadas. Programas como el Ciclo Rosa<sup>7</sup> y el proyecto Ética en nuestras propias palabras, son realizaciones específicas permitidas por nuestro enfoque. Pensar desde una perspectiva laica se nos impone frente a las contradicciones que han dado origen a movimientos como Catholics for Change, que exigen una revisión de las doctrinas acerca de los derechos sexuales y reproductivos, y Otras ovejas, que buscan la apertura de la iglesia católica hacia sus creyentes homosexuales. También nos permiten planteamientos laicos frente a los derechos sexuales y reproductivos de los seres humanos.

El grupo de Psicología Social Crítica que desde la Universidad de los Andes dirige Ángela María Estrada, co-editora de este volumen, involucra el género como una lente para las problemáticas psicosociales (Ángela María Estrada; Ángela María Estrada et. al.), unas veces de forma explícita y otras tantas de manera implícita en los abordajes metodológicos, en la pregunta por la función crítica de la perspectiva de género en la investigación social.

Como puede verse, los textos internacionales que recoge esta antología constituyen un esfuerzo por poner en español el pensamiento feminista internacional. La segunda parte recoge obras de algunas de las investigadoras sociales colombianas que abordan el género de manera epistemológica y teórica en sus investigaciones desde diferentes ciencias sociales. Son ellas: Luz Gabriela Arango, Magdalena León, Mara Viveros, Ángela María Estrada y Carmen Millán de Benavides.

En la primera parte, De Lauretis parte del feminismo de la diferencia hacia los planteamientos actuales empleando el género como categoría para explorar tecnologías mediáticas y discursos institucionales (la teoría generada en la academia también sale a debates). Putnay nos lleva hacia la compleja paleta del feminismo culturalista y nos invita a dejar las viejas polaridades dentro de las cuales ella incluye la dupla placer/deber. Putnay cuestiona la heteronormatividad que parecen conllevar ciertos discursos feministas.

La primera parte de la antología incluye autoras de la academia anglosajona y alemana, con las cuales hemos mantenido un fructífero diálogo intelectual. El artículo de Linda Alcoff, por ejemplo, resume su intervención en las Jornadas de

---

<sup>7</sup> Una iniciativa del Goethe Institut- Bogotá, PENSAR, la Alcaldía Mayor de Bogotá y el Centro Colombo Americano-Medellín. Anualmente se analizan temas Lesbian-Gay-Bisexual-Transexual (LGBT) desde diversas perspectivas teóricas y se realizan talleres para lograr la inclusión, la aceptación y el diálogo mediante la capacitación de la comunidad LGBT, las autoridades locales y la comunidad en general. Ver información sobre los ciclos en <http://www.goethe.de/hn/bog/rosa/>



Estudios Culturales. Anita Cañizares, alumna de Linda Alcoff, hace parte de la red de dialogantes y fue quien posibilitó el primer acercamiento a Alcoff. En el caso de Marion Heinz, la relación ha llevado al desarrollo del proyecto conjunto entre PENSAR y el Grupo de Filosofía Feminista de Alemania, Ética en nuestras propias palabras, mencionado anteriormente.

El artículo de Drucilla Cornell desde los Critical Legal Studies (CLS), trae a escena el discurso laico de los derechos humanos y su problematización por parte del feminismo. Cornell dialoga además desde la teoría poscolonial, apelando al perspectivismo jurídico.

En los textos colombianos que incluye este volumen, llama la atención la presencia de ámbitos de trabajo comunes que tienen que ver con el sujeto y la construcción de su identidad, con los procesos de subjetivación, así como con las políticas de producción de las identidades, todo ello con una refinada mirada de género. Se recurre poco a los desarrollos contemporáneos de otras disciplinas y colegas colombianas y colombianos. Más bien, los trabajos se articulan directamente a campos disciplinares y transdisciplinares en las ciencias sociales y los estudios culturales y se integran a los circuitos académicos internacionales.

En algunos ámbitos académicos y sociales se vienen cuestionando los estudios de género porque, se afirma, se centran en la mujer pero no en el hombre; abordan un solo género, asunto propio y particular de la primera ola del feminismo. Frente a este cuestionamiento parece necesario señalar en primer término que, como lo muestran los trabajos recogidos en este volumen —representantes de la segunda ola— los estudios de género se vienen ocupando del individuo y su cuerpo, del sujeto, de las políticas de la identidad y de las interacciones y acciones sociales propias de las relaciones sociales en la vida cotidiana.

En el contexto contemporáneo, el género es uno de los campos de estudio y problematización de la teoría social feminista; campo transdisciplinario como el que más en ciencias sociales y humanas. Puede afirmarse que la interacción social y la microfísica del poder en la vida cotidiana hacen parte de las unidades que posibilitan un análisis —político y psicosocial— de las formas en que el género afecta la dinámica social, y cómo las personas son afectadas por la dinámica social del género.

Lo que podría ser criticable es el desconocimiento, cuando se hace, de la crisis de las masculinidades tradicionales y la existencia de identidades aún sin nombre en la dinámica cultural: *lesbian and gay's identities, body and embodiment, queers* y *queer theory*, son términos que surgen en la literatura rompiendo la concepción moderna de la identidad personal y sus políticas. Como se puede constatar en los textos que incluye esta compilación, la masculinidad y sus cambios contemporáneos constituyen objetos de trabajo común. Lo cuestionable en los estudios de

género —cuando sucede— es su aislamiento académico e institucional, y algunos sesgos teóricos y metodológicos procurados por la prevalencia de la mujer sobre otros géneros y actores sociales.

Lo más grave que podría sucederle a los estudios de género, y al campo todo de la teoría social feminista en Colombia, es que en aras de superar su aislamiento en el conjunto de las ciencias sociales, las y los investigadores, pacten el desconocimiento de las formas de discriminación muy serias e inequitativas contra las mujeres, existentes todavía tanto entre nosotros como en el mundo entero.

Parece necesario alertar sobre el hecho de que reconocer la existencia de un problema no implica automáticamente lograr su solución. Este es un momento en el cual las investigadoras colombianas reconocemos que: "los hombres feministas existen, pero hay que buscarlos con lupa".

Es importante reconocer los aportes de los estudios transdisciplinares y culturales, feministas y sobre el género al desarrollo de contribuciones para informar y sustentar reivindicaciones políticas de las mujeres en el ámbito social y político en un marco de derechos y con criterios de equidad. Este proceso de inter-fecundación entre los desarrollos académicos y teóricos feministas sobre el género; por un lado, y los procesos de participación social y política de las mujeres, en cuanto grupo humano que sufre exclusiones y discriminaciones en razón de su sexo; por el otro, se reconoce como uno de los éxitos del movimiento feminista, movimiento que, a su vez, Agnes Héller<sup>8</sup> ha reconocido como determinante en la transformación de la cultura durante el siglo xx.

Lo que parece indispensable es establecer un límite más claro, aunque no por ello infranqueable, entre la participación social y la producción intelectual, toda vez que hoy se reconoce el carácter político de los debates y las apuestas epistemológicas. Ni qué decir de los desarrollos sobre la masculinidad y sus vicisitudes; éstos hacen parte del actual acumulado de los estudios de género.

Políticamente, el género se instala de manera crítica en las ciencias sociales; entre otras, en una psicología social crítica que tiene posiciones explícitas sobre temas y problemas tales como los derechos humanos, la pobreza, las comunidades y redes sociales; la guerra y sus efectos. También se abre a lo que el feminismo teórico, en plural, tiene que decir en términos de teorías sociales y culturales, que incluyen, entre otras, propuestas psicológicas sobre el desarrollo humano. Sin duda que también existen en psicología desarrollos mucho más biologicistas que etológicos y/o positivistas.

La apertura de las ciencias sociales, en el sentido propuesto por el informe Gulbenkian (Wallerstein, 1996), pasa por una mirada crítica a las políticas de

---

<sup>8</sup> Agnes Héller, "Los movimientos culturales como vehículo de cambio". Colombia. *El despertar de la modernidad*. Viviescas, Fernando y Fabio Giraldo, eds. Bogotá: Foro Nacional por Colombia, 1991.

identidad que, en muchos casos, las mismas ciencias sociales contribuyen a reproducir antes que a transformar. Políticas de la identidad que ellas mismas denuncian. En términos generales todas ellas incluyen una mirada de sujeto que muchas veces resulta ingenua, poco crítica e incluso esencializada.

En cualquier caso es innegable el interés y la ampliación del campo de mirada de trabajos recientes de varias disciplinas, entre ellas la ciencia política, el derecho, la antropología, la sociología, la filosofía, la literatura y la psicología social, en las cuales el género se articula de diferentes formas.

A lo largo de esta introducción se ha insistido en la apertura de la investigación social de género, una invitación que extendemos desde esta antología a nuestros y nuestras colegas con quienes esperamos continuar dialogando.

Aunque hemos venido publicando consistentemente artículos y capítulos de libro, la presente antología es la primera realización editorial de largo alcance que hacemos. Esperamos contribuir con ella a las necesidades bibliográficas a las cuales nos enfrentamos en la docencia, cuando se proponen los estudios de género como curso universitario.

Carmen Millán de Benavides  
Pontificia Universidad Javeriana  
Instituto PENSAR

Ángela María Estrada Mesa  
Universidad de Los Andes  
Departamento de Psicología

## Obras citadas

- Castillo, Olga. *Jefatura, informalidad y supervivencia: Mujeres urbanas en Colombia*. Bogotá: JAVEGRAF, 1999.
- Estrada, Ángela María. "Los fragmentos del calidoscopio." *Revista Nómadas* 14. (2001): 10-22.
- Estrada, Ángela María, Carolina Ibarra y Estefanía Sarmiento. "Regulación y control de la subjetividad y la vida privada en el contexto de conflicto armado colombiano". *Revista de Estudios Sociales* 15. (2003): 125-32.
- Millán de Benavides, Carmen. "Mujeres compositoras, arreglistas, directoras. Apuntes para empezar". 91. 9 *La revista que suena* 16. (1997): 20-22.
- Osorio, Flor Edilma, Olga Lucía Castillo; María Oliva Lizarazo; Rosanna Ramírez. "Jefatura femenina de hogar en Muzo: entre esmeraldas, pobreza y azar". *Avances* 4. (1993): 1-66.
- \_\_\_\_\_. "Jefatura femenina de hogar en zonas rurales: el caso de Montelíbano." *Avances* 5 (1993): 1-89.
- Osorio, Flor Edilma. "La jefatura femenina de hogar en zonas de violencia". *Cuadernos de desarrollo rural* 32 (1994): 39-52.
- Pérez, Edelmira et. al. *Una nueva ruralidad en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2001.
- Rico de Alonso, Anita et.al. *El telar de los valores: una formación en valores con perspectiva de género*. Bogotá: JAVEGRAF-Alcaldía Mayor-Instituto de Investigación Educativa y Desarrollo Pedagógico, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Educación, género y democracia: síntesis teórica y metodológica de experiencias de investigación social del grupo política, género y familia*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá: JAVEGRAF, 2002
- \_\_\_\_\_. *Calidad y equidad en el aula: una mirada desde el género*. JAVEGRAF-Alcaldía Mayor - Instituto de Investigación Educativa y Desarrollo Pedagógico, 2002.

- Rico de Alonso, Anita; Nadia López. "Informalidad, jefatura femenina y supervivencia." *Revista Javeriana* 131. 648 (1998): 193-7.
- \_\_\_\_\_. "Familia, Género y pobreza urbana en Colombia: supervivencia y futuro". *Papel político* (2001): 115-35.
- Tenjo, Jaime; Rocío Ribero; Luisa F. Bernal. *Evolución de las diferencias salariales por sexo en seis países de América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana- Documentos de Economía, 2002.
- Tenjo, Jaime; Luz Zoraida Castillo; José Ricardo Barrera. *Estudios sobre economía y género*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana- Universidad de Caldas, 2000.
- Vivas, María del Socorro. *Mujeres que buscan liberación*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana- Teología, 2001.
- \_\_\_\_\_. "El perfil de la mujer presentado por Juan Pablo II en sus escritos". *Theologica Xaverianae* (2003): 215-232.





# Dispositivos y ejecuciones de género en escenarios escolares

*Ángela María Estrada Mesa*

---

<sup>1</sup> Una versión inicial de este texto fue publicado en: Revista Comunicación y Sociedad. México, Universidad de Guadalajara, No. 39, ene-jun, 2001, 145-178. Elabora algunos de los resultados alcanzados por un proyecto de investigación cualitativa denominado Arco Iris: Una mirada transformadora a las relaciones de género en la escuela, adelantado en el contexto del DIUC (Departamento de Investigaciones de la Universidad Central) en escuelas y colegios de Bogotá-Colombia, con el apoyo de COLCIENCIAS, La Fundación Restrepo Barco y el Programa para la Equidad de la Mujer. La autora, Investigadora Principal del mencionado proyecto, quiere hacer un reconocimiento explícito de la participación de Carlos Iván García como co-investigador y de Diógenes Carvajal como asistente de investigación en el proceso de investigación.



*"La postura de que el género es preformativo intentaba mostrar que lo que consideramos una esencia interna del género se fabrica mediante un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género. De esta manera se muestra que lo que hemos tomado como rasgo "interno" de nosotros mismos es algo que anticipamos y producimos mediante ciertos actos corporales, en un extremo, un efecto alucinatorio de gestos naturalizados."*  
(Butler 15-16)

En El antropólogo como autor, Clifford Geertz logra concretar intrincadas cuestiones éticas y epistemológicas propias de la etnografía centrándose directamente sobre el texto etnográfico. Allí, Geertz se da a la tarea de mostrar que la verosimilitud de los argumentos del antropólogo es principalmente un efecto retórico escritural; los lectores son persuadidos por la evidencia etnográfica, "milagro retórico" que se opera en la escritura, de que el investigador penetró, o mejor aún, fue penetrado por esa otra cultura; en otras palabras, mediante la persuasión del hecho de que el etnógrafo "realmente estuvo allí".

IncurSIONAR en la cultura escolar bogotana<sup>2</sup> con la intención de desentrañar cómo se construyen los géneros en los procesos de interacción cotidiana es la base

---

<sup>2</sup> Se construyó una muestra teórica de 25 instituciones educativas, que cruzaba numerosas variables del universo educativo de Bogotá: estrato (bajo, medio y alto), orientación (clásico y técnico, comercial o diversificado), administración (oficial y privado), modalidad (femenino, masculino y mixto), escenarios escolares (matemáticas, lenguaje-sociales, educación física, técnicas-vocacionales, descanso y eventos espaciales) y momentos del ciclo vital (grados tercero, séptimo y once). El acceso a los centros educativos priorizados en la muestra buscó activar redes de maestras y maestros interesados en abrir la institución escolar a la mirada de género y ganarse su voluntad para la investigación: un grupo generoso de instituciones y docentes nos abrieron la puerta no solo de la escuela sino del aula; sin duda un privilegio que agradecemos. En 14 de las instituciones incluidas en la muestra se adelantó una observación en profundidad, que se concretó en un banco etnográfico de 478 diarios de campo. De ellos se procesaron 145 (un 30% del total) a través del NUD\*IST (software para el análisis de datos no numéricos). El proceso analítico de codificación y de elaboración de comentarios permitió la construcción de un árbol integrador de los 149 nodos (categorías) emergentes, que en el proceso se fueron integrando en un

etnográfica mediante la cual se ofrece en estas páginas la teorización alcanzada sobre los procesos de subjetivación generada en la escuela. No se pretende por tanto la representación o la descripción fiel de los hechos, ya que ello no parece posible. Se acepta que el relato de campo mismo constituye ya un momento interpretativo.<sup>3</sup>

Seguramente no se ha conseguido escapar completamente a una tradición escritural muy endurecida, en la cual se intenta persuadir al lector de que la interpretación que se ofrece es la más válida, cuando no la única posible. En cualquier caso, rogamos a las y los lectores que acepten tales recursos como lo que son, artificios retóricos de quien, "habiendo estado allí" no puede más que someter al contraste crítico algunas formas de abordar e interpretar las construcciones de género en la cultura escolar con las efectuadas en otros contextos,<sup>4</sup> con la esperanza de animar el debate crítico entre los actores escolares y entre quienes tienen en sus manos la posibilidad de formular una política educativa tendiente a la promoción de la igualdad de oportunidades.

En este texto se busca compartir algunas de las construcciones alcanzadas a través de la aventura de una macro-etnografía escolar aventura, sí, ya que aunque sea muy bien planeada con anticipación, la etnografía es un modo de investigar esencialmente caracterizado por la incertidumbre a lo largo del extendido y arduo proceso analítico, sin hablar del "efecto succión del trabajo del campo" propuesto por algunas investigadoras (Gordon, Holland y Lahelma), para señalar que este modo de construcción de conocimiento es un proceso lleno de sorpresas y situaciones inesperadas.

## Del género como campo de estudios al género como lente de la mirada analítica

Una perspectiva de género como lente para el estudio de la realidad social, o, en otras palabras, como criterio constitutivo de una epistemología crítica para las ciencias sociales y la investigación social, se ha venido abriendo paso —no sin dificultades— dentro de los regímenes de poder que sostienen el orden del discurso

---

paradigma teórico emergente de tres grandes niveles: ordenamiento estructural, acción e interacción en la escuela y construcción social del self.

<sup>3</sup> Una descripción extensa del paradigma teórico metodológico que se construyó en el proceso de análisis del material de campo se encuentra en Ángela María Estrada, "Fragmentos".

<sup>4</sup> Resultó muy reconfortante el acceso a los resultados de la macro-etnografía comparativa sobre la construcción de ciudadanía y diferencia en la escuela adelantada por Gordon y otras (2000), pues sus hallazgos, alcanzados desde una posición teórica y política común, son una fuente de validación internacional.

académico, los cuales, si bien no pueden rechazarla, presionan por mantenerla en el ámbito particular y bastante aislado de los estudios de la mujer y del hombre.

En efecto, el género como categoría crítica contribuye a la configuración de un estatuto para la investigación social, que es crucial para poner en evidencia los a priori históricos de la teoría social, particularmente aquellos que sostienen la "episteme de lo mismo" (Fernández), la cual efectúa para las ciencias sociales la razón totalizante y universal de la filosofía moderna.

Instaurada en la lógica de la identidad, la 'episteme de lo mismo' no puede captar la diferencia –la otredad– más que como lo contingente o desviado con referencia a lo mismo, lo cual, al no poder pensarse como lo otro, se transforma en lo único (Fernández).

Desprovisto de todo sesgo esencialista, el género aparece como una categoría relacional mediada por dispositivos de poder (Scott). Es decir, en los intercambios sociales se activan acuerdos históricamente contruidos para la interpretación de la conducta normal de hombres y mujeres. Conducta que en sentido psicológico no está determinada por el sexo de los actores, sino por el contexto discursivo de las interacciones, particularmente el poder y el estatus (Bohan), y que abandona la binariedad propia del terreno biológico.

En el ámbito subjetivo, la construcción de los géneros es el resultado de la inscripción en el cuerpo (Foucault) de unos discursos históricamente contruidos y culturalmente legitimados sobre la sexualidad y las identidades sexuales, así como de los procesos de resistencia que desde distintas posiciones de sujeto tienen lugar frente a las narrativas comunitarias. Desde este punto de vista el género es la materia informada culturalmente, proceso mediante el cual deviene materialidad. Este punto de vista sobre el género ofrece la ventaja de integrar de manera muy precisa nociones culturales, históricas, sociológicas y psicológicas en la de una categoría estructural relacional inscrita en el micro-juego cotidiano de los poderes para comprender la producción de distintas identidades sexuales (Butler; Estrada "Estudios").

Comprendida así, la perspectiva de género permite abordar la escuela y el aula como instituciones sociales que potencialmente tienen el poder cultural, no sólo para pautar las relaciones entre los géneros, sino para apoyar su construcción y desarrollo diferencial. Desde este punto de vista, los estudiantes, mediante su participación activa, asumen o controvierten las reglas y códigos que pautan las relaciones entre los géneros y su estatus diferencial, subyacentes o implícitas en las culturas escolares.

Una mirada con lente de género permite hacer visibles distintas posiciones de sujeto que encarnan expresiones de la masculinidad y la feminidad en un contexto relacional, cuya estructura profunda está nutrida no sólo o directamente por el con-

texto patriarcal, sino también por las distintas narrativas comunitarias que desde múltiples fuentes entran, circulan y se activan en las interacciones escolares, y cuyo trasfondo es moral, en cuanto genera una estructura de jerarquización valorativa de la diferencia.

Penetrar la diferencia implica el reconocimiento y la búsqueda explícita de la interdependencia entre los sistemas de significado individuales y los sociales o culturales. Esto, a su vez, exige que partiendo de la experiencia de los distintos actores en sus contextos particulares, ésta se reconstruya en un nivel de análisis más amplio dentro de marcos culturales y relaciones sociales de poder (Henwood y Pidgeon).

En otras palabras, se trata de superar el naturalismo que propone al investigador como sujeto neutral que recupera las voces de los otros y que acerca la etnografía al positivismo, para poner en relación las narraciones de las voces de los otros (sobre todo de aquellos no dominantes socialmente) con los mecanismos estructurales subyacentes y las condiciones materiales que posibilitan la reproducción y/o la resistencia cultural y social de la diferencia. Tal enfoque le imprime a la etnografía un carácter crítico feminista (Roman).

### **Visualizar los dispositivos de estructuración de los géneros en la cultura escolar**

Los educadores críticos han abordado la tarea de mostrar que la pedagogía sólo tiene sentido en el campo de la acción y la experiencia, y que es necesario aceptar que una vez reconocidas las relaciones entre instrucción escolar y la sociedad en general, la naturaleza y el significado de la experiencia escolar puede ser vista desde una perspectiva que ilumine la relación, frecuentemente ignorada, entre conocimiento escolar y control social. Un análisis de la escuela en el marco de la sociedad en su conjunto posibilita que las relaciones de género puedan ser analizadas como parte de la "enseñanza tácita" que se imparte en la escuela, a fin de descubrir los mensajes ideológicos incorporados en los contenidos tanto del currículo formal como de las relaciones sociales propias de los encuentros escolares en el aula y fuera de ella (Giroux y Penna).

Visualizar las prácticas a través de las cuales se facilita la estructuración subjetiva de ciertos géneros exige abordar la escuela y sus distintos escenarios en tanto culturas locales que llevan a cabo funciones socializadoras complejas —en la medida en que se mediatizan otras culturas—, tanto formales y especializadas como comunitarias y familiares, articulando una textura heterogénea de significados que logra múltiples formas de gestión, reproducción y resistencia.

Así pues, abrirse a la comprensión de la escuela como agente socializador hace necesaria la búsqueda de una forma de mirar sistemática y no fragmentada que

tome la escuela como espacio privilegiado para la reconstrucción del conjunto de dispositivos que mediatizan, a su vez, la construcción de las subjetividades que en ella se activan, se ejercen y se narran.

Para Deleuze "...un dispositivo es una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilíneal. Está compuesto de líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistemas cada uno de los cuales sería homogéneo por su cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes, forman procesos siempre en desequilibrio y esas líneas tanto se acercan unas a otras como se alejan unas de otras. Cada línea está quebrada y sometida a variaciones de dirección (bifurcada, ahorquillada), sometida a derivaciones." (155).

Ya en otro lugar (Estrada y otras, "Regulación"; Estrada, "Ejecuciones", "Fragmentos"), se aborda la noción de dispositivo cultural como la articulación compleja de elementos propios de por lo menos tres órdenes diversos de una cultura local. Tal articulación configura procesos y estrategias que coadyuvan en la estructuración de la subjetividad, disciplinando y regulando su construcción. La etnografía del lenguaje adelantada en contextos colombianos ha mostrado los órdenes que integran y nutren diferentes dispositivos: a) el orden de la imaginaria cultural; representaciones y creencias fuertemente arraigadas en culturas locales específicas, b) el orden de la acción y la interacción; en el cual se configuran patrones que se activan en las dinámicas sociales concretas dando origen a, c) algunas estrategias de autorregulación de la subjetividad.

La articulación de los mecanismos y/u operadores propios de cada uno de tales niveles en una estrategia o proceso complejo es lo que da origen a un dispositivo particular. Ahora bien, tales dispositivos pueden funcionar de manera naturalizada y no consciente en las culturas locales, o bien, de manera intencional y reflexiva, cuando la intervención profesional y/o social las afecta de manera específica, en el marco de una posición ético política explícita.

Los dispositivos son mediaciones pedagógicas complejas, con un alto potencial estructurante de la subjetividad, ya que circulan libremente en los distintos escenarios escolares, articulando, como ya se dijo, mecanismos y procesos de órdenes diversos. Comprender cómo se estructuran los géneros en culturas locales, como en el caso de la cultura escolar, implica comprender el funcionamiento específico de tales dispositivos pedagógicos en la producción de la subjetividad. Esto requiere "...en cada caso levantar un mapa, cartografiar, recorrer tierras desconocidas..." (Deleuze 155) que atraviesen y busquen los entrecruzamientos entre fragmentos de distintos órdenes; tal fue el sentido con el cual se empleó la metáfora del calidoscopio para la construcción de un paradigma analítico en el Proyecto Arco Iris (Estrada "Fragmentos").

Una etnografía del lenguaje y el discurso propios de distintos escenarios escolares, incluida de manera preponderante el aula, como la desarrollada en el mencionado proyecto, permitió la construcción de un paradigma analítico que articuló tres niveles para mirar la cultura escolar con una perspectiva de género. Se recurrió a la metáfora del calidoscopio para caracterizar la forma particular de abordar la cultura escolar que se viene analizando: el calidoscopio,<sup>5</sup> un mecanismo óptico que refleja diversas combinaciones de pequeños vidrios de colores, ofrece una representación potente del procedimiento analítico e interpretativo empleado a fin de establecer una mirada dinámica sobre las prácticas escolares en las cuales se construye la subjetividad de género.

En efecto, las tres dimensiones señaladas funcionan como los tipos de fragmentos –categorías analíticas centrales en el proceso de teorización–, diferenciados dentro del paradigma del calidoscopio: la imaginiería cultural, el orden de la acción y la interacción y las estrategias de autorregulación de la subjetividad constituyen las clases de fragmentos que se mueven dentro del calidoscopio. Las imágenes que se originan en su rotación analítica, las cuales conectan mecanismos y operadores propios de los distintos órdenes, permiten visualizar y tomar conciencia reflexiva y crítica sobre los distintos dispositivos para producción de los géneros en diferentes escenarios y culturas escolares locales.

La dinámica de un dispositivo conecta la cultura amplia con la cultura escolar local, generando una organización social con reglas y rituales sociales particulares, y estructura los procesos y las acciones propias de la vida cotidiana de la escuela, regulando y dotando de sentido a las ejecuciones<sup>6</sup> subjetivas.

En consecuencia, los dispositivos de género no son simples evocaciones, acciones o preferencias lingüísticas moralizantes puntuales. Como se deduce de lo expuesto, se trata de mediaciones pedagógicas complejas, con un alto potencial estructurante de la subjetividad, ya que circulan libremente en los distintos escenarios escolares, articulando evocaciones sobre lo femenino y lo masculino (reguladoras o liberadoras en la medida en que respondan a formas naturalizadas y esencializantes o reflexivas y críticas), así como reglas y rituales específicos propios de cada escenario escolar con los cuales se disciplinan diferentes posiciones de sujeto, y a partir de los cuales se configuran los contextos que dotan de sentido a las ejecuciones subjetivas de género.

---

<sup>5</sup> Una descripción teórica extensa de este paradigma se encuentra en Estrada, "Fragmentos".

<sup>6</sup> Hemos preferido emplear la palabra castellana 'ejecuciones' para remitirnos al vocablo *performative* introducido por Austin a fin de aludir a aquellas expresiones que se caracterizan porque la persona que las usa hace algo con ellas.



## **El orden de la imagería en la cultura local escolar: ¿Quién es el sujeto de la política educativa de la escuela?<sup>7</sup>**

El sujeto moderno –abstracto, desincardinado e individualizado– parece ser el referente empleado en las formulaciones de la política escolar, que en tal sentido no difieren de las de la política educativa nacional.<sup>8</sup> En efecto, las pocas referencias específicas al género del estudiantado (masculino y femenino), parecen limitarse principalmente al marcador biológico de los alumnos.

La equidad de género no constituye una referencia con peso específico ni para la conformación de los cuadros directivos en los planteles, ni para la formulación de proyectos educativos institucionales, ni tampoco en la orientación de los manuales de convivencia. En el primer caso, parece necesario reconocer más bien que la feminización de la profesión docente, al igual que sucede con el conjunto de las profesiones cuyo desarrollo describe la misma tendencia, tiene el efecto general de pauperización y pérdida de prestigio social de las mismas (Arango et al.).

El mismo sujeto moderno, el estudiante abstracto, es el sujeto de los Proyectos Educativos Institucionales; en efecto, la teoría liberal, la noción de sujeto individual autónomo y de derechos que le corresponde, así como las concepciones esencialistas y por supuesto individuales del desarrollo psicológico humano, tiene una presencia importante en tales documentos.

El tratamiento de la sexualidad en este contexto se enrarece, se torna problemática. Aparece principalmente en los manuales de convivencia como regulaciones de la apariencia, referencias a la evitación o como prohibiciones, por lo que se incluyen en los apartados de los deberes. Sólo en el caso de un colegio femenino se inscribe como derecho, respecto del tema particular de la permanencia en el colegio de las alumnas embarazadas y del respeto que merecen.

El género se convierte, en el discurso, en objeto riguroso de disciplina que recae sobre aspectos específicos tales como la apariencia y la sexualidad. La alta parametrización del género que está en la base se distancia del curso de los cambios culturales. No hay evidencia, en cambio, de que los procesos de subjetivación generada resulten significativos como asuntos de reflexión, acción y transformación institucionales.

La noción de sujeto propia de la teoría liberal clásica ha sido puesta en cuestión por los teóricos del multiculturalismo y el reconocimiento, al señalar que se ha

---

<sup>7</sup> Como soporte del análisis de la dimensión normativa y formalizada de la cultura escolar y particularmente del tratamiento que obtiene el género, se llevó a cabo un análisis documental de los instrumentos de política de la escuela (organigrama y funciones, Proyectos educativos Institucionales – PEI, Manuales de Convivencia y Proyectos de Educación Sexual en los casos en que éstos contaban con un documento de soporte) en 21 de los 25 centros educativos incluidos en la muestra.

<sup>8</sup> Véase la Ley General de Educación de 1984.

erigido con una fachada de universalidad que encubre la particularidad de los principios propios de una cultura hegemónica que defiende y busca imponer a los otros (Taylor).

Tal visión hegemónica del sujeto típicamente occidental parece desconocer los rigurosos procesos de disciplina que operan en la cultura y mediante los cuales se produce la diferenciación de las subjetividades articuladas a jerarquías sociales en las cuales se integran las categorías de etnia, clase y género.

Tanto la filosofía como la teoría psicológica están de acuerdo en señalar que uno de los rasgos decisivos de la vida humana es su carácter dialógico: definimos nuestra identidad personal en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros y a veces en lucha con ellas (Taylor, Sampson). El reto de la política escolar parece ser pues la apertura al reconocimiento de la intersubjetividad y a la transformación teórica que esa nueva óptica exigiría a conceptos como el de autonomía, en aras de superar los rasgos modernos individualistas para abrirse a una concepción relacional y colaboradora, tanto en la perspectiva de la responsabilidad relacional en la construcción de los otros y de sí mismos (McNamee y Gergen), como en la perspectiva del aprendizaje y la construcción de conocimiento.

Mediante los dispositivos pedagógicos de estructuración de los géneros, cargados de poder para crear y producir distintas posiciones de sujeto, se crean y mantienen verdades corrientes en la escuela, tales como las que atribuyen a lo femenino y lo masculino, de manera esencialista o no, distintas capacidades, competencias y roles.

Tanto la tonalidad de la interacción (noción propuesta por Hymes, citado por Marc y Picard) como el comportamiento no verbal (particularmente el control social que se deriva de modos del contacto visual o la ausencia del mismo) son los elementos comunicativos que contribuyen a dar forma a los distintos dispositivos de género, imprimiendo en muchos casos un sello característico a la organización social del escenario escolar.

El desempeño de un rol social situacional no es arbitrario; antes bien, la imagería ínter activa (Sarbin) conecta con el conjunto de roles pautado para ser desempeñado por unos actores específicos, según cumplan o no con unos marcadores de género — los límites del comportamiento adecuado o aceptado como propio—, asociados de manera más o menos esencialista a las características sexuales de los sujetos.

Las ejecuciones de género en los escenarios escolares validan o subvierten los dispositivos de género. Se trata de prácticas vividas que serán integradas en formas personales de narrar tales ejecuciones dentro de la historia de vida propia y que incluyen asuntos tales como las fantasías, los miedos, la atribución de competencias y debilidades, y los deseos, a la manera de una carrera personal (que incluye un fuerte componente moral),<sup>9</sup> lo anterior es lo que hemos llamado construcción social del *self*.

Cualquier carrera es un proceso de flujo temporal a través de momentos de la vida individual. Los individuos tienen distintas carreras, cada una vinculada a un universo discursivo diferente. Estas son producciones situadas, en la medida en que están localizadas en situaciones sociales específicas. Toda carrera se encuentra acompañada de un conjunto de carreras de otros. Las múltiples carreras de un individuo se pueden encontrar en armonía o conflicto.

Las carreras no son en ningún momento algo que esté totalmente bajo el control del sí mismo, principalmente por su dimensión interactiva e institucional. Aunque muchas carreras son opcionales, la carrera moral personal no lo es; cada individuo cuenta con un conjunto de recuentos o relatos que explican y justifican su estatus actual; esto es particularmente evidente en el caso de las/los estudiantes de colegio, quienes en el contexto de una misma clase construyen carreras diferenciales asociadas a las posiciones de estatus que ocupan en ese contexto. Los roles de género para la participación académica que hemos identificado, y que se expondrán más adelante, corresponden al ejercicio de unas ciertas actividades que son funcionales para el sostenimiento de la dinámica de la tarea académica principal y cuya actuación, según sea más o menos estable y prolongada en el tiempo, determinará el desarrollo de capacidades o competencias diferenciales para los distintos géneros.

La pregunta por los dispositivos específicos que articulan evocaciones culturales con prácticas sociales concretas para regular o subvertir ejecuciones subjetivas en los distintos escenarios escolares animó permanentemente el proceso de teorización. Este trabajo aborda un punto de vista que intenta responder tal interrogante.

## **El orden de la acción y la interacción en la escuela: Roles situacionales en la interacción académica**

Se trata de prácticas discursivas<sup>10</sup> que permanentemente producen, mantienen o cambian complejos sistemas de signos verbales y no verbales que son simultáneamente sistemas de clasificación, regulación y normalización<sup>11</sup> a través de las cuales opera la diferenciación de los individuos en contextos sociales particulares, dentro de los cuales aquéllos devienen corporeidad. El comportamiento personal, o en un sentido más amplio la acción y la interacción, revela posiciones de sujeto particulares que adquieren sentido por su inserción en un contexto específico,

<sup>9</sup> El tratamiento dado a la noción de carrera moral por Lindesmith y otros ha sido particularmente fecunda para la presente elaboración.

<sup>10</sup> El tratamiento dado a la noción de carrera moral por Lindesmith y otros ha sido particularmente fecunda para la presente elaboración.

<sup>11</sup> Seguimos aquí pistas sobre el discurso entendido como práctica social adelantadas entre otros por Edwards y Potter.

pero que no son sino algunas facetas de las múltiples que, actual o potencialmente, integran la propia subjetividad.

Es mediante tales dispositivos, cargados de poder para crear y producir distintas posiciones de sujeto, que se crean y mantienen verdades corrientes en la escuela, tales como las que atribuyen a lo femenino y lo masculino, de manera esencialista o no, distintas capacidades, competencias y roles.

En el proceso analítico fue posible llegar a la construcción de una tipología de roles situacionales, principalmente académicos, que se activan en los contextos de clase, a los cuales están asociados diferentes formas de participación y receptividad académica y que son desempeñados de manera particular con un sesgo de género. La tabla muestra una tipología de tales roles.

## TIPOLOGÍA DE ROLES SITUACIONALES DE GÉNERO PROPIOS DEL AULA

Rol	Sexo de los actores	Caracterización del rol	Competencias más destacadas en la ejecución
Protagonistas	Principalmente varones	Ejecuciones que guardan una fuerte relación con la participación y construcción de la tarea académica principal, en estrecha interacción con el/la docente y el tablero. Buena parte del protagonismo es imputado por los docentes, pero alguno es espontáneo. El éxito académico parece ser uno de los caminos para lograr una alta probabilidad de captar la atención docente.	Se destacan por su capacidad de negociación de las reglas de juego en el contexto académico, incluida la evaluación. Puede decirse que los protagonistas masculinos aprenden a expresar sus necesidades y a anticipar formas de solución de las mismas generando un contexto que responda a ellas mediante acciones estratégicas
Scripts	Principalmente mujeres	Ejecuciones que guardan una fuerte relación con la recuperación y la provisión de instrucciones, así como con el mantenimiento de la continuidad de la tarea. Su participación tiene como objetivo la construcción del contexto en el cual otro/as entrarán luego a ejercer el protagonismo.	Se caracterizan por sostener la continuidad y el flujo del contexto de la tarea académica. Lo anterior supone el seguimiento de instrucciones, la sumisión y el acatamiento de las normas.
Protagonistas contra-hegemónicas	Principalmente mujeres	Ejecuciones que no logran captar la atención del docente pero que se mantienen en el contexto de la tarea y la activa participación académica, aunque ésta no pase por la interacción con los docentes ni con el uso del tablero	En general este protagonismo se construye en una relación entre pares, quienes se monitorean y reconocen entre sí, logrando así comprender el desconocimiento y transformar a su favor el formato de la clase.

Rol	Sexo de los actores	Caracterización del rol	Competencias más destacadas en la ejecución
Silenciosas	Principalmente mujeres	Ejecuciones pasivas, cuya presencia parece caracterizarse por responder a la no visualización de las y los maestro/as poniéndose al margen de la participación académica y aparentemente perdiendo interés por ésta.	Las competencias pueden ser múltiples y no captadas por una etnografía del lenguaje. En muchos casos se pudo constatar un aprendizaje discapacitante (yo no soy capaz, la tarea no es para mí) o desmotivante (no me interesa)
Duros	Principalmente varones	Ejecuciones de varones, normalmente más altos y corpulentos que los demás, que se caracterizan por mantener un tono muy rudo en la interacción, logran reconocimiento social mediante su accionar fuerte y en ocasiones violento, alcanzando algunas veces el liderazgo social de parte o de la totalidad de los grupos.	Aunque su interés principal no es la actividad académica, tienen una gran capacidad para captar la atención docente, no siempre como forma de sanción, sino más bien como estrategia de control de su atención. Ellos logran mantener así la vigencia de su rol.
De la primera fila	Tanto varones como mujeres	Ellos, normalmente más bajos y menudos que los demás. Sus ejecuciones se caracterizan por ubicarse en los primeros puestos, por mantener un tono más suave en la interacción y por sostener una relación más cercana con las chicas, compartir más con ellas, lo cual les puede significar una pérdida de estatus entre el grupo de pares masculinos.	No obstante lo anterior, muchos de ellos se afirman como líderes y protagonistas en el contexto de la actividad académica, o como pares colaboradores de los protagonistas. Ellas, por lo general adoptan un comportamiento de gueto (aislándose del grupo) ubicándose muy cerca del tablero y expresando corporalmente tensión y ansiedad.



En los contextos mixtos, y de manera particular en el escenario matemático, las ejecuciones situacionales según género, aparecen convertidas fuertemente en esencias, es decir, articuladas de manera fija al sexo de los y las estudiantes, articulación que remite a la vigencia de unas narraciones colectivas sobre lo femenino, lo masculino y las relaciones de pareja. En los contextos segregados, seguramente por falta de contraste de género, los roles son menos estables y por tanto son actuados por distintos estudiantes en razón de la naturaleza académica de la tarea y menos por asociación determinista a su sexo.

La interacción en el aula se desenvuelve a través de la tensión entre quienes ejercen el protagonismo académico, pues lideran la realización de la tarea académica principal (*protagonistas*), y quienes desde los márgenes contribuyen al sostenimiento del contexto de sentido para que la actividad académica pueda tener continuidad (*scripts*). En la mayoría de los contextos escolares la determinante para el ejercicio de tales roles es sexual: los *protagonistas* son principalmente varones y las *scripts* son principalmente mujeres y su ejercicio está fijado de manera esencialista a las características sexuales de las personas.

Algunos roles contra-hegemónicos hacen su aparición en el contexto académico. Una minoría femenina lleva a cabo un proceso de empoderamiento en contextos excluyentes e inequitativos, reestructurando de manera autónoma las condiciones de la tarea académica: se mantienen participando activamente, para lo cual generan mecanismos de monitoreo entre pares que compensan la imposibilidad de captar la atención de los/las maestras y la falta de oportunidades de respuesta pública. Entre tanto, una minoría masculina se mantiene participando activamente en el contexto de la tarea académica, generando estrategias de trabajo autónomo y manteniéndose al margen de las dinámicas de competitividad activadas en el aula.

Los escenarios escolares resultantes del análisis de la interacción con perspectiva de género se caracterizan por grados variables de inclusión/exclusión de los distintos géneros y por lo tanto pueden ser calificados como más o menos equitativos. Varios son los determinantes interactivos que emergen para su comprensión. Entre ellos vale la pena destacar los siguientes, la tonalidad de la interacción docente-alumno, su textura no verbal; la dinámica de protagonismo académico que se activa con base en el formato de la clase; así como las formas de reconocimiento y retroalimentación que terminan recibiendo las distintas personas son algunas de las más relevantes.

En efecto, particularmente las aulas mixtas se caracterizan por privilegiar un tono rudo en la interacción, que en algunos casos vulnera los derechos de las personas, y que parece conectar con la imaginería propia de la matriz binaria de los géneros.

La presencia masculina en las aulas parece sesgar la activación de una interacción considerada adecuada a su género (en sentido estricto, exclusivamente a su sexo), que privilegia la construcción de un modelo único de masculinidad caracterizado por la capacidad de soportar la rudeza e incluso el escarnio. En ese proceso, lo femenino es empleado como recurso misógino para emular el comportamiento que se espera de los varones, generando formas desiguales y subordinadas de valoración de lo masculino y lo femenino.

Los formatos de clase frecuentemente activan procesos de participación académica fuertemente competitivos y excluyentes, articulados con base en un criterio de rendimiento por tiempo: el que primero realice un ejercicio o el que primero levante la mano logra la oportunidad de respuesta pública en detrimento de las oportunidades de los otros. Los varones parecen tener mayor disposición e interés en este tipo de dinámicas.

Principalmente en las aulas mixtas, las oportunidades de recibir reconocimiento y retroalimentación no parecen distribuirse de manera equitativa; en efecto, con frecuencia los intentos de participación femenina como protagonistas de la tarea académica principal son desconocidos, pues sus oportunidades de ser elegidas para ofrecer una respuesta pública en los procesos competitivos descritos es muy baja y en algunos casos nula. Los varones parecen tener una enorme capacidad para captar la atención de sus maestros/as, tanto positiva (convertirlos en su audiencia privilegiada), como negativa (ser blanco de la mayor cantidad de llamados de atención y sanciones).

Cuando son activadas como protagonistas en las aulas mixtas, la interacción maestro/a-alumna se caracteriza por un menor contacto visual o cercanía corporal que hace pensar en una dificultad para interactuar con ellas. En escenarios particulares, como los técnicos y vocacionales, se encuentran de manera explícita mecanismos de disuasión de los intentos de protagonismo académico femenino en relación con actividades consideradas de alta dificultad para las mujeres.

Tanto en algunas aulas mixtas, como en las aulas exclusivamente femeninas, los formatos de clase que logran generar contextos más inclusivos y más equitativos, y en ese sentido facilitadores de la construcción de un protagonismo académico femenino, se caracterizan por una dinámica de competencia colaboradora (por equipos, por ejemplo) o mecanismos plenamente democráticos de oportunidad de respuesta pública (todos contestan una vez).

Las estrategias docentes encaminadas a generar contención emocional, así como soporte a la realización exitosa de la actividad académica, que en el caso de muchas estudiantes mujeres parece ser una mediación necesaria, aparecen con mayor facilidad cuando el aula no se polariza por la presencia masculina. Este es un límite concreto a la práctica de la coeducación.

Principalmente en los escenarios mixtos se ha configurado un patrón de interacción que pone en duda la inclusión de las chicas, sobre todo cuando en el contexto de la clase sus intentos de participación han sido desconocidos y/o la retroalimentación se estructura como un proceso reservado principalmente para la interacción entre docentes y chicos. En tales casos la forma en que los docentes se dirigen al grupo empleando el genérico «muchachos» es totalmente paradójica: no parecen existir razones para que las chicas se sientan incluidas en un lenguaje que sólo en apariencia es inclusivo.

En muchos contextos no aparece ninguna razón para que las chicas aprendan a sentirse nombradas en el universal masculino, pues en estos la metonimia Hombre/hombre opera en el sentido de generar una equívoca pretensión de estar interpelando a un sujeto neutral, el cual resulta acotado en la acción por el desconocimiento, en muchos casos sistemático, de los intentos de participación académica por parte de las chicas. En tales casos, no es muy probable que las chicas se sientan incluidas en el “todos” masculino empleado por los docentes, aunque pretenda ser inclusivo. En el orden moral que configura la trama profunda de sentido para la participación académica, es muy frecuente que se active una regla en el sentido de que la palabra es masculina.

Los roles que hemos identificado corresponden al ejercicio de algunas actividades que son funcionales para el sostenimiento de la dinámica interactiva de los escenarios escolares. En la medida en que tales roles son asignados mediante un operador que vuelve esenciales las posiciones de sujeto, es posible afirmar que los distintos géneros están desarrollando capacidades o competencias bien diferenciadas en un mismo contexto instructivo.

La apropiación de la norma en los escenarios escolares aparece muy temprano y tiene lugar mediante complejos procesos de disciplina corporal que permiten proponer su inscripción en el cuerpo infantil. No obstante, la apropiación es diferencial para los géneros. Mientras las chicas aprenden a «mantenerse dentro de los márgenes» en el cumplimiento de las reglas, los chicos logran captar la mayor parte de la atención de sus maestras/os justamente mediante su infracción.

De otro lado, los procesos mediante los cuales los distintos géneros articulan la participación académica están totalmente diferenciados: la implicación de las chicas tanto en la tarea académica principal, como el afrontamiento de la evaluación, genera procesos de activación emocional que conducen a la articulación de juegos de lenguaje principalmente expresivos: la ansiedad y la vergüenza son emociones que se manifiestan con frecuencia en los cuerpos femeninos.

Aceptando que las emociones son acontecimientos que tienen lugar dentro de patrones de interacción que derivan su significado de los rituales culturalmente pautados y sostenidos en tales procesos de relación, puede decirse, siguiendo a

Gergen (*Realidades*) que la emoción es una especie de danza que se aprende. Por supuesto, en esta dimensión se expresa, más que en muchas otras, el entrecruzamiento de culturas que tiene lugar en el contexto escolar: tales danzas son muy antiguas en la carrera moral de los/las chicas y, por lo mismo, profundas en su estructura psíquica y difíciles de transformar.

Lo anterior permite afirmar que si bien no se está señalando a la escuela y a los docentes como responsables del tipo de acontecimientos emocionales que los chicos y chicas practican más frecuentemente, sí cabe cuestionar la reproducción y esencialización de los estereotipos con los cuales los chicos/as son socializados en ese lugar.

En efecto, en los contextos mixtos, mientras los chicos aprenden a soportar la rudeza y el escarnio público como costos del protagonismo académico, las chicas aprenden a ser desconocidas y no visualizadas. De hecho parece que el estilo interactivo prevaleciente está articulado con la imaginерía propia de un tipo de masculinidad que se privilegia y que se pone en acción en detrimento de un estilo más adecuado a las necesidades de las chicas.

En esos mismos contextos, las chicas mantienen una fuerte activación de la ansiedad, la atención se materializa en una posición corporal tensa, se copia sin respiro y la evaluación es fuente de mucha ansiedad; con frecuencia se inmovilizan ante el tono rudo que prevalece en el escenario. Cuando buscan explicación por parte de sus maestros/as es frecuente que lo hagan fuera de clase.

Los formatos de clase que con frecuencia estructuran el escenario matemático —fuertemente competitivo y caracterizado por concebir la evaluación con base en un criterio de rendimiento por tiempo—, no parecen ser adecuados para las chicas; en estos contextos, ellas aprenden a ponerse al margen.

Es interesante que sea principalmente en los contextos femeninos donde emerja un estilo comunicativo radicalmente diferente, caracterizado por aceptar y contener las activaciones emocionales de las estudiantes; emplear, como ya se mencionó, estrategias competitivas de mayor colaboración y menos individualistas, en cuyo marco aparecen el empoderamiento del liderazgo académico femenino y las experiencias académicas lúdicas y exitosas.

Aceptar y contener las activaciones emocionales de las chicas parece ser un procedimiento que implica no aceptar el juego de lenguaje expresivo de las estudiantes pero ofrecer soporte emocional, dando lugar a un proceso que les permita avanzar hacia una experiencia exitosa que facilite la transformación de una narrativa discapacitante («es que es muy difícil») en otra de progreso y capacidad («si estudio entiendo», «yo sí puedo»).

## El orden de la autorregulación de la subjetividad

Los dispositivos pedagógicos de género estructuran situaciones sociales en las cuales se integran elementos de carácter emocional, moral y comunicativo, que modelan la construcción social del *self*. Consecuentemente, en los escenarios escolares se activan unos roles sociales transitorios mediante los cuales se ejecutan juegos del lenguaje de muy diversa índole: *moral*, cuando el evento es justificatorio, de denuncia o de sanción, por ejemplo; *expresivos*, cuando configuran acontecimientos emocionales dentro de patrones de interacción cuyo significado e importancia deriva de su situación dentro de rituales de relación establecidos *culturalmente*, o *estratégicos*, cuando se anticipa un resultado o un estado de cosas en el orden social y se desarrolla una actuación competente orientada a su realización. En muchos casos las activaciones emocionales también hacen presencia al momento de adjudicar afirmaciones o evaluaciones sobre el comportamiento según se ajuste o no a lo pautado para cada uno de los roles específicos.

## Visualizar lo naturalizado: Operadores de los dispositivos de género

### Una matriz reguladora de la imagería de género

Hay una tendencia a clasificar según el género las acciones, los espacios y los objetos con base en una matriz compuesta por pares antinómicos que regulan lo femenino y lo masculino. Cada término requiere de su opuesto para subsistir, lo que configura un sistema funcional en el cual la valoración de los pares es desigual: uno de ellos constituye el patrón de referencia, mientras que el otro configura lo inferior o lo desviado. Tal matriz binaria tiene una alta implicación sobre la percepción, trato y evaluación de los/las estudiantes, según su género.

Las imágenes y contraimágenes se alternan, generando mecanismos de compensación; así pues, si lo masculino está asociado en la cultura local escolar a la actividad en la implicación académica (por ejemplo en matemáticas, ciencia y tecnología), mientras que lo femenino se asocia a la pasividad en ese terreno, en el orden de la autonomía y la moralidad, el polo femenino se asocia a lo positivo, al comportamiento moral, mientras que lo masculino tiende a ser identificado con el comportamiento corrupto como una consecuencia incluso no deseable de la mayor actividad masculina (Toro).

## El poder masculino sobre la palabra

Tanto los docentes hombres como mujeres son copartícipes junto con sus estudiantes en la construcción de una *regla del uso de la palabra* que podría enunciarse en términos sencillos como: *la palabra es masculina*, lo cual se traduce en las interacciones específicas en mayor tiempo de presencia verbal por parte de los hombres, en una laxitud marcada frente al otorgamiento de turnos para las chicas y en la permisividad con que se desarrollan interrupciones o burlas sobre los aportes femeninos.

## Espacio y subjetividad

En el ámbito espacial tal asignación se concreta en una diferencia fundamental en las formas de apropiación espacial y en el otorgamiento de un estatus legítimo al predominio espacial y a la expansión masculinos, “defendidos” muchas veces incluso mediante agresiones en contra de las chicas, lo cual permite reconocer otra de las reglas en la cultura local de la escuela: la *regla de uso del espacio* enunciada también en términos sencillos como *el espacio es masculino*.

## Lo femenino en los procesos de interacción entre adultos en la escuela

Reconocer en las interacciones la paridad académica o profesional entre docentes no parece un asunto sencillo. Con frecuencia emerge la figura del Don Juan, quien inscribe permanentemente la figura femenina en cuanto objeto amoroso y sexual (objetivación que en el caso de los estudiantes varones adquiere incluso un tratamiento proxémico procaz). La interacción social desde la seducción genera una objetivación de las mujeres y las subordina dentro de las relaciones de poder de la escuela.

Asociado a lo anterior pervive en la cultura local de la escuela un sesgo de género en el desarrollo de funciones paralelas a las propiamente relacionadas con la conducción de los propósitos académicos. Es así, como se ve a las docentes mujeres mucho más relacionadas con la organización de jornadas culturales y celebraciones; con el cuidado de la presentación y el bienestar de los y las estudiantes. Entre tanto, los docentes varones participan menos en tales ámbitos y parecen desarrollarse más a gusto en el ejercicio de funciones directivas administrativas y académicas. De ese modo, parece existir un doble registro para la conceptualización del desempeño profesional propio de hombres y mujeres.

## Feminidad y disciplina corporal

El ciclo vital aparece como una variable fuertemente reguladora de los encuentros inter-subjetivos pues da sustento a la idea de cómo la pubertad de las chicas se ve acompañada de acciones corporales nuevas, como una permanente vigilancia sobre el propio cuerpo (acciones reiteradas de bajarse la falda o la camiseta, halarse el ciclistero, no quitarse la chaqueta), que en el caso de la educación física termina interfiriendo incluso con las posibilidades del desempeño físico (Estrada y García). El pudor parece surgir del reconocimiento del cuerpo como objeto de deseo para otros que proviene de una forma de disciplina creada y legitimada culturalmente pero otorgada a las mujeres, de controlar el erotismo en relación con una perentoriedad sexual masculina también atribuida culturalmente.

Esto corresponde, por demás, a un aquietamiento corporal, operador identificado en gran medida por la literatura y del cual vimos muestras en el trabajo de campo, en el sentido de la disminución de la importancia que las chicas le otorgan en la acción a un alto desempeño físico y académico a partir de la pubertad, en oposición a un fortalecimiento de la importancia al éxito social con los chicos demostrable en hechos como ser objeto de invitaciones y poder constituir noviazgos. Como se ve éste es un dispositivo con efectos importantes en la relación con el conocimiento que surge básicamente de la interacción entre pares de los dos sexos.

## El género y el encuentro con el conocimiento

Los roles de la participación académica ya descritos configuran posiciones de sujeto desde las cuales tiene lugar el encuentro con conocimientos y saberes específicos. La actuación de cada rol posibilita unas experiencias (cognitivas, emocionales y morales) e impide o dificulta otras. Sin hacer un uso teóricamente muy restringido de la noción de competencia, puede afirmarse que la actuación sistemática y estable de un cierto rol académico durante un ciclo escolar variable, posibilita el ejercicio y práctica de unas competencias y dificulta o impide otras.

En tal sentido afirmamos que las actuaciones académicas en las cuales chicas y chicos se integran de manera relativamente estable y esencialista, práctica sostenida mediante categorizaciones sociales, favorecerá el desarrollo de unos abordajes personales y subjetivos de los distintos saberes y conocimientos. Tales prácticas y las competencias especializadas que se van acumulando entrarán a nutrir la carrera personal de los involucrados. La evidencia de la participación activa y exitosa de las chicas en actividades de colaboración, mientras que los chicos gozan y participen con mayor frecuencia en actividades de competencia individual y por tiempo, nos abre caminos de reflexión sobre el asunto.

## La evidencia del desarrollo de unos aprendizajes emocionales específicos de género

Las experiencias diferenciales en la relación con el conocimiento ponen en evidencia grados variables de activación emocional en el comportamiento de chicas y chicos que están por terminar el ciclo escolar.

Más que concomitantes del comportamiento, parece tratarse de juegos del lenguaje, no sólo porque configuran patrones de interacción muy complejos, articulados a las prácticas que se acercan a procesos de interacción adulta con una alta probabilidad de aparición futura, sino que tales juegos del lenguaje estructuran contextos y marcos comunicativos totalmente diferenciados. Entre nosotros esa diferenciación aparece asociada al género.

Distinguimos los juegos del lenguaje expresivos y los juegos del lenguaje estratégicos, para referirnos a dos estrategias comunicativas; los primeros emergen con frecuencia en las actuaciones de las chicas, mientras los segundos en las de los chicos. Como lo plantea la noción original en la cual se inspira, los códigos y las reglas en cada juego lingüístico son específicos y particulares. Parte de los desencuentros comunicativos observados entre docentes y estudiantes mujeres tienen que ver con el hecho de que cada uno actúa un juego diferente en el encuentro interactivo.

La pista socioconstruccionista para el estudio de las emociones sugiere mirarlas como danzas corporales, pero no exclusivamente fisiológicas. La observación de las/los chicas/chicos más adultas/os en el ciclo escolar sugiere que se trata de aprendizajes a veces muy antiguos y que se activan en diferentes situaciones: la ansiedad, la inmovilización y la falta de certezas afirmativas sobre el propio conocimiento parecen hacer parte de ese ritual ínter-activo que construyen o afianzan de manera inconsciente, principalmente algunas mujeres, en algunos de los escenarios académicos.

Por su parte, mayoritariamente los varones parecen practicar y aprender juegos comunicativos más estratégicos; esto es, aprenden a anticipar soluciones y a aplicar estrategias sociales que posibiliten el logro de lo previsto. Puede decirse que aprenden a negociar la atención de sus necesidades.

No escapa a nuestra reflexión la pregunta sobre si las prácticas docentes facilitan y sostienen unos juegos del lenguaje que contribuyen a la diferenciación de género. Con frecuencia se echó de menos en el análisis una presencia más asertiva y generadora de reflexiones y prácticas basadas en la equidad y la convivencia, orientadas a la transformación de ejecuciones de género que tienen lugar en el aula.



## Sujeto y competitividad en el aula

Los formatos de clase observados responden mayoritariamente a lo considerado por Silver y otros como altamente tradicional. En efecto, en el caso de las matemáticas, por ejemplo, se trata de situaciones pedagógicas orientadas a la práctica de rutinas de resolución de problemas matemáticos, las cuales se estructuran, como ya se dijo, mediante la competición individual de rendimiento por tiempo (quien primero resuelva el ejercicio pasa al tablero) o mediante la activación voluntaria de la participación (quien quiere resolver el siguiente ejercicio en el tablero).

Preguntas de tipo abierto, del modo “¿quién puede responder...?” o “¿quién sabe...?”, no son, como la literatura lo ha mostrado (Slavin), generadoras de oportunidades de respuesta para todos y todas, sino que, más bien, son generadoras de exclusión por ser reiteradamente acogidas por un mismo grupo de estudiantes y no estar acompañadas de una estrategia pedagógica explícita de reconocimiento a la diversificación de las voces presentes en el aula.

## Nosotros y ellas. Prácticas segregativas

La segregación por sexos se opera de manera ostensible en el escenario de educación física. El material de campo fue claro en mostrar que el hecho de que mujeres y hombres de un grupo concurren a una misma hora a una clase de educación física está muy lejos de constituir una dinámica integrada y equitativa. Más bien, en las clases son evidentes la separación por sexos de los espacios y de los tipos de actividad por desarrollar, la ejecución separada por sexos de una misma actividad y/o la existencia de formas diferenciadas de la evaluación y la retroalimentación, mecanismos todos que se corresponden a unas expectativas de rendimiento diferencial que remiten, a su vez, a una esencialización de las diferencias anatómico-sexuales (Estrada y García).

Un aspecto interesante es que la segregación por sexos no sólo se construye en presencia o mediante la aprobación docente: responde igualmente a acciones desarrolladas dentro de los propios grupos de estudiantes, como las que se escenifican en los descansos y en dinámicas de tipo más lúdico.

Salvo en los casos de parejas románticas, respecto de las cuales surgieron muy pocas observaciones, la tendencia mayor de agrupación en los descansos es intragenerada, lo cual concuerda con la asignación de marcadores de género a actividades físicas, de juegos de roles de género (“a la mamá y los hijos” como un juego femenino, por ejemplo) y de juegos normatizados como los deportes de competición, en particular el fútbol como paradigma de la masculinidad.

## No visualización y desconocimiento de lo otro

En la interacción entre docentes y estudiantes se desarrollan y validan diversas formas de no visualización y desconocimiento de la participación femenina. En los patrones de interacción se ponen en juego atribuciones diferenciales para el reconocimiento de ejecutorias académicas exitosas de los géneros. En efecto, en la práctica parece verse operando un estereotipo de género cuando los desempeños académicos exitosos de las chicas son explicados desde condiciones situacionales tales como el estar atentas a clase, mientras que en el caso de los chicos tales ejecutorias tienden a ser explicadas desde cualidades intrínsecas tales como ser inteligentes.

Puede afirmarse que con inusitada frecuencia, principalmente en las aulas de matemáticas y otras áreas duras del conocimiento, los/las maestros/as 'no ven' los intentos de participación de sus estudiantes mujeres (o en otras palabras, de empoderarse como protagonistas), lo cual se expresa en manos levantadas una y otra vez sin que obtengan la oportunidad de participar. Las evocaciones docentes explícitas sobre la pasividad de las chicas parece imponerse en su asignación estable a ejecuciones de género como *scripts* o silenciosas, sobre sus demostraciones ostensivas del interés por participar. En tales situaciones se *desperdicia el talento* de las chicas, pues muchas de ellas no sólo se mantienen activas en el contexto de la tarea académica principal, mediante el protagonismo contrahegemónico, sino que cuando logran subvertir el orden social activándose como protagonistas demuestran que están en condiciones de aportar a su desarrollo.

En tales casos, cuando reciben reconocimiento, la calidad tanto del mismo como del interés que se muestra en ayudarles en su aprendizaje se evidencia a través de la materialidad de la acción: la falta de contacto visual y la expresión lacónica, así como el hecho de que no se les acompaña públicamente en el desarrollo de un proceso de resolución de un problema o de una tarea (las chicas se empoderan como protagonistas principalmente cuando tienen el problema resuelto y sólo para ofrecer puntualmente la respuesta) constituyen un patrón interactivo frecuente. La participación académica de las chicas parece ser abordada por los/las docentes como si se tratara de una subversión del orden social natural que debe ser rápidamente restablecido.

## Temas emergentes

### Tomarse en serio la coeducación

La coeducación aparece en buena parte de la literatura revisada como sinónimo de situación mixta y se la aplica en actividades administrativas en los planteles. Un seguimiento al desarrollo teórico de la coeducación exigiría un rastreo histórico

más fino que dé cuenta del contexto de sentido desde el cual se implantó. Algunas autoras mencionan la coeducación como una alternativa a la educación segregada, y la sustentan en la idea de la educación mutua entre los géneros (Blat Gimeno).

La etnografía recogida en este trabajo permite señalar que aunque los géneros sí se coeducan, muchas veces lo hacen desde lógicas estereotipadas que generan situaciones inequitativas para los hombres y las mujeres, quienes luego tienen que lidiar con el conjunto de experiencias que recuperan en su historia.

El conjunto de la evidencia permite señalar que la coeducación es deseable y abre oportunidades de intercambios sociales muy favorables para los participantes. No obstante, la evidencia también señala que las metas positivas no se logran de manera espontánea. Su logro implica una reflexión rigurosa y unas prácticas congruentes, conscientes y seguramente reflexivas, sobre la convivencia y el desarrollo de una ciudadanía sólida en la escuela, basada en la equidad de oportunidades.

Entre nosotros, por otro lado, la educación mixta o segregada, como categorías educacionales, tienen una fuerte tendencia a convertirse en una variable dicotómica (o todo o nada). La literatura internacional, por el contrario, reporta la planeación pedagógica de actividades segregadas para el logro de distintos objetivos explícitos a lo largo del ciclo escolar, en el marco de escuelas mixtas.

Hemos entrado en contacto con alguna literatura que expone las ventajas de una educación radicalmente segregada y con perspectiva de género para las chicas, por ejemplo en matemáticas, empleando razones como las observadas entre nosotros en algunos escenarios.

Los desfases que se originan en los cambios sexuales de la prepubertad, constituyen sin duda el punto de quiebre de la coeducación y parecen abrir el interrogante sobre el potencial pedagógico y de afirmación de los géneros que podría sustentar una práctica equilibrada entre actividades mixtas y segregadas orientadas a apoyar el proceso personal de chicos y chicas, más allá de los estereotipos sociales, los cuales deberían encontrar en la escuela un espacio de cuestionamiento.

### **La equidad de oportunidades entre los géneros: Un asunto ético pedagógico**

Las múltiples líneas de análisis y reflexión que abrió la etnografía de género en la escuela permiten señalar la necesidad de un debate ético pedagógico sobre los dispositivos de género que se ponen en acción en las prácticas escolares cotidianas: la esencialización de la sexualidad que se está atribuyendo de manera estereotipada a hombres y mujeres en algunos contextos, la construcción de perspectivas autónomas o heterónomas como parte de las carreras personales de los/las estudiantes y, en general, sobre el sentido social de la educación que están recibiendo nuestro/as jóvenes.

En lo que toca a la transformación tanto de los estereotipos personales de género como a las atribuciones de género a materias escolares, la literatura es clara y reiterativa en señalar que el conjunto de los cambios que han tenido lugar en países en los cuales las diferencias en los puntajes de las pruebas de Estado por género vienen decreciendo dramáticamente, ha estado acompañado de debates sociales amplios, que han integrado a representantes de la sociedad civil y, por supuesto, a los padres de familia.

### **Escenarios académicos y escolares incluyentes y excluyentes**

Las reflexiones adelantadas hasta aquí nos permiten considerar como categorías de llegada, ya no la idea de escenarios articulados con materias escolares y lugares de encuentro, sino unas más teóricas y aglutinantes: la capacidad de un escenario de lograr la inclusión de la diferencia, en sus manifestaciones emocionales, cognitivas, étnicas, de edad e incluso físicas.

Pensar los escenarios académicos desde el punto de vista psico-social exige una mirada que articule múltiples ejes, desde la construcción de la ciudadanía en el contexto de los derechos humanos, siguiendo con las construcciones de moralidad subjetiva que se estructuran y llegando hasta la reflexión y desarrollo de unas prácticas que apoyen y estimulen la construcción de carreras personales, en los jóvenes, por ejemplo, abiertas a perspectivas de futuro.

### **Criterios para una pedagogía crítica con perspectiva de género**

Abordar reflexivamente los discursos y las prácticas escolares nos permite dirigir la mirada hacia los procesos en los cuales se está construyendo la subjetividad en la escuela, pero principalmente, más que denunciar lo que se esta, o no, haciendo bien en la escuela, quisiera dedicar estas páginas a preguntar por las condiciones para que la escuela sea cada vez más un espacio que garantice la construcción incluyente y equitativa de ciudadanas y ciudadanos<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Tal reflexión encuentra una condición muy estimulante en el Proyecto Nuevas Voces Ciudadanas adelantado por el Departamento Administrativo de Bienestar Social del Distrito - (DABS), toda vez que se empeña en la búsqueda de nuevas dinámicas de relación y convivencia en la vida cotidiana, orientadas al pleno ejercicio de la ciudadanía.

## Construir una noción de sujeto relacional permite una concepción incluyente de ciudadanía

La concepción abstracta de estudiante que prevalece en nuestras instituciones educativas no parece ser de ayuda en la orientación de los procesos de socialización de los y las estudiantes pues, en la práctica, los docentes atienden estudiantes concreto/as que permanentemente están construyendo y reconstruyendo sus identidades de género en el contexto de una cultura que ellos mismos están retando y que también les formula nuevos desafíos. El vacío creado por la ausencia en el discurso político de la escuela, de una posición clara y explícita sobre la equidad de oportunidades para los géneros, hace que las evocaciones de género estereotipadas e individuales, propias tanto de las familias como de otros actores escolares, circulen de manera libre y acrítica y se legitimen en los intercambios pedagógicos. La identidad de género es uno de los aprendizajes tácitos más potentes, por sus consecuencias para la vida de los y las jóvenes, que los y las estudiantes alcanzan en la escuela.

Ante la pregunta sobre qué es lo nuevo en un dispositivo, en el sentido en que interroga Deleuze, es posible afirmar que entre nosotros, y particularmente para la cultura escolar, las concepciones de género se han privatizado; no circulan, ni se ponen en evidencia de manera crítica en las prácticas escolares. Por el contrario, hacen parte de las teorías personales con las cuales los distintos actores escolares abordan la acción, la interacción y la autorregulación de la subjetividad.

Así pues, puede afirmarse que, entre nosotros, asumir una posición de género políticamente correcta en relación con las diferencias de género ha facilitado el ocultamiento de los estereotipos de género, recluyéndolos al ámbito de lo personal, aparentemente irrelevante, dejando inalteradas las condiciones culturales para la reproducción inequitativa de la diferencia.

## Del sujeto individual competitivo al sujeto dialógico colaborador

La escasa recepción y apropiación de modelos de aprendizaje colaborativos y cooperativos, los cuales, por otro lado, cuentan con complejos y sofisticados desarrollos y evaluaciones pedagógicas, y que se orientan con base en principios tales como la *responsabilidad individual* y el *aprendizaje colectivo*, intentando generar un espacio social para el aprendizaje responsable,<sup>13</sup> nos muestra que seguimos persiguiendo la construcción de un sujeto individual, típicamente cartesiano, al margen de desarrollos pedagógicos contemporáneos potentes para superar la producción de subjetividades individualistas.

<sup>13</sup> Véanse trabajos tales como los de David Johnson y otros, o el de Robert Slavin.

## **Garantizar la equidad de oportunidades para la participación académica**

Con frecuencia, la dinámica de la participación activada en las aulas se estructura de tal manera que para el desarrollo de la tarea académica principal se privilegia que algunos de los estudiantes actúen como protagonistas académicos; lo anterior, sin ser necesario, sí es muy frecuente en la interacción pedagógica típica de nuestras aulas. En el sostenimiento de esa dinámica académica, también se requiere, en todo caso, que se desempeñen otros roles no protagónicos que son funcionales e igualmente determinantes.

Lo más problemático aparece en el momento en que nuestras propias evocaciones estereotipadas sobre el comportamiento apropiado para cada uno de los sexos termina endureciendo un contexto en el cual hombres y mujeres desempeñan de manera fija y permanente unos determinados roles, pues esta práctica, además de ser inequitativa, conduce a que en el contexto de una misma clase, con el mismo plan de estudios, los mismos materiales y el mismo docente, los estudiantes no aprendan lo mismo y por el contrario desarrollen competencias asociadas a los roles que les han sido asignados de esa manera fija, estereotipada y esencializada.

En el mismo sentido, particularmente los docentes tenemos el reto de llevar a cabo un ejercicio consciente de vigilancia sobre la capacidad diferencial que poseen distintos estudiantes (que encarnan distintos géneros y por tanto distintas posiciones de sujeto) para captar nuestra atención e interés, para evitar que el espacio de la participación y el éxito académico termine reservado a unos pocos privilegiados, privilegio que, debemos sospechar, depende muy poco de la inteligencia y de la capacidad y sí, mucho, de las discapacidades que nosotros les atribuimos o ellos se autoatribuyen.

## **Mirar críticamente los modelos de masculinidad y feminidad que se emplean en los intercambios pedagógicos.**

Procesos tales como el reconocimiento y la retroalimentación en el aula y otros aún más sutiles como la tonalidad de la interacción y el comportamiento no verbal (mayor o menor cercanía corporal y el contacto visual entre otros), parecen estar muy fuertemente asociados a los modelos de masculinidad y feminidad que evocan los docentes y los estudiantes en sus intercambios pedagógicos e informales.

En efecto, el trato rudo que con frecuencia reciben los estudiantes varones en el aula, que por otro lado neutraliza la participación de las estudiantes mujeres, parece estar pautado sobre un modelo de masculinidad centrado en aprender a soportar la rudeza e incluso el escarnio. En el mismo sentido, la aceptación de la

pasividad académica como una característica femenina, así como la asignación privilegiada y a veces exclusiva a las mujeres del sostenimiento del orden moral<sup>14</sup> parecen responder a un modelo de feminidad que se cree inevitable. Ninguno de los casos anteriores parece haberse contrastado con la siguiente idea:

...el rechazo al determinismo biológico no tiene sus raíces en suponer que los sujetos humanos son indeterminados, sino más bien en su sobredeterminación (i.e. construcción) por el discurso social y/o la práctica cultural... Nuestra experiencia y nuestra subjetividad son constructos mediatizados por y enraizados en un discurso social más allá de nuestro control. Como postula Foucault, somos cuerpos totalmente impresos por la historia. (Alcoff 416).

### **Buscar intencionalmente que la coeducación rinda resultados satisfactorios**

Entre nosotros, pero también en otros países, hay razones para un cierto desencanto con la coeducación pensada como un proceso que de manera automática conduce a resultados satisfactorios,<sup>15</sup> pues el hecho de que la presencia masculina en las aulas en muchos casos sesgue la prevalencia de una tonalidad ruda en la interacción, así como de estrategias pedagógicas individualistas y competitivas, conduce por un lado al sostenimiento y reproducción acrítica de un modelo de masculinidad que no necesariamente nos satisface ni responde a los cambios culturales actuales, sino a la marginación académica de las mujeres en muchas de las aulas, quienes no logran activarse como protagonistas en espacios tales como las matemáticas o la educación técnica. El hecho de que en las aulas, muchas estudiantes mujeres desarrollen estrategias de monitoreo autónomo entre pares, compensatorias de las dificultades de inclusión que encuentran en las aulas, no debe tranquilizarnos. La escuela está llamada a ser un espacio donde la equidad de género sea una práctica consciente e intencional.

La coeducación, por otro lado, ha sido pensada como una propuesta de todo a nada. Son múltiples las experiencias pedagógicas que en el contexto de escuelas co-educativas crean espacios segregados orientados a la búsqueda de unos logros educativos: afianzar la propia seguridad, expresar los miedos, los deseos y las aspiraciones de carrera, así como generar procesos de ayuda mutua para afianzar competencias específicas, todos los cuales parecen logros deseables.

---

<sup>14</sup> Sobre este aspecto véase el trabajo de Manuel Toro.

<sup>15</sup> Los resultados presentados por Tuula Gordon y otras para países desarrollados son bastante pesimistas sobre los resultados de la co-educación.

## Revisar críticamente las diferencias entre los géneros que consideramos como verdades obvias

Los estereotipos de género se reproducen con base en las verdades que manejamos cotidianamente y que nos parecen obvias. La transformación de la cultura escolar desde una perspectiva de género reta necesariamente esas verdades; no porque deban en todos los casos modificarse, sino porque en el proceso de hacer visible lo que tomamos por dado, esas verdades se tornan relativas.

Todos los actores escolares están aquí implicados: los padres de familia, son los primeros agentes socializadores. Con ellos aprenden los y las niñas atribuciones de competencia y de incapacidad propias de los géneros, desde las cuales los chicos en general construyen sus miedos, sus deseos y sus sueños. Aprenden a ubicar un lugar social que suponen adecuado a su sexo.

Aprenden también distintas competencias comunicativas: las chicas con frecuencia parecen aprender a no confiar en sí mismas y a abordar el conocimiento desde fuertes activaciones emocionales, principalmente de ansiedad y vergüenza. También las hay que han contado con la fortuna de crecer en ambientes en los que se ha confiado en sus capacidades intelectuales y se las ha apoyado en el sueño y posibilidad de construir una carrera profesional. Ellas demuestran en la práctica que los buenos desempeños académicos no son un asunto reservado a los varones y determinado por la biología. Ellos con mayor frecuencia aprenden a confiar en sí mismos, a ser competentes y a demostrarlo, empleando estrategias de negociación y anticipación de las soluciones que buscan.

La escuela, con frecuencia, termina siendo permisiva y por lo tanto reproductora de la diferenciación entre los géneros que recibe ya en marcha cuando los chicos comienzan su escolarización. Lo anterior permite afirmar que no basta con garantizar un ambiente neutro desde el punto de vista de la equidad de los géneros, ya que la diferenciación generalmente inequitativa que ya está pautaada para cada uno de ellos y que traen a la escuela como bagaje personal, demanda, para que la equidad opere, estrategias activas e intencionales, aplicadas crítica y reflexivamente.

Puesto que todos los actores escolares tienen una gran capacidad de ser socializadores de género, las relaciones entre estudiantes no pueden escapar a esa mirada: en muchas ocasiones es entre pares que se activan dinámicas inequitativas, por ejemplo de acceso a los recursos, al espacio, al tiempo de los maestros y al ejercicio del protagonismo: corresponde a los adultos acompañar a los más jóvenes en un proceso crítico de reflexión sobre lo que implica aprender unas competencias de relación social regidas por la equidad de oportunidades para ejercitar el *agenciamiento* como posibilidad para narrar la propia identidad y empoderar la participación. Lo anterior no puede darse si no hemos puesto en marcha la propia



autocrítica sobre nuestros estereotipos y prejuicios, así como el cuestionamiento sobre nuestra capacidad práctica de reconocimiento y respeto de lo otro, de la diferencia.

Mirar nuestras prácticas cotidianas con un lente de género. Los mayores rendimientos de los dispositivos de género en la reproducción de unas posiciones de sujeto jerarquizadas se alcanzan en la medida en que no se visualizan o se naturalizan en cualquier contexto, y la institución escolar no es la excepción. Por tal razón y a manera de epílogo, vale la pena aceptar una invitación a mirar nuestras prácticas cotidianas con unos lentes de género, de forma que podamos extrañarnos de lo obvio, esperar lo inusual, construir nuevas reglas y pactos para la participación, alterar, en fin, las posibilidades culturales para otorgar sentido a las ejecuciones subjetivas.

## Obras citadas

- Alcoff, Linda. "Cultura feminism versus postestructuralism: The identity crisis in feminist theory". *Sings* 13. 3 (1998): 405-477.
- Arango, Luz Gabriela, et al. Comp. *Mujeres ejecutivas. Dilemas comunes, alternativas individuales*. Bogotá: Uniandes- ECOE, 1995.
- Austin, John L. *Cómo hacer cosas con palabras*. España: Paidós, 1962.
- Blat Gimeno, Amparo. "Informe sobre la igualdad de oportunidades educativas entre los sexos". *Revista Iberoamericana de Educación* 6 (1994): 123-145.
- Bohan, Janis. "Regarding gender: Essentialism, constructionism, and feminism psychology". *Toward new psychology of gender. A reader*. Eds Gergen, Mary y Sara. EE.UU: Routledge, 1997.
- Butler, Judith. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós, 2001.
- Deleuze, Gilles. "¿Qué es un dispositivo?". Michel Foucault, filósofo, E. Balbier. et al., eds. España : Gedisa, 1989.
- Edwards, Derek, Jonathan Potter. *Discursive Psychology*. Gran Bretaña: Sage, 1992.
- Estrada, Ángela María, et. al. "Regulación y control de la subjetividad y la vida privada en el contexto del conflicto armado colombiano". *Revista de estudios sociales* [Bogotá] 15 (2003): 133-152
- Estrada, Ángela María. "Los estudios de género en Colombia: entre los límites y las posibilidades". *Revista Nómadas* 6 (1997): 34-54.
- . "Ejecuciones de género en escenarios escolares." *Revista comunicación y sociedad* [México] 39 (2001): 145
- . "Los fragmentos del calidoscopio: Una propuesta teórica metodológica para el análisis cualitativo de las relaciones de género en la escuela." *Revista Nómadas* 14 (2001): 10-23.
- , Carlos Iván García. "Cuerpos en tensión." *Revista de estudios sociales* 5 (2000): 93-99.
- Fernández, Ana María. "La bella diferencia" *La mujer de la ilusión: Pactos y contratos entre hombres y*

- mujeres*. Argentina: Paidós, 1993.
- Foucault, Michel. "Las relaciones de poder penetran en los cuerpos". *Microfísica del poder*. España: La piqueta, 1997.
- Geertz, Clifford. *El antropólogo como autor*. España: Paidós, 1989.
- Gergen, Kenneth. "Agression as discourse." *Refiguring self and psychology*. Gergen, Kennet, eds. Gran Bretaña: Darmouth Publishing Co., 1993.
- . Realidades y relaciones: Aproximaciones a la construcción social. España: Paidós, 1996.
- Giroux, Henry y Anthony Penna. "Educación social en el aula: la dinámica del currículo oculto". Los profesores como intelectuales. Hacia una pedagogía crítica del aprendizaje. Giroux, Henry, ed. España: Paidós, 1990.
- Gordon, Tuula, et al. *Making Spaces. Citizenship and Difference in Schools*. Gran Bretaña: Macmillan Press Ltd., 2000.
- Henwood, Karen & Nick Pidgeon. "Grounded theory and psychological research". *The psychologist*. 8. 3 (1995): 115-118.
- Lindesmith, Alfred, Anselm Strauss y Norman Denzin. *Social Psychology*. Estados Unidos: Sage, 1999.
- Marc, Edmond y Dominique Picard. *La interacción social. Cultura, instituciones y comunicación*. España: Paidós, 1992.
- McNamee, Sheila y Kenneth Gergen and associates. *Relational responsibility. Resources for sustainable dialogue*. Estados Unidos: Sage, 1999.
- Pérez Gómez, Ángel. "La escuela, encrucijada de culturas." *Revista Investigación en la escuela*. 26 (1995): 7-24.
- Roman, Leslie. "The political significance of other way of narrating ethnography: a feminist material approach". *The handbook of qualitative research in education*. Margaret Le-Compte, Wendy Millroy y Judith Preissle eds. EE.UU: Academic Press, 1992: 555-594.
- Sampson, Edward. *Celebrating the Other*. Gran Bretaña: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- Sarbin, Theodore. "Emotion and act: roles and rethoric." *The social construction of emotion*. Rom Harré, ed. Gran Bretaña: Basil Blackwell, 1996: 83-97.
- Scott, Joan. "El género: una categoría útil para el análisis histórico." *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Marta Lamas, comp. México: UNAM, 1996: 265-302.
- Silver, Edward, Margaret Schwan y Barbara Scott. "El proyecto QUASAR: los problemas de la equidad en la reforma de la enseñanza de las matemáticas en la educación secundaria." *Equidad y enseñanza de las matemáticas: nuevas tendencias*. W.G. Secada, et al. comps. Madrid: Morata, 1995: 23-70.
- Slavin, Robert. "Aprendizaje cooperativo." *Psicología social de la escuela primaria*. Colin Rogers y Peter Kutnick. España: Paidós, 1992.
- Strauss, Anselm. *Qualitative research for social scientists*. Estados Unidos: Cambridge University Press, 1987.
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Toro, Manuel. "Atmósfera socio-moral en las escuela bogotanas desde una perspectiva de género." *Revista Nómadas* 14. (2001): 36-49.

Walkerdine, Valerie. "Femininity as performance". *Toward a new psychology of gender. A reader*. Mary Gergen y Sara N. Davis, eds. Estados Unidos: Routledge, 1997.



# Género y genitalia: Construcciones de sexualidad y género\*

*Ruth Hubbard  
Biological Laboratories  
Harvard University, Cambridge, MA 02138*

---

\* Artículo publicado en *Science Wars*, Andrew Ross. Durham, NC, Duke University Press, 1996.

Investigadores y profesionales de las ciencias intentan diferenciar en la actualidad los conceptos de "innato" y "adquirido", y establecer las relaciones entre ambos. (Cronon; Soulé y Laese; Birke Y Hubbard). Existe una amplia gama de opiniones en la discusión de estos asuntos y cada una de las posiciones es apasionadamente defendida por quienes la proponen. Muchos reconocen que nuestros conceptos de naturaleza reflejan un sistema cultural que define la forma en la cual los seres humanos hacemos parte y nos relacionamos con la naturaleza. Hacemos énfasis en el hecho de que las diversas culturas pueden ver la naturaleza como inanimada, amigable, neutral y ajena, como madre, recurso, deidad, etc. De hecho muchas de estas concepciones, aun siendo contradictorias, coexisten en muchas culturas y en muchas personas. Además, damos por sentado que en el esfuerzo de entender la naturaleza, las bases ideológicas de la ciencia y su práctica reflejan esas formas de conceptualizarla. Ellas determinan qué es relevante e interesante en investigación, y qué es trivial y sin interés investigativo. Tanto los santos griaes de la ciencia como la basura científica se originan en la cultura.

No importa cuán difícil sea reconciliar las posiciones según las cuales la ciencia está inserta en el tejido cultural con aquellas más tradicionales y positivistas acerca del progreso de la misma, lo que realmente ocasiona controversias estimulantes es la existencia de la sociología de la ciencia; en sus posiciones extremas, y debido a la lucha de los académicos que buscan insertarse en el sistema de poder académico, el análisis social de la ciencia elimina el concepto de naturaleza: intentar entender

lo que es naturaleza se vuelve la excusa que hace posible la existencia de centros científicos y de sus oportunidades de adquirir poder, de florecer o morir. Como cualquier otra actividad humana, nos dicen, la ciencia es una lucha por adquirir reconocimiento y estatus, y en ella esta meta se alcanza mediante la transformación de hechos de la naturaleza y la publicación de estos trabajos en revistas indexadas que contribuyen a dar puntos y permanencia (*tenure*) en el proceso de clasificación académica, lo que permite la pertenencia a asociaciones científicas, y hacen ganar premios nacionales e internacionales. En esta posición extrema, y especialmente en la caricatura que recientemente han ofrecido los científicos positivistas, aquello que la ciencia hace, o no, refleja la verdad acerca de que la naturaleza es irrelevante para la verdadera empresa en la que se hallan comprometidos "los de la izquierda" (Gross y Levitt).

Como feminista y científica, soy bastante consciente acerca de nuestra corporalidad y acerca del hecho de nuestra pertenencia al mundo natural. Mi cuerpo existe y la naturaleza existe. Pero ello no quiere decir que los métodos de observación científica nos den acceso inmediato a la verdad acerca del funcionamiento de nuestro cuerpo o de otras partes de la naturaleza. Obviamente, la forma como funciona nuestro cuerpo afecta la manera como trabajamos, incluidos el tipo de ciencia que hacemos y la forma como la hacemos. Nuestros órganos sexuales, el color de nuestra piel, nuestra estatura, nuestro peso, nuestros músculos y sistema óseo, y todo lo que conforma nuestra suma de incapacidades físicas afecta profundamente nuestra posición social y económica y nuestros compromisos a corto y largo término. En la medida en que estas variantes reflejan y afectan nuestras naturalezas física y psicológica, nuestra naturaleza y la naturaleza dentro de la cual funcionamos afecta nuestra vida a todo nivel y de todas las formas posibles. Pero la manera como la naturaleza se codifica dentro de la ciencia depende de quien observa y de quien interpreta.

Aunque la naturaleza es real y material, nuestras descripciones y nuestra comprensión de ella están mediadas por la cultura de la ciencia. Al habilitar a un gran número de personas no sólo para entender la ciencia sino para participar en la elaboración de su agenda y en su práctica, se producirá un desarrollo importante en nuestra comprensión de la naturaleza. La gente que vive y trabaja fuera de las instituciones en las que tradicionalmente se piensa acerca de la ciencia puede contribuir con nuevas preguntas, respuestas e ideas acerca de la naturaleza, que la cultura de la ciencia ha ignorado hasta ese momento. Además, los científicos han sido casi siempre un grupo homogéneo en cuanto a género, raza y clase, así como en educación y aspiraciones profesionales. La razón por la cual consideran estos factores irrelevantes en su esfuerzo por entender la naturaleza radica, claro está, en la supuesta objetividad de la ciencia. De hecho, las metodologías de la ciencia

experimental minimizan los prejuicios que surgen de las idiosincrasias individuales que podrían dificultar la repetición de observaciones científicas. Pero los métodos de investigación científica no están a prueba contra los prejuicios sistemáticos que surgen de los compromisos compartidos por segmentos importantes de la profesión y la cultura.

Los prejuicios son generalmente más vulgares (aunque no necesariamente más obvios) en relación con el asunto que supone la interrelación entre biología y sociedad y, por tanto, la mayoría de los asuntos relacionados con la biología humana y la medicina son especialmente prevalentes y bien ocultos cuando se trata de entender el sexo y el género, ya que en las sociedades occidentales el sexo y las diferencias sexuales son el amarre de nuestras concepciones acerca de nosotros mismos y de nuestra cultura.

En este ensayo presento un caso de estudio sobre los efectos que la construcción de un prejuicio tiene sobre los resultados científicos. Discutiré algunos avances recientes de la forma como las ciencias sociales y biológicas han construido las ideas de sexo y género. Al hacerlo, acepto la distinción corriente según la cual el sexo —femenino o masculino, hombres o mujeres— es definido en términos de cromosomas (xx y xy), gónadas (ovarios o testículos) y genitales (la presencia/ausencia de vagina, generalmente presencia/ausencia de pene). El término género, especificado como femenino o masculino, se emplea para denotar los atributos psicosociales y las conductas que las personas desarrollan como resultado de lo que la sociedad espera de ellas dependiendo de si han nacido hembras o machos. Sin embargo, como Kessler y McKenna y Barbara Fried han señalado, los conceptos de sexo y género generalmente se superponen y son borrosos, no sólo en el habla cotidiana sino también en la literatura científica. Así, nótese cómo en el clásico libro de Money y Ehrhardt, *Man and Woman, Boy and Girl*, el subtítulo confunde los conceptos (*Diferenciación y dimorfismo en identidad de género desde la concepción hasta la madurez*), pues obviamente la concepción es una etapa muy temprana como para encontrar en ella alguna identificación de género.

No todos los idiomas tienen palabras diferentes para sexo y género pero el hecho de que el inglés las tenga puede haber animado a los científicos estadounidenses a desenredar y separar los aspectos biológicos de los psicosociales en las diferencias sexuales. Pero, como en todos los intentos de separación entre *nature* y *nurture*,<sup>1</sup> la confusión va más allá de lo meramente lingüístico. El asunto es que muchas de las manifestaciones que asumimos o llamamos innatas son moldeadas o al menos influidas por factores culturales, mientras que muchas de las manifes-

<sup>1</sup> *Nature* se traduce como naturaleza y *nurture* como crianza o como la acción de alimentar para propiciar el crecimiento. El juego de palabras es intraducible conservando la semejanza auditiva de los dos términos en inglés.

taciones que atribuimos a la crianza son producto de factores biológicos -genes, hormonas, etc.-. En general, aquello que atribuimos a la naturaleza no es menos inmune al cambio que aquello que atribuimos a la socialización.<sup>2</sup> De hecho, en esta era tecnológica y biomédica, algunos factores biológicos son más sencillos de manipular y cambiar que aquello que se cree refleja las fuerzas tradicionales y las instituciones culturales o aspectos que se han enraizado como creencias profundas. Con estas salvedades, acepto en los párrafos que siguen la borrosa distinción entre sexo y género.

El sexo es generalmente asignado cuando se observa si el recién nacido tiene o no pene. Si lo tiene, es un niño; si no lo tiene es una niña. El género se desarrolla con el tiempo, y la creencia aceptada tanto en las ciencias sociales como en la literatura médica es que, por salud psíquica y a fin de lograr un desarrollo coherente de la identidad de género, los infantes deben saber que son niños o niñas para el momento en que sus habilidades lingüísticas han alcanzado el nivel adecuado —a los dos o dos años y medio—.

En esta formulación desarrollista que refleja la biología reproductiva —pero no otras posibilidades biológicas—, se halla envuelto y sin cuestionar el paradigma binario según el cual sólo hay dos categorías de personas —mujeres y hombres— a los cuales toda la gente pertenece. La socialización y la experiencia enfatizan las características apropiadas en cada género. Veamos ahora esta situación en detalle.

Cuando de sexo se trata, la idea occidental según la cual sólo hay dos proviene de la asociación cultural entre sexo y procreación. Este vínculo, si no es el resultado directo de las doctrinas religiosas occidentales está, con toda seguridad, reforzado por ellas. Pero tal concepto no refleja la realidad biológica. La bióloga Anne Fausto-Sterling estima que aproximadamente entre el uno y el dos por ciento de las personas nace con características sexuales mezcladas o ambiguas aunque es obviamente muy difícil saber los porcentajes con exactitud. Las ambigüedades pueden llegar hasta el hermafroditismo, como en el caso de bebés que nacen con un ovario y un testículo, o los llamados ovotestículos, órganos que contienen las dos clases de tejidos. También se presentan inconsistencias entre sexo genital, cromosómico y gonádico.

Por ejemplo, los tejidos de algunos infantes nacidos con cromosomas XY, que como embriones desarrollaron testículos, no se diferencian de la manera usual como respuesta a las hormonas que sus testículos producen. Aunque “masculinos”, de acuerdo con cromosomas y gónadas, estos niños desarrollan vagina, aunque atrofiada en algunos. En la jerga médica se dice que esos bebés tienen insensibilidad andrógina y, como nacen pareciendo mujeres, generalmente son

---

<sup>2</sup> Para una discusión detallada, véase la introducción y el capítulo noveno del libro de Ruth Hubbard *The Politics of Women's Biology*.



designados como niñas y crecen como tales. De acuerdo con el tratamiento médico que encuentren a su disposición pueden crecer sin notar la presencia de testículos u otras anomalías hasta llegar a la pubertad, cuando no comienzan a menstruar. Pueden, sin embargo, desarrollar senos, pues el hígado secreta las hormonas necesarias para ello.

En una variación análoga, algunos embriones xx (femenino) tienen el llamado *síndrome* adrenogenital por el cual sus glándulas secretan cantidades excesivas de las llamadas hormonas masculinas o andrógenos (Oudshoorn 163-86). Así, como embriones desarrollan ovario y útero, pueden o no tener labios vaginales y el clítoris puede ser tan alargado que luce como un pene. Al nacer, esos bebés pueden ser categorizados como niños o considerados ambiguos en cuanto a su sexo. La existencia de varias formas intermedias ha llevado a Fausto-Sterling a referirse a los cinco sexos, aunque es posible que existan muchos más (20-24).

Existen otras formas intermedias. Por ejemplo, en varios poblados de la República Dominicana algunos niños que son cromosómicamente xy, y que embriónariamente han desarrollado testículos, manifiestan una variación genética en la cual se impide la transformación de su testosterona en dehidrotestosterona (DHT). Como la DHT es la forma de testosterona que generalmente sirve para masculinizar ciertos aspectos externos de los genitales en los embriones xy, estos infantes nacen luciendo como niñas y son socializados como niñas. Sin embargo, cuando llegan a la pubertad, la testosterona produce sus efectos: los testículos descienden hacia lo que se pensaba eran los labios de la vagina, la voz cambia y adquiere el timbre masculino y el clítoris se transforma en pene. Los médicos estadounidenses que describieron por primera vez la situación reportaron que aunque estos niños habían crecido como niñas, la mayoría de ellos aceptaba su transformación en niños y eran aceptados como del sexo masculino por su entorno social. Ellos cambiaron no sólo su sexo sino su identidad sexual y se convirtieron en masculinos biológica y sexualmente (Imperato-McGinley et al. 1235-36).

La publicación de este hallazgo abrió un gran debate sobre esta situación. El grupo original de científicos estadounidenses parece no haber notado su inmersión en el paradigma binario de sexo y de género, y no preguntó a la gente dentro de la cual este caso se estudió, qué pensaba acerca de las diferencias sexuales, la inmutabilidad del sexo y las relaciones entre sexo y género.

El hecho es que los habitantes de las regiones donde el caso fue estudiado tienen un término para llamar a las personas que pasan por este cambio. Les llaman “guevedoche” (huevos a los doce) o “machihembra”. Estos términos reflejan que ellos no consideran a las personas como hombres o mujeres sino en una tercera categoría, un tercer sexo. El intento de describir el sistema dominicano en términos de nuestro sistema binario ha sido criticado por antropólogos como Gilbert

Herd (419-45). Él señala que la falta de cuidado de los investigadores biomédicos puede haber distorsionado la visión que los pobladores de las zonas en las que se documentó el hallazgo tenían antes de la llegada de los científicos, y que tal distorsión hará imposible saber cómo conceptualizaban la situación en términos de codificación, sexo o género (si la distinción tenía alguna validez entre ellos).

Herd describió un hermafroditismo con el mismo origen biológico entre algunos pueblos originarios de Nueva Guinea, entre quienes existe un tercer sexo. Sin embargo, Herd señala que los sambia, el grupo más estudiado, ponen un mayor esfuerzo en detectar esa condición, lo que muestra que a veces es posible identificar los genitales masculinos. Si los encuentran, ellos llaman a estos niños al nacer *kwolu-aatmwol* (los que se vuelven hombres). Aunque estos niños lucen como niñas y son marcados como *kwolu-aatmwol*, o tercer sexo, son criados como hombres desde el comienzo. En ocasiones, si un *kwolu-aatmwol* es especialmente dotado es honrado como shaman o guerrero líder, pero la mayoría de ellos son vistos como un triste y misterioso giro de la naturaleza.<sup>3</sup> Sin embargo, como Herd señala, hay maneras de incorporar las diferencias en identidades que no vemos, debido a nuestro propio sistema impregnado de ideas médicas que no nos permiten ir más allá del binomio femenino/masculino.

Otros ejemplos de la aceptación de la existencia de más de dos sexos ha sido documentado entre los indígenas norteamericanos, especialmente en los navajos y los zuni, entre quienes una persona puede ser *nadle* o *berdache*, como fueron llamadas por los colonizadores franceses, individuos que no tienen estatus especial, o son tenidos por hombres o mujeres. No es muy claro si un *berdache* era biológicamente un hermafrodita, un travesti o una persona disfrazada, así que no se puede saber si se trataba de un asunto de sexo o de género. Cualquiera que sea el caso, esas personas eran aceptadas como tercer sexo. Esto es valioso en el caso de las *hijras* de la India, quienes no son considerados como hombres o mujeres en su identidad sexual o de género, y pueden actuar como integrantes de un tercer grupo.

En el pasado, y en nuestra cultura, las personas cuya anatomía o funciones fisiológicas se hallaban en la zona intermedia que se viene explorando lo ocultaban, pues de hecho, una vez que su condición era conocida, su vida se volvía insostenible ya que los estadios intermedios no son aceptados en Occidente. En las décadas pasadas, y de acuerdo con el paradigma binario, las intervenciones médicas han tratado de corregir los genitales de los niños que presentan alguna forma de ambigüedad sexual.

No quiero juzgar el beneficio que producen esas soluciones médicas. Dada la presión social para que el sexo sea binario, toda persona debe ser hombre o mujer,

<sup>3</sup> Para algunos testimonios véase *Hermaphrodites With Attitude* (Spring 1995), publicado por la Intersex Society of North America, P.O.Box 31791, San Francisco, California, 94131.

y sólo padres muy extraños rechazarán la solución que se les ofrece para arreglar a su hijo, si los médicos les garantizan que la operación puede hacerse sin riesgo y con éxito. Hasta ahora hay poca información acerca del efecto que esa decisión tiene en las personas en su edad adulta.

La regla que parece operar en esas reconstrucciones médicas (construcciones, sería un término más apropiado), es concentrarse en la apariencia exterior de los genitales para hacerla parecer tan inequívocamente como sea posible masculina o femenina. Como el sexo cromosomático y gonádico es puesto en segundo plano y es más difícil construir un pene con apariencia de verdadero que una vagina (que es simulada mediante la creación de un saquito o un tubo), la mayoría de los niños nacidos con genitalia ambigua son “convertidos” en niñas. Se hacen algunos esfuerzos para dar gusto a los padres que desean un niño, pero dado que se puede obtener una niña verdadera en vez de un niño ambiguo, la mayoría de los padres optan por la niña.

Otra regla es que desde el comienzo los bebés tienen el sexo que los médicos han decidido asignarles. La ambigüedad parece un error menor que la naturaleza ha cometido, pero que la ciencia puede corregir. Así, los médicos buscan cuál es el sexo que es más fácil de asignar, de acuerdo con el que sea técnicamente más susceptible de cirugía, y se aferran a esa asignación. Si por alguna razón tienen que revisar su decisión, sostienen que el sexo del bebé fue siempre aquel que definitivamente consideran en ese momento y que cometieron un error al juzgarlo de otra manera. La meta es hacer que los padres sientan confianza en la feminidad o masculinidad intrínseca de su bebé lo antes posible, a fin de que puedan actuar de acuerdo con esa convicción para no poner en peligro la identidad de género del niño (Kessler 3-26).

De esta manera, como anota Suzanne Kessler: “la creencia de que el género tiene dos tipos exclusivos es mantenida y perpetuada por la comunidad médica frente a la incontrovertible evidencia física de que esto no es lo que dice la biología” (25). En otras palabras, nuestra dicotomía de género no fluye naturalmente de la dicotomía biológica de los sexos. La absoluta dicotomía de los sexos entre femenino y masculino, mujeres y hombres, es socialmente construida. El hecho de que insistamos en el modelo binario y permanentemente lo alentemos sólo indica que creemos que lo que para la gente es normal, su género, debe ser también binario y corresponder con su aparato genital. Cuando existen ambigüedades, cualquiera que sea su naturaleza, los genitales externos son los que definen el género y la socialización y el desarrollo de la persona. Kessler y McKenna resumen esta situación de la siguiente forma:

Los científicos construyen dimorfismo donde existe continuidad. Las hormonas, la conducta, las características físicas, los procesos de desarrollo, los cromosomas, las cualidades psicológicas han sido acomodados en la dicotomía de los sexos. El saber científico no da respuesta a la pregunta ¿qué hace que una persona sea un hombre o una mujer?, pero sí justifica (y parece dar base) al conocimiento que existe acerca de que un hombre es un hombre y una mujer es una mujer y no hay problema para diferenciarlos. Las diferencias biológicas, psicológicas y sociales no nos llevan a ver dos sexos. Nuestro ver dos sexos es lo que nos lleva al descubrimiento de las diferencias biológicas, psicológicas y sociales (163).

Sí, como hemos visto, las diferencias sexuales no son tan tajantes, la situación es aún más confusa cuando pasamos al terreno del género. En nuestro lenguaje diario admitimos que las mujeres y los hombres pueden ser más o menos femeninos o masculinos. Y sabemos por experiencia que cada uno de nosotros juega con el género o “juega al género”. El grado de masculinidad o feminidad no está fijado de manera permanente sino que cambia a lo largo de la vida debido al paso del tiempo y las circunstancias sociales. Nuestra cultura no sólo acepta sino que admira las ambigüedades personificadas en Marlene Dietrich o Greta Garbo, o los deliberados juegos con el género de Grace Jones, David Bowie, k.d. lang, los Rolling Stones o Madonna, sólo para mencionar unos pocos ejemplos. Las películas y el teatro glorifican el travestismo, el disfraz, y nosotros mismos lo hacemos –y con cuánta gana– cuando asistimos a fiestas de disfraces. Cuando en 1960 apareció el estilo unisex fue toda una ruptura, pero en la actualidad es parte de nuestra cultura, de la misma manera que el travestismo y el disfraz producen salidas aceptadas para nuestros deseos y necesidades, para permitir que nuestra imaginación vuele en los reinos del sexo y del género (Garber).

Sin embargo, últimamente ha ocurrido un cambio radical, a medida que los teóricos y activistas han comenzado a señalar las fallas del modelo binario y hacen campaña por su abandono definitivo. Se exige una mayor fluidez, desligar género y aparato genital y hablar más bien de un arco iris de género. No hay razones valederas, dicen, para impedir a una persona vivir como un hombre o como una mujer por el hecho de haber nacido con un pene o con una vagina (Bornstein; Rothblatt).

No debe sorprender el hecho de que activistas y teóricos busquen sacar del campo médico las decisiones sobre el género y acabar con categorías psiquiátricas como los desórdenes de identidad de género o la *disphoria* de género. De otra parte, muchos de ellos quisieran tener libre acceso a hormonas y cirugía a fin de facilitar la transformación de sus anatomías de manera que su sexo/género sea borroso o cambie totalmente.

Algunos teóricos de trans-género, que solían ser llamados transexuales, prefieren la denominación “transgenérico”<sup>4</sup> Sin embargo, existe una gran diferencia entre las personas que actualmente se denominan transgenéricas y los antiguos transexuales, quienes en su mayoría repudiaban los genitales con los cuales habían nacido y señalaban que eran “hombres atrapados en el cuerpo de una mujer” o viceversa. Ese tipo de lenguaje probablemente era inducido por el entorno médico que exigía de ellos el tener ese sentimiento para hacerlos candidatos aceptables a un procedimiento quirúrgico de cambio de sexo.

Hasta hace poco, salvo por contadas excepciones como las de Jan Morris<sup>5</sup> o Renée Richards,<sup>6</sup> la mayoría de transexuales ocultaban el hecho de estar viviendo con un sexo diferente a aquel con el cual habían nacido, e inventaban una historia personal que acompañara esa identidad (cuando yo era niña, mi mamá acostumbraba a ...; mis amigas y yo en el colegio...). Pero a medida que las personas transexuales han salido del clóset, han reconocido sus verdaderas historias personales y buscan las implicaciones personales, políticas y teóricas de sus transformaciones. Como resultado de ello tanto la teoría como la situación de esas personas están cambiando.

Los testimonios de algunos de los transgenéricos contemporáneos ponen menos énfasis en los procedimientos quirúrgicos de su aparato genital y se concentran más en las satisfacciones asociadas a su condición de transgenéricos. Martine Rothblatt y Kate Bornstein dicen no haber rechazado los genitales masculinos con los cuales nacieron y no están especialmente preocupadas por este aspecto de sus transformaciones, sea que hayan sido sometidas a procedimientos quirúrgicos o no. Rothblatt escribe: “Yo aprendí que los genitales de uno no son lo mismo que el sexo de uno. Yo sentía el sexo como una vasta continuidad de personalidades posibles, una frontera poco explorada en miles de años de desarrollo de la humanidad” (164). Ella espera con ansiedad el desarrollo que permita el ciber-sexo, en el cual las personas podrán jugar con identidades de género y ... allanar el camino ...[para] la liberación de la limitación innata a un solo sexo” (153).

El reclamo de Janice Raymond según el cual los transexuales, cualquiera que fuese la dirección del cambio, reforzaban los estereotipos de género y representaban el máximo de apropiación masculina del cuerpo femenino, ya no parece ade-

<sup>4</sup> *Transgendered* o *transperson* en el original.

<sup>5</sup> Bautizado con el nombre de James Humphrey Morris en 1926, inició tratamiento hormonal en 1964 y se sometió a procedimiento quirúrgico en 1972. Desde su identidad masculina adquirió reputación como uno de los mejores periodistas ingleses. Al cambiar de sexo, continuó con su trabajo periodístico. Su autobiografía se llama *Conundrum*.

<sup>6</sup> Bautizado con el nombre de Richard Raskind en 1934, cambió de sexo en 1975. Su lucha legal llevó a la Federación Norteamericana de Tenis a aceptarla para jugar en el campeonato femenino. Entrenadora de Navratilova por algún tiempo, hoy Richards es una respetada pediatra, especializada en cirugía ocular.

cuado, si alguna vez lo fue. Sandy Stone, una transexual de 1970 a quien Janice Raymond atacó identificándola plenamente, escribió en 1991:

Además de la complicidad obvia [de la información autobiográfica de los hombres que se convertían en mujeres] con el concepto del hombre blanco occidental de lo que es el género performativo, los autores refuerzan la idea binaria de identificación. Van de ser hombres sin ambigüedades, a veces infelices, a ser mujeres sin ambigüedades (286). No hay territorio intermedio.

Su artículo es un intento de superar esa posición.

Como resultado de una mayor apertura, las cifras han comenzado a cambiar. Antiguamente se creía que la mayoría de transexuales había nacido hombre y quería convertirse en mujer. Ahora un número similar de hombres y mujeres acuden a los procedimientos médicos para cambio de sexo (Bloom 38-49). Para aquellos transexuales que cambian de mujer a hombre, las técnicas aún son bastante inadecuadas y la reconstrucción del aparato genital carece de prioridad médica. En su perfil de mujeres que buscan su transformación en hombres, Amy Bloom cita a algunas de ellas diciendo que los cirujanos están más entusiasmados con el procedimiento que ellas mismas. Bromean acerca de ahorrar el dinero de la operación para viajar, comprar una casa o simplemente disfrutar la vida. Ninguna insiste en una rígida identificación de género. De acuerdo con una de las personas entrevistadas por Bloom para el artículo del *New Yorker* “el asunto del género no es el centro de mi vida. Macho-hembra, yo ya ni entiendo de eso. Y además me parece que no importa demasiado” (40).

Cuán diferente es esta posición de la de Agnes, uno de los primeros transexuales a quien Harold Garkinkel entrevistó durante varios años, desde 1958, cuando ocurrió el cambio de sexo. Agnes estaba disgustada con su pene, y su existencia giraba en torno a lograr salir del objeto indeseado y adquirir una vagina heterosexual y útil (Garfinkel, el capítulo 5). Pero aún en esta historia no es claro si Agnes realmente se sentía así o deseaba convencer a los médicos para acceder a la cirugía.

En la medida en que el transgenerismo se está convirtiendo en una manera más mediante la cual las personas deciden su identidad de género, y las transformaciones se vuelven más sencillas quirúrgicamente y más económicas, los cambios no suponen largos y dolorosos tratamientos para quienes son señalados por la sociedad y se consideran un “error de la naturaleza”. Así mismo, las transformaciones quirúrgicas se han vuelto más opcionales, menos importantes en la experiencia transgénica. A medida que la gente sale del clóset es más sencillo pensar en lo que cada uno quiere y necesita, y a veces esto es una personalidad pública, o una

gama de personalidades, más que una transformación genital quirúrgica necesariamente privada.

El asunto que debe ser considerado por la ciencia es la manera de reconciliar estas nuevas formas de ver el sexo y el género, con la idea de que existen y pueden probarse tajantes diferencias entre la forma en la cual hombres y mujeres viven sus procesos de aprendizaje, tienen habilidades matemáticas, poseen estructuras cerebrales distintas, etc.

Para entender tanto la motivación como los resultados de esta investigación, tal como se señaló, se debe tener en cuenta que los científicos occidentales vienen prejuiciados por la idea binaria masculino/femenino. Con ese modelo como marco teórico inicial los científicos se dedican a buscar los atributos que distinguen a los dos grupos. Cuando hallan (como deben hallar) que en ciertos aspectos las mujeres y los hombres son prácticamente indiferenciables, buscan las diferencias mínimas o que puedan aparecer ocultas para hacer énfasis en ellas. No debe sorprender entonces que el énfasis sea en la diferencia y no en la similitud. Así, la dicotomía de dos y sólo dos sexos o géneros se impone sobre una gama heterogénea de cuerpos, sentimientos y mentes.

En cuanto a los procedimientos quirúrgicos, cuando los pediatras se ven enfrentados a la sexualidad ambigua de un bebé y resuelven la situación viendo cuál operación resultará exitosa, los psiquiatras y los médicos que enfrentan a sus pacientes adultos también los ven a través de los lentes binarios y así el asunto se reduce a si la *psyque* debe corresponder con el aparato genital o viceversa. No hay terreno intermedio. En contraste, y en parte por la influencia de las teorías feministas acerca del sexo y del género, las personas transgenéricas han comenzado a ver las distorsiones que ese tipo de marco produce y la gama de posibilidades que se abre en el arcoiris existente entre los dos polos.

Ha llegado el tiempo para que los científicos, los médicos, se quiten sus lentes binarios y en vez de explorar qué es masculino y qué es femenino, trabajen en aquello que no pertenece a ninguno de los dos polos y que nos hace ser lo que somos. Todos, hombres y mujeres, somos muy parecidos y muy diferentes los unos de los otros. Grandes distorsiones científicas han resultado de ignorar las similitudes. Un paradigma que privilegie la fluidez generará otras preguntas y otras respuestas, descripciones y análisis, por fuera del marco binario. Los científicos necesitan explorar las implicaciones de este paradigma: un continuo arcoiris de sexo y género.

## Obras citadas

- Birke, Lynda y Ruth Hubbard, eds. *Reinventing Biology: Respect for Life and the Creation of Knowledge*. Indianapolis: Indiana UP, 1995.
- Bloom, Amy. "The Body Lies". *New Yorker* (1994): 38-39.
- Bornstein, Kate. *Gender Outlaw: On Men, Women, and the Rest of Us*. New York: Routledge, 1992.
- Cronon, William, ed. *Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature*. New York: W W. Norton, 1995.
- Fausto-Sterling, "The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough". *The Sciences* (1993): 20-24.
- Fried, Barbara. "Boys Will be Boys Will Be Boys: The Language of Sex and Gender". *Biological Woman - The Convenient Myth*. Eds. Ruth Hubbard, Mary Sue Henifin y Barbara Fried. Cambridge, Mass.: Schenkman Publishing, 1982.
- Garber, Marjorie. *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*. New York: Routledge, 1992.
- Garfinkel, Harold. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967.
- Gross, Paul y Norman Levitt. *Higher Superstition: The academic left and Its Quarrels With Science*. Baltimore, Md: Johns Hopkins UP, 1994.
- Herd, Gilbert. "Mistaken Sex: Culture, Biology and Third Sex in New Guinea". *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Ed. Gilbert Herdt. New York: Zone, 1994.
- Hubbard, Ruth. *The Politics of Women's Biology*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1990.
- Imperato-McGinley, Julliane et al. "Androgens and the Evolution of Male Gender Identity among Male Pseudohermaphrodites with 5-Alpha Reductase Deficiency". *New England Journal of Medicine* 300 (1979): 1235-36.
- Kessler, Suzanne J. y Wendy McKenna. *Gender: An Ethnomethodological Approach*. Chicago: Chicago UP, 1978.
- Kessler, Suzanne. "The Medical Construction of Gender: case Management of Intersexed Infants". *Signs* 16. (1990): 3-26.
- Money, John y Anne A. Ehrhardt. *Man and Woman, Boy and Girl: Differentiation and Dimorphism of Gender Identity from Conception to Maturity*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1972. En español: *Desarrollo de la sexualidad humana: diferenciación y dimorfismo de la identidad de género desde la concepción hasta la madurez*. Madrid: Morata, 1982.
- Oudshoorn, Nelly. "Endocrinologists and the Conceptualización of Sex, 1920-1940". *Journal of the History of Biology* 23. (1990): 163-86.
- Raymond, Janice. *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*. Boston: Beacon, 1979.
- Rothblatt, Martine. *The Apartheid of Sex: A Manifesto on the Freedom of Gender*. New York: Crown, 1995.
- Soulé, Michael y Gary Lease, eds. *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*. Washington D.C.: Island Press, 1995.
- Stone, Sandy. "The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto". *Body Guards: Cultural Politics of Gender Ambiguity*. Eds. Julia Epstein y Christina Straub. New York: Routledge, 1991.







# Feminismo radical: Posiciones libertarias y culturales

*Rosemarie Putney*  
*Traducción de Beatriz León y Mercedes Guhl*

Luego de la ratificación de la Novena Enmienda, en 1920, las feministas de Estados Unidos permanecieron relativamente silenciosas hasta mediados de los años sesenta, cuando comenzaron a participar cada vez más en los llamados grupos por los derechos de la mujer o en los grupos por la liberación de la mujer (Hole y Levine 15-16). Aunque resulta algo simplista rotular a los primeros como "feminismo radical" y a los últimos como "feminismo liberal", no es una clasificación del todo imprecisa. La mayoría de las mujeres —y los hombres— de los años sesenta y setenta que pertenecían a los grupos por los derechos de la mujer, como la National Organization for Women, creían que podían lograr la equidad de género si reformaban el sistema, es decir, si trabajaban por la eliminación las políticas discriminadoras en el campo de la educación, la ley y la economía. El objetivo más importante para estas reformistas era conseguir la igualdad de derechos para las mujeres, por tanto, las doctrinas fundamentales de la filosofía política liberal encajaron en forma apropiada en este propósito. Por contraste, la mayoría de las mujeres que formaron grupos, como las Redstockings, las Feministas y las Feministas Radicales de Nueva York, y quienes después mantuvieron vivo el espíritu que los inspiró en los miles de pequeños grupos de toma de conciencia en todo el territorio de Estados Unidos, se veían como revolucionarias antes que como reformistas. Estas feministas, a diferencia de aquellas que se unieron a las agrupaciones por los derechos de la mujer, no estaban interesadas en los problemas derivados del trabajo con las agencias del gobierno, cuando las mujeres eran designadas

para las comisiones en su estatus de mujeres, y tampoco se unieron a las asociaciones de mujeres profesionales o de negocios. Por el contrario, su deseo de mejorar la condición de las mujeres emergió en el contexto de su participación en uno o más de los movimientos sociales radicales que recorrieron Estados Unidos al comienzo de los años sesenta, tales como el movimiento por los derechos civiles, la nueva política de izquierda y el movimiento pacifista (108). Ninguna de estas feministas quería continuar con el statu quo, en especial el sistema de sexo/género, que identificaban como la causa principal de la opresión de la mujer.

Al trazar el contraste que existe entre los grupos por los derechos de la mujer y aquellos por su liberación, y al relacionar a los primeros con el feminismo liberal y a los últimos con el tipo radical, un gran número de feministas cae en los intersticios creados entre estos dos grupos. Por ejemplo, Elizabeth Cady Stanton se podría definir como una feminista liberal, en especial por el papel que desempeñó en la salvaguarda de los derechos legales de las mujeres y por su convicción de que la mujer debería tener derecho al voto, a pesar de que ella expresó muchas ideas feministas radicales en sus escritos, en particular aquellas relacionadas con su crítica al cristianismo. En realidad, Stanton en *The Woman's Bible* proclamaba, en términos bastante claros, que los “credos, códigos, escrituras y estatutos, están sustentados” en el ideal patriarcal “de que la mujer fue hecha después del hombre, a partir del hombre y para el hombre, en resumen un ser inferior sujeto a él (1:7)”. Lady Stanton conocía bastante bien las formas mediante las cuales el sistema sexo/género oprimía a las mujeres, pero debido a que la mayoría de sus contemporáneas —incluidas la mayor parte de las mujeres que trabajaban de forma activa en el movimiento por los derechos de las mujeres— se resistían o eran incapaces de ver lo que ella veía de forma tan clara, se centró en los programas de acción de carácter liberal-reformista, no revolucionario-radical, y se conformó con ganar algunas batallas dejando a las futuras generaciones de feministas el reto de ganar la guerra. Si hubo feministas como ella en el siglo XIX, es natural que haya feministas como ella en el siglo XX, esto es, mujeres radicales que apoyan programas liberales por razones pragmáticas, opuestas a las razones teóricas. Sin embargo, también es verdad que muchas feministas eran entonces, y son ahora, radicales por la liberación de la mujer, y que no están dispuestas a producir una teoría filosófica según lo exige la práctica política.

Así como es de difícil trazar un límite entre los grupos liberales por los derechos de la mujer, y los radicales por su liberación, es aún más arduo articular las diferencias que existen dentro de la comunidad feminista radical. El feminismo radical insiste en que el sistema sexo/género es la causa fundamental de la opresión de la mujer. Para Alison Jaggar y Paula Rothenberg, esta afirmación puede interpretarse de la siguiente manera:

1. Históricamente las mujeres fueron el primer grupo oprimido.
2. La opresión a las mujeres es la más extendida y existe en casi todas las sociedades conocidas.
3. Dentro de aquello que constituye el tipo de opresión más consolidado que se debe eliminar, la opresión a la mujer es la más profunda, y no puede ser superada por medio de otros cambios sociales tales como la abolición de la sociedad de clases.
4. La opresión a las mujeres produce el mayor sufrimiento a quienes la padecen, tanto en la calidad como en la cantidad del padecimiento, a pesar de que a menudo éste no puede ser identificado como consecuencia de los prejuicios sexistas de los opresores y de las oprimidas.
5. Esta opresión ofrece un modelo conceptual para la comprensión de todas las otras formas de opresión (Jaggar y Rothenberg 186).

Ahora bien, el hecho de que un grupo de feministas esté de acuerdo con el principio de que el sexismo es la primera, la más extendida o la más grave forma de opresión humana, no significa que las feministas también estén de acuerdo acerca de la naturaleza y la función de este dañino “ismo”, o que convengan en la mejor forma de eliminarlo. Por el contrario, con la emergencia del llamado esencialismo dentro del pensamiento feminista, la comunidad de las radicales se ha dividido en dos campos: el feminismo radical-libertario y el de tipo radical-cultural.

Las feministas radicales-libertarias de hoy exponen las ideas de aquellas feministas radicales de los años sesenta y setenta en Boston y Nueva York, que fueron las primeras en llamar la atención sobre la forma como el concepto de feminidad, y el papel y las responsabilidades de las mujeres en la reproducción y en la sexualidad, a menudo servían para limitar su desarrollo como seres humanos plenos. Éstas fueron las feministas radicales que, entre otras cosas, soñaban con la androginia. Por ejemplo, Joreen J. escribió:

Lo que perturba de una prostituta es que ella es andrógina porque incorpora en sí mismas cualidades definidas como ‘masculinas’ así como cualidades ‘femeninas’; es desvergonzada, directa, arrogante y, en ocasiones, egoísta; no tiene ningún aprecio por las maneras indirectas, sutiles y misteriosas del ‘eterno femenino’; y desdén la vida de entrega considerada como natural en las mujeres porque quiere vivir una vida propia (Koedt, Levine y Rapone 52).

Al reflexionar en las palabras de Joreen la comentarista Alice Echols observa que a pesar de que su concepto sobre la androginia pueda estar sesgado hacia la masculinidad, sin embargo expresa el deseo original de las feministas radicales de trascender los límites del sistema sexo/género al atreverse a ser tanto masculinas

como femeninas (445). Posteriormente, unas cuantas de estas feministas radicales comenzaron a cuestionarse si en verdad querían ser masculinas. Como ellas lo veían, una prostituta no era un ser humano pleno sino que, por el contrario, era una mujer que había asumido algunos de los peores rasgos de la masculinidad. De acuerdo con Echols, este grupo de feministas radicales rechazó la idea de la androginia como un objetivo deseable, y la reemplazó por la propuesta de afirmar la feminidad esencial de la mujer. Lejos de creer que una mujer liberada debía exhibir características y comportamientos femeninos y masculinos, estas feministas radicales-culturales expresaron la opinión de que es mejor ser mujer/femenina que hombre/masculino. Por esto, las mujeres no deberían tratar de imitar a los hombres; por el contrario, deberían intentar parecerse más a las mujeres, haciendo énfasis en los valores y las virtudes que en forma cultural se asocian a ellas (es decir, “la interdependencia, la comunidad, la unión, el compartir, la emoción, el cuerpo, la confianza, la ausencia de jerarquía, lo natural, la immanencia, el proceso, la alegría, la paz y la vida”); y deberían quitarle importancia a los valores y las virtudes que la cultura asocia con los hombres (como “la independencia, la autonomía, la racionalidad, la determinación, la desconfianza, la jerarquía, la dominación, la cultura, la trascendencia, el resultado, el ascetismo, la guerra y la muerte”) (Jaggar, “Ethics” 364).

Aunque hay consenso con Echols y con otras feministas —como Linda Alcoff— en lo que tiene que ver con las diferencias entre las feministas radicales-libertarias y las radicales-culturales de hoy, tales diferencias pueden estar magnificadas. En efecto, tanto Echols como Alcoff aceptaron que no todas las feministas radicales-culturales creen que las diferencias hombre-mujer están enraizadas en la naturaleza. Echols observó que algunas de ellas piensan que las diferencias sexo/género se originan no tanto en la biología, si acaso esto es posible, como en la “socialización” o “en la historia total de existir como mujer en una sociedad patriarcal” (440). Sin embargo, enfatizó Alcoff, en última instancia estas variaciones dentro del esencialismo no parecen convertirse en una diferencia tan importante. Ya sea que el comportamiento de los hombres hacia las mujeres sea el resultado de su naturaleza o de su cultura, las feministas radicales-culturales continuarán condenándolo. La masculinidad es un problema tan grande para las mujeres como lo es la hombría. Así, las feministas radicales-culturales, al contrario de las radicales-liberales, enseñan a las mujeres a conservar sus características femeninas libres de los venenosos aditivos masculinos (Alcoff 408).

Para evitar confusiones, se debe someter a la crítica la distinción entre libertarias y culturales, al igual que cualquier clasificación de las feministas radicales. Sin embargo, incluso si en ocasiones existe la duda sobre si una feminista radical es más libertaria que cultural o viceversa, la distinción entre una y otra ayuda a

explicar por qué algunas feministas radicales creen que el sexo es dañino y por qué otras lo encuentran placentero. Esta misma distinción ayuda a explicar por qué algunas feministas consideran la reproducción natural como la causa principal de la opresión de las mujeres y por qué otras la ven como la fuente esencial de su poder. Pero los lectores deben decidir por sí mismos si la distinción feminista libertaria-cultural es útil.

## **Feministas radicales-libertarias y feministas radicales-culturales: Interpretación del sistema sexo/género**

### **Análisis de los rasgos opresivos de género (masculinidad y feminidad)**

Con el fin de comprender los puntos de vista sobre la androginia de las feministas radicales-libertarias y de las radicales-culturales es necesario definir primero el sistema sexo/género. De acuerdo con la feminista radical-libertaria Gayle Rubin, es un “conjunto de acuerdos mediante el cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana” (“Traffic” 159). Es así como la sociedad patriarcal usa algunos hechos que tienen que ver con la fisiología masculina y femenina (los cromosomas, la anatomía y las hormonas) como base para construir un grupo de identidades y comportamientos masculinos y femeninos que sirven para dar el poder a los hombres y subordinar a las mujeres. En el proceso de llevar a cabo esta tarea ideológica, la sociedad patriarcal logra convenirse de que sus construcciones culturales de alguna forma son naturales y que, como consecuencia, la normalidad de un individuo depende de su habilidad para desplegar las identidades y los comportamientos de género que la sociedad, por cultura, asocia con el sexo biológico de ese sujeto.

Las feministas radicales-libertarias rechazaron, entre otras cosas, la presunción de que existe —o debería existir— una conexión necesaria entre el sexo de un individuo (hombre o mujer) y su género (masculino o femenino) y, por el contrario, afirmaron que es posible separar el género del sexo y sostuvieron que la sociedad patriarcal usa los rígidos roles de género para mantener a las mujeres pasivas (es decir, amorosas, obedientes, prestas a la simpatía y a la aprobación, felices, buenas y amigables) y a los hombres activos (en otras palabras, tenaces, agresivos, curiosos, ambiciosos, llenos de ideas, responsables, innovadores y competitivos) (Eisenstein 8). Así, la manera como las mujeres pueden disipar el poder injustificado de los hombres sobre ellas es que ambos sexos reconozcan que las mujeres no están destinadas a ser pasivas así como los hombres tampoco lo están a ser activos y, entonces, en conjunto desarrollen la combinación de las características femeninas y masculinas que refleje mejor sus personalidades únicas e individuales.

## Algunas opiniones feministas radicales-libertarias: Millett y Firestone

### *Sexual Politics, Millett*

Kate Millett fue una de las primeras feministas radicales-libertarias que insistió en que las raíces de la opresión de la mujer están enclavadas profundamente en el sistema patriarcal sexo/género. En *Sexual Politics* (1970) Millet planteó que el sexo tiene carácter político básicamente porque la relación hombre-mujer es el paradigma para todas las relaciones de poder:

La estratificación social reemplaza todas las otras formas de desigualdad, bien sea la racial, la política o la económica, y a menos que por fin se renuncie a la etiqueta de la supremacía del hombre como un derecho de nacimiento, todos los sistemas de opresión continuarán obrando simplemente en virtud de su mandato lógico y emocional, que actúa en la condición humana originaria(25).

Ya que el patriarcado se genera por el control que ejerce el hombre en el mundo público y en el privado, es necesario eliminar este control si el deseo es liberar a las mujeres. Sin embargo, ésta no es una tarea fácil porque para poder acabarlo, hombres y mujeres tienen que suprimir el género, en especial el estatus, el rol y el carácter sexual, tal como ha sido construido dentro del patriarcado.

Según Millett, la ideología patriarcal exagera las diferencias biológicas entre hombres y mujeres para garantizar que los hombres siempre tengan papeles dominantes, o masculinos, y las mujeres papeles subordinados, o femeninos. Esta ideología es tan poderosa que es usual que los hombres sean capaces de asegurar la aprobación de las mismas mujeres que oprimen. Para llevar a cabo lo anterior, utilizan instituciones como la academia, la Iglesia y la familia, cada una de las cuales justifica y refuerza la subordinación de las mujeres a los hombres, lo que da como resultado que la mayoría de ellas interiorice una percepción de inferioridad con respecto a éstos. Si una mujer se opusiera a aceptar la ideología patriarcal y manifestara su desconfianza mediante el rechazo de su feminidad, esto es, por la negación de su obediencia/subordinación, entonces los hombres usarían la coerción para lograr lo que el condicionamiento no pudo. Millett observó que la intimidación se da en todos los ámbitos de la sociedad patriarcal. La mujer moderna se da cuenta de que si quiere sobrevivir en el patriarcado es mejor actuar en forma femenina o, de lo contrario, estará sujeta a “una variedad de crueldades y atrocidades” (43-46).

Millett hizo énfasis en que, a pesar de los continuos intentos de los hombres por condicionar y coartar a todas las mujeres, muchas de ellas han demostrado que son incontrolables. Por ejemplo, durante el siglo XIX en Estados Unidos, la resistencia de las mujeres ante el poder de los hombres tomó muchas formas, en las que está incluido el movimiento de las mujeres inaugurado en Seneca Falls,



estado de Nueva York, en 1848. Este vigoroso movimiento ayudó a las mujeres a ganar muchas libertades e igualdades importantes en el campo legal, político y económico. Sin embargo, fracasó en forma garrafal en la liberación de la mujer porque no pudo enfrentar el sistema sexo/género en sus más profundas raíces. Como resultado, las fuerzas patriarcales del siglo xx estuvieron en capacidad de retomar el terreno que les habían quitado las activistas feministas del siglo xix.

Millett señaló a los escritores D. H. Lawrence, Henry Miller y Norman Mailer, como algunos de los líderes más expresivos del ataque del patriarcado contra las ideas feministas, entre los años treinta y los sesenta. Millett afirmó que si los lectores tomaran las descripciones de estos tres autores sobre las relaciones de pareja, en las cuales las mujeres son humilladas y abusadas sexualmente por los hombres, como prescripciones para una conducta sexual ideal, tenderían a verse a sí mismos como fracasados sexuales e incapaces de emular el comportamiento sexual de los personajes de Miller; en *Sexus*, por ejemplo:

—Nunca usas ropa interior, ¿no es cierto? Eres una puta, ¿lo sabías?

Le quité el vestido y la hice sentar así mientras me tomaba el café.

—Juega un poco con él mientras termino.

—Obsceno —dijo ella, sin embargo, lo hizo.

—Ábrelo con tus dos dedos. Me encanta el color que tiene.

... Hecho esto, alcancé una vela del aparador que estaba a mi lado y se la pasé.

—A ver si puedes lograr que penetre toda...

—Puedes obligarme a hacer cualquier cosa, sucio.

—Te gusta, ¿no es verdad? (181-182)

A la objeción de que los lectores de *Sexus* podían reconocer la diferencia entre ficción y realidad, Millett respondió que la pornografía a menudo funciona en forma bastante similar a la publicidad. Los cuerpos perfectos y esbeltos de las modelos que decoran las carátulas de *Vogue* se vuelven estándares para la generalidad de las mujeres. No es necesario que alguien articule una ley explícita que diga: "Moldearás las curvas de tu cuerpo a imagen de Cindy Crawford". Toda mujer simplemente sabe lo que se espera de ella, o sea, ser hermosa. De la misma manera, todo lector de *Sexus* sabe lo que se espera de él o de ella, es decir, ser sexualmente vital.

Además de estos pornógrafos de la literatura, Millett identifica a otros dos grupos patriarcales —los psicólogos neo-freudianos y los sociólogos seguidores de Parsons— como los que lideran los ataques contra las feministas. A pesar de la franqueza de Sigmund Freud en relación con la sexualidad, de su disposición a hablar de lo que la gente hace o no hace en el dormitorio, que en primera instancia aparece como un paso de avanzada hacia unas relaciones sexuales mejores, más

variadas y más liberadoras, Millett afirmó que los discípulos de Freud usaron sus escritos para “racionalizar las relaciones individuales entre los sexos, para ratificar sus roles tradicionales y para plantear las diferencias de carácter”. Con una tendencia similar, los seguidores de Talcott Parsons, un eminente sociólogo, utilizaron su obra para argumentar que las diferencias entre las características masculinas y las femeninas son biológicas/naturales, antes que culturales/artificiales, y que sin un sólido dimorfismo de género la sociedad no hubiera podido funcionar tan bien como hasta ahora. Según Millett, los discípulos de Parsons están convencidos de que las identidades y los comportamientos de género no son “una imposición arbitraria sobre una base biológica infinitamente flexible” (178), sino que son “un ajuste a las diferencias biológicas reales entre los sexos”. Tales discípulos declararon, sin tener ninguna duda ello, que la subordinación de las mujeres a los hombres es natural (Barry, Bacon y Child 267).

Millett, en lugar de concluir su discusión a propósito de los reaccionarios patriarcales con un comentario desesperado, decidió hacer una crítica optimista. Para ella las mujeres al finalizar la década de los setenta estaban reagrupando sus fuerzas y, conscientes de los errores de sus predecesoras del siglo XIX, estas feministas del siglo XX estaban decididas a no repetir la historia. Millett observó en el feminismo contemporáneo un esfuerzo firme por destruir el sistema sexo/género, fuente básica de la opresión de las mujeres, y la intención de crear una nueva sociedad en la cual los hombres y las mujeres fueran iguales en todos los niveles de su existencia (62).<sup>1</sup>

Aunque en 1970 Millett deseó un futuro andrógino, es decir, una integración de las distantes subculturas femenina y masculina, insistió en que esta integración debía hacerse en forma cauta, con una evaluación detallada de todos los rasgos femeninos y masculinos. Por ejemplo, la obediencia, como ha sido tradicionalmente mostrada por la mujer, no debería ser celebrada en forma irreflexiva como una característica humana deseable, es decir, como un rasgo que una persona andrógina debería reconocer como positivo y, por consiguiente, debería buscar asimilarlo en su ser. Tampoco la agresividad, como la han exhibido siempre los hombres, debe ser incorporada en la psique de la persona andrógina como una característica humana deseable. Millett consideró que la androginia es un ideal valioso sólo si las cualidades femeninas y masculinas que se integran en la persona resultante en forma independiente son valiosas (62). Después de todo, si se dice que el ideal humano combina la arrogancia masculina y el servilismo femenino, estaríamos menos convencidos de

<sup>1</sup> En los años setenta, Millett afirmó que lo que la sociedad necesitaba era un único estándar de “libertad sexual” para niños y niñas y un estándar único de responsabilidad paterna para padres y madres. Sin esos estándares únicos para el comportamiento sexual y paternal, la igualdad entre hombres y mujeres siempre será efímera. (Millett, *Sexual Politics*, 62).

sus bondades que si se dice que este ideal combina la fortaleza, que por lo general se asocia a los hombres, y la compasión, que por costumbre se asimila a las mujeres. No sólo resulta indeseable combinar en una persona los dos vicios, la arrogancia y el servilismo —el exceso y el defecto, respectivamente, de la virtud de la dignidad— sino que también esto es imposible ya que son dos polos opuestos. Por contraste, es posible y deseable combinar en una persona las cualidades de la fortaleza y la compasión porque son dos virtudes complementarias, y es probable que ayuden a la persona a vivir bien en su comunidad.

### *Dialectic of Sex*, Firestone

Al igual que Millett, Shulamith Firestone, otra feminista radical-libertaria, afirmó que la base material de la ideología política de los sexos a propósito de la sumisión femenina y la dominación masculina estaba arraigada en los roles reproductivos de hombres y mujeres. Sin embargo, Firestone creía que la solución dada por Millett al problema era inadecuada: por un lado estaba la eliminación del llamado estándar sexual doble que ha posibilitado que los hombres, pero no las mujeres, experimenten con el sexo, y, por otra parte, la inauguración del sistema dual de crianza que podría dar a los padres iguales responsabilidades en la educación de los hijos. Según Firestone, para liberar la sexualidad de la mujer (y del hombre) de los imperativos biológicos de la procreación se tendría que ir más allá de estas reformas modestas al sistema sexo/género, así como también para liberar la personalidad de la mujer (y del hombre) de las prisiones forzadas de la feminidad y la masculinidad fabricadas por la sociedad. De hecho, afirmó Firestone, sería necesaria una revolución biológica y social significativa para lograr este tipo de liberación humana; por ejemplo, la reproducción artificial (por fuera del útero) tendría que reemplazar a la normal (en el útero), y las así llamadas familias intencionales, cuyos miembros se escogen mutuamente por razones de amistad o sólo por conveniencia, tendrían que sustituir a la familia biológica tradicional, constituida en o a través de las relaciones genéticas que tienen los miembros entre sí.

Firestone sostuvo que con la eliminación de la familia biológica se llegaría a la disolución de la situación familiar edípica que prohíbe, entre otras cosas, el incesto entre padres e hijos. Expresó también que con el regreso de la humanidad a su natural “perversidad polimorfa” (59) ya no habría más preocupaciones por la endogamia, y que nuevamente se deleitaría con todas las formas del comportamiento sexual. El sexo genital, tan importante para los propósitos del sexo biológico, se volvería sólo uno más de los tipos de experiencia sexual, de poca importancia, una vez la gente redescubriera los placeres eróticos de sus cavidades orales y anales, y se uniera en relaciones sexuales con miembros tanto del mismo sexo como del opuesto.

Firestone sostuvo que en la medida en que hombres y mujeres fueran verdaderamente libres de participar en un sexo polimorfo y perverso, ya no sería necesario que los hombres mostraran sólo identidades y comportamientos masculinos y las mujeres sólo femeninos. Las mujeres, al liberarse de los roles de género a nivel biológico, es decir, de la reproducción, ya no deberían más ser pasivas, receptivas y vulnerables; mujeres que envían signos a los hombres para que las dominen, posean y penetren, con el fin de mantener en movimiento la rueda de la procreación. Al contrario, hombres y mujeres deberían ser animados a mezclar y acoplar sus rasgos y comportamientos femeninos y masculinos para crear la combinación que ellos quieran. Como resultado, no sólo los humanos evolucionarían hacia ser sujetos andróginos sino que toda la cultura se volvería andrógina. Como lo veía Firestone, la división biológica de los sexos con propósitos de procreación creó no sólo una falsa dicotomía entre masculinidad y feminidad, sino también una brecha de rivalidad cultural entre las ciencias y las artes.

Firestone creía que nuestra cultura asociaba la ciencia y la tecnología con los hombres, y las humanidades y las artes con las mujeres. De esta forma, la respuesta masculina a la realidad es tecnológica, es decir, “objetiva, lógica, extrovertida, realista, preocupada por el pensamiento consciente (el ego), racional, mecánica, pragmática y práctica, y estable” (175). Por el contrario, la respuesta femenina a la realidad es sensitiva, esto es, “subjetiva, intuitiva, introvertida, deseosa, soñadora o fantástica, preocupada por el subconsciente (el ello), emocional, e incluso temperamental (histérica)” (175). Sólo cuando la revolución biológica descrita antes cancele la necesidad de mantener los límites rígidos entre hombre y mujer, entre lo masculino y lo femenino, será posible que nuestra cultura salve la grieta que existe entre las ciencias y las artes. Los sujetos andróginos se encontrarán viviendo en una cultura andrógina, en la cual las categorías de “lo tecnológico” y “lo artístico”, al igual que las de “lo masculino” y “lo femenino”, habrán desaparecido por medio de lo que Firestone llamó “una mutua cancelación, ¡una explosión de materia-antimateria que culmina con un hombre afeminado!” (190). Al final, afirmó, el modo tecnológico masculino estará en capacidad de “producir en la realidad lo que el modo estético femenino ha imaginado” (191), en otras palabras, un mundo en el que empleemos nuestro conocimiento para crear el cielo en la tierra y no el infierno; un mundo en el que los hombres no tengan que ganarse el pan con el sudor de su frente y en el que las mujeres no tengan que parir con dolor (242).

Es claro que la versión de Firestone de la androginia es bastante diferente de la de Millett. En el mundo concebido por Firestone ya no existen los hombres y las mujeres definidos por las características de género corrientes y por las responsabilidades sujetas al rol de cada uno en la sociedad. Sin embargo, ya que al ideal de persona de la utopía de Firestone se le permite combinar en sí mismo/misma toda

una gama de aquellas cualidades que en forma común denominamos como masculinas y femeninas, la versión de Firestone de la androginia debe, después de todo, situarse en la misma línea de la de Millett. Pero es importante subrayar que para esta última el ideal del sujeto andrógino combina en forma equilibrada lo *mejor* de las características femeninas y masculinas, mientras que para la primera no hay una *única* manera de ser andrógino.

### Algunos puntos de vista de feministas radicales-culturales: French y Daly

#### *Marilyn French*

Dado que Marilyn French atribuye las diferencias hombre-mujer más a la biología (la naturaleza), que a la socialización (la educación), ella es más una feminista de tipo radical-cultural que una de tipo radical-libertaria y, como consecuencia, una teórica cuyo ideal andrógino parece incorporar muchos más rasgos femeninos que masculinos. En efecto, en su obra *Beyond Power* emerge una forma de androginia que sugiere que las características tradicionales femeninas de alguna manera son mejores que las masculinas. Al igual que Millett y que Firestone quince años antes, French afirmó que la opresión que los hombres ejercen sobre las mujeres en forma lógica conduce a otros sistemas de dominación humana, y que si es posible justificar esta represión, entonces también es posible justificar cualquier otra forma de dominio. “La estratificación de los hombres sobre las mujeres”, escribió, “conduce a que con el tiempo se lleve a cabo la estratificación de las clases, en la que una elite gobierna sobre la población, que es percibida como ‘próxima a la naturaleza’, salvaje, bestial y embrutecida” (72). Dado que French pensaba que el sexismo era el modelo de todos los demás “ismos”, incluidos el racismo y el clasismo, buscó explicar tanto la ideología del *poder-sobre* que lo sustentaba como la ideología liberadora del *placer-con* que lo podía anular.

French, luego de explorar en los orígenes del patriarcado, concluyó que los primeros seres humanos vivieron en armonía con la naturaleza y que se veían a sí mismos como pequeñas partes de un todo mayor al que debían adaptarse si su deseo era sobrevivir. Tomó como base evidencias de los primates y de las “sociedades primitivas” del mundo que todavía existen, y postuló que las primeras sociedades humanas fueron probablemente matricéntricas, es decir, centradas en la madre, porque fue ella quien en forma más factible tuvo un papel esencial en las actividades orientadas a la supervivencia de los grupos, como la solidaridad y el compartir, y en la interacción en equilibrio con la naturaleza. Esta última era una amiga, y la mujer, como conservadora de la naturaleza y reproductora de vida, era también una amiga (25-66). French así mismo especuló que en la medida en que la población humana aumentó, fue inevitable que la comida escaseara. Los humanos, al no

percibir más a la naturaleza como una madre generosa, decidieron tomar el asunto en sus propias manos y desarrollaron técnicas para poder liberarse de sus caprichos: perforaron, cavaron y cultivaron la naturaleza porque *ella* les había retirado sus bondades. Sin embargo, entre más control ganaban sobre el universo natural, más se separaban de él física y psicológicamente. French comentó que debido a que “se había abierto una brecha entre los humanos y su ambiente, como resultado del control creciente ejercido sobre la naturaleza”, ellos se distanciaron más del entorno físico (67). French definió este distanciamiento como un sentido profundo de separación y el nacimiento de la hostilidad, que a su vez condujeron al temor y luego a la enemistad. Entonces, no es sorprendente que estos sentimientos negativos aumentaran el deseo del hombre de controlar no sólo a la naturaleza sino también a la mujer, a quien los hombres habían asociado con ella por su papel en la reproducción (69).

El patriarcado, o sistema jerárquico que valora el así llamado poder-sobre, nació con el deseo del hombre de controlar la díada mujer-naturaleza. En el origen este poder se desarrolló para asegurar la supervivencia de la comunidad humana, pero rápidamente se convirtió, bajo el patriarcado, en un valor cultivado sólo para vivir la experiencia de ser la persona a cargo, el legislador, el jefe y el número uno en la jerarquía social. French afirmó que si la competencia patriarcal no se hubiera moderado por la cooperación, en forma inexorable habría conducido a un conflicto humano sin control (68).

French, resuelta a que la sociedad superara los conflictos mundiales, en especial cuando en estos tiempos podrían volverse un holocausto nuclear, afirmó que los valores femeninos debían integrarse en la sociedad masculina creada por la ideología patriarcal. Si queremos ver el siglo XXI, expresó French, debemos valorar en nuestras vidas y acciones “el amor y la compasión, el compartir y el ser nutrimento para otros al igual que el control y la firmeza, la actitud posesiva y el estatus” (443). Si tomáramos esta última aserción en su dimensión más simple podríamos inferir que para French la mejor es una sociedad andrógina en la que hombres y mujeres, en calidad de individuos, asuman los valores que son de manera histórica femeninos, como el amor, la compasión, el compartir y la inclinación a la crianza, justo con el mismo entusiasmo con el que adoptan los que históricamente son masculinos, como el control, la firmeza, la actitud posesiva y el estatus. Sin embargo, una lectura en detalle de French deja ver que en realidad aprecia los valores femeninos más que los masculinos, y que cuando aprobaba un valor masculino, con anterioridad lo había sometido a lo que Joyce Trebilcot llamó una “reconcepción feminista” (46), esto es, la reinterpretación lingüística de un concepto, que incluye un cambio bien sea en el significado descriptivo de un término o en su significado figurado, o ambos (Jaggar, *Politics* 252). De acuerdo

con French, la mayoría de sus reinterpretaciones de los valores masculinos incluyeron un cambio en el significado descriptivo en lugar de un cambio en el significado figurado. Por ejemplo, ella no argumentó que el valor masculino de la estructura fuera negativo. En lugar de esto afirmó que éste, entendido como un sistema o una organización, es bueno en la medida en que sirva para poner en relación, antes que disgregar, a la gente (487-488).

En *Beyond Power* es claro que la androginia de French implica una reinterpretación de las características hombre/masculino pero no de las particularidades mujer/femenina. French afirmó que debido a que en el pasado la condición humana había sido identificada en forma perjudicial con el destructivo mundo masculino del manejo del poder, ahora y en el futuro esta condición debería ser identificada con el mundo femenino creativo del poder compartido. El mundo masculino, sustentado en la valoración del poder-sobre, sólo puede incorporar aquellas formas de ser y hacer que mantienen en el poder a un pequeño grupo de personas. Esto posibilita el “verdadero carácter”, el “hacer lo que se debe hacer” y “el fin justifica los medios”, pero no deja lugar al “saber cuándo detenerse”, a disfrutar de las “mejores cosas de la vida”, que se nos ha dicho “no cuestan nada”, y a reflexionar tanto en el proceso como en el resultado. De esta forma, ser un hombre cabal, o un patriarca, no es volverse un ser humano pleno sino que en apariencia es ser aquello que la feminista y psicoanalista Dorothy Dinnerstein llamó un minotauro: “[la] prole enorme y por siempre infantil de la libido perversa de la madre, [el] hombre que representa el poder ciego y lleno de codicia, [quien] insaciable, devora carne humana fresca” (5).

Como contraste, el mundo femenino, que se apoya en la valoración del placer—que French consideraba como la capacidad de un grupo o de una persona de reconocer a los otros— puede incorporar muchas formas de ser y hacer, incluso las derivadas de lo que en general se consideran fuentes opuestas. El placer, insistió, puede proceder del yo y también de los otros, de la mente pero así mismo del cuerpo, y de lo simple y bucólico así como de lo complejo y lo civilizado. French consideró el placer como un concepto amplio y profundo que contiene todas las experiencias enriquecedoras que se piensa debe tener un individuo pleno (538).

En razón de su evidente desaprobación del valor masculino del poder-sobre, French insistió en que la persona andrógina no debe adoptar un equilibrio entre el placer-con y el poder-sobre sino entre el placer-con y una versión feminizada de ese poder-sobre, al que ella le dio el nombre de poder-para. French también hizo énfasis en que es bueno que la gente en su vida tenga poder así como también placer, con la salvedad de que el poder aparezca como el deseo de crear (poder-para) y no como el de destruir (poder-sobre). Aceptó que es muy probable que los seres humanos nunca sean capaces de eliminar en forma total su deseo de ser aamos, pero insistió en que es posible que las personas inhiban sus impulsos com-

petitivos y, por el contrario, cultiven sus capacidades de cooperación. Al poner en evidencia, lo mejor que se pueda, el dolor inherente al poder-sobre, le abrimos la posibilidad de ser al placer que está inscrito en el poder-para.

### Mary Daly

La feminista radical-cultural Mary Daly denigró de las características masculinas tradicionales en forma mucho más fuerte que Millett, que Firestone e, incluso, que French. En *Beyond God the Father* comenzó su deriva intelectual con un llamado al hermafroditismo; sin embargo, al final rechazó los términos “masculino” y “femenino” por ser productos del patriarcado, confusos y sin ninguna esperanza. Los cambios de su terminología van desde *Gyn/Ecology* hasta *Pure Lust*, que es una enérgica defensa de las mujeres salvajes, libidinosas y vagabundas, esto es, de las mujeres que ya no desean ser andróginas y que prefieren identificarse como feministas radicales, lesbianas y separatistas.

En su primera obra importante, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Daly ubicó a Dios como el paradigma de todos los patriarcas y argumentó que a menos que sea destronado de la conciencia de hombres y mujeres, estas últimas nunca tendrán la posibilidad de llegar a ser personas plenas. Una idea recurrente en *Beyond God the Father* es que si alguien tiene el complejo del poder-sobre, ese alguien es el Dios trascendente que conocemos en el judaísmo, en el islamismo y, en especial, en el cristianismo. Este Dios es tan lejano y distante que habita en un lugar por fuera de la tierra, lo que sugiere que en forma inevitable el poder-sobre conduce a una separación-de. Daly observó que un Dios trascendente es aquel que piensa en términos de yo-eso, sujeto-objeto, o en relaciones del tipo yo-otro. Así, lo que es más alienante de este Dios, de este ser completo, es el mundo natural que trajo a la existencia a partir de la nada absoluta. De esta forma la mujer, que se asimila a la naturaleza por sus poderes reproductivos, juega un rol de objeto y otro, en oposición a los roles de Dios y del hombre, como sujeto y yo.

Debido a que el viejo Dios trascendente rechazó a las mujeres, Daly quiso reemplazarlo por un Dios nuevo e inmanente, que por el hecho de vivir dentro el universo, como opuesto a lo que está por fuera de éste, piensa en términos de yo-tú, sujeto-sujeto y de relaciones persona-persona; y el mundo natural forma parte de este Dios tanto como él, ella y eso hacen parte del entorno natural. Por tanto, ante este Dios que Daly describió como un Ser-siendo, las mujeres son iguales a los hombres.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Si utilizamos los términos de French, podríamos afirmar que el Dios inmanente dota a la mujer con el “poder para llegar a ser” su propia imagen y semejanza de mujer, en lugar de moldearlas a su imagen y semejanza de Dios trascendente interesado sólo en expresar su “poder sobre” los demás.



Daly afirmó que una de las principales maneras como el pensamiento yo-eso se refleja en la sociedad patriarcal es a través de la institución de los rígidos roles de género femeninos y masculinos, hecho que polariza a la comunidad humana en dos grupos. Ya que los hombres en forma colectiva miran y definen a las mujeres como el segundo sexo, cada hombre se vuelve un yo, o individuo, y cada mujer se convierte en un eso, o el otro. Una manera de superar el pensamiento yo-eso, y también al Dios trascendente que piensa en los mismos términos, es quebrar el dimorfismo de género a través de la creación de una persona andrógina que no es ni yo ni eso sino que, por el contrario, va más allá.

A pesar de su aparente apertura en relación con la androginia en *Beyond God the Father*, el concepto que elabora Daly sobre este término es en realidad más afín con el de French que con las ideas que de él tenían tanto Millett como Firestone. Daly rechazó este modelo pluralista según el cual hombres y mujeres tienen características separadas pero supuestamente iguales y complementarias, y también el modelo de asimilación de la androginia, de acuerdo con el cual tanto las mujeres como los hombres deben incorporar los rasgos femeninos así como los masculinos para lograr una personalidad completa (Rossi 173-186). Como ella lo consideró, los dos modelos eran deficientes porque ninguno se cuestionaba si la masculinidad y la feminidad eran conceptos que valía la pena conservar.

Aunque las dudas que tuvo Daly al usar los términos masculinidad y feminidad fueron similares a las que en su momento mencionó French, la primera propuso manejar estas dos expresiones de forma diferente a como lo hizo la segunda. Mientras que French pareció interesada en la reinterpretación de las características tradicionales masculinas, Daly mostró inclinación por replantear las femeninas; e insistió en que los rasgos positivos femeninos, como el amor, la compasión, el compartir y la sensibilidad a la educación, debían distinguirse de los excesos patológicos, del tipo virtudes masoquistas femeninas, con los que muy a menudo se confundían. Por ejemplo, el amor es bueno; sin embargo, bajo el patriarcado amar se puede convertir, para las mujeres, en una forma de sacrificio total de sí mismas o en un tormento. De esta forma, Daly afirmó que la construcción de una persona verdaderamente andrógina no puede, y no debe, comenzar hasta que las mujeres digan no a los valores de la "moral de la victimización". Como resultado de este *no*, explicó Daly, vendrá un *sí* a los valores de la "ética de la personalidad" (105). Al negarse a ser el otro y volverse un sujeto con necesidades, deseos e intereses propios, la mujer terminará con el juego del hombre como amo y la mujer como esclava.

En su obra *Beyond God the Father*, Daly analizó lo que describió como la Trinidad Impía de la Violación, el Genocidio y la Guerra, que combina en una única persona patriarcal las legiones del sexismo, el racismo y el clasismo. En *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, articuló esta aserción en forma más completa

al explicar que esta Trinidad Impía, esta única persona patriarcal, sólo porta un mensaje fundamental. Esto es, la práctica de la necrofilia, definida como “una obsesión por y, en forma frecuente, una atracción erótica hacia los cadáveres, una excitación producida por éstos, puesta en evidencia, en general, por actos tangibles, como la cópula con un cadáver” (59). Mientras que en *Beyond God the Father* hizo énfasis en que una mujer no puede desarrollarse en la medida en que suscriba la moralidad de la victimización, en *Gyn/Ecology* insistió en que una mujer no puede ni siquiera sobrevivir si permanece en el patriarcado. Los hombres no sólo están prestos a moldear la mente de las mujeres sino que también lo están para destruir sus cuerpos a través de diferentes prácticas, como la inmolación de la viuda en el hinduismo, la deformación de los pies de las mujeres en China, la circuncisión de las mujeres en África, la quema de brujas en Europa y la ginecología en Occidente (107-132).

En *Gyn/Ecology* rechazó tres de los términos que usó en *Beyond God the Father*: Dios, homosexualidad y androginia. Negó el término Dios porque esta palabra anuncia la muerte de la mujer y reprime su “ser que ama la vida”. No aceptó el segundo porque para ella la homosexualidad cancela a las lesbianas y sugiere que el amor hacia el mismo sexo es igual tanto en mujeres como en hombres. Por último, rehusó el término androginia porque tergiversa las palabras y transmite algo parecido a “John Travolta y Farrah Fawcett-Majors pegados con cinta adhesiva” (xi).

Al reflexionar sobre el concepto de feminidad, se convenció de que en él no había nada bueno que pudiera interesar a las mujeres, y afirmó que el patriarcado había creado tanto a María como a Eva, la Madona y la prostituta, en otras palabras, había fabricado las cualidades femeninas positivas, esto es la disposición a la crianza, la compasión y la amabilidad, y las negativas, es decir, la frivolidad, los celos y la vanidad. Por lo anterior, concluyó que las mujeres deberían rechazar los aspectos de la feminidad que en apariencia eran buenos al igual que los que en forma evidente eran malos, bajo el presupuesto de que todos ellos eran creaciones del hombre, formuladas con el propósito de confinar a las mujeres en lo profundo de la prisión del patriarcado (68).

Daly insistió en el hecho de que en el momento en que las mujeres se despojaran de la feminidad se les revelaría su poder y belleza de mujer originarios (prepatriarcales). Para detallar las diferencias entre una falsa feminidad y una verdadera actitud de mujer Daly utilizó la imagen de Jerzy Kosinski de un pájaro pintado. Kosinski cuenta la historia de un guarda que confina a un pájaro común de color normal con sólo pintarle las plumas de un color brillante. Al final el pájaro es destruido por sus amigos de color normal, víctima de su envidia. Daly invirtió esta imagen y afirmó que cuando se trata de mujeres, los que sufren no son los pájaros artificiales pintados, a quienes ella mira como las mujeres subyugadas,

domesticadas y feminizadas, sino los pájaros naturales y de color claro, a las que llama las *mujeres silvestres*. Para Daly los pájaros pintados son aquellas mujeres que permiten que Papi las decore con esplendor, que las llene de cosméticos y las perfume, y les ponga la faja y el corsé; son las mujeres a quienes Papi manda destruir a las mujeres reales y naturales, es decir, a las mujeres que se rehúsan a ser lo que los patriarcas quieren que ellas sean, que insisten en ser ellas mismas pase lo que pase, y que se quitan la pintura patriarcal de la mente y del cuerpo (Morey-Gaines 347-348). En palabras de Daly, el “pájaro pintado funciona en el antiproceto del engaño a sus hermanas, y las contamina con pintura venenosa” (*Gyn/Ecology* 334). Como contraste del pájaro pintado, la mujer real y natural es “atacada por las otras mutantes de su propia clase, que son las mujeres fabricadas por el hombre” (336).

Para Daly, volar es el antídoto de estar apresado (pintado), y la mujer real y natural no se despoja (*takes off*) de la pintura patriarcal para volverse vulnerable. En lugar de esto, ella levanta vuelo (*takes off*); “tira la pintura de vuelta a los ojos de los asesinos de almas... se remonta... más allá del círculo del Padre Tiempo [y vuela] por fuera del tiempo, hacia otras dimensiones” (337); y vuela libre de “los pájaros femeninos mutantes”, aquellas mujeres que han permitido que el patriarcado las cree. También se remonta libre del poder del lenguaje patriarcal y, por tanto, de sus valores.

El rechazo resuelto de Daly hacia la androginia en su obra *Gyn/Ecology* la condujo de muchas formas al mismo punto al que fue llevado Friedrich Nietzsche con la transmutación de los valores, en otros términos, a una redefinición de lo que es bueno y lo que es malo, opuesta a las nociones que prevalecen de estos dos conceptos. Nietzsche sostuvo, en la *Genealogía de la Moral*, que existían dos clases principales de moral: la del amo y la del esclavo. En la del amo, lo bueno y lo malo eran equivalentes a lo noble y lo despreciable, respectivamente. Ser bueno es estar por encima del mundo y ser malo es estar reprimido, oprimido y suprimido o, dicho de otra manera, subyugado. Los criterios de bondad articulados en la moral del esclavo son los polos opuestos de aquellos elaborados en la del amo. Los sujetos que muestran una moral de esclavo exaltan cualidades tales como la amabilidad, la humildad y la simpatía, y denigran de cualidades tales como la actitud firme, la superioridad y el orgullo, que consideran vicios. Mientras que los individuos débiles y dependientes son tomados como santos, los fuertes e independientes son mirados como pecadores. Entonces, en los estándares de la moral del esclavo el buen hombre de la moral del amo es maléfico y el hombre malo es bueno.

Los esclavos, motivados por el resentimiento —que todo lo destruye— contra los amos, en forma gradual desarrollaron una actitud negativa hacia lo que Nietzsche creía era la pulsión más natural de los seres humanos: el deseo por el poder. Como

lo veía Nietzsche, los esclavos no sólo no tenían ningún deseo por el poder sino que tampoco lo tenían por la vida. Los esclavos, temerosos del conflicto, del riesgo, de trazar el curso de sus propios destinos, deseaban vivir satisfechos en su mediocridad. Nietzsche los encontraba profundamente aburridores, pero también los hallaba bastante peligrosos, porque parecía que su intención era obstruir las arterias de la civilización de Occidente con dulces de ciruela, placebos y la leche de la amabilidad humana. Nietzsche escribió:

Por esto las cosas están como están: la degradación y la uniformidad del hombre europeo constituyen *nuestro* peligro más grande ya que con tan sólo verlo nos enfermamos. Hoy no observamos nada que quiera ser mejor y sospechamos que las cosas continuarán empeorando, más y más, para volverse más frágiles, más fraternales, más placenteras, más prudentes, más adaptadas, más mediocres, más indiferentes, más chinas y más cristianas. En verdad, no hay ninguna duda de que el hombre se está volviendo “mejor” cada vez.

Aquí precisamente está aquello que se ha convertido en una fatalidad para Europa: junto con la pérdida del temor al hombre hemos también abandonado nuestro amor por él, nuestra reverencia por él, nuestras esperanzas en él e, incluso, nuestro deseo por él, y mirarlo ahora nos exacerba (44).

Con el fin de detener esta voluntad por la impotencia, la mediocridad y la muerte, Nietzsche proclamó la transmutación de todos los valores, sin que por esto pretendiera la creación de un nuevo conjunto de valores morales. Al contrario, quiso declarar la guerra a los valores esclavos aceptados en su época, que identificaba como los valores del judaísmo, el cristianismo, la democracia y el socialismo, o cualquier filosofía o teología que pidiera al individuo sacrificar su ser por el preciado bienestar de la comunidad. Ya que la moral esclava, según Nietzsche, es una perversión de la psicología y moral original y natural de los amos, la transvaloración debe consistir en el rechazo de la psicología y moral esclava. La transvaloración implica que todos los valores más fuertes, o superiores, existen todavía pero pasan desapercibidos bajo falsos nombres, como crueldad, ofensa, apropiación, supresión y explotación. Estos títulos son falsos porque al haber sido destruidos por los esclavos ya no tienen la connotación que los amos originalmente les daban, y no tienen nada que ver con la aceptación de la muerte.

Daly participa de la línea de pensamiento de Nietzsche porque afirma que, cuando se trata de mujeres, aquella que el patriarca llama demonio es de hecho buena mientras que la que él llama buena es en efecto mala. En la última sección de *Gyn/Ecology* ofrece el diccionario de un nuevo lenguaje, e invita a las brujas, las

solteronas y a las herejes demacradas a acallar el lenguaje tradicional y sus viejos *yo* femeninos con la *invención* para sí mismas de un lenguaje nuevo y no convencional, y de unos *yo* femeninos nuevos. Daly insistió en que las mujeres decidan lo que ellas quieren ser. Por ejemplo, es bueno para la mujer que se vuelva una bruja, y esto lo explica así:

*Hag*, el término inglés para “bruja”, viene de una palabra del inglés antiguo que significa arpía, bruja. El diccionario Webster’s da como significado primero y “arcaico” el siguiente: “un demonio femenino: furia, arpía”. En tiempos pasados la palabra también significó: “espíritu endemoniado e intimidador” (deberíamos hacernos las preguntas relevantes para que esto no suene demasiado negativo: ¿“Endemoniado” en la definición de quién? ¿“Intimidador” de quién?) Una tercera definición arcaica de la palabra es “pesadilla”. (El interrogante importante en este caso es: ¿la pesadilla de quién?) *Bruja* también se define como “una mujer vieja y fea con apariencia diabólica”. Pero si se tiene en cuenta la fuente, esta definición es un cumplido. Porque la belleza de las mujeres fuertes y creativas es “fea” para los estándares misóginos de “belleza”. El aspecto de las mujeres con identificación femenina es “demoníaco” para aquellos que nos temen. En cuanto al calificativo “vieja”, la discriminación por los ancianos es un rasgo de la sociedad fálica. Para las mujeres que han transvalorado esto, una Vieja Fea, una bruja, debería ser un ejemplo de fortaleza, coraje y sabiduría (14-15).

En el momento en que escribió *Gyn/Ecology* ya había rechazado en forma abierta el ideal del sujeto andrógino, y en su lugar había ubicado el ideal de la mujer silvestre, una mujer que habita más allá de la masculinidad y la feminidad. Para llegar a ser un todo la mujer necesita despojarse de la falsa identidad —la feminidad— que el patriarcado ha fabricado para ella. Entonces, y sólo en ese momento, se vivirá a sí misma como el yo que debió haber sido si hubiera vivido bajo el matriarcado y no bajo el patriarcado.

En *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*, Daly continuó con la transmutación de los valores. Esta obra trata del poder de las mujeres y en ella amplió el análisis de French sobre el poder-para. Es este poder del que los hombres se han alimentado y por el cual han convertido a la mujer en delgada, débil, frágil e, incluso, anoréxica. Las mujeres, para volverse fuertes, deben resistirse a la trampa de la androginia. Los patriarcas, dependientes del todo de las compañeras que Dios les dio, ofrecen a las mujeres la androginia en un intento desesperado por mantenerlas a su lado: “vengan, unamos fuerzas. ¡Masculinidad y feminidad juntas!”. Daly insistió en que las mujeres no deberían dejarse engañar con estas palabras seductoras, que son sólo una artimaña de los hombres para apropiarse de lo mejor que tienen ellas. Los hombres poco a poco se han dado cuenta de

que lo mejor para sus intereses, pero no para los de las mujeres, es volverlas andróginas, ya que la hombría tiene muy poco para ofrecerles. Por ejemplo, al final de la película *Tootsie*, luego de que la identidad masculina del personaje principal se descubre —éste había estado simulando ser una estrella femenina de televisión llamada Dorothy—, el protagonista le dice a Julie, una mujer de la que se había hecho amigo durante su personificación de Dorothy, que en realidad él es Dorothy. “Es claro que el mensaje tiene el corte típico de la hombría caníbal andrógina. El pequeño Dustin, de quien Julie se había enamorado pero al que rechazó porque sospechaba que era una mujer, incorpora lo mejor del ser mujer, al igual que antes lo hicieron Dionisios y Jesús” (203). Los hombres quieren ser andróginos porque de esta forma pueden subsumir e, incluso, consumir todo lo que es femenino, y extraer las energías de las mujeres y pasarlas a sus cuerpos y mentes. Daly afirmó que, en lugar de someterse al proceso ginocida de la androginia, las mujeres deben componer nuevas y poderosas percepciones de sí mismas, permanecer radicalmente aparte de los hombres y reservar sus energías para sus propósitos.

Lo más impactante en *Pure Lust* es la habilidad de Daly para proveer a las palabras de nuevos significados, a la vez preceptivos y descriptivos, como es el caso del término “libido”. Daly escribió: “es muy conocido el significado usual de *libido* bajo el estado de concupiscencia del patriarcado, y éste es ‘un deseo sexual, en especial de una personalidad violenta e indulgente consigo misma: lujuria, lascivia’” (2). Entonces libido es lo demoníaco, admitió Daly, pero sólo porque vivimos bajo el patriarcado y bajo su moral de esclavo, moral que resiente la mujer. Si viviéramos en una sociedad no patriarcal, continuó argumentando, el vocablo libido tendría significados positivos, tales como “vigor”, “fertilidad”, “deseo”, “vitalidad” y “entusiasmo” (2-3). De esta manera, las mujeres libidinosas de *Pure Lust* son las mujeres salvajes de *Gyn/Ecology*, que se rehúsan a ser domesticadas por los hombres y a ser confinadas a los crueles rigores de una sadosociedad, que está “formada y enmarcada por estatutos de sementales, grados de zánganos, cánones de gallos, fijaciones de tramposos, preceptos de penetradores, regulaciones de videntes y violadores... aburri-cracia” (35).

Cuando Daly escribió *Pure Lust* no le encontró ninguna utilidad a aquello que ella consideraba como el lenguaje patriarcal, y sólo se refería a él con la intención de redefinirlo, reinterpretarlo u objetar sus términos. *Pure Lust* transvaloró lo que se consideraba como virtud moral y vicio moral para las mujeres, en particular, mostró cómo las fuerzas patriarcales les negaron a las mujeres naturales las pasiones genuinas, y a cambio les dieron toda clase de lo que Daly llamó pasiones plásticas y embaladas, es decir, pasiones inauténticas y fraudulentas creadas para mujeres artificiales.

Según Daly, estas pasiones plásticas, como la culpa, la ansiedad, la depresión, la hostilidad, la amargura, el resentimiento, la frustración, el aburrimiento, la resignación y la realización, de ningún modo son sustitutas de las pasiones genuinas, como el amor, el deseo, la alegría, el odio, la aversión, la pena, la esperanza, la desesperanza, el miedo y la rabia. Mientras que las pasiones genuinas movilizan a las mujeres hacia acciones con sentido, las plásticas las abaten. En las consideraciones que hizo Daly, la pasión plástica de la realización no se debe confundir con la pasión genuina de la alegría, porque la primera es simplemente la perversión terapéutica de la segunda. Una mujer realizada (*fulfilled*) está colmada en su totalidad (*filled full*), acabada y arreglada justo de la forma como al patriarcado le gusta que ella esté. Ya que la mujer está tan completa es incapaz de vivir la “emoción (*e-motion*) de la felicidad” y carece de la energía para moverse y actuar intencionalmente (204). Daly afirmó que la realización es sólo otro vocablo para lo que Betty Friedan llamó, en *The feminine Mystique*, “un problema sin nombre”, esto es, el tener un hogar cómodo, un marido exitoso y un hijo maravilloso, pero ninguna felicidad.

De acuerdo con Daly, las pasiones embaladas, al igual que las plásticas, también son un pobre sustituto de las genuinas. Aunque en muchos sentidos son más reales que las plásticas, no se aproximan al esplendor de las genuinas. Para tener una idea del punto de vista de Daly es suficiente tener la referencia de lo que es un verdadero naranjo comparado con aquellas versiones en miniatura que la gente compra feliz para adornar los hogares cuando se acerca enero. De igual manera, el amor puede ser un “algo lleno de esplendor”, pero cuando está envasado, empaquetado y se vende como romance se engaña a las mujeres para que acepten la ilusión del amor en lugar de su realidad (206). Por supuesto, hay algo de trágico en el hecho de conformarse con algo tan nimio cuando existe tanto por obtener. Nietzsche esperaba que el advenimiento del *übermensch* (el superhombre) pudiera liberar el potencial humano de la grandeza. En forma similar, Daly tuvo la expectativa de inspirar a las mujeres con las palabras de *Pure Lust* para que liberaran sus seres de los moldes encajonados y plásticos que bloquean sus pasiones. Una vez la mujer libere sus pasiones, ninguna moral patriarcal será capaz de frenar sus fuerzas volcánicas y explosivas, y ella, por fin, podrá ser pura y estará afirmada en su soledad.

### Análisis de los rasgos opresivos de la sexualidad (la dominación masculina y la subordinación femenina)

Las feministas radicales-libertarias y las radicales-culturales tienen ideas muy diferentes no sólo en lo que se refiere al género sino también en lo que tiene que

ver con la sexualidad (Vance 1-27). Ann Ferguson está entre las feministas que han escrito con agudeza sobre esta diferencia; sin embargo, resulta poco adecuado para los propósitos de este trabajo, que mientras las dos estamos de acuerdo en algunos conceptos, no usamos las mismas palabras. Por tanto, me tomé la libertad de sustituir en la obra de Ferguson los términos *libertaria* y *radical* por los de *radical-libertaria* y *radical-cultural*, con el fin de evitar lo mejor posible las confusiones que se pudieran presentar durante la discusión de su trabajo.

En opinión de Ferguson, las feministas radicales-libertarias en general son feministas heterosexuales o lesbianas, cuyos puntos de vista sobre la sexualidad incluyen lo siguiente:

1. La represión caracteriza tanto las prácticas sexuales heterosexuales como cualquier otro tipo de práctica sexual. Las normas de la sexualidad patriarcal burguesa reprimen los deseos y los placeres sexuales de todos al estigmatizar a las minorías sexuales y, por tanto, al mantener a la mayoría *pura* y bajo control.
2. Las feministas deberían repudiar cualquier análisis teórico, restricción legal o juicio moral que estigmatice a las minorías sexuales y, de esta forma, limite la libertad de todos.
3. Como feministas deberíamos reclamar el control de la sexualidad femenina a través de la demanda por el derecho a practicar cualquier cosa que nos dé placer y satisfacción.
4. La relación sexual ideal se da entre compañeros iguales y en total acuerdo, quienes negocian para maximizar el placer y la satisfacción mutuos utilizando el medio que escojan ("Sex War" 109).

En contraste, también según Ferguson, la mirada de las feministas radicales-culturales incorpora lo que sigue:

1. En general, las relaciones sexuales heterosexuales se caracterizan por la ideología de la objetivación sexual, es decir, los hombres como sujetos y amos, y las mujeres como objetos y esclavas, idea que respalda la violencia sexual masculina contra las mujeres.
2. Las feministas deberían repudiar toda práctica sexual que apoye o normalice la violencia sexual masculina.
3. Como feministas deberíamos reclamar el control sobre la sexualidad femenina mediante el desarrollo del interés en nuestras propias prioridades sexuales, que son diferentes a las de los hombres, esto es, más preocupación por la intimidad y menos por el resultado.
4. Las relaciones sexuales ideales se dan entre dos compañeros iguales y con pleno consentimiento mutuo, quienes están emocionalmente involucrados y no tienen papeles polarizados (108).



A partir de su reflexión sobre las diferencias entre las perspectivas radicales-libertarias y radicales-culturales sobre la sexualidad, Ferguson concluyó que las respectivas formas de asumir la naturaleza y la función de la sexualidad eran diametralmente opuestas, y también las maneras como la sociedad construye y controla la sexualidad, y las condiciones necesarias y suficientes de la libertad sexual. Afirmó que para las feministas radicales-libertarias la sexualidad es “el intercambio del placer sexual físico, erótico y genital” (109), es decir, una fuerza poderosa que la sociedad intenta controlar al diferenciar las denominadas prácticas sexuales buenas, normales, legítimas y saludables, de las así llamadas malas, anormales, ilegítimas y enfermizas. Para liberarse plenamente de los intentos de la sociedad por limitar la libertad sexual en nombre de la ley y el orden, los individuos deben destruir todos los tabúes sexuales que existen, sin embargo, deben tener cuidado de no sustituirlos por sus propias ideas de una sexualidad políticamente correcta (109).

Para Ferguson, Gayle Rubin está entre las voceras más coherentes de la ideología feminista radical-libertaria. Durante los años sesenta y setenta ella afirmó que una de las claves de la liberación humana, incluida la de las mujeres, era eliminar el tipo de represión sexual que se desprende de aquellas ideologías que describen el sexo como “pecado, enfermedad, neurosis, patología, degeneración, impureza o el motivo de la decadencia y caída de los imperios” (Rubin, “Thinking” 275-301). Hizo énfasis en que la represión del sexo tiene sus bases en la doctrina del esencialismo sexual, en otras palabras, en la creencia de que el sexo es una fuerza natural que existió antes de la convivencia en sociedad, y que debe ser controlado porque de otra forma amenaza las estructuras que la civilización impone a los seres humanos (275).

Rubin, en su discusión a propósito de la perspectiva que tienen del sexo las sociedades modernas de Occidente, anotó que aunque estas sociedades tienden a considerar a *todos* los tipos de sexo en general como malos, peligrosos, destructivos y negativos, creen que algunos de ellos lo son *particularmente* (278). En forma característica, una persona promedio de estos grupos humanos ubica a los “heterosexuales maritales y procreadores... en lo alto de la pirámide erótica” y a los “transexuales, los travestidos, los fetichistas, los sadomasoquistas, las trabajadoras del sexo, como las prostitutas y las modelos porno, y a los más bajos de todos, aquellos cuyo erotismo vulnera las fronteras generacionales” (275) en la base de la pirámide. De acuerdo con Rubin, cuanto más fuerte trace la cultura la línea divisoria entre el sexo tolerable y el inaceptable, más probable es que insista en que ésta debe ser vigilada con esmero, porque en caso contrario el caos sobrevendrá sobre el orden sexual.

Rubin estaba convencida de que la represión sexual era una de las formas más crueles e irracionales que emplean las fuerzas de la llamada civilización para con-

trolar el comportamiento humano, y afirmó que la permisividad sexual está a favor de los mejores intereses tanto de mujeres como de hombres. De esta forma, Rubin insistió en que es tan erróneo de parte de las feministas radicales-culturales decir a las mujeres que se comprometan sólo con “el lesbianismo monógamo, que se da en relaciones largas e íntimas y que no incluye la interacción de roles polarizados” (278), como lo es para las antifeministas decir a las mujeres que su papel es satisfacer, como lo primero y lo más importante, los deseos y necesidades sexuales de los hombres. El asunto no es quién hace las reglas de lo que se considera como sexo bueno y lo que se piensa como sexo malo, según Rubin, pues la represión sexual siempre es represión sexual.

Al contrario de lo que desarrolló Rubin, la mayoría de las feministas radicales-culturales advirtieron a las mujeres que debían rechazar la sexualidad masculina por ser intrínsecamente nociva. También afirmaron que esta sexualidad es “manipuladora, irresponsable, orientada a la genitalidad y, en potencia, letal”, mientras que la sexualidad femenina es por naturaleza “sumisa, difusa, orientada a la armonía y benigna” (Echols, “Tamin” 59). Insistieron en el hecho de que los hombres quieren poder y orgasmo en el sexo, y las mujeres, reciprocidad e intimidad (59), y concluyeron que las relaciones sexuales tal como las conocemos en el patriarcado son una tragedia para las mujeres. La heterosexualidad tiene que ver con la dominación masculina y la subordinación femenina, y dispone el tinglado que posibilita la pornografía, la prostitución, el acoso sexual, la violación y la violencia física contra la mujer. Por tanto, de acuerdo con estas feministas, la clave para la liberación de la mujer es eliminar “todas las instituciones patriarcales, como la industria de la pornografía, la familia, la prostitución y la heterosexualidad obligatoria, así como también las prácticas sexuales en las que se da la cosificación sexual, tales como el sadomasoquismo, el *programa*, las relaciones sexuales adulto-niño y macho-mujer” (Feryuson, “Sex War” 108-109).

### **La pornografía: ¿Síntoma y símbolo del control masculino de la sexualidad femenina u oportunidad para el control femenino de la sexualidad de la mujer?**

La pornografía es uno de los puntos de fractura entre las feministas radicales-libertarias y las radicales-culturales. Las primeras enfatizaron en el hecho de que la sociedad provee muy “pocas imágenes de una sexualidad saludable y afirmada” (English, Hollibaugh y Rubin 53) y por esto no es sorprendente que la gente, en especial las mujeres, se inclinen a tener algunas ideas bastante negativas sobre el sexo. Nuestra cultura sexofóbica bombardea a las mujeres con imágenes del hombre como predador sexual y animal a la caza de la presa femenina. La cultura

también ofrece a los hombres, en forma repetida, representaciones de la mujer como seductora sexual y manipuladora que usa sus encantos físicos para ganar el control del corazón, y por supuesto de la billetera, de un hombre desprevenido. Las feministas radicales-libertarias, convencidas de que las feministas debían apropiarse del liderazgo en el rechazo a esa mirada negativa de la sexualidad humana, se escandalizaron cuando las feministas radicales-culturales adoptaron lo que ellas consideraban como ideas represivas cristianas o victorianas acerca del sexo, según las cuales una persona buena, en especial una mujer buena, no tiene sexo con alguien a menos que ame a esa persona o esté comprometida emocionalmente con ella. Como lo veían estas feministas, la noción de que el sexo debía estar unido al amor para ser bueno era justo la idea que las mujeres necesitaban desafiar.

Las feministas radicales-libertarias estaban convencidas de que las mujeres podían, y debían, usar la pornografía para despertar pasiones sexuales reprimidas por largo tiempo y generar fantasías sexuales dadoras de placer y, por tanto, animaron a las mujeres a mirar material sexualmente explícito, destinado a estimular intereses humanos lascivos, cuando quisieran. Nada, ni siquiera la denominada pornografía violenta, podía ser considerado como tabú. Estas feministas eran enfáticas al decir que no había nada de malo en que una mujer fantaseara con un hombre tan excitado por ella que le fuera casi imposible esperar hasta tenerla en la cama para hacérselo “a su manera”. Sin duda alguna, afirmaban, la línea que separa una fantasía tal de la violación real debe ser, y ha sido, trazada. La misma mujer que deriva su placer sexual divirtiéndose en compañía de su marido con los juegos eróticos a lo Scarlett O’Hara-Rhett Butler, protestaría en forma abierta si fuera realmente violada por él. En otras palabras, sólo porque una mujer quiera explorar si jugar con el poder es parte de lo que hace al sexo *sexy* esto no significa que ella se proponga como objeto para la violencia masculina en la vida real. Las feministas radicales-libertarias expresaron que las feministas, en lugar de insistir tercamente en que las representaciones visuales de hombres como tiranos sexuales de las mujeres de alguna manera son una violación en la vida real, deberían comprometerse a hacer un examen de la pornografía que fuera por completo de mente abierta y no defensivo, y deberían guardar su veneno para los violadores reales (Friedman y Narveson 36-37).

De manera irónica, la defensa que hicieron las feministas radicales-libertarias de la pornografía fue el elemento que sirvió para aumentar, y no disminuir, la oposición a ella de las feministas radicales-culturales. Estas últimas sostuvieron que la sexualidad y el género *son* productos de las mismas fuerzas sociales opresoras. Afirmaron que no había ninguna diferencia entre la discriminación de género en contra de las mujeres en una sala de juntas y su cosificación sexual en la alcoba. En ambos casos el perjuicio hecho a las mujeres tiene que ver con el poder de los

hombres sobre ellas. La pornografía no es más que una propaganda patriarcal del papel adecuado de las mujeres como servidoras, ayudantes, cuidadoras y juguetes de los hombres. Mientras que los hombres existen para sí mismos, las mujeres viven para ellos y, por tanto, los hombres son sujetos y las mujeres objetos.

Las feministas radicales-culturales insistieron en que todas las formas de pornografía fracasan casi por completo en expresar la clase de intimidad que el amor crea entre las personas que se interesan las unas en las otras, y afirmaron que la pornografía daña a las mujeres por lo menos de tres maneras. Una de ellas es que anima a los hombres a tener un comportamiento sexual dañino hacia las mujeres, por ejemplo el acoso sexual, la violación y el maltrato. Otra forma es que calumnia a las mujeres al proponer que ellas tienen tan poco aprecio por sí mismas que en forma activa buscan, o pasivamente aceptan, el abuso sexual. Una tercera manera en que la pornografía afecta a las mujeres es que lleva a los hombres no sólo a considerar indignas a las mujeres como seres humanos sino que también los mueve a tratarlas como ciudadanas de segunda categoría, que no son merecedoras del mismo debido proceso y tratamiento igual al que ellos están acostumbrados.

Las feministas radicales-culturales no estuvieron en capacidad de probar que el entrar en relación con las representaciones pornográficas en forma directa causara que los hombres o bien agredieran los cuerpos de las mujeres o bien difamaran sus características propias y, por tanto, buscaron proteger a las mujeres por medio de leyes en contra de la discriminación. Estas feministas siguieron el liderazgo de Andrea Dworkin y de Catharine MacKinnon, quienes definieron la pornografía como:

La subordinación sexual explícita y gráfica de las mujeres a través de imágenes o palabras, que también incluye su deshumanización al volverlas objetos sexuales, cosas o mercancías; seres que disfrutan del dolor, la humillación o la violación; atadas, laceradas, mutiladas, golpeadas o físicamente maltratadas; en posturas de sumisión sexual, servilismo, o exhibición; reducidas a un cuerpo fragmentado, penetradas por objetos o animales, o presentadas en escenarios de degradación, injuria y tortura; mostradas como obscenas e inferiores; sangrantes, con golpes o heridas, en un contexto que hace que todas estas condiciones se consideren sexuales (Mackinnon, "Francis" 176).

Las feministas radicales-culturales declararon que la sexualidad es *el* territorio del poder masculino en el que se construyen el género y las relaciones de género ("Feminism", 533), y afirmaron que la pornografía, como fue definida antes, incita a los hombres a tratar a las mujeres como personas de una categoría inferior, no sólo en el mundo privado de la alcoba sino también en el universo público de la sala de juntas. Por tanto, afirmaron que por el hecho de que la pornografía crea un

marco de referencia en el cual la mujer es vista como un ser humano inferior y, por consiguiente, es menos merecedora de respeto y buen trato que los hombres, los pornógrafos pueden, y deben, ser vistos como agentes de discriminación sexual, culpables de violar los derechos civiles de las mujeres. Por esta razón, a cualquier mujer (hombre, niño o transexual que sea usado como mujer) se le debería garantizar un instrumento legal de acción en contra del pornógrafo particular, o el negocio de pornografía, si ella es forzada a un espectáculo pornográfico, a participar en actos pornográficos, cuando se sienta asaltada o atacada por una pieza pornográfica particular. Más aún, cualquier mujer debería poder instaurar una demanda civil contra los traficantes de pornografía en nombre de todas las mujeres (Appendix, amend. 39.10). La mejor estrategia que tienen las feministas para pelear contra la ideología misógina que los pornógrafos están tan inclinados a difundir es vaciarles los bolsillos.

A pesar de que las feministas radicales-culturales, bajo el liderazgo de MacKinnon y Dworkin, en un principio tuvieron éxito en su intento por lograr algunas ordenanzas antipornografía en Minneapolis e Indianápolis, una coalición de feministas radicales-libertarias y de feministas liberales, llamadas FACT por la sigla de *Feminist Anti-Censorship Taskforce*, se unieron a los no feministas defensores de la libre expresión para trabajar en contra de la legislación de MacKinnon y Dworkin. Fue en parte por los esfuerzos del FACT, que la Corte Suprema al final declaró inconstitucionales las disposiciones antipornografía de Minneapolis e Indianápolis (Taylor 1). En el período en el que el FACT trabajó para poner fin a esta legislación, sus miembros insistieron en que frases como “la subordinación sexual explícita de las mujeres” no tenían un significado fijo y descontextualizado (Hunter y Law 9-18), y se refirieron a la película *Swept Away* para mostrar lo difícil que resulta decidir si una escena particular, o un conjunto de ellas, puede o no caracterizar la subordinación sexual explícita de las mujeres.

*Swept Away* es, en esencia, una historia a propósito de la dominación y la subordinación humana. Durante la primera parte de la película una mujer atractiva de clase alta y un obrero musculoso se muestran como antagonistas de *clase* y luego, en la segunda parte, se muestran como antagonistas sexuales cuando los dos se encuentran en una isla desierta y el hombre se venga de su jefe violando en forma repetida a la mujer. Al principio ella se resiste, sin embargo, poco a poco se enamora de él y, al final, él de ella. Por el hecho de que algunas escenas en la película presentan de manera clara el personaje de una mujer que disfruta de su propia humillación sexual, *Swept Away* encaja en la definición de pornografía planteada por las feministas radicales-culturales y pudo haber sido vetada hasta el fallo de la demanda civil en contra de los creadores, los fabricantes y los distribuidores. Sin embargo, de acuerdo con el FACT, tal prohibición hubiera representado la peor

de las censuras, porque la película desafía a los espectadores a pensar seriamente justo acerca de lo que constituye la subordinación sexual manifiesta de las mujeres. Tanto la crítica como la opinión popular sobre *Swept Away* fue muy variada, y se movió entre la admiración y el disgusto. Mientras que la crítica de la revista *Ms.* decía que “*Swept Away* enfoca la ‘guerra’ entre los sexos mejor que nada” de lo que ella hubiera leído o visto antes, la revista *Progressive* afirmó que no supo qué fue lo “más desagradable de la película, si su servil adherencia al credo machista de que lo que en realidad todas las mujeres quieren es que les peguen y que les muestren quién manda, o el entusiasmo con el que había sido aceptada por los críticos” (11). El FACT hizo énfasis en que si dos críticos pueden ver las imágenes y oír las palabras de *Swept Away* de forma tan diferente, son los factores contextuales, tales como las propias fantasías sexuales del crítico y sus impulsos eróticos los que, en última instancia, deben explicar las interpretaciones divergentes. Lo que para una feminista radical-cultural parece una subordinación sexual manifiesta de una mujer puede, en lo que tiene que ver con esa mujer, ser lo más intenso del placer sexual.

Las feministas radicales-culturales, escandalizadas por la aparente aceptación del abuso sexual a las mujeres por parte de las radicales-libertarias, las acusaron de tener una falsa conciencia y de comprar la estafa que los hombres estaban en extremo ansiosos por vender a las mujeres. Entre los dos grupos de feministas estallaron agrios debates acerca de la sexualidad, debates que alcanzaron su punto más candente en la conferencia sobre sexualidad en Barnard College en 1982. Una coalición de feministas radicales-libertarias, que incluía lesbianas que practicaban las relaciones sdomasochistas y marimacho-mujer, bisexuales, trabajadoras de la industria del sexo (prostitutas, modelos porno y bailarinas exóticas), y mujeres heterosexuales prestas a defender los placeres del sexo entre mujeres y hombres permisivos, acusaron a las feministas radicales-culturales de puritanismo. A este ataque ellas respondieron que no eran puritanas y que, por el contrario, eran mujeres verdaderamente libres que podían reconocer la diferencia entre lo erótico, cuando el término denota caracterizaciones y descripciones sexuales explícitas de mujeres que, durante encuentros sexuales amorosos o por lo menos afirmativos de la vida, son integradas, inventadas, o miradas, y lo tanático, cuando el vocablo denota caracterizaciones y descripciones sexuales manifiestas de mujeres que son desintegradas, desmembradas o confundidas durante encuentros sexuales llenos de odio o, incluso, de impulsos de muerte.

Las feministas radicales-libertarias no se sintieron impresionadas por la distinción que las radicales-culturales trazaron entre lo erótico y lo tanático, y afirmaron que esta distinción lo único que sugiere es sexo con sabor vainilla, es decir, sexo tierno, de contacto, lado a lado, nadie abajo y nadie arriba, en resumen, sexo

lindo. Y se preguntaron ¿por qué debemos restringir a las mujeres, y a los hombres, a un asunto como un “sabor” particular del sexo? Si se les da carta blanca a las mujeres, algunas pueden escoger sexo de vainilla, mientras que otras pueden preferir sexo rudo, por ejemplo, encuentros en los que el dolor estimula al placer. No se debe decir a ninguna mujer que si quiere ser una verdadera feminista, entonces debe limitarse sólo a cierto tipo de relaciones sexuales. Después de todo, si la sexualidad de las mujeres está tan *ausente* como Catharine Mackinnon lo expresó (“Feminism” 533), entonces es prematuro para todas, incluidas las feministas radicales-culturales, llenar el vacío sólo con sus propias ideas. Es mejor que cada mujer describa lo que encuentra placentero. En este punto del razonamiento, las feministas radicales-culturales respondieron una vez más que las radicales-libertarias no eran verdaderas feministas sino que, por el contrario, eran instrumentos burlados del patriarcado, que en forma intencional habían cerrado sus ojos y sellado sus oídos al mensaje de odio a la mujer de la pornografía. No transcurrió mucho tiempo antes de que la conferencia en Barnard colapsara, y se ensanchara la grieta entre las feministas radicales-libertarias y las radicales-culturales.

### **Lesbianismo: ¿Una simple preferencia sexual o el paradigma de la sexualidad femenina controlada por las mujeres?**

Otro tópico que dividió a las feministas radicales-libertarias y las radicales-culturales fue el lesbianismo, en especial el separatista. Durante la década de los setenta el lesbianismo emergió como un *leitmotiv* dentro del movimiento de las mujeres. En la Segunda Conferencia para la Unión de las Mujeres, un grupo que llevaba puestas camisetas estampadas con el letrero “la amenaza lavanda” organizó una protesta. Los organizadores de la conferencia habían anticipado problemas ya que la comunidad de las feministas estaba evaluando el provocador ensayo de Ann Koedt, *The Myth of the Vaginal Orgasm*. En este ensayo, Koedt afirmó que muchas mujeres creen que los orgasmos que sienten durante las relaciones sexuales se producen en la vagina, cuando de hecho se dan por la estimulación del clítoris. También explicó que muchos hombres temen “volverse sexualmente insignificantes si el clítoris sustituye a la vagina como centro del placer” (41). Koedt consideró este miedo como alarmista porque incluso si todas las mujeres reconocen que no necesitan a los hombres como compañeros sexuales por razones fisiológicas, muchas continuarán escogiéndolos como parejas sexuales por razones psicológicas (41).

Las feministas radicales-libertarias expresaron que Koedt estaba dando a las mujeres un fundamento poderoso para involucrarse sólo en la así llamada heterosexualidad no obligatoria. Debido a que la mujer no necesita el cuerpo de un hombre para lograr el placer sexual, ella no debería sostener relaciones sexuales con un hombre a menos que ella lo deseara. En contraste con estas feministas, las radica-

les-culturales entendieron el argumento de Koedt como un asunto que implica que en la medida en que no existe una razón fisiológica para que una mujer tenga relaciones sexuales con un hombre, tampoco existe una razón psicológica feminista para que ella *desee* tener sexo con él. En realidad, sólo hay razones fisiológicas no feministas para que una mujer quiera tener sexo con un hombre, del tipo de las malas razones que Adrienne Rich discutió en su ensayo sobre la heterosexualidad obligatoria (488). Por tanto, si una mujer quiere ser una verdadera feminista debe volverse lesbiana, es decir, hacer lo que *naturalmente* se le ocurre, por esto, debe liberar su propia conciencia de la idea falsa de que ella es una desviada, anormal, enferma, loca o mala porque disfruta del sexo con mujeres y no con hombres.

Durante un tiempo, la interpretación de las feministas radicales-culturales a propósito del ensayo de Koedt predominó en los círculos feministas, hasta tal punto que muchas feministas heterosexuales se consideraban desviadas, anormales, enfermas, locas o malas si querían tener relaciones sexuales con los hombres. Deirdre English, una feminista radical-libertaria, relató que encontraba “fascinante y casi gracioso” que tantas feministas heterosexuales “se inclinaron a aceptar la idea de que la heterosexualidad significaba una cooperación con su propia opresión, y que había algo de malo con excitarse sexualmente con los hombres. ¿Cuántas veces he oído esto: ‘Bueno, desafortunadamente no soy una lesbiana pero desearía serlo, quizás algún día lo seré?’” (English, Hollibaugh y Rubin 49). La denominada lesbiana política había nacido: ella, que no se sentía atraída eróticamente por las mujeres, trataba, tanto como podía, de reorientar sus impulsos sexuales hacia las mujeres y alejarlos de los hombres.

Aunque las feministas radicales-libertarias estaban de acuerdo con las radicales-culturales en que la heterosexualidad, probablemente, había sido impuesta a muchas mujeres que dejadas a su antojo hubieran sido lesbianas, sin embargo estas feministas insistieron en que era tan errado que las feministas radicales-culturales impusieran una versión idealizada del lesbianismo a las mujeres, como lo había sido para el patriarcado imponerles la heterosexualidad (*Redstockings* 534). Las feministas radicales-libertarias afirmaron que su insatisfacción con la heterosexualidad no estaba relacionada con las relaciones sexuales de los hombres con las mujeres, sino con la forma particular como éstas se daban: “meterlo durante un minuto y medio y sacarlo” (English, Hollibaugh y Rubin 50). Las mujeres podían encontrar, y encontrarían, placer en relaciones sexuales con hombres, afirmaron, siempre y cuando ellos convirtieran la satisfacción sexual de las mujeres en algo tan importante como su propia satisfacción.

Las feministas radicales-libertarias también afirmaron que los hombres como individuos, a pesar de lo malos que pudieran ser, no eran los principales opresores de las mujeres y que, por el contrario, su enemigo más importante era el sistema



patriarcal, es decir, el producto de siglos de privilegios, prioridades y prerrogativas para los hombres. De esta forma, diferenciadas de aquellas feministas radicales-culturales que urgían a las mujeres a suspender las relaciones con los hombres en todos los terrenos —empezando por el sexual—, las radicales-libertarias no presionaron por una agenda separatista, y por oposición, instaron a las mujeres a confrontarlos como individuos en sus actitudes y comportamientos chauvinistas, en un esfuerzo por conseguir que ellos, de manera libre, renunciaran a los privilegios injustos que el patriarcado les había otorgado (*Redstockings* 534). Estas feministas recordaron que incluso Witch, uno de los grupos feministas con mayor militancia en los sesenta, no había urgido a las mujeres a renunciar del todo a los hombres y a la heterosexualidad, sino que había instado a que ellas se relacionaran con los hombres sólo en términos ginocéntricos:

Las brujas han sido siempre mujeres que se han atrevido a ser admirables, valientes, agresivas, inteligentes, inconformes, inquietas, curiosas, independientes, liberadas en la sexualidad y revolucionarias. (Es posible que esto explique por qué nueve millones de ellas fueron quemadas). Ellas fueron las primeras Camaradas Líderes y Traficantes, las primeras practicantes del control natal y del aborto, y las primeras alquimistas: ¡si la escoria se vuelve oro se devaluará la idea absoluta del dinero! No le hacían reverencia a ningún hombre y eran los vestigios vivientes de la cultura más antigua de todas, aquella en que hombres y mujeres eran compañeros iguales en una sociedad verdaderamente cooperativa, antes de que la represión económica, espiritual y aquella asociada a la muerte sexual, de la Sociedad del Imperialismo Fálico se impusiera y comenzara a destruir la naturaleza y la sociedad humana.

*Witch*, la bruja, vive y ríe en cada mujer. Es la parte libre de cada una de nosotras, que se esconde bajo las sonrisas tímidas, la aceptación de la absurda dominación masculina y el maquillaje o los vestidos que asfixian la piel y que nuestra sociedad enferma exige. No hay necesidad de unirse a Witch para convertirse en bruja. Si usted hace parte de las mujeres y se atreve a mirar en el interior de su ser, entonces usted es una bruja: hace sus propias reglas; es libre y bella; puede ser invisible o evidente en la forma como escoge dar a conocer su ser de bruja; y puede escoger su propio aquelarre o hermandad de Brujas (el número trece es un número de suerte para un grupo), y hacer sus propias actividades.

Usted ha jurado liberar de la opresión y de los papeles sexuales estereotipados tanto a nuestros hermanos (les guste o no), como a nosotras mismas. Es una Bruja cuando dice en voz alta tres veces “soy Bruja” y cuando *piensa en eso*; y es una bruja por ser mujer, salvaje, violenta, feliz e inmortal (New York 539-540).

De esta forma, según las feministas radicales-libertarias de hoy, para que las mujeres de los años noventa sean libres, al igual que las de los sesenta, no tienen

que vivir juntas en los confines de la sociedad, ni tienen que hacer el amor sólo entre ellas. La libertad les llega a las mujeres como el resultado de haberse dado unas a otras el poder de la autodefinición y la fuerza que incesantemente les sirve para rebelarse contra cualquier hombre, grupo de hombres o institución patriarcal que busque quitarles el poder o, de otra forma, debilitarlas.

### **Feministas radicales-libertarias y radicales-culturales: ¿Es la reproducción un anatema o una bendición?**

Las feministas radicales-libertarias y las radicales-culturales no sólo tienen diferentes miradas a propósito del sexo, también tienen diferentes ideas sobre la reproducción. Mientras las primeras creen que las mujeres deben sustituir los modos naturales de reproducción por los artificiales, las segundas piensan que el procrear naturalmente constituye uno de los intereses más importantes de ellas. Como veremos, las feministas radicales-libertarias están convencidas de que entre menos se comprometan las mujeres con el proceso reproductivo tendrán más tiempo y más energía para involucrarse en los procesos productivos de la sociedad. Al contrario, las radicales-culturales están seguras de que la fuente absoluta de su fuerza descansa en el poder para gestar una nueva vida, y que quitarle este poder a una mujer es despojarla de su carta de triunfo, dejarla con las manos vacías, por completo vulnerable al poder de los hombres.

### **La reproducción natural como la causa de la opresión de la mujer**

#### *The Dialectic of Sex, Firestone.*

En esta obra, Shulamith Firestone afirmó que el patriarcado, es decir, la sistemática subordinación de las mujeres, tiene sus raíces en la desigualdad biológica entre los sexos. Sus reflexiones sobre el papel reproductivo de la mujer la llevaron a revisar la teoría materialista de la historia planteada por Karl Marx y Friedrich Engels. Aunque estos pensadores analizaron en forma acertada la lucha de clases como la fuerza que moviliza la historia, le prestaron muy poca atención a lo que ella llamó la *clase sexual*. Firestone propuso completar esta carencia mediante el desarrollo de una versión feminista del materialismo histórico en la que la clase sexual, en lugar de la económica, es el concepto central. Es suficiente contrastar la definición del materialismo histórico de Firestone con la de Engels para apreciar el destino que ella le dio al método marxista. Engels escribió:

El materialismo histórico es esa mirada del curso de la historia que busca la causa última y el gran poder que mueve todos los eventos históricos en el desarrollo

económico de la sociedad, en los cambios de los modos de producción e intercambio, en la consecuente división de la sociedad en clases diferentes y en las luchas entre estas clases” (1-12).

Firestone reformuló esta definición así:

El materialismo histórico es esa visión del curso de la historia que busca la causa última y el gran poder que mueve todos los eventos históricos en la dialéctica de los sexos, esto es, en la división de la sociedad en dos clases biológicas distintas para la procreación, y las luchas entre estas clases; en los cambios creados por estas luchas dentro de los tipos de matrimonio entre las parejas, en la reproducción y en el cuidado de los niños; en el desarrollo conjunto de otras clases físicamente diferenciadas, como las castas; y en la primera división del trabajo basada en el sexo, que desembocó en el sistema de clases (económico y cultural) (12).

En otras palabras, para ella las relaciones de reproducción, y no las de producción, son las fuerzas que mueven la historia. La diferenciación original de las clases está arraigada en los diferentes roles reproductivos de hombres y mujeres. Es la clase sexual la que alimenta el paradigma de clase que se basa en las diferencias productivas entre los seres humanos e, incluso, alimenta el de clase que se apoya en las diferencias raciales entre estos seres.

En una línea de pensamiento semejante a la de Marx cuando concluyó que la liberación de los trabajadores requiere una revolución económica, Firestone dedujo que la liberación de las mujeres exige una revolución biológica<sup>3</sup>. Mientras que el proletariado debe apropiarse de los medios de *producción* para eliminar el sistema económico de clases, las mujeres deben hacerlo de los de *reproducción* para eliminar el sistema sexual de clases. Así como el objetivo último de la revolución comunista es erradicar las diferencias de clases en una sociedad de clases, el de la revolución feminista es anular las distinciones sexuales en una sociedad andrógina. Tan pronto como la tecnología supere los límites biológicos de la reproducción natural, dijo Firestone, el hecho de que unas personas tengan úteros y otras penes “ya no será una preocupación cultural” (12).

No importa cuánta igualdad logren las mujeres en la educación, en el campo jurídico y en la política, y no importa cuántas mujeres entren en la empresa pú-

<sup>3</sup> Debido a que la afirmación de que la causa de la opresión de la mujer es la biología resulta muy similar a la afirmación de que la biología de la mujer es su destino, es importante subrayar la diferencia entre ambas. Mientras que los conservadores creen en la necesidad de las limitaciones de la naturaleza, las feministas radicales insisten en que las mujeres tienen el poder para superar esas limitaciones. Para informarse sobre algunas perspectivas conservadoras, ver George Gilder y Lionel Tigre. Para comparar con algunos puntos de vista feministas, ver Vetterling-Braggin, Mary, ed., “Femininity,” “Masculinity,” and “Androgyny”.

blica, mientras la reproducción natural continúe siendo la regla y la procreación artificial, o asistida, la excepción, nada cambiará, insistió Firestone. La reproducción natural no está dentro de los intereses más importantes de la mujer, ni tampoco en los de los niños que nacen de esta manera. La felicidad de dar a luz un hijo, que tan a menudo se invoca en nuestra sociedad, es un mito patriarcal. En efecto, el embarazo es “algo bárbaro”, y el parto natural es, “desde un punto de vista optimista, necesario y tolerable”, y en el peor de los casos, es “como cagar una calabaza” (198-199). Más aún, expresó Firestone, la reproducción natural es la raíz de los vicios posteriores, en especial, de la tara del deseo de poseer, que genera sentimientos de hostilidad y celos entre los seres humanos. Firestone afirmó que la obra de Engels *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* estaba incompleta, no tanto porque fracasó en dar cuenta, en forma adecuada, de por qué los hombres se vuelven productores de plusvalía, sino porque no pudo explicar en forma apropiada por qué los hombres desean tan intensamente legar sus posesiones a sus hijos biológicos. El vicio de la posesión, que se expresa en el hecho de favorecer a un niño más que a otro porque el primero es el producto del óvulo o espermatozoide propio, es exactamente lo que se debe superar si se desea terminar con las jerarquías disgregadoras.

### *Woman on the Edge of Time. Piercy*

Este último punto lo desarrolló Marge Piercy en su novela de ciencia ficción *Woman on the Edge of Time*. Piercy plasmó su utopía en la narración de la vida trágica de Connie Ramos. Connie es una chicana de finales del siglo xx, madura, de clase baja y con una historia de lo que la sociedad describe como enfermedad mental y comportamiento agresivo, que ha tratado de manera angustiosa de sostenerse a sí misma y a su hija Angelina con poco dinero. Un día, a punto de desplomarse de cansancio, pierde el control y golpea a su hija con violencia. Como resultado de esta explosión de rabia los tribunales la juzgan una madre incapaz y le quitan a Angelina. Connie entra en un estado de depresión e impotencia, de furia y perturbación, y su familia la lleva a un hospital mental en el que es seleccionada como sujeto humano de investigación en experimentos de control cerebral. Justo en el momento en que nada podía ir peor, una mujer de nombre Luciente la transporta a un mundo futuro llamado Mattapoisett, un mundo en el que las mujeres no son definidas en términos de las funciones reproductivas y en el que hombres y mujeres gozan educando los niños. En Mattapoisett no hay ni hombres ni mujeres, en lugar de esto cada uno es una “per”, abreviatura de persona.

Lo que hace posible el mundo futuro que crea Piercy es la reproducción artificial. En Mattapoisett los niños son engendrados en una “empolladora”. El óvulo es fertilizado in vitro con espermia seleccionado para lograr un rango completo de

tipos raciales, étnicos y de personalidad, y se gesta en una placenta artificial. Connie, incapaz de comprender por qué las mujeres de Mattapoissett desprecian una experiencia que para ella es la más importante de todas, como es la gestación física, el parto y la lactancia de un hijo, inicialmente rechaza a la nidadora. Ella mira a los embriones “todos juntos en una fila estática... como peces en un acuario” (102). No sólo los mira como si fueran menos que seres humanos, sino que les tiene lástima porque ninguna mujer los ama lo suficiente como para llevarlos dentro de su vientre y traerlos al mundo con su sangre y su sudor.

Por último, Connie aprende de Luciente que las mujeres de Mattapoissett no suspendieron arbitrariamente la reproducción natural para cambiarla por la artificial. Lo hicieron cuando se dieron cuenta de que la reproducción natural era la causa última de todos los ismos, incluido el sexismo:

Esto hizo parte de la larga revolución de las mujeres, cuando estábamos liquidando todas las antiguas jerarquías. Al final quedaba una única cosa a la que también teníamos que renunciar, el único poder que siempre tuvimos, para lograr que no hubiera poder para nadie, y esto era la producción original, es decir, la capacidad de parir. Porque nunca íbamos a ser iguales en la medida en que estuviéramos atadas biológicamente, y los hombres nunca podrían ser humanizados para ser amorosos y tiernos. De esta forma, todos nos volvimos madres, y para romper la atadura del núcleo familiar cada niño tiene tres madres (105-106).

Así, como resultado de la renuncia de las mujeres al monopolio del poder de dar a luz, se destruyó el paradigma original de las relaciones de poder y todos los residentes de Mattapoissett se encontraron en posición de reconstituir las relaciones humanas con comportamientos que desafiaban las ideas jerárquicas de mejor-peor, superior-inferior, fuerte- débil y, en especial, dominante-sumiso.

La utopía de Piercy es más radical que la marxista porque en ella la familia es eliminada como unidad biológica y como unidad económica. Los sujetos no poseen ni propiedad privada ni hijos propios. Nadie tiene su hijo genético particular, y los niños no son la posesión de sus padres y madres biológicas, es decir, no son niños traídos al mundo a imagen y semejanza de sus padres y educados con los valores de su idiosincrasia. En lugar de esto, los niños son valiosos potenciales humanos para toda la comunidad, que deben ser apreciados en razón de su singularidad. Cada niño es criado por tres co-madres (un hombre y dos mujeres o viceversa) que son asistidos por los “orientadores de niños”, un grupo de personas expertas en el cuidado de los niños de Mattapoissett. El proceso de formar a los niños es un esfuerzo comunal y cada uno tiene acceso a una cantidad de experiencias de grandes grupos en los centros de educación, y de aprendizajes en pequeños grupos en los hogares de cada uno de sus co-madres (183).

En un principio, Connie duda que el sistema de Mattapoissett de procrear, manejar y educar a los niños sea tan bueno como ellos afirman, y piensa si realmente las co-madres y los orientadores de niños aman a los pequeños que están a su cargo. Sin embargo, en forma gradual decide que una relación biológica no es lo esencial para una buena relación parental. En realidad, al final está de acuerdo en que la reproducción artificial es superior a la natural porque se convierte en una verdadera educación y en una forma no egoísta de crianza, separada por completo de los sentimientos ambivalentes del resentimiento y la culpa, y que siempre se escoge libremente.

### La reproducción natural como fuente de la liberación de las mujeres Una crítica a Marge Piercy

A pesar de la forma hermosa como Piercy expresó y modificó algunas de las ideas más polémicas de Firestone, las feministas radicales-culturales cuestionaron tanto sus puntos de vista como los de Firestone. El énfasis lo hicieron en la desaprobación de Connie a propósito de la gestación por fuera del útero y en su confusión inicial frente a la explicación dada por Luciente sobre por qué las mujeres de Mattapoissett tuvieron que abandonar el único poder que habían tenido siempre. Afirman que en el momento ese mundo futuro es a la vez improbable e incomprensible, y que las mujeres no deberían dejar su maternidad biológica por una gestación *ex utero*, ni ahora ni nunca.

Las feministas radicales-culturales insistieron en que un mundo como Matapoissett es inverosímil para las mujeres de hoy porque no es probable que su opresión termine si, como lo observó Azizah al-Hibri, entregan la única fuente de dependencia de los hombres hacia ellas: “La reproducción tecnológica no elimina la estructura de poder de la reproducción natural, la *invierte*, y se apropia del poder de la reproducción de las mujeres para ponerlo en manos de los hombres, quienes ahora controlarían tanto el esperma como la tecnología reproductiva, lo que la podría volver indispensable... Esta tecnología los ‘libera’ de su ‘dependencia humillante’ de las mujeres para poder propagar la especie” (7: 266). Lejos de liberar a las mujeres consolida más aún el poder de los hombres sobre ellas.

Según las feministas radicales-culturales, Mattapoissett es para las mujeres de hoy, o por lo menos para aquellas del tipo Connie Ramos, no sólo improbable sino también ininteligible. Incluso, a pesar de que algunas usen los óvulos y los úteros de otras mujeres para procrear, o adopten los hijos de otras, la sociedad continúa definiendo a la madre como alguien que está relacionada de manera genética, gestacional y social con los niños que cría, con o sin un esposo o compañero. Sin desconocer las excepciones a esta regla, la mayoría de las mujeres tienen

dificultades en mirar a las empolladoras de huevos y a los orientadores de niños como madres reales. En verdad, la mayoría de las que consultan las clínicas de fertilidad lo hacen porque desean vivir la experiencia de Connie, es decir, la vivencia de llevar un niño nueve meses *bajo sus corazones*, de dar a luz a su bebé con *sangre*, e incluso con dolor, y de criarlo (Donchin 131). De esta forma, no existe ninguna posibilidad para que las mujeres decidan en abstracto si deberían privarse de una experiencia muy significativa en el presente, por una experiencia futura que podrían, o no, encontrar de igual riqueza.

### Críticas a Firestone y a otros consensos generales sobre la tecnología reproductiva

En la misma medida en que las feministas radicales-culturales criticaron la visión utópica de Piercy como imposible e incomprensible, desaprobaron el análisis de Firestone por ser el esquema de una esclavitud posterior para las mujeres. Afirmaron que la opresión no era causada por la estructura biológica de las mujeres, en sí misma o por sí misma, sino que lo era por la envidia de los hombres por sus habilidades reproductivas y por el deseo subsecuente de apropiarse del control de su biología mediante medios científicos y tecnológicos.

La feminista radical-cultural Mary O'Brien analizó la reproducción natural a través del lente del aislamiento masculino en el proceso de gestación y de la inmersión femenina en él, y anotó que, hasta la introducción de la reproducción artificial, la conciencia reproductiva de los hombres difería de la de las mujeres por lo menos de tres maneras. En la primera, la mujer experimentaba el proceso de procreación como un movimiento continuo que tenía lugar *dentro* de su cuerpo, mientras que el hombre lo vivía como un movimiento discontinuo *por fuera* de su corporalidad y, aparte del intercambio sexual por medio del cual él embarazaba a su esposa, no tenía otra función procreadora que desempeñar. En la segunda, la mujer, y no el hombre, necesariamente llevaba a cabo la labor fundamental de la reproducción, esto es, la gestación y el parto. Lo máximo que el hombre podía hacer era acompañar a su esposa a las clases de psicoprofilaxis y tratar de imaginar lo que se sentía al estar en embarazo y dar a luz un bebé. En la tercera, la relación de la mujer con su hijo era segura, ella sabía, en el momento del parto, que el niño era carne de su carne. Como contraste, la relación del hombre con el niño era incierta, porque nunca podía estar absolutamente seguro, incluso en el momento del nacimiento, de si el niño en efecto tenía lazos genéticos con él. Sabía que el niño bien podía ser la prole genética de otro hombre (Ketchum).

De acuerdo con lo que piensan las feministas radicales-culturales, el aislamiento de los hombres en el proceso de la reproducción natural ayuda a explicar el porqué ellos han tenido un papel menos significativo en la vida del "producto" de

esta reproducción, y el porqué los hombres han buscado limitar los poderes reproductivos de estas últimas. En su libro *Of Woman Born*, Adrienne Rich comentó que los hombres se dan cuenta de que el patriarcado no puede sobrevivir a menos de que sean capaces de controlar el poder de la mujer de *traer o no traer* vida al mundo y, por esto, concluyó que para mantener la posición de poder dentro de la sociedad, los hombres tomaron el proceso de dar a luz en sus manos. Rich describió cómo los obstetras remplazaron a las parteras y sustituyeron sus manos de carne y hueso (manos femeninas para la anatomía de las mujeres), por los fórceps obstétricos, las “manos de hierro” de los médicos (111). Además, Rich calificó las formas en que los médicos prescribían las reglas, no sólo para el parto sino también para quedar en embarazo. Los expertos masculinos han dicho a las mujeres cómo actuar durante el embarazo, cuándo comer, dormir, hacer ejercicio, tener relaciones sexuales y cosas por el estilo. En algunos casos, incluso les han ordenado cómo sentirse durante el proceso del alumbramiento, cuándo sentir dolor y cuándo placer. El efecto total de la intromisión de los hombres en el proceso del nacimiento ha sido confundir a las mujeres, ya que las reglas para las mujeres en embarazo a menudo chocan con sus intuiciones acerca de lo que es mejor para sus cuerpos, psiques y bebés. Por ejemplo, cuando una mujer y un médico no han estado de acuerdo en si ella necesita una cesárea para dar a luz a su hijo, la mujer no ha sabido si creer en la autoridad del médico o en la experiencia y las sensaciones de su cuerpo.

Rich afirmó que las mujeres, al ser despojadas del control de sus propios embarazos, experimentaban la gestación como un simple evento, algo que simplemente les sucedía. Ella misma confesó que se sintió sin dominio y aislada durante su embarazo:

Cuando traté de volver al cuerpo de la joven de veintiséis años, embarazada por primera vez, que se le había escapado al terreno del conocimiento físico del embarazo y, al mismo tiempo, a su intelecto y a su profesión, me di cuenta de que estaba efectivamente aislada de mi cuerpo y mi espíritu reales por la institución, y no por el hecho de la maternidad. Esta institución, que es el fundamento de la sociedad humana tal como la conocemos, me permitió sólo algunas miradas y expectativas, únicamente las que estaban incluidas en el folleto que reposaba en la sala de espera del obstetra, en las novelas que había leído, en la aprobación de mi suegra, en los recuerdos de mi madre, en la Madona de la Sixtina o la Piedad de Miguel Ángel, y en la noción que flota en el ambiente de que una mujer embarazada es una mujer plácida en su realización, o simplemente, una mujer esperando (38-39).

Al reflexionar sobre su juventud, Rich concluyó que si las mujeres reclamaran a las autoridades y reivindicaran sus embarazos, ya no tendrían que sentarse a esperar en forma pasiva a que los médicos les asistan los partos. En lugar de esto, las mujeres



podrían dirigir el proceso del nacimiento y podrían experimentar los placeres al igual que los dolores de éste. Según la opinión de Rich, el nacimiento no tiene por qué ser como "cagar una calabaza" (Firestone 199) y, por el contrario, se puede vivir como algo mucho más vital y, por cierto, mucho menos deshumanizante.

Las preocupaciones de Rich a propósito de las formas como las autoridades patriarcales han usado la ciencia médica para controlar los poderes reproductivos de las mujeres alcanzaron nuevas magnitudes en los trabajos de Andrea Dworkin, Margaret Atwood, Genea Corea y Robyn Rowland. La primera afirmó que los especialistas en fertilidad se han unido con los ginecólogos y los obstetras para tener el control sobre los poderes reproductivos de las mujeres de manera definitiva. Dworkin afirmó que la reproducción artificial, hecha realidad por la donación de óvulos y espermatozoides, la fertilización in vitro, la preselección del sexo y los implantes de embriones son el intento más reciente del patriarcado para asegurarse de que las mujeres tengan el número y la clase de niños que los hombres quieren, y que la experiencia procreadora de las mujeres sea tan lejana para ellas como lo es para los hombres (187-188). Con la introducción de la fertilización in vitro y el uso de madres sustitutas, la experiencia de traer un niño al mundo se vuelve discontinua para la mujer, en especial si su única contribución al proceso es la donación del óvulo. Además, la mujer que se apoya en la reproducción artificial para procrear ya no puede estar más segura que su marido de que el niño nacido de ellos es en realidad su hijo genético. Hasta donde saben, el embrión implantado en el vientre de la mujer puede no ser de ninguno de los dos sino el de otra pareja. Al final, en el caso en que los científicos desarrollaran una placenta artificial, la labor de la mujer ya no sería necesaria para completar el proceso reproductivo. Al especular sobre el hecho de que es probable que la sociedad patriarcal vea a una mujer inútil para la reproducción como un cuerpo "bueno" sólo para las faenas sexuales o las domésticas, Dworkin urgió a las mujeres a combatir un mayor desarrollo de la tecnología reproductiva.

Inquietudes como las de Dworkin son algunas de las ideas que inspiraron la obra de ciencia ficción feminista de Margaret Atwood, *Handmaid's Tale*, que contrasta con *Womam on the Edge of Time*, de Marge Piercy. En la república de Gilead —que es la distopía planteada por Atwood—, las mujeres son reducidas a una de cuatro funciones posibles. Existen las Martas, o domésticas; las Esposas, o secretarias y delegadas sociales; las Jezabeles, o prostitutas del sexo, y las Siervas, o prostitutas para la reproducción. Desde la perspectiva de la mujer, una de las prácticas más degradantes en Gilead es la participación del comandante en los intercambios sexuales rituales con su Esposa. Ella, que es infértil, yace acostada en una cama con las piernas muy abiertas y su Sierva —una de las pocas mujeres fértiles de Gilead— coloca su cabeza entre las piernas abiertas de la Esposa, inme-

diatamente después el líder tiene relaciones sexuales, no con su esposa, sino con la Sierva. Una vez ésta queda embarazada, el Comandante y su Esposa proclamarán que el niño que la Sierva lleva en su vientre es de ellos. En realidad, el día en que la Sierva da a luz al niño la Esposa simula el trabajo de parto, y todas las otras Esposas y Siervas en Gilead se congregan alrededor de ellas dos, en lo que pasa por un momento de unión femenina.

Después de un día de parto como éste, el personaje principal, Offred, cuyo nombre literal en inglés significa "pertenece a Fred" (of Fred), recuerda mejores tiempos y en sus pensamientos habla con su madre, que fue una líder feminista: "¿Me puedes oír? Querías una cultura de mujeres. Bueno, ahora hay una. No es lo que tu intentaste, sin embargo, existe. Agradece las pequeñas bendiciones" (164). Por supuesto, son muy pequeñas porque con la excepción de los días de los nacimientos, aquellas extrañas ocasiones en las que la Sierva logra producir un niño, las mujeres tienen muy poco contacto las unas con las otras. Las Martas, las Esposas, las Jezabeles y las Siervas están segregadas entre ellas y el contacto que las mujeres tienen, incluso dentro de la clase asignada, es en su mayor parte el silencio, porque sólo se les deja hablar cuando es absolutamente necesario.

Al igual que Dworkin y que Atwood, Genea Corea sospechaba de aquello que las nuevas tecnologías reproductivas, y sus programas sociales concomitantes, prometen a las mujeres, y afirmó que si los hombres controlan las nuevas tecnologías reproductivas las usarán no para dar poder a las mujeres sino para promover su propia dominación. Para consolidar este punto de vista, Corea trazó analogías provocativas entre el Conde Drácula y Robert Edwards, uno de los médicos que desarrolló la fertilización in vitro. Ella sugirió que así como Drácula nunca tuvo suficiente sangre para beber, Edwards nunca tuvo suficientes ovarios con los cuales experimentar. Como resultado de esto, rutinariamente hacía presencia en las histerectomías que sus colegas llevaban a cabo para asegurar más óvulos para sus experimentos (Mother 107-119). Corea, temerosa de que los expertos varones en fertilidad, como el doctor Edwards, no siempre tuvieran en mente las prioridades más importantes para las mujeres, terminó su ensayo *Egg Snatchers* con una serie de preguntas, e insistió en que todas las mujeres se las deberían hacer a sí mismas:

¿Por qué los hombres están dirigiendo toda esta tecnología de los órganos reproductores de las mujeres, fuente del poder procreador? ¿Por qué están recolectando nuestros óvulos? ¿Por qué pretenden congelarlos?

¿Por qué quieren los hombres el control de la producción de seres humanos? ¿Por qué hablan tan a menudo de la producción de "bebés perfectos"?

¿Por qué están dividiendo las funciones de la maternidad en partes más pequeñas?

¿Reduce esto el poder de la madre y su reclamo del niño? ("Sólo doné el óvulo y no soy la madre real". "Únicamente presté el útero y no soy la madre real". "Solamente estoy criando a un niño y no soy la madre real") (45).

Robyn Rowland estuvo de acuerdo con Dworkin, con Atwood y con Corea en que las nuevas tecnologías reproductivas simplemente incrementarán el control de los hombres sobre las mujeres. Esta feminista radical-cultural señaló el trabajo del microbiólogo John Postgate como un ejemplo de la forma que puede tomar este nuevo poder sobre la mujer. En una entrevista con Rowland, Postgate propuso el desarrollo de una "píldora sólo niño" capaz de asegurar la concepción de un gran número de varones, que por tanto generaría una disminución de las niñas y, como consecuencia, un descenso inevitable en las tasas de nacimiento. Postgate aceptó que entre los hombres podría darse una competencia feroz para conseguir los "servicios" reproductivos y sexuales de las pocas mujeres que quedaran en la sociedad, y especuló que ellas probablemente tendrían que ser secuestradas para su propio beneficio, mientras que la sociedad desarrollaba reglas para un sistema de acceso de los hombres a las mujeres (365-366).

Como si no fuera ya bastante nefasta la visión de un mundo futuro en el que el término *esposa trofeo* denota una realidad aún más grotesca que la realidad que en la actualidad evoca, Rowland fue capaz de imaginar un escenario aún peor: un mundo en el que sólo se permite existir a unas pocas mujeres que producen enormes cantidades de óvulos, y en el cual los óvulos son extraídos de las mujeres, congelados e inseminados in vitro para ser transferidos a una placenta artificial. Rowland afirmó que la sustitución de la capacidad de la mujer para engendrar un hijo por una tecnología controlada por el hombre dejaría a las mujeres por completo vulnerables y "sin un producto" con el cual "negociar" con los hombres: "Para la historia de la 'humanidad' (*mankind*, en inglés el término humanidad se deriva de hombre, *man*), las mujeres han sido vistas en términos de su valor como engendradoras. Tenemos que preguntarnos ¿cuál es el papel que se dibuja para la mujer en el nuevo mundo si este poder último lo toman y lo controlan los hombres?" (368).

En forma muy diferente a como lo hicieron las feministas radicales-libertarias, las radicales-culturales insistieron en que las mujeres no sometieran el último bastión de poder femenino, es decir, el poder de la reproducción natural. Afirmaron que existe una diferencia entre la clase de ratificación del poder que las mujeres exhiben cuando traen una nueva vida al mundo y el tipo de negación del poder que los hombres muestran cuando buscan controlar la naturaleza, las mujeres y la vida a través de la tecnología. Sólo es necesario rechazar las formas opresivas de poder y, de acuerdo con las feministas radicales-culturales, los poderes

reproductivos de las mujeres pueden ser cualquier cosa menos opresivos. Si el poder que las mujeres tienen sobre la vida es el paradigma para todo, está en la habilidad de cada una, o de un grupo, entrar en relación con otro y brindar lo que French quiso decir con *placer* a otro.

### **Feministas radicales- libertarias y radicales-culturales: ¿Es valioso para las mujeres el ser madres o no lo es?**

A pesar de que las comentaristas de este tema no siempre hacen las distinciones apropiadas entre la maternidad biológica y la social, sí es necesario hacer la diferenciación entre ellas. Si se acepta la extensión del término *maternidad* que hizo Alison Jaggar, esto es, que el ser madre es "cualquier relación en la que un individuo alimenta y cuida a otro" (*Politics* 256), entonces una persona no necesita ser una madre biológica para ser una madre social. Sin embargo, la sociedad patriarcal enseña a sus miembros que la mujer que engendra al niño es la más apropiada para criarlo. Las feministas radicales-libertarias, al analizar esta ideología como la que a menudo le hace demandas irrazonables a los cuerpos y a las energías de las mujeres, se han inclinado por formular argumentos fuertes en contra de la maternidad biológica. No sorprende que muchas feministas radicales-culturales hayan desafiado estos argumentos, insistiendo en que ninguna mujer debería, en un acto de desafío irreflexivo contra el patriarcado, privarse de la satisfacción que proviene de, no sólo engendrar un niño, sino también de jugar el papel más importante en el desarrollo personal del pequeño. Como se puede ver, los dos argumentos en este debate son poderosos.

### **El caso en contra de la maternidad biológica**

Existen por lo menos dos versiones de la posición feminista radical-libertaria en contra de la maternidad biológica: una versión más débil y general ofrecida por Ann Oakley, y una más fuerte y específica dada por Shulamith Firestone. Para Oakley, la maternidad biológica es un mito que se basa en una creencia que tiene tres aspectos: "todas las mujeres necesitan ser madres, todas las madres necesitan a sus hijos y todos los niños necesitan a sus madres" (186).

Según Oakley, la primera afirmación –todas las mujeres necesitan ser madres– gana credibilidad a partir de las formas en las cuales se socializa a las niñas y a partir de la teoría psicoanalítica popular que brinda un soporte pseudocientífico a este proceso de socialización. Si los padres no les regalaran a sus hijas muñecas; si las escuelas, las iglesias y los medios no subrayaran las maravillas de la maternidad biológica; si los psiquiatras, psicólogos y médicos no hicieran todo lo que está en su

poder para transformar a las niñas "anormales" (por ejemplo, las niñas "masculinas" que no quieren ser madres), en niñas "normales" (las femeninas que sí quieren serlo), entonces las niñas no se volverían mujeres que necesitan ser madres para sentirse realizadas. Oakley pensaba que la supuesta necesidad de ser madre no tiene que ver con la posesión de ovarios y de úteros y sí con la forma como las mujeres son condicionadas de manera social y cultural para ser madres (187-199).

La segunda aseveración —las madres necesitan a sus hijos— se basa en la creencia de que a menos que el instinto maternal de la mujer esté satisfecho, ella se sentirá cada vez más frustrada. Según el punto de vista de Oakley, no existe tal instinto maternal, es decir, una mujer normal no experimenta el deseo de tener un niño biológico, y los impulsos de base hormonal que "de manera irresistible llevan a la madre hacia el niño, a la manera del tropismo que atrae la polilla a la llama" (201), no existen ni durante ni después de la gestación. Para apoyar su argumento de que el instinto de maternidad es aprendido, Oakley se refirió a un estudio en el que se analizaron 150 primigestantes. Pocas de estas mujeres sabían cómo dar de mamar, y las que lo hicieron ya habían visto a sus madres o a otras parientes alimentando a un bebé. Oakley afirmó que la mayoría de las mujeres que abusan de sus hijos o los abandonan a su vez habían padecido esto en su infancia, y al no haber visto nunca a una mujer desempeñando su papel de madre en forma adecuada, estas mujeres nunca aprendieron el repertorio de comportamientos que la sociedad asocia con una maternidad apropiada. En resumen, las madres no nacen, se hacen (201-203).

La tercera afirmación —los niños necesitan de sus madres—, de acuerdo con Oakley, es la característica más opresiva del mito de la maternidad biológica y tiene tres presupuestos que atan a las mujeres de manera innecesaria a sus hijos. El primero de ellos es que los cuidados maternos que necesitan los niños se satisfacen mejor con las madres biológicas; el segundo es que los niños, en especial los menores, necesitan del cuidado devoto de sus madres biológicas mucho más que del cuidado de cualquier otro, incluidos sus padres biológicos; y el tercero es que el niño necesita una persona que lo cuide y alimente (de preferencia la madre biológica), y no muchas (203).

Tal como Oakley lo veía, cada una de estas afirmaciones, que apoyan aquella de que los niños necesitan a sus madres, es falsa. Como primera medida las madres sociales son tan efectivas como las biológicas. Manifestó que algunos estudios han mostrado que los niños adoptados están al menos tan bien adaptados como los hijos propios.<sup>4</sup> El segundo punto es que los niños no necesitan a sus madres biológicas más que a sus padres biológicos y, en efecto, ellos no sólo no necesitan ser

<sup>4</sup> La afirmación de que los hijos adoptados se desenvuelven tan bien como los biológicos es más polémica de lo que Oakley creyó. Ver, por ejemplo, Betty Reid Mendell.

criados por sus padres biológicos sino que tampoco necesitan ser educados por mujeres. Oakley escribió que aquello que un niño necesita son adultos con los cuales pueda establecer relaciones estrechas, esto es, personas responsables en quienes confiar que le brindarán disciplina y cuidado constantes, reconocerán y apreciarán su singularidad, y estarán ahí cuando él los necesite. Los hombres, tanto como las mujeres, pueden desempeñar el papel más importante en la instrucción de los niños. Por último, la educación uno a uno no es necesariamente mejor que la socialización colectiva o maternidad múltiple. Por ejemplo, los niños criados en los kibbutz de Israel son tan felices, inteligentes, maduros emocionalmente y talentosos en la sociedad como los que han sido educados en forma exclusiva por sus madres biológicas en los suburbios de Estados Unidos.<sup>5</sup>

Según Oakley, ser una madre biológica ya no es una necesidad natural de las mujeres, como tampoco lo es para el niño ser educado por la madre biológica. Por tanto, concluyó que la maternidad biológica es una construcción cultural y un mito con un propósito opresivo. Por no querer ser acusadas de egoístas, e incluso de anormales, mujeres que serían más felices sin tener hijos con desagrado se vuelven madres, y aquellas que serían más felices compartiendo sus responsabilidades en la crianza con uno o más educadores adultos convierten la maternidad en un trabajo exclusivo y de tiempo completo. Oakley afirmó que no es de extrañar que tantas madres sean infelices, una infelicidad que se vuelve la peor cosa porque para una mujer admitir que siente una seria insatisfacción con la maternidad es admitir un fracaso como persona.

Aunque la mirada negativa de Shulamith Firestone a propósito de la maternidad biológica no difiere sustancialmente de la de Oakley, su tono fue más severo. En *The Dialectic of Sex*, Firestone manifestó que el deseo de engendrar y criar a los hijos no es tanto el resultado de un gusto auténtico por los niños como de un desplazamiento de las necesidades proyectadas del ego. Para un hombre un hijo es una manera de inmortalizar su nombre, sus características, su clase y su singularidad étnica, y para una mujer es una forma de justificar que su existencia hogareña es absolutamente necesaria. En ocasiones, la necesidad del padre de inmortalizarse o de la madre de justificarse se vuelve patológica, y cuando esto sucede, el hijo que no se ajusta al prototipo del niño perfecto, sufre (229).

Firestone creía que si los adultos —en especial las mujeres— no sintieran que tenían algún tipo de obligación de tener hijos, descubrirían un deseo auténtico de vivir en una relación cercana con niños. Afirmó que las personas no necesitan ser padres biológicos para llevar vidas cuyo eje sean los niños. Por ejemplo, diez o más adultos podrían ponerse de acuerdo en vivir con tres o cuatro niños durante un

<sup>5</sup> Sin embargo, los kibbutz han sido puestos en tela de juicio en este aspecto. Ver, por ejemplo, "The Pathogenic Commune," *Science News* 122, no. 76 (July 3, 1982): 76.

determinado período de tiempo, de siete a diez años, o el tiempo necesario para que los niños tuvieran unas bases estables. Durante los años que compartieran en estos hogares se relacionarían no como padres e hijos sino como amigos, unos mayores y otros jóvenes. Firestone no pensaba que los adultos tuvieran un deseo natural de estar más cerca de los niños de lo que esta clase de estructura de hogares permite. Por el contrario, ella creía que los adultos habían sido socializados para considerar la reproducción biológica como la razón de ser de sus vidas, porque sin este excelso sentido de misión y destino, se comprobaría que los dolores del parto y las cargas de la crianza son excesivos. Firestone sugirió que ahora que la tecnología promete liberar a la especie humana de las cargas de la responsabilidad de la reproducción, las mujeres ya no querrían engendrar más hijos con esfuerzo y dolor, o educarlos indefinidamente y a costa de sí mismas. En lugar de esto, las mujeres y los hombres, y sin ninguna duda no la mayoría, querrían gastar algo de su tiempo y energía con o en los niños (228-230).

### El caso a favor de la maternidad biológica

Aunque Adrienne Rich estuvo de acuerdo con algunos de los análisis de Firestone, la criticó por condenar la maternidad biológica "sin dar cuenta total de lo que la experiencia biológica del embarazo y el nacimiento podrían ser en un contexto político y emocional del todo diferente" (174). A través de su libro *Of Woman Born*, de manera aguda Rich hizo la distinción entre maternidad biológica, entendida como "*la relación potencial* de cualquier mujer con sus poderes de reproducción y con los hijos", y esta misma maternidad tomada como "*la institución* que se dirige a asegurar que tanto ese potencial como todas las mujeres deben permanecer bajo el control masculino" (13). Como lo interpretó Rich, existen diferencias garrafales entre el hecho de que las mujeres decidan quién, cómo, cuándo y dónde ser madres, y que los hombres tomen estas decisiones por ellas.

Rich estuvo de acuerdo con Firestone en que la maternidad biológica, tal como ha sido institucionalizada bajo el patriarcado, es sin duda algo de lo que las mujeres deben liberarse. Si el éxito se mide en términos de la habilidad del patriarcado para determinar no sólo el comportamiento de género de las mujeres sino también la identidad de género a través de la "fuerza y la presión directa... el ritual, la tradición, la ley y el lenguaje, las costumbres, la etiqueta, la educación y la división del trabajo", entonces la maternidad biológica institucionalizada es uno de los logros más asombrosos del patriarcado (57). Sugirió que los hombres han convencido a las mujeres de que si una mujer no es madre no es realmente mujer. En verdad, hasta hace poco las fuerzas del patriarcado tenían convencidas a la mayoría de las mujeres de que el ser madre es un trabajo, y su único trabajo. Por supuesto, esta mirada del papel de la mujer la limita: le niega el acceso al terreno

público de la cultura, y también le niega el derecho de tener y de satisfacer sus propios deseos y necesidades. Las buenas madres no deben tener amigos personales ni pensar en planes en los que no involucren a sus familias; se supone que deben dedicarse a su trabajo de tiempo completo y amar cada minuto de este tiempo. Rich anotaba que es irónico que justo esta suposición es la que causa que muchas mujeres actúen en todo como "madres". Las necesidades constantes de un niño pueden demandar en exceso la paciencia de la madre y, sin la ayuda del marido o de otro adulto, al final la hacen sentir furiosa, frustrada y amargada. Rich escribió:

Recuerdo haber sido sacada del sueño, ya escaso, para responder a una pesadilla infantil, tomar la levantadora, calentar un tetero y llevar al niño medio dormido al baño. Recuerdo haber regresado a la cama completamente despierta, agitada por la rabia, y sabiendo que mi sueño interrumpido haría del próximo día un infierno, que habría más pesadillas y más necesidad de compañía, porque al sentirme exhausta sería violenta sin ningún motivo con aquellos niños (13).

El punto que exploraba Rich no era que las mujeres no amaran a sus hijos sino que no se podía esperar que ninguna persona fuera siempre amorosa y amable a menos que sus necesidades propias, tanto físicas como psicológicas, estuvieran satisfechas en forma adecuada.

De manera elocuente Rich afirmó que la institución de la maternidad biológica evita que las mujeres críen a sus hijos como ellas creen que debería ser, y narró las peleas que tuvo con su marido a propósito de la mejor manera de educar a sus dos hijos. También recordó que lo hizo a su manera, la de él, aunque ella sabía muy bien que el padre no siempre tiene la razón. Anotó que bajo el patriarcado la mayoría de los hombres han requerido a sus hijos por razones equivocadas: "como herederos, mano de obra en el campo, carne de cañón, operarios de la maquinaria, imágenes y extensiones de sí mismos; en fin, como su inmortalidad" (57). Lo peor es que la mayoría de los esposos han pedido a sus mujeres que los ayuden a educar los hijos para ser "hombres de verdad", esto es "machos", hombres en extremo agresivos y competitivos. Rich recordó en forma jocosa unas vacaciones en la playa que pasó sola con sus hijos. Mientras pasaban la temporada, vivieron durante algunas semanas en forma despreocupada ignorando la mayoría de las reglas establecidas del patriarcado: comían la comida no recomendable a una hora que no era la debida, se acostaban pasada la hora establecida, usaban ropa inadecuada y se carcajaban ante las bromas más tontas. Por todas estas transgresiones a las reglas del padre pudieron ser inmensamente felices. En verdad, sugirió Rich, si se les dijera a los padres que no saben más, entonces las madres encontrarían que la crianza es algo dinámico en lugar de enervante, algo lleno de dicha en lugar de una desgracia.

Como Rich lo entendió, si las mujeres tomaran el control de la crianza y del



parto, más madres estarían en capacidad de experimentar la maternidad biológica en sus propios términos. Rich insistió en que ninguna mujer debería renunciar, a nombre de la liberación, a lo que la biología femenina le ofrece:

He llegado a creer... que la biología de la mujer -la difusa e intensa sensualidad emanada del clitoris, los senos, el útero y la vagina; los ciclos lunares de la menstruación; y la gestación y el logro de la vida que pueden darse en el cuerpo de la mujer- tiene implicaciones más radicales de las que hasta ahora hemos llegado a apreciar. El pensamiento patriarcal ha circunscrito la biología femenina a sus estrechas especificaciones y, por estas razones, la visión feminista se ha retractado de la biología de la mujer. Pero llegará a mirar nuestra corporalidad como un recurso y no como un destino. Para vivir una vida humana plena necesitamos no sólo el control de nuestros cuerpos, que además es un imperativo, sino que debemos palpar la unidad y la resonancia de nuestra corporalidad, nuestro lazo con el orden natural y el terreno corporal de nuestra inteligencia (31-32).

De acuerdo con Rich, Firestone se equivocó al argumentar que la biología femenina es necesariamente limitante y que la única forma de liberar a la mujer de esta limitación es a través de la tecnología reproductiva. Dentro de una sociedad patriarcal, la solución a los dolores del parto no es esta tecnología sino que, por el contrario, es que una mujer actúe con y no contra su cuerpo. Una mujer no debe renunciar a su cuerpo antes de que haya tenido la oportunidad de usarlo como ella piensa que es lo mejor. De la misma manera, la solución a las imposiciones de la crianza en esa sociedad no es la renuncia a los hijos sino, para cada mujer y para todas, educarlos con valores feministas.

### **¿Qué hace a una mujer una madre? ¿Los vínculos genéticos, gestacionales y/o educacionales?**

La atención de las feministas radicales-culturales y de las libertarias se ha centrado recientemente en la maternidad sustituta, o contratada, es decir, el arreglo en el que una tercera persona es empleada -y por lo general se le paga- para que engendre a un niño, que será criado por otra persona.<sup>6</sup> La madre de parto, la mujer a la cual se le contrataron los servicios para la gestación, es o bien la madre biológica total del niño, es decir, tanto en lo genético como en la gestación, o es la madre gestacional, pero no la genética, del niño.

En general, las feministas radicales-culturales se oponen a la maternidad contratada sobre la base de que crea separaciones destructivas entre las mujeres. Una

<sup>6</sup> Ya que el término "madre sustituta" sugiere que ésta no es una madre verdadera, muchas feministas prefieren el término "madre contratada".

de éstas se crea entre las mujeres con privilegios económicos y aquellas que no los tienen. Las primeras están en condiciones de contratar a las segundas para satisfacer sus necesidades reproductivas, y de esta forma agregan los servicios de gestación a los de crianza, que tradicionalmente las mujeres con dificultades económicas han brindado a las mujeres acomodadas. La segunda división es, según Genea Corea, la que se da entre las procreadoras, las que paren y las que crían. De acuerdo con Corea, el proceso de reproducción está siendo segmentado y especializado ahora, como si fuera un simple modo de producción, y en el futuro no será una sola mujer la que engendre, dé a luz y críe al niño. En lugar de esto, las mujeres genéticamente superiores procrearán los embriones in vitro, las de contextura fuerte llevarán a estos bebés probeta a término, y las de temperamento dulce criarán a los recién nacidos desde la infancia hasta la edad adulta (*Mother* 213-249). Como resultado de esta división del trabajo, una distopía enfermiza, parecida a la que Margaret Atwood describió en su *Handmaid's Tale*, podría volverse una realidad, y sería completada con las relaciones separadoras mujer-mujer. En Gilead, ninguna mujer era un todo, cada una, como individualidad, fue reducida a partes o aspectos del monolito, la Mujer.

Las feministas radicales-culturales, además de deplorar los modos en los que la maternidad contratada puede afectar negativamente las relaciones entre las mujeres y con sus hijos, se lamentaron de que ella fijara los derechos de los padres en la contribución genética de las personas al proceso de la procreación o en la intención ostensible de las personas de criar los niños. Fundamentar los derechos parentales exclusivamente en la contribución genética significa que si una madre sustituta no está relacionada en lo genético con el embrión que está en su vientre, no tiene derecho a tener un lugar en la vida del niño después de que ha nacido. Sólo si ella es la madre genética y la gestacional tendrá bases para demandar derechos maternales sobre el niño, derechos que tienen que ser equilibrados con los del padre genético. En contraste, si los derechos parentales se fundamentan de manera exclusiva en la intención manifiesta de una o más personas de criar el niño esto implica que por el hecho de que la madre sustituta no haya afirmado tales intenciones, no tiene fundamentos para reclamar derechos parentales sobre el niño, incluso si está relacionada genéticamente con él.

Según las feministas radicales-culturales, los hombres tienen razones para establecer todos los derechos parentales en el terreno genético o en el de la intención. Después de todo, hasta el momento en el que un hombre tiene un papel activo en la instrucción de su hijo, el único tipo de relación que puede tener con él es genética o intencional. El padre, a diferencia de su esposa o compañera, no puede vivir el tipo de relación que una mujer embarazada puede tener con su hijo. Las feministas radicales-culturales observaron que por esta razón la sociedad patriarcal

despacha la relación gestacional como si no fuera importante, y sólo fuera un mero evento biológico. Como sustituto de esto, esta sociedad enfatiza en el valor psicológico de los lazos genéticos y/o intencionales de los padres para con sus hijos, y subraya lo que significa proyectarse en la descendencia y/o mantener las promesas de un individuo en las generaciones futuras.

Las feministas radicales-culturales aceptaron que, al igual que los hombres, algunas mujeres pueden tener sólo un vínculo genético o intencional con el niño antes de su nacimiento, pero afirmaron que ésta no es razón para negar la relación gestacional como una fuente de derechos parentales. Después de todo, hasta el momento del nacimiento del niño sólo la que lo engendró ha probado a través de acciones concretas —algunas de las cuales le pueden haber causado inconvenientes e incluso dolor— que ella está en realidad empeñada en el bienestar del niño. Como estas feministas lo ven, el tipo de compromiso vivido que tiene un progenitor gestacional con el niño no se puede comparar en forma equitativa con el tipo de compromiso contemplado que un(a) progenitor(a) genético(a) o intencional tiene con él.

Las feministas radicales-libertarias no están de acuerdo con las anteriores consideraciones sobre la maternidad contratada, y argumentan que las condiciones de este tipo de maternidad, si son bien llevadas, pueden acercar a las mujeres en lugar de separarlas. Hacen la observación de que algunas madres contratadas y las parejas delegadas viven una relación de cercanía entre ellos, de tal manera que todos pueden participar en la crianza del niño que todos ellos ayudaron a procrear ("Surrogate's 12). De esta forma, la maternidad contratada no se debe ver como una especialización y una segmentación masculina directa y manipuladora del proceso reproductivo femenino, sino como el hecho de que las mujeres se reúnen para lograr al unísono algo que solas no hubieran podido alcanzar, como en el caso de la madre posmenopáusica de Suráfrica que lleva a término el embarazo del feto in vitro de su hija (*Boston* 1). Según la consideración de las feministas radicales-libertarias, en la medida en que las mujeres controlen los arreglos de la reproducción compartida, la maternidad contratada mejora la libertad reproductiva de las mujeres, y no la vulnera.

Las feministas radicales-libertarias consideraron que no está a favor de los intereses más vitales de las mujeres el magnificar la importancia de la relación gestacional, y presentaron dos razones para objetar la posición de las radicales-culturales con respecto a la maternidad contratada. En primer lugar, si las mujeres quieren que los hombres pasen tanto tiempo cuidando a los hijos como ellas lo hacen en la actualidad, entonces no deberían recordarles continuamente a los hombres el lazo especial que las une a sus hijos. Al hacer esto queda implícito que las mujeres están más capacitadas para las tareas parentales que los hombres. Como se-

gundo punto, si las mujeres quieren proteger la integridad de sus cuerpos de las fuerzas de coerción del Estado, entonces no deberían subrayar la naturaleza simbiótica de la relación fetal-maternal. La sociedad, cada vez más consciente del poder de las mujeres embarazadas de alterar el bienestar de sus fetos durante la gestación, está cada vez más deseosa de controlar los embarazos de las "malas gestadoras". Si una mujer durante su preñez afecta en forma negativa el feto al ingerir grandes cantidades de alcohol o usa drogas ilícitas, los ciudadanos preocupados exigirán que ella sea tratada, lo acepte o no, para superar sus adicciones. En caso de que el tratamiento falle, muchos de estos ciudadanos se volverán más agresivos en sus demandas y recomendarán al Estado que castigue a la mala gestadora porque en forma negligente, imprudente o intencional se ata a un estilo de vida con un comportamiento que redundará en un daño serio, en gran parte irreparable, a su futuro hijo. La sociedad la etiquetará como una "perversa fetal" o "negligente fetal". Por esta razón, y no otra, las feministas radicales-libertarias creen que entre menos énfasis hagan las mujeres en cuán especial es la relación madre-feto, mejor servirán a los intereses de las mujeres.

### **Críticas a las feministas radicales-libertarias y a las radicales-culturales**

De muchas formas las feministas radicales-libertarias y las radicales-culturales son las mejores jueces las unas de las otras; sin embargo, dentro del feminismo surgen otras críticas. Las feministas no radicales han dirigido algunos juicios fuertes al pensamiento radical feminista, tanto contra las facciones libertarias como contra las culturales. Existe una misma razón por la que las han censurado, esto es, por su insistencia en hacer de todo una decisión cuando el poder de las mujeres para decidir es precisamente lo que está en cuestión dentro de un contexto patriarcal. La capacidad limitada de las mujeres para decidir aplica casi tan bien para el pensamiento feminista radical-libertario como para el feminista liberal. Como contraste, reprueban a las feministas radicales-culturales por proponer el así llamado esencialismo, el punto de vista de que hombres y mujeres son, en lo fundamental, y quizás de manera irreversible, diferentes ya sea por naturaleza o por crianza.

Por último, quiero presentar la crítica al feminismo radical-cultural de Jean Bethke Elshtain. Sus puntos de vista sobre el esencialismo ameritan que se los ponga en consideración. Además, es necesario dirigir la atención a las formas como tanto las feministas radicales libertarias como las radicales culturales polarizan de manera innecesaria asuntos relacionados con el sexo, la reproducción y la maternidad biológica.

### ¿La naturaleza de la mujer es la raíz de su "bondad"?

Jean Elshtain afirmó que las feministas radicales-culturales están equivocadas cuando proponen que los hombres y las mujeres son, tanto en el nivel biológico como en el ontológico, dos tipos de seres: los primeros, corruptos, y las segundas, inocentes. Una biología tal o una ontología tal niegan la individualidad y las historias de los hombres y las mujeres reales, e implica que lo que es importante y concreto de los seres humanos es algún tipo de esencia a priori.

Según Elshtain, caer en la trampa del esencialismo, es decir, en la convicción de que los hombres son hombres y las mujeres son mujeres, y que no hay manera de cambiar cualesquiera de las dos naturalezas, es tanto un callejón sin salida como un peligro político. Las afirmaciones esencialistas que explican por qué ciertos grupos de personas son como son, por ejemplo mujeres, negros y judíos, son las creaciones políticas y filosóficas del conservatismo. La historia de los argumentos del esencialismo es la de los opresores que dicen a los oprimidos que acepten su destino en la vida porque "precisamente así con las cosas". Los argumentos del esencialismo fueron usados para justificar la esclavitud, para oponerse a la Novena Enmienda (que dio el voto a la mujer), y para sostener el colonialismo, al declarar en forma "altruista" que "los nativos son incapaces de gobernarse a sí mismos". Elshtain sostuvo que el estar de acuerdo en que a priori las mujeres son educadoras y dadoras de vida, y los hombres, también a priori, son corruptos y compulsivos con la muerte, las feministas radicales-culturales caen en la trampa de hacer a otros aquello que ellas no quieren que les hagan a ellas y ni a otros grupos oprimidos (226).

Elshtain urgió a las feministas culturales-radicales a superar las categorías que atrapan a las mujeres y a los hombres en roles rígidos, es decir, aquellas definiciones simples que vuelven a cada hombre un explotador y un opresor consciente, y a cada mujer una víctima explotada y oprimida. El fondo del asunto es que no todas las mujeres son explotadas y no todos los hombres son victimarios. Elshtain, para apoyar su punto de vista de que las mujeres han tenido papeles sólidos y activos en la historia de la sociedad, citó el texto de Mary Beard *Women as a Force in History* (un texto de corte feminista liberal que dibuja el papel de la mujer en la transformación de la cultura preindustrial), y el de Sheila Rowbotham, *Women, Resistance and Revolution* (una obra que detalla cómo se involucraron las mujeres en las revoluciones del siglo xx). También mencionó ejemplos de hombres que han respaldado a las mujeres en sus luchas liberadoras (Elshtain 228). De acuerdo con Elshtain, ninguna forma de esencialismo tiene cabida en el complejo mundo en el que vivimos.

Dentro de la crítica de Elshtain también está en discusión la interpretación que hacen las feministas radicales-culturales del patriarcado y censuró a Mary Daly por proponer que el patriarcado tiene que ver con el odio de los hombres por las muje-

res, sin importar el cuándo y el dónde aparezca, bien sea en la forma de la inmola-  
ción de la viuda del hinduismo, en el ceñir los pies de las mujeres en China, en la  
circuncisión femenina en África o en la ginecología de Occidente. Elshtain afirmó  
que asegurar que estas prácticas se reducen a lo mismo es mostrar muy poco o  
ningún conocimiento de la diversidad de las sociedades (213). Daly, como feminis-  
ta occidental en busca de signos del patriarcado en Asia y en África, a veces ignoraba  
su propio bagaje cultural y, como extranjera, no siempre tenía conocimiento del  
significado que tienen ciertos rituales y costumbres para las propias participantes. Se  
puede poner en consideración la circuncisión femenina. Para Daly esta práctica tie-  
ne que ver con la negación de un amplio rango de experiencias sexuales que impo-  
nen los hombres a las mujeres, sin embargo, para la mujer circuncidada esto puede  
significar algo diferente, por ejemplo, el rito de paso a la anhelada condición de  
mujer o un medio para rebelarse contra los poderes civilizadores, cristianos y colo-  
niales. A la objeción de Daly de que estas mujeres no están listas, ni dispuestas, o no  
son capaces de ver el daño que los hombres les están haciendo, Elshtain respondió  
que puede ser la mirada de Daly, y no la de las mujeres, la que está nublada. En  
verdad, el fracaso de Daly para aceptar la posibilidad de que algunos rituales africa-  
nos y asiáticos tengan significados positivos, y no occidentales, muestra un cierto  
etnocentrismo de su parte (Lorde 94-97).

Elshtain afirmó que tanto Daly como otras feministas radicales-culturales po-  
dían haber querido insistir en el significado metafórico del patriarcado, más que en  
el histórico, y admitió que, como término metafórico, el patriarcado carga con una  
cierta fuerza emocional y se presta para que las mujeres busquen un punto de ata-  
que. Sin embargo, Elshtain expresó que el concepto de patriarcado es problemático,  
incluso en su ámbito estrictamente metafórico, y que es innegable que como térmi-  
no es una herramienta de análisis útil para aquellas mujeres que están comenzando  
a repensar sus experiencias políticas y personales a propósito de la opresión. Pero  
más allá de esto, el patriarcado se vuelve un instrumento inofensivo. Si se entona sin  
cesar la fórmula "los hombres *sobre* las mujeres, las mujeres *para* los hombres" ésta se  
vuelve monótona e, incluso, pierde sentido. En opinión de Elshtain, la tendencia de  
las feministas radicales-culturales de tomar a todos los patriarcados como el mismo  
mal, todos con aversión a las mujeres y misóginos, contribuye al "efecto de batir el  
récord" que caracteriza a algunos textos feministas (226).

Elshtain especuló a partir de la total condena al patriarcado que hacen las  
feministas radicales y consideró que ésta puede estar enraizada en su temor a que  
las mujeres puedan tener ciertas cosas, incluso cosas feas, en común con los hom-  
bres. Estas feministas, incapaces de aceptar sus propias cualidades masculinas,  
proyectan aquellas cualidades que rechazan de sí mismas en los hombres para  
protegerse de las partes más temibles de sus propias personalidades. Elshtain afir-

mó que esta actitud defensiva las conduce hacia una visión utópica de una comunidad de sólo mujeres. El hombre encierra lo demoníaco y la mujer lo bueno. Debido a que la esencia de la condición de ser mujer supuestamente tiene que ver con la fuerza positiva del *poder para* en lugar de la fuerza negativa del *poder sobre*, un mundo de mujeres sería cálido, comprensivo, protector y lleno de creatividad. Sería un retorno al vientre materno. Sólo que los hombres están impidiéndolo.

Elshtain creía que si su crítica diera en el blanco, las feministas radicales-culturales estarían en serios desacuerdos con ella. Dado que tanto hombres como mujeres son seres humanos, vicio y virtud aparecerían inevitablemente en una comunidad de sólo mujeres. Elshtain pidió a las feministas radicales-culturales reconsiderar el concepto de "voz virtuosa", es decir, la idea de que la víctima, en su calidad de víctima, habla con voz límpida: "sufro, por tanto tengo una pureza moral" (225). Esta creencia a propósito de la pureza moral de las mujeres es exactamente el motivo por el cual los hombres de la época victoriana solían mantener a las mujeres en altos pedestales, alejadas del mundo de la política y de la economía. Elshtain estaba alarmada porque las feministas radicales-culturales del siglo XX no hubieran llegado más allá de esta idea masculina del siglo XIX.

### Marcar dicotomías:

#### ¿Obstáculo para el desarrollo del pensamiento feminista radical?

De acuerdo con el pensamiento de las feministas socialistas, como Ann Ferguson, las feministas radicales-libertarias y las culturales necesitan superar la brecha que existe entre ellas para evitar la polarización innecesaria. Ferguson insistió en que a pesar de las reservas de las feministas radicales-libertarias acerca de las relaciones sexuales hombre-mujer, ellas creían en que la heterosexualidad por consenso y no obligatoria podía resultar placentera tanto para las mujeres como para los hombres. Además de aprobar la heterosexualidad así descrita, estas feministas convalidaron la sexualidad liberada de las lesbianas, esto es, una forma de expresión sexual en la cual compañeras en equidad están particularmente centradas en la satisfacción mutua de sus necesidades sexuales.

Al comparar a las feministas radicales-libertarias con las radicales-culturales, Ferguson señaló que las últimas no sólo hacían énfasis en los peligros de la heterosexualidad sino que también sugirieron que no existía tal heterosexualidad por consenso, es decir, el sexo deseado en forma recíproca entre hombres y mujeres que se tratan mutuamente como iguales. En la sociedad patriarcal sólo las lesbianas son capaces del sexo por consenso, porque siempre que un hombre y una mujer tienen relaciones sexuales en esta sociedad, el hombre, de manera más o menos evidente, lo usará como un instrumento de control de la mujer. Él siempre

lo hará a su manera, incluso si esto significa violarla, pegarle o reducirla al nivel de un objeto sexual. En contraste, siempre que dos mujeres tienen relaciones sexuales, en la medida en que sus psiques han escapado a las normas de la sociedad patriarcal, ellas experimentarán lo erótico como lo que reside no sólo en el deseo físico de las mujeres entre sí, sino también en los lazos emocionales y en los vínculos entre ellas. Se supone que la sexualidad femenina tiene que ver esencialmente con la intimidad emocional, mientras que la masculina es en esencia placer físico; es la clase de amor que las mujeres hubieran tenido entre ellas si la institución de la heterosexualidad obligatoria no las hubiera forzado a cambiar el rumbo del amor original hacia sus madres por el amor hacia los hombres (Rich, 448).

De acuerdo con Ferguson, ambas perspectivas feministas a propósito de la sexualidad fracasan por ser *ahistóricas*. Afirmó que no existe ninguna función universal de la sexualidad humana, bien sea que se conciba como intimidad emocional o como placer físico ("Sex" 12). En lugar de esto, "la sexualidad es una energía corporal cuyos objetos, valores sociales y de sentido son construidos en forma histórica" (12). De esta forma, las feministas radicales-culturales se equivocan al postular una sexualidad femenina esencial, que en lo práctico se vuelve una cierta forma de sexualidad lesbiana.

Ferguson usó su propia sexualidad como ejemplo de la construcción histórica de la sexualidad humana en general. Afirmó que su lesbianismo no se generó ni en el hecho de que su objeto sexual originario, o primero, fuera su madre, como tampoco en el hecho de que su segundo objeto sexual fuera su padre. En lugar de esto, lo que explica su manera normal de amar es:

Primero, el contexto histórico y social de mis años de adolescencia que me permitió establecer una primera relación de amor físico con una mujer, y segundo, la existencia hoy de una cultura fuerte de oposición, que se reconoce a sí misma como feminista y lesbiana, que me permitió dirigirme de nuevo hacia las mujeres desde una vida adulta, hasta el momento exclusivamente heterosexual (13).

Ferguson especuló a propósito de que si ella hubiera crecido en un ambiente sexual más restrictivo o en una era menos feminista probablemente no hubiera deseado tener amantes lesbianas. Afirmó que después de todo "el objeto sexual de cualquiera se define por el contexto social en el que su identidad de género en desarrollo se construye en relación con sus compañeros" (13). Según Ferguson, al igual que las feministas radicales-culturales, las radicales libertarias son culpables de ser *ahistóricas*, pero de manera diferente. Explicó que ellas parecen pensar que las mujeres siempre son capaces de dar su consentimiento libre y verdadero, y no hacen ninguna distinción entre la aprobación real y la aparente. De esta forma, la feminista radical-libertaria Gayle Rubin afirmó que si una mujer siente en su ser



una inclinación hacia la aceptación del sadomasoquismo heterosexual o hacia la sumisión y la dominación, entonces ella está aceptando estas prácticas. Nadie tiene derecho a criticarla como una "víctima de falsa conciencia", que fracasa en darse cuenta de que si ella fuera verdaderamente la igual del hombre no tendría nada que hacer con cualquier forma de sexualidad que revista de erotismo las relaciones de dominio y subordinación. Sin embargo, de acuerdo con Ferguson, según el contexto social de esta mujer, ella en efecto puede ser víctima de falsa conciencia. Se debe confrontar la "libertad" que tiene una esposa dependiente económica de aceptar sexo sadomasoquista con su marido, y lo mismo se debe hacer con la "libertad" de una prostituta adolescente de aceptar sexo con una persona más vieja y más rica que ella (13).

Asuntos como el consentimiento real o el aparente se actualizan con la misma frecuencia en el campo reproductivo y en la esfera de lo sexual. Las feministas radicales-libertarias, como Firestone y Rubin, probablemente aceptarían como una escogencia real la decisión de una mujer de alquilar su útero o de vender sus servicios gestacionales. Sin duda, ellas la considerarían como una decisión que ayuda a socavar la institución de la maternidad biológica, que sostiene que aquella mujer que pare un hijo lo debería educar, no sólo porque es la más apropiada para la tarea sino porque ella lo quiere hacer. En virtud del hecho de que una madre sustituta está preparada para alejarse del niño que gestó por el "precio correcto", ella desenmascara el mito de la maternidad biológica. Por oposición a estas feministas, las feministas socialistas sostienen que dependiendo de las circunstancias sociales de una mujer, su consentimiento de entregar su hijo biológico a la pareja que la contrató para eso puede no ser real. Ya que la mayoría de las madres contratadas, al igual que la mayoría de las prostitutas, son más pobres que sus clientes, ellas podrían ser conducidas en forma fácil a vender la única cosa que poseen y que parece tener un valor duradero en la sociedad patriarcal, es decir, sus cuerpos. Entonces, decir que una mujer "decide" hacer esto simplemente podría ser como decir que cuando las mujeres son forzadas a escoger entre ser pobres o ser explotadas ellas deciden ser explotadas como el menor de los males.

Si se asume que las feministas socialistas, como Ferguson, no se equivocan al hacer énfasis en que los deseos, las necesidades, los comportamientos y las identidades sexuales y reproductivas de las mujeres son en gran medida el producto del tiempo y del lugar que ocupan en la historia, ellas tampoco se equivocan cuando dicen que ni la heterosexualidad ni el lesbianismo son en esencia placenteros o peligrosos para las mujeres, y que ni la reproducción natural ni la artificial en esencia confieren poder o lo suprimen. Las feministas socialistas exigen que todas las feministas radicales reflexionen sobre la clase de prácticas sexuales o reproductivas que la gente adoptaría en una sociedad en la cual todos los sistemas: económicos,

políticos y de parentesco, estuvieran estructurados para crear igualdad entre hombres y mujeres y, tanto como fuera posible, entre adultos y niños. En un mundo de igualdad, ¿se involucrarían las mujeres y los hombres en la prostitución sexual entre el varón-proveedor y la mujer-esposa, o en lugar de esto desarrollarían formas de heterosexualidad que bien poco se imaginan y menos aún se ejecutan en nuestro mundo patriarcal tan desigual? ¿Algunas lesbianas continuarían estableciendo relaciones sadomasoquistas y marimacho-mujer, o todas ellas de repente sentirían indiferencia ante tales prácticas? ¿Habría amor hombre-niño o amor incestuoso padre-hijo? ¿Usarían las mujeres más o menos anticonceptivos? ¿Las parejas contratarían los servicios de las madres gestacionales, o en lugar de esto adoptarían hijos? ¿Habría menos o más niños? ¿La mayoría de la gente escogería reproducirse en forma artificial o en lugar de esto escogería hacerlo a la manera antigua, naturalmente?

Ferguson afirmó que lo que es común en este tipo de preguntas es que las respuestas que posibilitan serán vividas en el mundo futuro que las feministas imaginan y no, en su mayor parte, en el mundo que viven ahora. Por el momento, las feministas deberían buscar el desarrollo de una aproximación a la sexualidad que permita a las mujeres ver tanto los placeres como los peligros del sexo, y, agregaría, tanto los aspectos liberadores como los esclavizantes de la reproducción. Los enfoques sin salida del pasado se han vuelto parte de la opresión humana antes que una solución para ella. Entre más rápido se remplacen las miradas del tipo "así-o-así" (la exclusión), por "así-y-así" (la inclusión), perderemos menos tiempo jugando los destructivos juegos de dominación masculina y subordinación femenina.

## Obras citadas

- "A Surrogate's Story of Loving and Losing". *U.S. News & World Report*, June 6, 1983.
- Alcoff, Linda. "Cultural Feminism Versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13. 3 1988.
- Al-Hibri, Azizah. *Research in Philosophy and Technology*. Ed. Paul T. Durbin. London: JAL Press, 1984.
- Appendix I, Minneapolis, Minn., Code of Ordinances, title 7, ch. 139, 1 amending 39.10.
- Atwood, Margaret. *The Handmaid's Tale*. New York: Fawcett Crest Books, 1985.
- Barry III, Berbert, Margaret K. Bacon, and Irwin L. Child. "A Cross-Cultural Survey of Some Sex Differences in Socialization". *Selected Studies in Marriage and the Family*. 2da. Ed. Eds. Robert F. Winch, Robert McGinnis, and Herbert R. Barringer. New York: Holt, Rinehart y Winston, 1962.
- Beard, Mary R. *Woman as Force in History*. New York: Collier Books, 1972.
- Boston Globe*, October 2, 1987: 1.

- Cady Stanton, Elizabeth. *The Woman's Bible*. 2 vols. New York: Amo Press, 1972. (Publicados originalmente en 1895 y 1899).
- Corea, Genea. *The Mother Cachine: Reproduction Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*. New York: Harper & Row, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Egg Snatchers". *Test-Tube Women: Mad Future for Motherhood?* Eds. Rita Arditti, Renate Duelli Klein, and Shelley Minden. London: Pandora Press, 1984.
- Daly, Mary. *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*. Boston: Beacon Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.
- Dinnerstein, Dorothy. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. New York: Harper Colophon Books, 1977.
- Donchin, Anne. "The Future of Mothering: Reproductive Technology and Feminist Theory". *Hypatia* 1, 2 Fall 1986.
- Dworking, Andrea. *Right-Wing Women*. New York: Coward-McCann, 1983.
- Echols, Alice. "The Taming or the Id." *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Ed. Carole Vance. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- \_\_\_\_\_. "The New Feminism of Ying y Yang". *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*. Eds. Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson. New York: Monthly Review Press, 1983.
- Eisenstein, Hester. *Contemporary Feminist Thought*. Boston: G. K. Hall, 1983.
- Elshstain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1981.
- Engels, Friedrich. *Socialism: Utopian or Scientific*, citado en Firestone, The Dialectic of Sex.
- English, Deirdre, Amber Hollibaugh, and Gayle Rubin. "Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism." *Socialist Review* 11. 4 (1981).
- Ferguson, Ann. "Sex War: The Debate Between Radical and Liberation Feminists". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10. 1 Autumn 1984.
- \_\_\_\_\_. "The Sex Debate in the Women's Movement: A Socialist - Feminist View". *Against the Current* September/October 1983.
- Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam Books, 1970.
- French, Marilyn. *Beyond Power: On Women, Men and Morals*. New York: Summit Books, 1985.
- Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. New York: Dell, 1974.
- Friedman Marilyn, and Jan Narveson. *Political Correctness: For and Against*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1995.
- Gilder, George. *Sexual Suicide*. New York: Quadrangle, 1973.
- Hole, Joduth, and Ellen Levine. *Rebirth of Feminism*. New York: Quadrangle, 1971.
- Hunter, Nan D. and Sylvia A. Law. *Brief Amici Curiae of Feminist Anti-Censorship Task Force et al. to U.S. Court of Appeals for the Seventh Circuit*. American Booksellers Association, Inc. et al. v. William H. Hudnut III et al. April 18, 1985.

- Jaggar, Alison M. "Feminist Ethics". *Encyclopedia of Ethics*. Eds. Lawrence Becker y Charlotte Becker. New York: Garland, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N. J.: Rowman & Allanheld, 1983.
- Jaggar, Alison M. and Paula S. Rothenberg, eds. *Feminist Frameworks*. New York: McGraw-Hill, 1984.
- Ketchum, Sara Ann. "New Reproductive Technologies and the Definition of Parenthood: A Feminist Perspective". (photocopy). June 18, 1987.
- Koedt, Anne, Ellen Levine y Anita Rapone, eds. *Radical Feminism*. New York: Quadrangle, 1973.
- Koedt, Ann. "The Myth of the Vaginal Orgasm". *Notes from the Second Year: Women's Liberation-Major Writings of the Radical Feminists* (April 1970).
- Lorde, Audre. "An Opono Letter to Mary Daly". *This Bridge Called My Back*. Eds. Cherrie Moraga and Gloria Anzaldúa. Watertown, Mass.: Persphone Press, 1981.
- MacKinnon, Catharine A. "Francis Biddle's Sister: Pornography, Civil Rights, and Speech". Catharine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified: Disclosures on Life and Law*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- MacKinnon, Catharine A. "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7, 3 Spring 1982.
- Miller, Henry. *Sexus*. New York: Grove Press, 1965.
- Millett, Kate. *Sexual Politics*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1970.
- Morey-Gaines, Ann-Janine. "Metaphor and Radical Feminism: Some Cautionary Comments on Mary Daly's *Gyn/Ecology*." *Soundings* 65, 3 Fall 1982.
- New York Covens' Leaflet. *Sisterhood Is Powerful*. Ed. Morgan.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *On the Genealogy of Morals*. Trans. Walter Kaufmann y R. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1969.
- Oakley, Ann. *Woman's Work: The Housewife, Past and Present*. New York: Pantheon Books, 1974.
- O'Brien, Mary. *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Piercy, Marge. *Woman on the Edge of Time*. New York: Fawcett Crest Books, 1976.
- Redstockings Manifesto. Sisterhood Is Powerful*. Ed. Robin Morgan. New York: Random House, 1970.
- Reid Mendell, Betty. *Were Are the Children? A Close Analysis of Foster Care and Adoption*. Lexington, Mass.: Lexington Books, 1973.
- Rich, Adrienne. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics*. Ed. Alison M. Jaggar. Boulder, Colo.: Westview Press, 1994.
- Rich, Adrienne. *Of Woman Born*. New York: W. W. Norton, 1979.
- Rossi, Alice. "Sex Equality: The Beginning of Ideology". *Masculine/Femi-nine*. Eds. Betty Roszak y Theodore Roszak. New York: Harper & Row, 1969.
- Rowbotham, Sheila. *Women, Resistance and Revolution*. New York: Vintage Books, 1972.
- Rowland, Robyn. "Reproductive Technologies: The Final Solution to the Woman Question". *Test-Tube Women*. Eds. Arditri, Klein, and Minden. London: Pandora Press, 1984.

- Rubin, Gayle. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality". *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Ed. Carole Vance. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- \_\_\_\_\_. "The Traffic in Women". *Toward an Anthropology of Women*. Ed. Rayna R. Reiter. New York: Monthly Review Press, 1975.
- Taylor Jr., Stuart. "Pornography Foes Lose New Weapons en Supreme Court". *New York Times*, February 25, 1986.
- Tigre, Lionel. *Men in Groups*. New York: Random House, 1969.
- Trebilcot, Joyce. "Conceiving Wisdom: Notes on the Logic of Feminism". *Sinister Wisdom* 3 Fall 1979.
- Vance, Carole S. "Pleasure and Danger: Toward a Politics of Sexuality". *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Ed. Carole S. Vance. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Vetterling-Braggin, May, ed. "Femininity", "Masculinity" and "Androgyny". Totowa, N. J.: Rowman & Littlefield, 1982.



# Revistas feministas en Colombia: De *Brujas* a *Vamos mujer*

Anita Cañizares  
Traducción: Mercedes Guhl

## Introducción

La exigencia de reescribir la historia, ya que la que conocemos está compuesta de historias escritas más que todo por hombres y para hombres, es uno de los logros más importantes del movimiento feminista, y que además le ha otorgado mucho poder. En estas historias, los pensamientos, actos y logros de las mujeres han estado esencialmente ausentes. Este llamado a participar en la historia a través de la escritura proporciona desafíos notables a las mujeres, desafíos que resultan emocionantes y aterradores a la vez. Escribir es emocionante porque a través de ese medio (televisión, radio, cine y fotografía son ejemplos de otros caminos que nosotras, las mujeres, tenemos que usar para escribirnos, para escribir nuestras historias) encontramos una manera de expresarnos y una manera de detener a quienes intentan silenciarnos o escribir por nosotras. Es emocionante contar nuestras historias, nuestras vidas, y escribir nuestras interpretaciones, nuestros retos y nuestras teorías. Al haber tenido casi siempre a otros que hablen en nuestro nombre, no estamos acostumbradas a hablar en público y experimentamos miedo.

Se nos ha dicho que las maneras femeninas de expresar nuestro pensamiento (e incluso el pensamiento mismo) son demasiado emotivas, irracionales y parciales. Las feministas han trabajado activamente para desmontar el mito que le otorga ciertas características positivas a los hombres, negándoselas a las mujeres. Como lo señala Fox Keller:

El obstáculo más urgente para lograr una perspectiva feminista en las ciencias naturales [lo mismo se aplica a las ciencias sociales o a las humanidades] es la profundamente arraigada mitología popular que determina que la objetividad, la razón y la mente son masculinas, mientras que la subjetividad, los sentimientos y la naturaleza son femeninos... La consecuencia de tal división va más allá de la simple exclusión de las mujeres de la práctica científica. Esa misma exclusión es síntoma de una fisura más profunda entre lo femenino y lo masculino, entre lo subjetivo y lo objetivo, y también entre el amor y el poder, un desgarramiento del tejido humano que nos afecta a todos, como hombres y mujeres, como miembros de una sociedad, e incluso como científicos. (Fox 6-7)<sup>1</sup>

Lo que digamos las mujeres, lo que escribamos, será evaluado, criticado. ¿Qué parámetros se aplicarán en la evaluación de nuestra escritura? El feminismo nos ha enseñado que hay varias maneras de escribir, que el modo científico, objetivo, masculino ha sido privilegiado y que nosotras, como mujeres, podemos trastocar y cambiar la hegemonía que ese tipo de escritura nos ha impuesto.

En este artículo analizaré en detalle las revistas *Brujas: las mujeres escriben*, *Cuéntame tu vida: revista de mujeres* y *La Manzana de la Discordia*, y el boletín *Vamos Mujer*. Todas estas publicaciones fueron escritas por grupos feministas colombianos. Los temas tratados por estas publicaciones ejemplifican algunos de los asuntos que las colombianas y las feministas han intentado tocar. Las maneras como las revistas teorizan y describen los temas, la forma como reúnen los esfuerzos de las mujeres, y la manera como tratan los temas que enfrentan muestran un claro intento por rescribir, por contar nuestra propia historia.

Estas publicaciones no fueron reunidas simultáneamente. Primero me enteré de la existencia de *Brujas: las mujeres escriben*,<sup>2</sup> en 1989, cuando estaba investigando sobre los movimientos de mujeres en América Latina. La falta de información sobre los movimientos de mujeres en Colombia me tenía desconcertada, y una amiga encontró en un libro una foto de un grupo de mujeres, atribuida a una revista feminista, *Brujas*, editada en Medellín, Colombia (Davies 254). De inmediato comencé la búsqueda de la revista, y con un esfuerzo considerable logré conseguir todos los números que habían sido publicados (1982-1987) y empecé a analizarlos.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Susan Krieger analiza cómo la academia sigue los parámetros dictados por la comunidad científica que subrayan que, generalmente, un autor no debe estar presente en su texto para así demostrar la naturaleza objetiva de su investigación. Krieger hizo el esfuerzo de desligarse de esta tendencia y demostró que no sólo es posible sino también deseable que nos construyamos a través de nuestros textos.

<sup>2</sup> En adelante me referiré a esta revista como *Brujas*.

<sup>3</sup> Anita Cañizares Molina. "Brujas: una revista feminista colombiana". Ponencia presentada al *Annual Meeting of the New York State Women's Association* que tuvo lugar en Troy, NY, entre el 15 y el 17 de marzo de 1991. Quiero agradecer a mi hermana Lucía Cañizares y a mi prima Beatriz Molina por sus esfuerzos para conseguir los números anteriores de *Brujas* y hacérmelos llegar.



Luego de empezar mi investigación con La Casa de la Mujer, descubrí que este grupo publicaba un boletín, *Vamos Mujer*, que proporciona información sobre el trabajo específico de La Casa y sobre temas de mujeres en general. Reuní esta publicación para analizar su contenido y compararlo con el de *Brujas*. Mientras me dedicaba a esta labor, las mujeres de La Casa me llevaron a buscar también *Cuéntame tu vida*, otra revista de mujeres publicada por un grupo de mujeres de Cali, la tercera ciudad más grande de Colombia. En La Casa conseguí ocho de los diez números de esta revista (que cubrían desde septiembre de 1978 hasta agosto de 1987). Por último, durante un viaje a Cali, conseguí ejemplares de otra revista, *La Manzana de la Discordia* (noviembre 1981 a marzo de 1987), que también se editaba en Cali.<sup>4</sup> Reuní todas estas publicaciones para compararlas y para explorar los temas de los que estaban hablando las mujeres, qué información difundían, y cuáles eran sus preocupaciones e intereses.

Esta labor me permitió estudiar revistas para determinar cómo funcionan a manera de instrumentos históricos y culturales que resisten y (re)crean las construcciones de género en general, y específicamente las que existen en Colombia. El estudio de estas fuentes:

... constituye un eslabón crítico, y muchas veces perdido, en la documentación del pensamiento y las acciones de las mujeres. Un eslabón que no sólo puede aclarar la evolución del pensamiento y la práctica del feminismo en la historia moderna, sino que también puede proporcionar una base más fuerte sobre la cual construir el feminismo contemporáneo. (Bergmann et al. 173-181).

Este artículo girará alrededor de las siguientes preguntas: ¿Cómo define el feminismo cada publicación y qué valores feministas defiende? ¿Qué temas cubre cada publicación? ¿Las publicaciones se resisten a la construcción de género impuesta por el orden social colombiano? Si es así, ¿cómo lo hace cada publicación? ¿Qué estrategias usa cada una para presentar temas relacionados con asuntos de la mujer?

El análisis de estas publicaciones tendrá en cuenta tanto la forma como el contenido. A excepción del boletín *Vamos Mujer*, que en 1995<sup>5</sup> aún publicaba La Casa de la Mujer (por problemas de presupuesto, el último número —que conservo— se publicó en 1990), todas las demás publicaciones dejaron de existir. Debido a que mi contacto con las revistas ha sido a través de la lectura y no de la relación directa con ningún miembro del comité editorial,<sup>6</sup> no puedo partir de la especu-

<sup>4</sup> Agradezco a Gloria Velasco por su ayuda para conseguir ejemplares de esta revista.

<sup>5</sup> Año en que fue escrito este artículo como parte de mi tesis doctoral.

<sup>6</sup> El 12 de agosto de 1991 sostuve una entrevista telefónica con una de las editoras de *Brujas*. También tuve un breve encuentro con una de las mujeres del colectivo feminista La Manzana, que me proporcionó los ejemplares de la revista y un borrador de un documento que analizaba algunos de los progresos de La Manzana.

lación sobre el origen de estas revistas, ni arriesgarme a plantear cómo evolucionaron, quién las financiaba, cómo se escogían los artículos, cómo se distribuían los ejemplares, o qué razones hubo para interrumpir la publicación. Las respuestas a esas preguntas son decisivas para iluminar la historia de los intentos de la mujer por establecer publicaciones a largo plazo que determinen el tipo de temas con los que se encuentran involucradas las mujeres en una empresa semejante y, por último, evaluar tanto las luchas como los triunfos que éstas enfrentan. Sin embargo, tal tipo de información está más allá del alcance de este estudio.

## Lenguaje

Al hablar de lenguaje me refiero al catálogo conceptual que voceamos cada vez que hablamos. El lenguaje (términos) que usamos indica la ideología particular y las posiciones políticas que apoyamos o a las que nos oponemos. En la esfera del inglés, por ejemplo, la gente se refiere al lenguaje feminista, lenguaje de la nueva derecha y lenguaje políticamente correcto. Éste es el sentido de lenguaje que me interesa en el análisis de las revistas colombianas *Brujas*, *Cuéntame tu vida*, *La Manzana de la Discordia* y el boletín *Vamos Mujer*.

Las feministas y las mujeres que se identifican con los temas de la mujer defienden a cabalidad el proceso de aquellas que escriben sus experiencias, pensamientos, teorías y análisis porque en el proceso mismo de la escritura llegan a darse cuenta no sólo de las limitaciones de un lenguaje hecho por varones sino de las posibilidades liberadoras del acto de nombrar sus experiencias. De esta manera, las escritoras intentan transformar el lenguaje y, por consiguiente, definirse a sí mismas.

Este proceso implica reconocer que el acto de nombrar (el lenguaje mismo) no es neutral (Spender 163), ni transparente ni representa una verdad objetiva. Al contrario, el lenguaje no puede ser estudiado sin tener en cuenta su contexto social, político, económico y religioso. "No puede aislarse de deseos y motivaciones históricamente situados que le dan un sentido" (Nye 245). Esta noción nos permite admitir que el lenguaje "no es la expresión de la individualidad particular; más bien construye la subjetividad del individuo de maneras que son específicas de cada sociedad" (Weedon 21). Es en el lenguaje donde entendemos lo que está aceptado o rechazado por la sociedad, y donde nos damos cuenta de las diferencias de significado. Es en el lenguaje donde llegamos a entender, por ejemplo, la diferencia que hay entre los términos "mamá" y "mamacita"<sup>7</sup> y las connotaciones sociales de cada uno.

---

<sup>7</sup> El primero se refiere sólo a la madre. El segundo es el término que usaría un hombre para "elogiar" a una mujer que camina por la calle, por ejemplo. Tiene una connotación sexual fuerte.

Pero "el lenguaje no es monolítico. Los significados dominantes pueden cuestionarse y es posible afirmar significados alternativos" (76).

A través de las experiencias atravesamos por la redefinición y el cambio, y sólo a través del lenguaje esas experiencias pueden ser evocadas. Hasta donde alcanza la significación, la experiencia está constituida por el lenguaje. Es por esa razón, que "el significado de la experiencia es el lugar más crucial para la lucha política contra el significado, ya que involucra una dimensión personal, psíquica y emocional por parte del individuo" (79). Para una mujer, el hecho de compartir vivencias con otras mujeres trae consigo el reconocimiento de que nuestras vivencias no son únicas, por un lado, y por otro, que podemos ampliar nuestro repertorio de ideas, sentimientos y significados. Está el reconocimiento de que "los términos en los cuales entendemos las cosas no son fijos... El lenguaje ofrece toda una gama de maneras de interpretar nuestras vidas, que a su vez implican versiones diferentes de la experiencia" (85).

Esta perspectiva quiere decir que el lenguaje es también el lugar en el cual se puede dar el cambio. Spender sostiene, con sensatez, que "esta característica transfigurativa del lenguaje hace de éste una paradoja para los seres humanos: el lenguaje es un vehículo a la vez creativo e inhibitorio. Por un lado ofrece una inmensa libertad, pues nos permite 'crear' el mundo que habitamos;... pero, por otro lado, estamos limitados por esa creación, limitados por sus confines...". Si el lenguaje puede producir cambios, entonces quienes tienen la capacidad de nombrar y de orientar el cambio estarían en posición de poder porque "resulta obvio que quienes tienen el poder de hacer los símbolos y sus significados están en una posición privilegiada y muy ventajosa" (Spender 141-142).

"En un mundo en el que el lenguaje y el significado son poder, el silencio es opresión, violencia" (Rich 204). Ésta es una de las principales razones para hacer un análisis de la escritura de las mujeres. El lenguaje que usan, claro está, es producto del discurso social de género que circula en el momento de su escritura. Pero la manera en que emplean este lenguaje, la forma en que nombran sus vivencias, y el nuevo marco de referencia dentro del cual ejecutan ese acto de nombrar les da la posibilidad de transformarse y de contribuir a la transformación de las relaciones de género.

Hoy en día, las escritoras que escriben para mujeres se sitúan en el umbral de creación de significados metapatriarcales. Están recuperando la experiencia de la mujer, trayéndola a la superficie, mirándola sin prejuicios y nombrándola de acuerdo con un nuevo marco perceptual. Cuando esta tarea se complete, podrá decirse que nuestro estado de mudez ha sido transformado. Estas escritoras están en el proceso de transformar el lenguaje hecho por el hombre y, por tanto, están en proceso de definirse a sí mismas (Spender 224).

## Descripción general

### Apariencia

Los ejemplares de *Brujas* tienen un promedio de 70 a 75 páginas, y de las revistas estudiadas, ésta es la más extensa. Las carátulas son muy coloridas y a veces "diferentes" para atraer a posibles compradores o suscriptores. Las imágenes de carátula representan bien las construcciones de género que la sociedad asigna a las mujeres (por ejemplo la maternidad, la histeria) o bien los miedos que guarda hacia ellas (representaciones de lesbianismo y brujería, por ejemplo). Estas representaciones indican que el feminismo estaba vivo y en buen estado en Colombia durante el período en cuestión. La revista intentaba subvertir las representaciones tradicionales de la mujer al apropiarse de esas imágenes y exponerlas como algunas de las muchas realidades que las mujeres experimentan.

Los ejemplares de *Cuéntame tu vida* tienen un promedio de 50 páginas. Las carátulas no son tan llamativas o coloridas como las de *Brujas*. En todas ellas hay cuadros, dibujos o fotos de mujeres, pero su objetivo no es necesariamente impactar. En lugar de eso, parecen tener un sesgo artístico más definido y son menos políticas que las de *Brujas*. Dos de las que tienen más carga política (y que por lo tanto son más interesantes) son las carátulas de los números 4 y 7. La primera muestra a un par de hombres de pie en un umbral, mirando a dos mujeres que van por la acera de enfrente: el fenómeno tan común de las mujeres como objetos sexuales bajo el escrutinio de la mirada de los varones que las desnuda. Sin embargo, luego de una observación más cuidadosa, las palabras "LATIN FIRE" saltan a la vista, y no podemos dejar de entender que la carátula es un comentario humorístico y muy sarcástico del fenómeno del "latin lover". La siguiente carátula es una reproducción de *El poeta*, un mural descubierto en Pompeya. La imagen es importante por dos razones: primero, retrata a la mujer como independiente, creativa e inteligente. Segundo, y más importante aún, vincula a la mujer a la larga tradición cultural de Occidente.

*La Manzana de la Discordia* es la revista con menor número de páginas. Los dos primeros números, por ejemplo, tienen sólo ocho páginas. Los números 4 y 5 tienen doce. El 6 tiene veinte. Los números 7 y 8 tienen sesenta páginas, pero en ambos las páginas 32 a 60 son insertos (un monólogo de Simone de Beauvoir y otro de Adrienne Rich). No puedo decir nada de los colores de las carátulas porque los primeros cuatro números que tengo son fotocopias. A excepción de la silueta de una manzana rodeada por el texto, no hay más imágenes que pueda analizar. Sin embargo, sí poseo los originales de los últimos tres números, y de todas estas revistas, las tres muestran la mayor variedad junto con el número 6:

una muestra una imagen muy sexualizada de una mujer, el número 7 está dedicado a Simone de Beauvoir, y el 8 reproduce un dibujo atrevido de la colección *Fémina* del pintor Omar Rayo.

El boletín *Vamos Mujer* utiliza imágenes, pero generalmente el texto escrito domina las carátulas.

Una ojeada rápida a las revistas muestra que *Brujas* y *Cuéntame tu vida* tienen una mezcla de palabras e ilustraciones, de prosa y poesía, que refleja la multiplicidad de los tipos de escritura que muchas feministas y mujeres han estado pidiendo. El formato de *La Manzana* es diferente. Primero, porque no contiene tantos artículos o poemas como las otras dos revistas. Segundo, ésta incluye muchas más imágenes visuales, como caricaturas o tiras cómicas que se asocian frecuentemente con mujeres. También contiene numerosos cuentos. Las limitaciones de presupuesto seguramente tuvieron efecto sobre el diseño de las revistas. *Brujas* y *Cuéntame tu vida* parecen haber tenido más presupuesto, a juzgar por el diseño en general. Los últimos números de *La Manzana* se asemejan más a las otras dos revistas en cuanto a diseño y calidad técnica en general.

## Público

Como autoras, siempre debemos tener en cuenta al público. ¿A quién esperamos alcanzar con nuestra escritura? ¿Cómo vamos a atraer la atención de la gente a la que queremos llegar? Esto se logra a través del lenguaje que nos decidimos a emplear en la escritura para llegar e influir sobre determinado público. Al analizar el lenguaje empleado en estas revistas, puedo inferir qué tipo de público aspiraban a atraer. Primero, no queda duda de que *Brujas* y *La Manzana* fueron escritos por y para mujeres. Ninguno de los artículos, cuentos o poemas parece haber sido escrito por un hombre. *Cuéntame tu vida* es la única revista que incluye artículos escritos tanto por hombres como por mujeres. Resulta interesante que esta última incluyera una crítica de esta perspectiva de publicar artículos escritos por hombres, y en especial por hombres que no apoyan a la mujer, tomada de *Brujas*. La impactante carta que *Brujas* envió a *Cuéntame tu vida* muestra con claridad la posición de la primera: en lo que tiene que ver con la mujer, son las mujeres, y no los hombres, las que deben encargarse de escribir, pensar y criticar. Las autoras de la carta sienten que a los hombres no se les debe permitir escribir en una revista cuyo propósito es dar a las mujeres voz y espacio para cuestionar, criticar y transformar sus vidas particulares y a la sociedad en general. Si los hombres van a participar en la revista, las autoras creen que no lo deben hacer de la manera combativa o condescendiente en la que desde siempre han "sabido" y le han transmitido a las mujeres lo que significa ser "mujer". Tales artículos siguen subestimando a la mujer y van en contra del propósito de la revista. En otros términos, la

crítica de *Brujas* apunta a la falta de criterio de parte de *Cuéntame tu vida* tanto en la selección de autores como en los temas tratados.

Los temas que tratan en las revistas se centran alrededor de preocupaciones de las mujeres en general, con las que las feministas luchan. Advierto lo anterior porque las feministas están comprometidas desde el punto de vista político con el cambio de las construcciones de género (re)producidas por las sociedades. Una muestra de los temas incluye violencia contra la mujer, teoría feminista y poder, violación, pornografía, maternidad, el cuerpo femenino, amor, soltería, relaciones y lesbianismo.

De una forma u otra, estos temas tocan las vidas de todas las mujeres, por el hecho de que nuestras identidades están íntimamente ligadas a ellos. Claro está que los hombres pueden participar de la lectura de los artículos, pero sabrán que esos temas no estaban dirigidos a ellos. Pueden beneficiarse de la amplia gama y de la profundidad de los temas, o pueden entablar una interacción *voyeurista* con la revista. Los hombres pueden convertirse en participantes activos del cambio en las construcciones de género, o simplemente pueden sentir curiosidad por saber lo que discuten las mujeres, o lo que leen o escriben. Sin embargo, a excepción de *Cuéntame tu vida*, los hombres no figuran como autores.

La preocupación de *Brujas* por permitir o no que los hombres participen en la escritura de revistas para mujeres merece una seria reflexión. Estoy de acuerdo, de todo corazón, con los comentarios del comité editorial de esta revista y creo que las mujeres necesitamos pasar por el proceso de (re)crearnos. Sin embargo, algunas mujeres podrán disentir de esta opinión, con el argumento de que los escritos de mujeres deben privilegiarse, pero que los escritos de hombres no deben vetarse por principio. Lo importante, tal como lo creen muchas mujeres, es el tipo de artículos escritos por hombres que publiquen las revistas. Se podría plantear que las relaciones de género y la sociedad sólo cambiarán cuando los hombres se conviertan en participantes activos del proceso.

### Forma y objetivo

Tanto las revistas como el boletín están escritos para un público conformado por mujeres educadas, de clase media y obrera. En general, el lenguaje es cotidiano y no académico, es decir, los artículos no contienen jerga o lenguaje especializado. La lectora no requiere un conocimiento previo o un vocabulario específico para entender los temas presentados. La forma de los artículos tampoco es académica. Por ejemplo, en *Brujas* sólo hay un promedio de uno o dos artículos por número que tengan notas a pie de página o finales. Las convenciones de escritura que se siguen usualmente en entornos académicos o para públicos académicos no se utilizan en esta revista. *Brujas* y *Cuéntame tu vida* pretenden llegar a un público

más educado, quizás estudiantes de bachillerato o universidad. Los artículos en estas dos revistas son más extensos que los publicados en *La Manzana* o en *Vamos Mujer*. La longitud en sí los haría menos accesibles para un público amplio, cuyas habilidades de lectura pueden no estar lo suficientemente desarrolladas como para seguir un artículo extenso. El lenguaje de *Vamos Mujer* y de *La Manzana* es más sencillo y los artículos son más cortos. A pesar de que ninguna de las revistas usa jerga especializada, la profundidad y algunos de los términos de *Brujas* y *Cuéntame tu vida* requieren un nivel de educación superior al mínimo. Los artículos de *Vamos Mujer* y *La Manzana*, en cambio, pueden ser leídos y comprendidos sin ninguna información previa.

Ocasionalmente, en *Brujas* o en *Cuéntame tu vida* se encuentra un artículo que podría considerarse más académico que los otros, en especial si trata temas más teóricos, en los que se hace un intento exploratorio conceptual por desafiar construcciones de género o ideologías particulares. Pero la misma función la podría desempeñar una ilustración o un anuncio de tamaño pequeño, por ejemplo, cosa que sucede con frecuencia en *La Manzana* y que, al burlarse de los roles de género establecidos, ayuda a la lectora a darse cuenta de la naturaleza de esas barreras específicas, que limita e inmoviliza.

En general, las ilustraciones y los temas tratados crean una atmósfera que se centra en el desarrollo de la vida de las mujeres. Se hace énfasis en vivencias más que en la teoría, pues esta última alienaría a grandes sectores del público. Esto quiere decir que el lenguaje que utilizan la mayoría de las autoras es menos formal y abstracto que el lenguaje académico. La autora no tiene que probar nada. El objetivo de *Vamos Mujer* es proporcionar información a mujeres sobre temas de la mujer. Por ejemplo, este boletín informa a las lectoras sobre sus derechos al señalar una ley, en particular la Ley 051 de 1981, que declara que el gobierno colombiano está comprometido con la eliminación de cualquier forma de discriminación hacia la mujer. Este boletín también proporciona información sobre asuntos de salud (cómo cuidar el cuerpo, exámenes de busto), sexualidad (órganos reproductivos) y derechos laborales (por ejemplo, lo que deben saber las empleadas domésticas sobre sus derechos, de manera que reciban los beneficios y que sus patronos no las exploten). El boletín también suministra información sobre las actividades de diferentes grupos de mujeres en Colombia y recomienda que éstas se involucren en los asuntos de la comunidad.

El formato de las revistas muestra que uno de los objetivos principales de las publicaciones es la creación de un espacio público para la discusión de asuntos de la mujer, y no un intento explícito de influir sobre las políticas regionales o nacionales. Lo que les importa es el esfuerzo constante por valorar y reinterpretar las experiencias de la mujer. La forma más utilizada por las revistas, el cuento, subra-

ya lo anterior. Pero por encima de todo, las revistas crean una conciencia de la solidaridad de las mujeres en la lucha, al mostrarlas trabajando unidas como grupo, saliendo de su aislamiento, mujeres que se reúnen y comparten sus vivencias, sus poemas, sus ilustraciones, sus sufrimientos y sus sueños con otras mujeres.

### El poder de nombrar

Los títulos escogidos por las tres revistas y el boletín demuestran que se identifican con mujeres y que tienen un sesgo de género. Los nombres son significativos pues todos pretenden, de manera explícita o implícita, (re)construir el sistema de género que ha oprimido a las mujeres durante tanto tiempo. Es curioso que todas las revistas escogieran palabras que se han construido como imágenes "negativas" asociadas bien con la mujer o con actividades propias de ésta. Todas las revistas hacen un esfuerzo por (re)definir estas palabras. Las asociaciones negativas del nombre "*Brujas*", por ejemplo, evocan mujeres hechizadas que obligan a la gente a hacer cosas en contra de su voluntad. El título "*Cuéntame tu vida*" da la impresión de que las mujeres son "chismosas", y siempre están dedicadas a la charla ociosa. El título del boletín *Vamos Mujer* no tiene un significado negativo en sí, pero sí tiene una motivación. Anima a las mujeres a dar un paso, a actuar. En cambio "*La Manzana de la Discordia*" apunta a la naturaleza beligerante de la revista, y juega con la asociación de mujeres y manzanas, ya que fue una mujer quien "tentó" a Adán en el paraíso con una "manzana". Sabemos que las mujeres nunca son retratadas como antagonistas, porque ése no es un rasgo "femenino". Pero estas asociaciones e imágenes que tradicionalmente se han visto como negativas se ven transformadas. El cambio de significado siempre apunta a mujeres que narran sus historias, sus vivencias y que se reafirman. También resulta interesante que junto con la explicación de los nombres escogidos para los títulos haya una ilustración de la manera como estas mujeres ven el mundo. En otros términos, la crítica, la reconstrucción y la esperanza se unen en el acto de nombrar las revistas y el boletín. Todas estas acciones les asignan mucha responsabilidad no sólo a los miembros del grupo que produce y crea las publicaciones, sino también a las mujeres que leerán sus páginas pues están siendo invitadas a convertirse en participantes activas de la (re)creación de sus vidas y de un nuevo mundo.

La sección editorial del quinto número de *La Manzana* (marzo de 1985) justifica el título de la revista:

Nos han preguntado mucho el porqué de nuestro nombre. Incluso cuando vendíamos el periódico en el parque La Marfa, un señor nos insistió en que la "verdadera manzana de la discordia" era la tan discutida Manzana T, cerca al puente Ortiz.



Para este 8 de marzo hemos querido aclarar el asunto. Cuando escogimos el nombre, nos propusimos darle un contenido nuevo a las viejas historias y los viejos símbolos que han ido formando el concepto tradicional de "mujer". Ahora, pensando y discutiendo, nos damos cuenta de que la nuestra es la *tercera* manzana de la discordia.

La primera de todas fue la que Eva le ofreció a Adán, la fruta prohibida del jardín del Edén, la tentación que lo hizo pecar. O sea, que la mujer en esa vieja historia aparece como la pecadora, la causante de todos los males.

La segunda manzana famosa fue la de una diosa griega que solo era feliz cuando ponía a todos a pelear, y que precisamente se llamaba Discordia. Una vez, en un banquete al que no la habían invitado, hizo aparecer sobre la mesa una manzana de oro con la inscripción "Para la más bella". Todas las diosas la reclamaron para sí. Por fin Paris de Troya, actuando como jurado, se la concedió a la diosa Venus, que le había prometido en recompensa el amor de la mujer más bella de la tierra. Discordia, entonces, no era sino la mujer cizañosa, llena de envidia, chismosa. Las diosas, todas, eran vanidosas, siempre rivales unas de otras.

Esta tercera manzana de la discordia, la nuestra, es la historia actual, no de una sino de muchas mujeres que no se resignan a "vivir nuestra vida tranquila", dejándonos arrullar por el cuento de que sólo podemos salvarnos de ser pecadoras, malas, cizañosas, si aceptamos la maternidad como única tabla de salvación y si somos normales, pasivas, sumisas. La discordia que queremos sembrar es la lucha contra la resignación, a la vez que la lucha contra la "ley" de la violencia.

Queremos demostrar que la mujer puede ser sensible sin ser débil, puede conquistar todos los derechos sin dejar de ser receptiva, puede llegar a construir una nueva forma de poder, no competitivo, ni dominante, ni violento. Queremos que la mujer, como mujer, sacuda esta sociedad hasta sus cimientos para que podamos todos, hombres y mujeres, construir nuevas leyes, nuevas formas de relacionarnos; una nueva sociedad, en fin, más justa y más humana.<sup>8</sup>

*Cuéntame tu vida* también da una justificación de su título en el ejemplar que combina los números 2 y 3 (septiembre de 1978):

..."*Cuéntame tu vida*", frase que podría perfectamente referirse a cualquier buzón femenino, ha sido el título escogido para nuestra revista, pues consideramos que, a pesar de que en ocasiones despierta algún sentimiento que pretende desvalorizar el mensaje que dicha frase encierra, es necesario conferirle todo un nuevo significado al servir de nombre, no a palabras de hombres y mujeres que buscan con el relato de

<sup>8</sup> Este número en particular tiene una carátula que apunta al significado tradicional que se asocia con las palabras Eva y Manzana. Hay un dibujo de una mujer desnuda con una manzana y la figura parece estar en el "paraíso". La Manzana de la Discordia, no. 5 (marzo 1985): 2. El 8 de marzo ha sido proclamado Día Internacional de la Mujer. Es un día que usualmente observan las feministas y los grupos de mujeres en todo el mundo. Los grupos colombianos también se unen a la celebración.

su vida un consuelo más a su existencia, sino reflexiones que a partir de las propias vivencias pretenden encontrar el verdadero sentido de su vida, rescatando la intimidad como algo fundamental para alcanzar la liberación de hombres y mujeres. Entonces *Cuéntame tu vida* no en el lenguaje que se te ha impuesto para nombrarla, sino en el lenguaje que pueda indicar cómo la has vivido, es decir, un lenguaje que no recurra, para cubrir las dificultades y los dramas, a eufemismos; en el que, por ejemplo, no se llame feminidad a la dependencia infantil y al temor a la desaprobación; o en el que haber padecido un prostíbulo no equivalga a "ser ya todo un hombre"...

No hay justificación para el título de *Brujas*. Sin embargo, la palabra "*Brujas*" llama de inmediato la atención, más aún en el tradicional entorno católico de Colombia. Esta palabra tiene un sesgo de género y se ha asociado por convención con mujeres que son malas, inmorales y malévolas. En otros términos, representa el opuesto de lo que se supone debe ser una mujer. Estas definiciones se derivan todas de la persecución religiosa que sufrieron las mujeres durante más de seis siglos. Por tanto, el título de la revista subvierte el rígido control de la Iglesia institucional en Colombia. El título también implica el intento por rescribir nuestra historia y por resistirnos a una definición tan rígida. Sin embargo, cualquier movimiento que implique alejarse de estas definiciones se podrá interpretar como una afrenta al sistema social.

*Vamos Mujer* presenta de manera más clara el objetivo del boletín. En su primer número, el boletín dedica un extenso segmento a delinear la justificación de su título y los objetivos que las mujeres de La Casa y otras esperan alcanzar con su labor. Este segmento es admirable por la solidez de sus palabras y de su visión.

## ROMPAMOS EL SILENCIO

Salir del cascarón, romper las barreras del silencio, del individualismo, del marginamiento y de la sumisión en que hemos vivido milenariamente es nuestra responsabilidad cotidiana.

Crecer, fortalecernos, alzar el vuelo en forma autónoma es la tarea inaplazable que tenemos hoy las mujeres.

Salir a caminar, a conocernos, a reconocernos, salir del espacio privado, ganarnos el ser sujetos de nuestra propia historia, de la historia de la sociedad, es nuestro reto.

Rescatar el uso de la palabra, del conocimiento del cuerpo, sacudir de nuestros hombros el peso de la culpa, ganar el derecho a decidir libremente también es nuestra tarea, como lo es la de construir relaciones más igualitarias entre los sexos, los

hijos, las razas, las naciones; sólo cuando logremos romper las estructuras de poder en que vivimos, podremos hablar de una sociedad más igualitaria para las mujeres, hombres y niños.

*VAMOS MUJER*, el nombre escogido para el boletín de La Casa de la Mujer, desea ser un canto de esperanza a la vida, continuar con la firme certeza de que estamos despertando de una vida de sueño en pesadilla, de una historia fragmentada como seres y mujeres.

*VAMOS MUJER* es órgano de información que desea dar cuenta de lo que estamos haciendo las mujeres en la búsqueda de la libertad, tanto en el espacio privado como en lo público, en lo individual y en lo social.

Nuestro objetivo no es ser un elemento pasivo o simple vehículo de información, deseamos que la comunicación sea un proceso de retroalimentación en donde cada mujer, cada hombre, cada niño, se conviertan en fuente, en creadores de la información y del procesamiento de la misma.

Vamos amigas, amigo, compañeras, vamos obreras, artesanas, estudiantes, amas de casa. *Vamos Mujeres*, danzantes con nuestras voces de realidades (1).

Resulta evidente que las creadoras de todas las revistas y del boletín entendieron el poder del acto de nombrar. Al escoger los títulos pretendían crear un foro que desafiara la opresión de la mujer y que, al mismo tiempo, ayudara a crear una nueva manera de ser para la mujer y la sociedad.

Hay algunas diferencias entre *Cuéntame tu vida* y *La Manzana*, por un lado, y *Brujas*, por el otro. En la primera, cada entrega tiene una sección editorial que toma diferentes formas, pero que deja en claro la posición de sus editoras. Por ejemplo, en la entrega que combina los números 2 y 3 de *Cuéntame tu vida*, el editorial explica el título de la revista y también algunas de las razones por las cuales hay poemas en las páginas de la revista. Dos de los editoriales tienen citas sobre la mujer, escritas por Ofelia Uribe y por Octavio Paz, y en los demás números hay afirmaciones de posición frente a movimientos de mujeres, frente a la necesidad de cambiar a la sociedad y frente al cuerpo femenino. Estos editoriales dejan en claro las posiciones políticas del grupo editorial. *La Manzana* también incluye una sección editorial al comienzo de cada número, que orienta al lector en los temas que la revista trata.

*Brujas*, en cambio, no cuenta con una sección editorial. Cuando me entrevisté con una de las editoras le pregunté la razón y ella dijo claramente que la revista no tenía editorial porque "primero, no tenemos un propósito claro. Simplemente queríamos que la revista representara una voz femenina, sus sueños, sus rumores, sus utopías. No creíamos en una sección editorial. Siempre hemos sentido que el

editorial determina la mirada bajo la cual se percibe el contenido de la revista, y no queríamos sugerir una mirada dada".

Otro contraste entre *Brujas* y las otras dos revistas es el hecho de que ciertas entregas se dedican a explorar un tema específico en toda su complejidad. El número 9 de *Cuéntame tu vida* trata de la violencia (en el país, en la familia, contra los niños y contra la mujer), y el número 10 analiza el feminismo (qué es, quién es feminista, vivencias de un grupo feminista en España, y la manera en que el grupo de *Cuéntame tu vida* trabaja con el feminismo). *Vamos Mujer* también estructura algunas de sus entregas alrededor de temas particulares. El número 19, por ejemplo, trata sobre el aborto; el 16, sobre la violencia; y el 17, sobre la salud. *Brujas* no dedica ninguno de sus números a un tema específico.

## Temas

Para abrir esta sección quisiera empezar con *Brujas*. Mientras que en la mayoría de las revistas los títulos de los artículos sirven como guía para que la lectora sepa sobre qué tema tratará, en *Brujas* algunos de los títulos no cumplen esta función de manera directa. Sólo al leer el artículo, la lectora podrá averiguar de qué tema trata. Este rasgo es bastante significativo porque implica que la revista estaba creando una fachada. En cierto nivel, *Brujas* despliega una apariencia que la hace aceptable frente a los ojos del público, pero en otro nivel, la revista subvierte la apariencia al tocar temas que usualmente no se discuten en público en Colombia (lesbianismo y el descubrimiento del cuerpo femenino, por ejemplo).

Pude descubrir ciertas cuestiones que la revista abordaba en todas sus entregas al contar cuántas veces aparecía un tema determinado en un número de *Brujas* y comprobar si reaparecía en otro número. Encontré cinco temas que habían sido analizados en cada una de las entregas: 1) feminismo, 2) patriarquía y androcentrismo, 3) violencia contra la mujer, 4) sexualidad femenina y cuerpo femenino, y 5) lesbianismo. Los tres primeros aparecían de forma abierta y, a partir del título de los artículos, la lectora podía constatar de inmediato que, por lo menos desde un punto de vista general, estos temas formaban parte de la agenda de la revista. Sin embargo, los otros dos temas no se identificaban abiertamente. Las autoras los trataban a través de relatos; éste es un punto que discutiré más adelante.

El tema del feminismo estaba presente en todas las entregas, y en algunas aparecía incluso más de una vez. Las autoras definen su posición feminista con claridad. Por ejemplo, en el artículo "Propuestas para una discusión sobre el proyecto político del feminismo", la autora plantea:

Y pienso que nosotras las feministas latinoamericanas estamos obligadas y comprometidas a producir esos nuevos conceptos, a ampliar los límites a la práctica políti-

ca, a generar la multiplicidad y la simultaneidad, a matar la dialéctica, a superar a Hegel, porque nosotras las mujeres, nosotras las feministas sabemos que 'en barriga llena no hay corazón contento',<sup>9</sup> porque nosotras las mujeres padecemos el poder de la próstata, y sabemos que la vida es algo más que 'nacer, crecer y reproducirnos' (Vélez 78).

La mayor parte de los artículos sobre el feminismo explican qué es, por qué luchaban algunas de las sufragistas, cuál es el sentido del despertar de conciencia, y por qué el feminismo es político. Los títulos de los artículos sobre el tema son bastante evidentes: "Feminismo y sufragismo", "El feminismo: un acto liberatorio", "Feminismo y poder", "Propuestas para una discusión sobre el proyecto político del feminismo" y "Movimiento feminista: hacia una superación de la dialéctica", entre otros.

Sobre patriarcado, androcentrismo y violencia contra la mujer, los títulos de los artículos hacen los temas más explícitos. Algunos de los títulos sobre patriarquía y androcentrismo son "Androcentrismo y los estudios de la mujer", "El sexo: ¿comedia, apariencia o ideología? (e) L(a) Orlando", "Machismo e impotencia", "De las Amazonas", y "De cuándo a la pregunta por la mujer se la denominó histeria". Para el tema de violencia contra la mujer, los títulos también indicaban con claridad el contenido. He aquí algunos ejemplos: "La pornografía y el duelo", "La violación: crimen típicamente americano", "Violencia contra la mujer", "Clitoridectomía: crimen contra las mujeres", "Reflexiones sobre la pornografía" y "Receta para hacer mal de ojo a los violadores".

Los temas del cuerpo femenino, sexualidad y lesbianismo no fueron abordados en forma directa por las autoras. Una mirada rápida a las tablas de contenido de la revista no serviría para enterarse de que estos temas son parte de su agenda. Sin embargo, su presencia se siente. El tema del cuerpo y la sexualidad femeninos está presente en cuatro de las seis entregas, pero los títulos no son muy explícitos ya que varios de los artículos abordan el asunto de la masturbación,<sup>10</sup> que es un tema tabú para las mujeres dentro de esta cultura. Algunos de los títulos son "Retorno al cuerpo", "Rimando el cuerpo", "Preguntas para una historia sexual" y "El amor o el camino a la enajenación".

Ninguno de los títulos presentes en los seis números indica que el tema del lesbianismo y la homosexualidad forme parte integral de la revista. Esto ya resulta

<sup>9</sup> Ésta es una inversión de un dicho colombiano, "barriga llena, corazón contento", que se refiere al hecho de que si una persona tiene suficiente qué comer, estará contenta. Esta inversión apunta a la necesidad de las mujeres de recibir más que alimento. La mujer necesita ser respetada y ser participante activa en su propia definición.

<sup>10</sup> Obviamente, la palabra masturbación no aparece en las páginas de la revista. Sólo a través de una interpretación de los artículos, la lectora llega a entender que ése es el tema en cuestión.

bastante revelador, y me ocuparé del asunto en la siguiente sección. Por el momento, diré que el tema del lesbianismo se tocó a través de relatos, que se usan también para tratar otros temas que tienen que ver especialmente con construcciones de género. Entre los temas a través de los cuales se cubrió el lesbianismo estaban: el temor de las mujeres a escribir, la soledad femenina, mujer y locura, el cuerpo femenino, relaciones de mujeres con mujeres, madres e hijas, maternidad y amor.

Como *Brujas* fue la primera revista que analicé, busqué estos temas en las otras y en el boletín. Cuestiones como la violencia contra la mujer, el feminismo y el cuerpo femenino aparecían en todas las publicaciones. El tema del patriarcado y el androcentrismo también aparecía en *Cuéntame tu vida* y *La Manzana*. Sin embargo, el lesbianismo no figuraba en ninguna de estas revistas, ni siquiera de la manera disimulada en que aparecía en *Brujas*.

## Violencia

Las tres revistas que estudié dejaron de publicarse en 1987. ¿Por qué en ese año? ¿Qué sucedió? Aunque ninguna de las revistas anunció su terminación, y a pesar de que no tengo comunicación directa con ninguna de las personas involucradas en su publicación,<sup>11</sup> formularé mi hipótesis sobre una de las principales razones para que las descontinuaran: la violencia y la represión contra los grupos y/o las personas que profesan una ideología contraria a las creencias más generalizadas en la sociedad.

Descubrí el impacto de la violencia sobre *Brujas* por accidente. Una de sus autoras dijo que muchas personas estaban amenazadas en ese momento en el país, pero que las integrantes de *Brujas* nunca recibieron amenazas directas. Sin embargo, el miedo a la retaliación por manifestarse no permitió que la revista publicara temas que se querían discutir. En una ocasión, cuando *Brujas* estaba a punto de publicar su última entrega, la editora se rehusó a imprimir un artículo sobre lesbianismo debido al riesgo implícito de publicar un texto de tal naturaleza. Dos poemas de Rosario Castellanos, minuciosamente escogidos, reemplazaron el artículo original. Las escritoras los escogieron porque querían llamar la atención, aunque fuera de manera sutil, sobre el asunto de la violencia como forma de censura. Los dos poemas son "Elegía" y "Destierro".

---

<sup>11</sup> Hablé con dos de las editoras de *Brujas* quienes dijeron que la publicación y distribución eran muy difíciles porque no tenían suficientes personas que les ayudaran y el proceso terminó por agotarlas.

## ELEGÍA

La cordillera, el aire de la altura  
que bate poderoso como el ala de un águila  
la atmósfera difícil de una estrella caída,  
de una piedra celeste ya enfriada.

Ésta, ésta es mi patria.

Rota, yace a mis pies la estera que tejieron  
entrelazando hilos de paciencia y de magia.  
O voy pisando templos destruidos  
o estelas en el polvo sepultadas.

He aquí el terraplén para la danza.

¿Quién dirá los silencios de mis muertos?  
¿Quién llorará la ruina de mi casa?  
Entre la soledad una flauta de hueso  
derramando una música triste y aguda y áspera.

No hay otra palabra.

El primer poema, tal como lo indica su título, llora la destrucción de una nación, el fin de las esperanzas y los sueños que construyen una nación. Además, reflexiona sobre la posibilidad de que algo hubiera permanecido para contar la historia de qué sucedió en ese lugar. Este poema puede asociarse de manera significativa con la situación de Colombia y las olas de violencia que asolan al país y que parecen no tener fin. Ésta es una violencia que no es solamente física sino también mental, psicológica y emocional, además de política y económica. Al compartir el dolor de este poema, "¿Quién dirá los silencios de mis muertos? ¿Quién llorará las ruinas de mi casa?", las escritoras de *Brujas* aludían a que la violencia toca las vidas de todos en Colombia.

## DESTIERRO

Hablamos la lengua  
de los dioses, pero era también nuestro silencio  
igual al de las piedras.  
Éramos el abrazo de amor en que se unían  
el cielo con la tierra.  
No, no estábamos solos.  
Sabíamos el linaje de cada uno

y los nombres de todos.

Ay, y nos encontrábamos como las muchas ramas  
de la ceiba se encuentran en el tronco.

No era como ahora

que parecemos aventadas nubes

o dispersadas hojas.

Estábamos entonces cerca, apretados, juntos.

No era como ahora.

El segundo poema trata de la violencia a través de la censura. Expresa la furia y la soledad de quienes ya no están unidos bajo la bandera de un país, de aquellos que han sido obligados a dejar su patria. Se niega la posibilidad de hablar, y el silencio que le sigue es como el de las piedras. Este silencio es similar al que enfrentan quienes quieren oponerse a algunas situaciones por las que Colombia atraviesa. La censura se expresa en ambos poemas porque, a pesar de que el país no la respalda en forma legal, el miedo a ser asesinado, al castigo por manifestar las propias ideas o criticar a diversos grupos y organizaciones, puede tener el mismo efecto que un apoyo proactivo de la censura.

En *La Manzana* el tema de la violencia se inyecta en casi todos los números. En varios editoriales se subrayan los tópicos de la violencia, y el silencio y el miedo de las mujeres a una retaliación si se manifiestan en las calles. El número 7 plantea: "Este año, las mujeres temieron salir a la calle a denunciar la violencia porque tenían miedo de esa misma violencia que querían denunciar". Según las autoras, no hubo celebración del 8 de marzo porque se dio un retroceso hacia las antiguas tradiciones pero, sobre todo, como dicen las autoras, "había miedo, miedo de la represión, miedo de que las tendencias pasivas nos derrotaran". En el número 8, una vez más, la sección editorial habla de la movilización en contra de la violencia en Cali (una marcha especial fue convocada por la UP, que había visto asesinar a más de 300 de sus miembros. La marcha, una manifestación silenciosa, intentaba protestar contra la violencia en Colombia en general, y en Cali en particular). Las feministas siempre han sido consideradas "indeseables" porque cuestionan y critican el *statu quo*. En Colombia se cree que la mayoría de las feministas son lesbianas, *Brujas*, liberadas en el aspecto sexual, partidarias del aborto y destructoras de los roles familiares tradicionales y, por culpa de esos prejuicios, son blanco fácil de los grupos de derecha. Aunque estas mujeres temían unirse a la marcha y protestar, sabían que tenían que salir a las calles, participar y expresar su insatisfacción con lo que sucedía en el país.

*Cuéntame tu vida* tuvo dos números especiales, cada uno dedicado a un solo tema. El número 9 se ocupa de la violencia, y el 10 se centra en el feminismo y lo describe. El primero cubre no sólo la violencia contra la mujer, sino también la



que tiene lugar en Colombia. Entre los títulos de los artículos de ese número están: "El silencio: ¿otra forma de violencia?", "La violación como ejercicio del poder autoritario", "Violencia conyugal", "Colombia, país tropical y eminentemente violento", y "Un paso más allá de la violencia". Más aún, "Limpieza política en Colombia: una guerra de las ideas y no de las drogas" es el título de un artículo de una revista reciente que afirma que en Colombia la violencia no se limita únicamente a la gente que trafica con drogas sino que también incluye la violencia ideológica perpetrada contra aquellos que se atreven a pensar y a actuar de manera diferente. Y estos individuos pagan con sus vidas.

Tanto las revistas como el boletín tratan el tema específico de la violencia contra la mujer. *Brujas* concentra la atención de lectores y lectoras en la violencia doméstica al decir que la imagen que tiene el público al respecto puede no ser la más exacta, a pesar de que muchas instituciones en Colombia ya no niegan la existencia de este tipo de violencia. Por ejemplo, tal como lo expone Gloria Chanduvi, no hay ni una remota posibilidad de hacerse una idea de cuántas víctimas produce esta violencia a partir de la cifra de víctimas registradas debido a la manera como se define este tipo de violencia y a la manera como se recolectan los datos. Chanduvi señala:

En Cali no hay ningún tipo de trabajo investigativo sobre cualquiera de los aspectos relacionados con la violencia contra la mujer. Las únicas estadísticas las tiene el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) como institución del Estado, y éstas se refieren únicamente a casos de violencia familiar donde los afectados son los hijos. Los estudios abarcan a las mujeres sólo en su calidad de madres y esposas que recurren en busca de ayuda a esta entidad.

Por tanto, la violencia doméstica no está muy documentada y se ve distorsionada. Además, la mujer aparece únicamente en sus roles más tradicionales, no como individuo, y menos aún como mujer. Sin embargo, los artículos de *Brujas* revelan que la violencia contra la mujer es un problema mucho más difundido, que no puede limitarse sólo a la violencia doméstica y física. Para lograr una perspectiva abierta de este tema es necesario confrontar la violencia de carácter institucional, social, legal, religioso, sexual y cultural contra la mujer.

El tema de la violencia contra la mujer también aparece en *Cuéntame tu vida*, en un número especial que cubre no sólo la violencia contra los colombianos en su vida cotidiana sino, de manera específica, la violencia contra la mujer. En *La Manzana* no hay artículos del calibre de los que se encuentran en las otras dos revistas, pero hay una entrevista, en el número 4, con el director de un centro de mujeres, en la que se indaga por el servicio que ofrece este centro para mujeres que han sido

violadas. También hay una foto, de mensaje bastante revelador, de un grupo de feministas brasileñas en una manifestación callejera en la cual protestan por la violencia contra la mujer. Mientras protestan, un grupo de hombres las golpea. Esta imagen ofrece un ejemplo más contundente que cualquier texto escrito porque muestra claramente una contradicción asombrosa: mientras protestan por las acciones perpetradas contra las mujeres, son víctimas de la violencia. Estas revistas también tratan sobre la cosificación de la mujer y la violencia que se ejerce contra ellas en la vida diaria. No pueden salir a ningún lado sin ser objeto de chistes, rechiflas y silbidos que les recuerdan constantemente que los hombres sólo las valoran por sus atributos físicos.

El tema de la violencia contra la mujer adquiere magnitud en *Vamos Mujer*. Se aborda en nueve de las dieciséis entregas, ya sea en artículos independientes o en un número completo. El análisis que esta publicación hace de la violencia incorpora a su vez la que se experimenta diariamente en el país: la corrupción del sistema, la creciente miseria que vive una enorme proporción de la población, el manejo arbitrario de la ley, el desempleo y la violencia contra la mujer. *Vamos Mujer* refleja la creencia de que esta institucionalización de la violencia perdura porque no cuestionamos muchos de los supuestos que yacen bajo nuestras acciones diarias y tras las formas de socialización que transmitimos continuamente. Citaré en detalle una reflexión sobre la violencia aparecida en *Vamos Mujer*, tanto por su sencillez como por la agudeza de su análisis.

#### A propósito de la violencia sobre la mujer

Es cotidiano para las mujeres y los hombres oír hablar de la violencia y más que oír, vivirla.

Todas(os) vimos la agudización de la violencia y la inseguridad en Colombia, la corrupción impune, el manejo arbitrario de la ley, el desempleo y la miseria creciente. A éstos se une la indiferencia con que nos acostumbramos a la situación y ello contribuye a que la violencia esté presente en cada espacio y en cada nivel de nuestra vida. La violencia no es sólo la inseguridad y la agresión física. Esto no es más que el resultado de la violencia moral, psicológica y social que se ejerce sobre cada individuo en mayor o menor medida según su condición y su sexo.

Sin embargo, hablar de la violencia sobre la mujer nos sitúa en una problemática muy específica, la cual no puede ser explicada solamente como resultado de las condiciones sociales y económicas de la sociedad en su conjunto.

Es evidente que la situación de la mujer se inscribe en una sociedad y en un tiempo histórico determinado. Pero lo que es también claro para muchas mujeres y hombres es que la violencia que se ejerce sobre la mujer tiene que ver con el mundo de

lo subjetivo, de las normas, de los espacios cotidianos, de la vida familiar, de la relación hombre-mujer, con las relaciones de poder.

...A nuestra manera de ver, según estas formas, la mujer es la "víctima perfecta" del maltrato y el hombre es el "victimario lógico".

Es así como la violencia sobre la mujer reviste múltiples formas: golpizas, negación del acceso a la cultura, a la tecnología, discriminación en el salario, el trabajo, la educación, negación del trabajo doméstico como indispensable para que el ciclo de la producción de mercancías se cumpla, violación ya sea al interior de la familia o en la calle, en el momento menos esperado, el hostigamiento sexual en el trabajo. Todas estas formas de violencia y muchas más sufre la mujer por su condición de "ser mujer".

Pensamos que el círculo de la violencia se debe romper y es a nosotras las mujeres a las que nos toca decir ¡Basta ya! de violencia sobre nuestros cuerpos, nuestras vidas, nuestros sentimientos.

Pero no solamente decir ¡Basta! Es lograr que las mujeres realicemos acciones concretas para transformar esta situación. Es una tarea inaplazable para ti, para mí, para nosotras las mujeres; es por eso que decimos hoy ¡Basta ya de silencio, basta ya de ser las víctimas indefensas!, queremos y deseamos empezar a construir formas de vida en donde la violencia por edad, sexo, raza, condición económica y social sea abolida; deseamos una transformación radical en el mundo de lo objetivo y lo subjetivo y es por ello que deseamos ser partes activas en este proceso.

La manera en que *Vamos Mujer* dirige este proceso de reconstrucción es particularmente interesante. El boletín ofrece a las mujeres información permanente sobre sus derechos y deberes. Los títulos de los artículos van desde "Es difícil romper el cascarón", "Enfermedad y sobrevivencia de las mujeres", "Pensando sobre nuestros cuerpos", hasta "Presencia-ausencia de la mujer en los movimientos cívicos", "Qué estamos haciendo las mujeres en Colombia", "En la construcción de una cultura democrática y de vida" y "La construcción de la identidad de las mujeres en una sociedad en crisis". En contraste con las revistas analizadas, el boletín *Vamos Mujer* toma parte en forma activa en la construcción de una nueva identidad, para la cual no es suficiente la denuncia de la violencia y la opresión de la mujer. También entra en juego una búsqueda enérgica de nuevas formas de ser y, particularmente en Colombia, esto significa ofrecer a las mujeres información sobre sus derechos y sus responsabilidades, de manera que puedan participar de forma activa en la vida social, política y cultural del país. Como este proceso no se puede llevar a cabo de manera aislada, La Casa de la Mujer, a través de la información contenida en el

boletín, familiariza a las mujeres con otras alternativas. Como siempre, pero en especial en este momento histórico, la construcción de la identidad de la mujer está estrechamente vinculada con la situación del país (y en Colombia eso quiere decir con la violencia y sus consecuencias), porque define muchos de nuestros actos.

### Orientación sexual

El tema del lesbianismo en *Brujas* sólo se entrevé tras leer los artículos de la revista. Algunos de éstos, que exponen el feminismo y sus políticas, no expresan con claridad más que la solidaridad de las feministas hacia el asunto de la preferencia sexual. Otros artículos indican que las feministas deben cuestionar el modelo heterosexual que la sociedad impone a las mujeres como única alternativa para el deseo y la expresión sexual (Vélez 69). Por tanto, en *Brujas* la homosexualidad y el lesbianismo, en particular,<sup>12</sup> no son vistos como crímenes.

No hay ninguna clave de que el lesbianismo sea un tema importante, y de manera estratégica sólo un número lo toca abiertamente. Sin embargo, estaba presente de manera encubierta en todos los números, generalmente a través de un cuento. En casi todos los casos, el tema del lesbianismo sólo podía inferirse de la lectura, no de los títulos o las imágenes. La discusión abierta no es evidente, y la palabra lesbiana no aparece ni una vez en la revista. Sólo se habla del lesbianismo directamente en la traducción de entrevistas con dos feministas famosas: Simone de Beauvoir y Kate Millet. Sin embargo, los títulos de los artículos son "Conversación con Simone" y "Kate Millet habla de amor y literatura". Si el lector no sabe de la historia sexual de estas dos mujeres, no tiene por qué suponer que la homosexualidad va a salir a colación. Incluso en el contexto de estas entrevistas es importante notar que, de todas las grandes contribuciones de ambas mujeres, uno de los principales intereses de las entrevistas es sus relaciones con otras mujeres. Para abreviar, lejos de guardar silencio sobre el tema, la revista hace del lesbianismo una materia privilegiada a través de las dos entrevistas.

En Colombia, hoy en día, es casi imposible exigir reconocimiento para cualquier preferencia sexual que se desvíe del modelo heterosexual "normal" que la sociedad nos impone. Por tanto, no resulta extraño que, debido a razones políticas, *Brujas* no mencione la homosexualidad o el lesbianismo como tales en los títulos de sus artículos. La desmitificación del lesbianismo parece formar parte de la agenda de *Brujas*, en lugar de someterlo a un debate abierto a nivel regional o nacional. Para cumplir con su objetivo, la revista trae a colación el tema del lesbia-

---

<sup>12</sup> Aunque el tema del homosexualismo no se toca de manera abierta en el contexto colombiano, no es tabú como la discusión del lesbianismo. Como las mujeres aún se consideran pilares del comportamiento moral, más que los hombres, el lesbianismo permanece invisible.

nismo sin mencionarlo directamente. De ahí que las estrategias que *Brujas* utiliza para presentar sus mensajes sean tan importantes. Los involucrados en la revista parecen darse cuenta de que hoy en día es más importante tratar el tema sin nombrarlo. Lo que se necesita -pareciera decir la revista- es examinarlo, referirse a él, presentarlo como parte de la vida de las mujeres. Tal vez de esta manera más mujeres van a oír hablar del lesbianismo, más mujeres van a reconocer su presencia sin verlo como una desviación moral.

El tema del lesbianismo no figura –ni siquiera de manera encubierta– en *La Manzana*. Sólo en el número 6 de *Cuéntame tu vida* hay una mención cuando se da información sobre el primer encuentro feminista de Latinoamérica y el Caribe. Entre los temas descritos se incluye un foro sobre lesbianismo. Por un lado, no es difícil entender este silencio, ya que el lesbianismo es un tema tabú en la sociedad colombiana. La Iglesia católica mantiene su posición al afirmar que la homosexualidad constituye una desviación de la sexualidad "normal" y que, por tanto, es pecado. Los individuos que no esconden su tendencia *gay* son ridiculizados y asesinados, en muchos casos para "limpiar" a la sociedad de estas personas. Incluso si asumimos que los miembros de la redacción de ambas revistas no comparten estos puntos de vista, el hecho de apoyar abiertamente los derechos de los *gay* puede poner en riesgo sus vidas.

Al tratar de entender el silencio de las organizaciones feministas y de los grupos de mujeres alrededor del tema de la orientación sexual, hice la pregunta en La Casa de la Mujer. Una mujer respondió que las organizaciones de mujeres no podían encargarse de dar voz a todos los temas que requieren atención por parte de la sociedad. ¿Cómo van a ser capaces de tocar todas las formas de opresión? ¿Cómo pueden hacerse cargo de defender a aquellos que necesitan todo el apoyo del mundo, con los pocos recursos que tienen estos grupos? ¿Cómo hacen para dar prioridades a sus preocupaciones y al mismo tiempo para crear alianzas de apoyo? Estas preguntas merecen suficiente atención y no deben ser minimizadas. En muchas circunstancias, no basta con tener "voz". Las decisiones sobre cómo asignar recursos, cómo aliarse con otras organizaciones y qué temas atacar deben ser investigadas minuciosamente antes de adoptar un plan de acción a nivel local o nacional. Esto es aún más decisivo en un país como Colombia, donde el nivel de violencia sigue en aumento, y cada grupo culpa a los demás por ella, como lo expresa la psicoanalista argentina Janine Puget en una reciente entrevista titulada "Cuanto mayor es el clima de violencia, menos ofrece una sociedad ..." (11-15). En algunas instancias, los proyectos a largo plazo se ven pospuestos porque tanto grupos como individuos están ocupados en asuntos de supervivencia, de vida o muerte. Una mujer de La Casa reflexionó sobre el silencio de muchas organizaciones y de la misma Casa en cuanto al lesbianismo:

La posición de La Casa no es tratar de silenciarlo porque en los talleres de sexualidad traemos el tema a colación, de una forma u otra... Digamos que ha habido otras prioridades. Evidentemente, el tema es tabú dentro del movimiento social de la mujer. Mejor dicho, todas estas mujeres suelen pensar que nosotras, las feministas, somos todas lesbianas, drogadictas y destructoras de familias. Sin embargo, no nos metemos en el asunto [del lesbianismo] ante todo porque no es una prioridad. Creemos que es importante, pero dadas las urgencias de la condición de la mujer, tuvimos que establecer una jerarquía. Porque... para poder tener una opción sexual, es necesario estar vivo y tener un mínimo de necesidades de subsistencia" (49).

En los números de *Vamos Mujer* que analicé, el lesbianismo se materializa dos veces. En la entrega 5 hay un resumen de las principales mociones y resoluciones a las que se llegó en el segundo encuentro de feministas de Latinoamérica y el Caribe. Entre éstas, se adoptaron dos resoluciones específicas sobre el lesbianismo:

Dado que:

1. El amor entre mujeres representa una forma de vida reprimida, castigada y silenciada en las sociedades patriarcales en las que vivimos, consideramos que es de la mayor importancia que el movimiento feminista asuma el derecho a la preferencia sexual como componente integral de la lucha por la emancipación femenina.
2. Consideramos que la búsqueda liberadora debería cuestionar el comportamiento heterosexual como única alternativa, que le ha negado a la mujer el placer de la autodeterminación.

Por lo tanto:

Nosotras, las lesbianas, exigimos que en el próximo encuentro feminista, la opresión de las lesbianas sea componente integral de todas las discusiones, y que este tema no se vea relegado como asunto aislado de la opresión de la mujer (5).

En el número 13 (mayo de 1988), *Vamos Mujer* describe algunos de los derechos de la mujer otorgados por la ley. También afirma de manera explícita que las mujeres deberían exigir su cumplimiento. Se incluye una lista de los derechos sexuales que merecen las mujeres. Entre los diez derechos, el décimo invoca el derecho de la mujer a escoger libremente su pareja sexual.<sup>13</sup> A pesar de que el lesbianismo no aparece con la misma frecuencia que otros temas (como la violencia contra la mujer), está presente en las páginas del boletín, tanto de manera abierta (la palabra lesbianismo está escrita en las páginas) y encubierta (el derecho implícito de la mujer a tener escogencia sexual). Este tema es uno de los múltiples que se incluyen en la información que La Casa de la Mujer considera necesario que todas las mujeres conozcan.

---

<sup>13</sup> Esta propuesta de derechos sexuales fue formulada por María Ladi Londoño.

## El cuerpo femenino

Este tema estaba presente en todas las revistas y también en el boletín; en algunas de las revistas aparecía en todos los números. El cuerpo femenino en general se trataba a través de varios asuntos relacionados: la menstruación, los cambios en el cuerpo, falta de entendimiento y conocimiento sobre el cuerpo femenino, sexualidad femenina, el cuerpo femenino como objeto del deseo masculino y, por esa razón, la manera en que los hombres han construido una imagen que no se parece a las imágenes que la mayoría de las mujeres tienen de sus cuerpos. El tema del cuerpo no tiene que ver con asuntos como la dieta y el control de peso (cosa muy común en Norteamérica) sino más bien con el descubrimiento del cuerpo, el placer (*Brujas*), los efectos de hacerse mujer, información sobre nuestro sistema reproductivo, cómo cuidar de nuestro cuerpo cuando tenemos relaciones sexuales, y alternativas en caso de embarazo.

A lo largo de la historia se ha dado tanta importancia al cuerpo femenino porque nuestros cuerpos no nos han pertenecido. El cuerpo femenino ha sido más que todo el objeto del deseo masculino, tema de conversación y controversia, y las mujeres no han tomado parte activa en esas discusiones. Estas revistas buscan cambiar estas asociaciones de manera que las mujeres puedan apropiarse de su cuerpo. Las revistas dicen a la mujer que conozca su propio cuerpo, su sexualidad, que sepa que los hombres no tienen que afirmar qué es una mujer ni cómo debe verse. Además, está el mensaje de que el cuerpo es parte de nosotras mismas y que, por tanto, necesitamos conocerlo así como los sentimientos que surgen de él. Los sentimientos que emanan de nuestro cuerpo no pueden separarse de todos los demás sentimientos que experimentamos.

El énfasis que hacen todas las publicaciones al cubrir este tema no puede subestimarse, y más aún si tenemos en cuenta el contexto: Colombia. Éste es un país tradicional, con una Iglesia católica poderosa y conservadora. Los asuntos que se relacionan con el cuerpo, la sexualidad y la masturbación de la mujer son tabúes en esta cultura. En Colombia, el reconocimiento directo de la mujer como ente sexual solía ser impensable hasta hace poco. La Iglesia nos enseña a no notar los anhelos de nuestros cuerpos, los deseos de nuestra "carne". El reconocimiento de la sexualidad femenina puede asociarse con mujeres "relajadas" (promiscuas) o puede estar implícito con respecto a la maternidad. En el contexto de Estados Unidos, el cubrimiento de tales temas y la importancia que se les da se discute abiertamente. Sin embargo, en Colombia, el cubrimiento es muy radical.

Estas revistas feministas no consideran que describir y diseminar información sobre el cuerpo y la sexualidad femeninos sea revolucionario porque, al ser feministas, las escritoras que contribuyen dan por sentado que en Colombia las mujeres necesitan familiarizarse con sus propios cuerpos y comprender que son seres sexuales.

A pesar de que cada uno de los números trataba el tema del cuerpo y la sexualidad femeninos, sólo *Brujas* abordaba de manera abierta y luego encubierta la cuestión del placer que pueden sentir las mujeres al tocarse y descubrir sus cuerpo. A pesar de que la palabra masturbación no se materializaba en las páginas de la revista, el tema y lo placentero y normal que resulta estaba implícito en varios de los relatos de *Brujas*. Quizás al silencio de los discursos sobre la sexualidad femenina en general y sobre la masturbación en particular, se asocia la noción de que la masturbación se relaciona específicamente con los varones y no con la mujer. Además, sale a la superficie el miedo de que si las mujeres descubren que pueden tocarse y proporcionarse placer por sí mismas, no van a necesitar de las caricias de los hombres. Esto podría llevar a la idea del lesbianismo, que es aterradora para la mayor parte de la sociedad colombiana.

### La Iglesia católica

En las revistas que estudié hay un silencio desconcertante creado por la ausencia de información sobre la Iglesia. Uno podría asumir a partir de este silencio que las enseñanzas de la Iglesia no influyen ni producen comportamientos de género en particular. Sin embargo, ¿cómo es posible que esta institución tradicional que no les ofrece a las mujeres opciones de control natal, sexualidad o maternidad, por ejemplo, no sea blanco de análisis o crítica por parte de estos grupos de mujeres tan vocales? Los temas asociados directa o indirectamente con las enseñanzas de la Iglesia, que han afectado y siguen afectando la vida de la mujer (la culpa, por ejemplo, o la sexualidad), no figuran. ¿Por qué?

A excepción de un artículo, "Aborto: una guía para tomar decisiones éticas", aparecido en *Vamos Mujer*, (3-18)<sup>14</sup> ninguna de las revistas siquiera menciona a la Iglesia. Más aún, el simple hecho de que el tema del aborto sea tratado por escrito en una de estas revistas es algo fuera de lo común. Pero esta cuestión no puede ser presentada como algo aislado de las enseñanzas de la Iglesia, y por lo tanto el riesgo que asumió *Vamos Mujer* al publicar un número casi dedicado al tema fue grande. Sin embargo, antes de que el lector empiece a leer el artículo se le advierte que el texto es una reimpresión de un artículo publicado por un grupo de católicos partidarios de la escogencia. En otras palabras, la aceptación de este artículo se da porque fue escrito por católicos. Los autores se hacen responsables por dar a conocer que existen otras alternativas (aborto, por ejemplo) y que es necesario tener en cuenta algunos asuntos difíciles al sopesar esta opción.

---

<sup>14</sup> El No. 19 de la revista está prácticamente dedicado al tema del aborto y los factores que las mujeres deben tener en cuenta al decidir qué alternativas tienen en un embarazo.



Este extenso artículo de *Vamos Mujer* está dividido en varias secciones: introducción, creencias religiosas, valores personales, responsabilidades, preocupaciones sobre cómo ayudar a otra persona a tomar la decisión. Los asuntos concernientes a cada sección se abordan a través de tipos de preguntas que una persona que esté considerando la posibilidad de un aborto podría hacerse. Por ejemplo, en la sección de creencias religiosas, se preguntan y responden seis puntos: 1). Como católica, quisiera saber cuál es la posición de la Iglesia con respecto al aborto. 2). ¿Qué es la conciencia? 3). ¿Cómo adquiero conciencia? 4). ¿Si me hago un aborto obtengo la excomunión? 5). ¿Qué le sucede al feto después de la muerte? 6). Si me sometiera a un aborto, ¿Dios me castigaría? Todas las respuestas apuntan a diferentes posiciones que los católicos tienen con respecto a estos asuntos.

La Casa de la Mujer opina que ésta debería tener el libre derecho a escoger la maternidad, y que para lograrlo, el aborto debería ser una de las alternativas. Por tanto, la publicación de este artículo ofrece a las mujeres cierta información sobre este procedimiento y, más importante aún, toca las preguntas morales y religiosas con las que las mujeres colombianas se tienen que enfrentar. La estrategia de La Casa para cubrir este tema es presentar la información que surge de un grupo católico. En otros términos, el artículo permite a las mujeres ver que hay varias posiciones católicas frente al aborto. Hay más de una manera de interpretar las enseñanzas de la Iglesia, y La Casa permite verlo así al publicar este artículo en su boletín.

Obviamente, no debe subestimarse el poder de la Iglesia católica en Colombia. Estos grupos y organizaciones de mujeres saben que no pueden luchar contra ella. Después de todo, tales grupos son pequeños y exponen puntos de vista alternativos que están algo al margen tanto de la sociedad en general como de las enseñanzas de la Iglesia. Uno no se enfrenta a semejante oponente tan poderoso sin la amenaza de consecuencias nefastas como quedar aislado, perder toda credibilidad o simplemente extinguirse. Quizás la ausencia de artículos sobre la posición de la mujer en la Iglesia católica y el control de ésta sobre las vidas de las mujeres no debe leerse como un vacío o una evasión de estas cuestiones por parte de las revistas. Más bien, puede representar una estrategia de supervivencia en varios niveles. Primero, como se mencionó antes, tal estrategia evita una confrontación con representantes de la Iglesia que detentan tal peso a nivel local y nacional que cualquier organización que critique a la Iglesia perdería credibilidad de inmediato. A otro nivel, igualmente importante, las mujeres a las que buscan llegar estas revistas y organizaciones con frecuencia quieren desafiar el discurso de la Iglesia sin dejar de ser "buenas" católicas. Y, por último, es un asunto de supervivencia porque en un país donde hay tanta violencia, un grupo que quiera "limpiar" a la sociedad de sujetos "indeseables" podría sin ninguna dificultad tirar una bomba y destruir estos puntos de vista de oposición.

## Feminismo

Desde un punto de vista general, en América Latina hay una diferencia entre movimientos de mujeres y movimientos feministas. Algunas personas clasifican los primeros como femeninos y los segundos como feministas y los consideran opuestos. Ya he expuesto mis argumentos para sustentar que no tiene sentido clasificar a las mujeres en una categoría o en la otra (Cañizares, "Women's"). En lugar de eso, creo que las posiciones de las mujeres con respecto a estos asuntos están sobre un continuum, y que todas pasamos de una posición a otra dentro de ese continuum, en diferentes puntos de nuestras historias y en contextos particulares. Además, es fundamental que salgamos de las oposiciones y las dicotomías, y pasemos a observar los efectos de estos muchos y variados movimientos sobre las vidas de las mujeres y los roles que ellas desempeñan. Como feminista, privilegio el feminismo, pero considero que las feministas necesitan aliarse con otros movimientos de mujeres, incluso si éstos no se dicen feministas. El simple hecho de que estos movimientos no reconozcan el patriarcado o la necesidad de cambiar el sistema no debería obstaculizar el trabajo que tenemos que hacer juntas.

La posición de *Brujas* con respecto al feminismo es muy clara. La revista es abiertamente militante, y hace énfasis continuo en la dimensión política del feminismo al decir que la responsabilidad de las feministas es desafiar el sistema y trabajar para cambiarlo. No es posible pasar por alto el hecho de que los temas del patriarcado y el androcentrismo se discuten virtualmente en todas las entregas. De todas las revistas, *Brujas* es la que desafía y cuestiona de manera más consistente el sistema dominado por los varones.

Las posiciones de las autoras y también los temas que aparecen repetidamente en *Brujas* le dan la categoría de publicación genuinamente radical, especialmente dentro del contexto colombiano. Al tratar temas como el lesbianismo y el descubrimiento del cuerpo femenino, aborda asuntos que no se discuten normalmente en publicaciones y que, aunque se haga de manera encubierta, están presentes.

Desde su primer número, *La Manzana* describe a su equipo editorial como un grupo de mente abierta que trabaja por la emancipación de la mujer. Con el mayor respeto por la diversidad y el pluralismo, reconoce abiertamente la existencia de diversas posiciones feministas, una mezcla heterogénea entre sus miembros, y no una sola voz uniforme. La sección editorial afirma que "...Seguramente se llegará a expresar aquí posiciones feministas variadas, porque no perseguimos tener actitudes uniformes. La misma naturaleza del grupo AMPLIO lo impide. Tanto los acuerdos como las diferencias en algunas opiniones las hemos logrado en gran parte a través de nuestro trabajo en el Grupo" (1).

*La Manzana* hace un llamado a las mujeres para que desarrollen cierta conciencia feminista y se den cuenta de su condición de inequidad y opresión. La

revista usa un tono duro y contestatario al denunciar de manera directa el sistema patriarcal y enjuiciarlo por sus prácticas discriminatorias hacia la mujer. Sin embargo, en sus primeras entregas, *La Manzana* no hace teoría sobre el feminismo o sobre las implicaciones de transformar la conciencia de la mujer. La revista tampoco contiene ninguna discusión de prácticas feministas como medio para romper con la sociedad patriarcal. A lo largo del tiempo vemos una lenta transformación de la revista, y cada nuevo número llega a un reconocimiento más profundo de las complejidades del feminismo. También hay un giro que va de un lenguaje muy contestatario (con énfasis en el ataque) a un análisis más positivo y detallado de los asuntos relativos al origen del feminismo. Estos incluyen la relación entre política y feminismo, las contradicciones inmanentes en esta relación, y la lucha entre clase y género. Los artículos van desde la simple protesta y la denuncia hasta un cuestionamiento de las implicaciones de la emancipación junto con la realización personal y la transformación de la sociedad como fines últimos.

## Conclusión

El estudio de los textos de estas mujeres revela los discursos sociales de género que circulaban en el momento de su publicación. Durante el período de tiempo en el que estas revistas salieron al público (aproximadamente entre 1978 y 1987), las escritoras trataron temas de construcción de género y maneras de cambiar la sociedad patriarcal a través del cuestionamiento del sistema. Sin embargo, este cuestionamiento no puede ocurrir —subrayan las autoras— si las mujeres no se informan más de lo que las rodea y las afecta. Además, las mujeres necesitamos participar en la transformación de las relaciones de género, primero, al examinar nuestras vidas como mujeres y darnos cuenta de los efectos de nuestra educación en ellas y, segundo, al intentar ofrecer diferentes alternativas para nuestra posición como mujeres. Finalmente, como lo dejan en claro estas revistas, la transformación de la vida de las mujeres, y de la sociedad, es responsabilidad de las mujeres (y de los hombres).

Todas estas publicaciones estimulan la participación de la mujer en la construcción de su vida. Reconocen algunas de las fuerzas que, por generaciones, han limitado e impedido nuestro movimiento: ausencia de educación, ausencia de participación en el espacio público, una perspectiva limitada de nuestras capacidades, falta de conocimiento y de amor por nosotras mismas y, por último, falta de esperanzas. Sin embargo, la otra cara de la moneda muestra la tremenda ambición que tienen para la mujer y que buscan alcanzar los grupos que hacen revistas. Exponen abiertamente su creencia de que el cambio sólo podrá darse cuando nosotras tengamos el poder. La (re)construcción de género emerge de manera constante

en las páginas de las revistas y del boletín, y debe entenderse en su sentido más amplio: que la vida de la mujer, sus oportunidades y preocupaciones no sean las únicas afectadas por la transformación de quienes somos, como seres sexuados. Los hombres en general, y la sociedad en particular, se beneficiarán de este rediseño.

La transformación no puede ocurrir si las mujeres no participamos de corazón en su creación. No es un asunto de escogencia sino de supervivencia. Todas necesitamos hacernos responsables de cambiarnos y de cambiar a la sociedad. De la misma manera que estas publicaciones nos permiten ver que las mujeres no viven sus vidas en aislamiento, que nuestras experiencias las comparte nuestro género, nuestra condición de mujeres, apuntan al trabajo, individual y de grupo, que debemos hacer para cambiar esa condición. Y nosotras, de nuevo, no estamos solas en este proceso. Todas las publicaciones se refieren al trabajo de otros grupos de mujeres y a algunos de los resultados que se han obtenido.

Cuáles textos están a disposición del público, cuáles siguen publicándose, cuáles se difunden a través de la educación, no son cuestiones neutrales (Weedon 170). La desaparición de estas revistas deja un enorme vacío para las mujeres colombianas. ¿Volverán estas publicaciones a circular? ¿Qué efecto producirá su silencio? ¿Acaso es demasiado trabajo producir y distribuir una revista para mujeres? Al margen del período de vida de la publicación, un análisis de su contenido apunta no sólo hacia los asuntos que preocupan a las mujeres, sino también a las acciones que las mujeres emprenden para cambiar sus vidas. El análisis de estas publicaciones también da una luz sobre algunos de los asuntos que afectan la vida de las mujeres tanto a nivel nacional como local. En Colombia, durante el período que cubren estas publicaciones, el tema de la violencia parece haber tenido un efecto fuerte en la vida de las mujeres, al igual que en la de todos los colombianos. La violencia (física, sexual, económica, política), y el escaso valor de la vida humana en Colombia permea la vida de las mujeres, la envuelve y la paraliza. Por tanto, más allá de los obstáculos usuales que imponen la sociedad y las instituciones, las mujeres colombianas deben lidiar con este otro asunto para sobrevivir.

## Obras citadas

"Rompeamos el silencio". *Vamos Mujer* 1 febrero 1983: 1.

"A propósito de la violencia sobre la mujer". *La Nación* 17 mayo 1993: 664-666.

"Mociones y resoluciones del Segundo Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe: Resoluciones sobre el lesbianismo". *Vamos Mujer* 5. s. f.: 5.

*La Manzana de la Discordia* 1 noviembre 1981: 1.

Bergmann, Emile, et al., eds. "Towards a history of women's periodicals in Latin America: Introduction". *Women, Culture, and Politics in Latin America*. Berkeley: University of California Press, 1990.

- Cañizares Molina, Anita. "Women's Voices in Latin America: Feminism vs. Feminine Discourses as Women's Discourses." Ponencia presentada en la Convención de AESA, en Orlando, Florida, octubre 31-noviembre 3, 1990.
- Castellanos, Rosario. "Elegía". *Brujas* 7. Medellín, Colombia: Impresiones Quirama, 1987: 30.
- Chanduvi Pastor, Gloria A. "Violencia contra la mujer". *Brujas*. 5 (1985): 52.
- Davies, Miranda, ed. *Third World-Second Sex*, vol. 2. London: Zed Books, 1983.
- Fox Keller, Evelyn. *Reflections on Gender and Science*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1985.
- Harding, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.
- Krieger, Susan. *Social Science and the Self*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1991.
- Nye, Andrea. "The Voice of the Serpent: French Feminists and Philosophy of Language". *Women, Knowledge, and Reality*. Ed. Ann Garry and Marilyn Pearsall. Boston: Unwin Hyman, 1989.
- OAS. "Entrevista". *Vamos Mujer* 1991: 49.
- Puget, Janine. "Once preguntas a Janine Puget". *Vamos Mujer* 18. Diciembre, 1982:11-15.
- Rich, Adrienne. *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose: 1966-78*. New York: Norton, 1979.
- Spender, Dale. *Man Made Language*. Boston, Mass: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Vélez Saldarriaga, Marta Cecilia. "Propuestas para una discusión sobre el proyecto político del feminismo". *Brujas* 7 (1987): 78.
- Weedon, Chris. *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. New York: Basil Blackwell, 1987.



# Movimientos de mujeres en América Latina

*Anita Cañizares*  
*Traducción: Mercedes Guhl*

## Introducción

No hay un movimiento de mujeres en Latinoamérica, sino una multitud de agrupaciones y luchas. Una vendedora callejera en Chichicastenango y una enfermera blanca y de clase media en Santiago de Chile se ven a sí mismas y su papel dentro de la familia, la sociedad y el país, de maneras diferentes. Sin embargo, en ambos casos, las dos se dan cuenta de que el género define sus vidas de maneras evidentes e irrevocables. Es este terreno en común lo que da vida a la lucha de la mujer (Latin 16).\*

La movilización política y social de las mujeres latinoamericanas en los últimos 20 años ha llegado a oídos de los círculos feministas de Norteamérica y Europa occidental. Las luchas de la mujer en algunos países son más conocidas que en otros, ya sea por la naturaleza de sus demandas o por el reconocimiento que han logrado por parte de sus gobiernos. Específicamente, estos movimientos han desafiado regímenes opresivos, como en el caso del Cono Sur (Chile, Argentina y Brasil); han estado involucrados en movimientos de liberación (Nicaragua, El Salvador, Guatemala y Honduras); y han obtenido reconocimiento político de manera que muchas de sus demandas han pasado a formar parte de la agenda nacional (Brasil).

---

\* Tomado de "Latin American Women: The Gendering of Politics and Culture." *NACLA Report on the Americas* 27, No. 1 (July/August 1993): 16.

Colombia no es uno de los países que se mencionan usualmente al referirse a la fuerza del movimiento feminista,<sup>1</sup> pero este silencio no quiere decir que no haya movimientos feministas en Colombia, o que no haya algunos grupos de mujeres trabajando intensamente por introducir asuntos relacionados con la mujer en la agenda nacional o que traten de cambiar su vida en el país. La Casa de la Mujer, un colectivo feminista que opera en Bogotá, existe desde 1982. Esta organización ha luchado por los mismos temas que otros grupos de mujeres en Latinoamérica han tenido que enfrentar.

En este texto, introduciré primero algunos movimientos notables de mujeres en Latinoamérica –y los temas alrededor de los cuales se han agrupado– y, en segundo lugar, trataré dos temas que se han convertido en elementos fundamentales para las feministas latinoamericanas: el asunto de si los grupos de mujeres son feministas o no, y si esos grupos deberían funcionar de manera autónoma o si deberían afiliarse a partidos políticos particulares.

### ¿Movimientos “feministas” o “femeninos”?

Las mujeres han luchado como cónyuges, al visitar a sus maridos en prisión, al darles fortaleza y esperanza, al preservar su acción conjunta incluso en los peores momentos. ¿Cómo castigar a una mujer por ser fiel? Las mujeres han luchado como cónyuges al arreglárselas con lo que consiguen, al inventar cientos de maneras de vivir con un presupuesto ajustado, al buscar trabajo remunerado cuando sus parejas estaban desempleadas o habían sido despedidas de sus empleos por razones políticas. ¿Cómo castigar a una mujer por ser un ama de casa sensata? Las mujeres han luchado como amas de casa al buscar los mejores precios, al crear bienes de consumo, al protegerse contra alzas y abusos. ¿Cómo castigar a una mujer por ser ahorrativa? Las mujeres han luchado como madres al defender el derecho de sus hijos a la educación y al trato justo, al preocuparse de sus necesidades en la escuela o la cárcel, al no abandonarlos a su suerte en la esfera pública. ¿Cómo castigar a una mujer por ser una madre dedicada? (Perelli 109).

En Uruguay, las mujeres fueron capaces de protestar y se movilizaron para exigir cambios en la situación política al hacer demandas en nombre de sus derechos como “madres dedicadas, buenas amas de casa y cónyuges devotas”. Las fuerzas armadas no supieron cómo detener a estas mujeres que estaban haciendo exigencias al sistema, en nombre de lo que el sistema dice que debe ser una mujer.

---

<sup>1</sup> En un artículo reciente, Marysa Navarro-Aranguren acusó a las feministas colombianas de tener un movimiento débil que no fue capaz de alcanzar mayores logros durante la Asamblea Constitucional de 1991.



En el Cono Sur de Suramérica, durante las décadas de los setenta y los ochenta, los procesos políticos y los cambios de gobiernos burocrático-autoritarios a regímenes más democráticos abrieron el terreno para la participación política de movimientos sociales —esto no era la política usual— y los movimientos de mujeres fueron algunas de las influencias más fuertes dentro de estos movimientos. La mayor parte de los grupos se originaron durante estos períodos de transición<sup>2</sup> y represión políticas. Las transiciones de régimen de Brasil, Argentina, Uruguay, Perú y Chile, por ejemplo, han creado mayores campos para la articulación y legitimación de exigencias políticas basadas en consideraciones de género.

Las mujeres se organizaron alrededor de temas específicos, que en muchos casos eran asuntos de supervivencia, y pusieron énfasis en su papel de madres y en la importancia de la familia en sus vidas. Estos grupos se organizaron alrededor de asuntos asociados con su género (comedores de beneficencia, guarderías infantiles, niños), y con su papel de esposas y madres. Lo que las unía a todas eran las exigencias que hacían como mujeres que claman por los bienes o valores que se les han asignado de acuerdo con su género (protectoras de los niños, madres dedicadas, esposas). La violación de estos derechos obligó a estas mujeres a dejar sus lugares privados, su esfera doméstica.

En algunos casos, estas protestas se han hecho públicas a través de organizaciones de derechos humanos conocidas en todo el mundo, como en el caso de las Madres de la Plaza de Mayo. Las madres de los desaparecidos empezaron su protesta en esa plaza exigiendo, por lo menos al principio, que el régimen militar les devolviera a sus hijos (que habían sido detenidos y que habían desaparecido sin que el gobierno se hiciera responsable por sus acciones).

Cuenta una de las madres:

... especialmente cuando íbamos a los cuarteles de policía, al principio, cuando íbamos acompañadas de nuestros maridos, los policías salían y decían: 'a ver, usted, entre, la madre'. No sé por qué; a lo mejor pensaron que porque éramos mujeres nos podían mentir con mayor facilidad... Ahí fue cuando empezamos a reconocer nuestra fuerza (Feijoo y Gogna 148; Feijoo; Fischer).

Incluso si el grupo había empezado sólo con mujeres porque los maridos estaban ocupados trabajando, y estas mujeres tenían tiempo para protestar porque eran "únicamente" de casa o no trabajaban<sup>3</sup> las mujeres se dieron cuenta del potencial de sus acciones si se movilizaban bajo la bandera de la maternidad.

<sup>2</sup> "Las transiciones son 'aperturas' políticas en el sentido más amplio de la palabra. Hay una tendencia general a repensar las bases del consenso social y a revisar las reglas del juego. Esto les da a los movimientos sociales la oportunidad extraordinaria de discutir temas nuevos y de ejercer influencia sobre las expectativas populares" (Jaquette, 13).

Sin embargo, este grupo ha llegado a representar más que madres protestando por las vidas de sus hijos. Ahora es un modelo de grupos para mujeres que exigen derechos humanos básicos.<sup>3</sup> Como lo plantea Hebe de Bonafini, una de las madres:

Para mí, Las Madres son mujeres que han roto con muchos aspectos del sistema en el cual vivimos. Primero, porque salimos a las calles a enfrentar a la dictadura, porque fuimos capaces de hacer cosas que los hombres no podían... Creo que, sin ser un partido político, tenemos una línea política, no de partido político<sup>4</sup>, pero tenemos una línea política definida. Sin querer ser diputadas o senadoras, somos la oposición al gobierno, la oposición que este país no tiene... Es una manera diferente de lucha, pero es una manera que ha influido sobre mujeres en Uruguay, Chile, Colombia, El Salvador y en todos los países donde hay desaparecidos. Creo que cada país debe encontrar su propia forma de lucha que encaje en su situación. Hemos construido nuestras propias defensas y anticuerpos para defendernos de los enemigos (Fischer 157-58).

La amplia base política de estos movimientos de mujeres ha atraído la atención de círculos internacionales porque las mujeres, más allá de aspectos raciales, religiosos, de clase o filiación política, han unido esfuerzos para exigir mejores condiciones de vida y una sociedad mejor; se aliaron con grupos de izquierda, con grupos obreros, católicos, de base y de derechos humanos de amplia participación. Sin embargo, las participantes en los movimientos y los científicos y científicas sociales de América Latina trazan una distinción entre movimientos “femeninos” y “feministas”. Paul Singer aclara el uso de estos conceptos:

Las luchas contra las alzas en el costo de la vida, o por las escuelas, las guarderías, etc., así como las medidas específicas para proteger a la mujer trabajadora les interesan mucho a las mujeres y es posible considerarlas reivindicaciones femeninas. Pero no podrían calificarse de feministas ya que no cuestionan la manera como las mujeres se insertan en el contexto social. (Álvarez, 62; “Women Meet”, 17-22; Corcoran-Nantes, 136-155; Stoltz, 17-33).

En otras palabras, la movilización de algunos grupos de mujeres no se considera de carácter feminista porque muchas de ellas se han organizado para exigir más alimentos, mejores condiciones de vida y mayor cobertura de salud para ellas y sus

---

<sup>3</sup> Muchas de las organizaciones que luchan por los derechos humanos están compuestas en su mayoría por mujeres. En Uruguay (Madres y Familiares de Procesados por la Justicia Militar, Familiares de Desaparecidos y Familiares de Exiliados), estos grupos están compuestos en gran parte por mujeres. En Brasil, Perú y Guatemala, también, las mujeres están organizadas alrededor de la reivindicación de los derechos humanos.

<sup>4</sup> No afiliadas a un partido político en particular.

familias, y para protegerse de la tiranía de una clase militar incontrolable, y no se han organizado a partir de asuntos que tratan explícitamente de la subordinación y la opresión que se dan bajo la patriarquía. Sólo bajo este último renglón se podrían identificar como feministas.

Esta clasificación sigue al pie de la letra la teoría de Maxine Molyneux sobre los intereses de género de orden práctico y estratégico (227-54). Los de orden práctico se refieren a la movilización de mujeres para cumplir con el papel que les asigna la división sexual del trabajo (salud, vivienda, desempleo, etc.); son una respuesta a sus necesidades, tal como lo expresan las mismas mujeres. Por otro lado, la movilización a partir de intereses de género de orden estratégico es consciente de la subordinación de la mujer dentro de la sociedad y encuentra caminos estratégicos para presionar al Estado de manera que supere todas las formas de inequidad de género. Según Molyneux, “la politización de estos intereses de orden práctico y su transformación en intereses de orden estratégico hace que las mujeres puedan identificar y apoyar lo que constituye un aspecto fundamental de la práctica política feminista” (234).

El problema de estas definiciones es que juegan el papel de distracciones ideológicas y analíticas sólidas que limitan la investigación que estos movimientos de mujeres podrían aclarar. A partir de estos movimientos surge una realidad social en la que diferentes tipos de acciones se materializan y requieren una disminución de las diferencias analíticas entre movimientos femeninos y feministas (Jelin 314). La necesidad de esta disminución se deriva de dos preocupaciones. Una de ellas es el hecho de que estas dos posiciones se consideren como opuestas y que la movilización de las mujeres se restrinja a estar en uno de los dos bandos, sin posibilidad de fluir de un lugar a otro. La segunda, tal como la describen Westwood y Radcliffe, es que esta clasificación “... sugiere una relación jerárquica entre los intereses de género de orden práctico y de orden estratégico que obligan a las mujeres a pasar de unos a otros para así poder progresar” (20).

Debates similares han proliferado en los movimientos de mujeres ya mencionados, y han llevado a que los grupos se distancien del feminismo o se alíen con éste. La Iglesia Católica de América Latina ha acusado al feminismo de oponerse a la familia, al varón, de apoyar la decisión sexual autónoma; la izquierda lo ha acusado de intentar dividir a la clase obrera. La renuencia de muchas mujeres a identificarse con el feminismo no es una consecuencia natural de su posición de clase, en la mayoría de los casos ha sido construida por estas ideologías antifeministas. Sternbach et al. afirman que:

... muchos grupos de base de mujeres reciben patrocinio de la Iglesia o de la izquierda, o están bajo el control de alguna de ellas, ya que los activistas varones

laicos y religiosos, junto con los medios masivos oficiales, han tergiversado y distorsionado el sentido y el carácter del feminismo. De esta manera han logrado bloquear deliberadamente el desarrollo de una conciencia de género de carácter crítico entre las participantes de los movimientos de mujeres (Saporta, Navarro, Chuchryl, Álvarez: 402).

Para las feministas latinoamericanas, su movimiento forma parte de la lucha del continente en contra de la opresión (por ejemplo, del imperialismo, la opresión militar, el estancamiento económico, la violencia, entre otros). “Las características del contexto latinoamericano (dependencia económica, explotación y represión política) permitieron el surgimiento de proyectos políticos feministas situados en la intersección de la opresión de género y otras formas de explotación y dominación más locales” (403).

Esta misma categorización jerárquica está implícita en la división de los movimientos de mujeres entre femeninos y feministas. Dependiendo de la posición del que observa, uno de los dos es bueno y el otro no tanto (o es malo). Sin embargo, en lugar de ver las diferencias como oposiciones, es necesario representar esos movimientos como la encarnación de diferentes posiciones en un *continuum* de género. Si dejamos de lado las categorías analíticas,<sup>5</sup> estos movimientos femeninos o estratégicos ejemplifican intentos de las mujeres por ocupar espacios diferentes, y el proceso por el que atraviesan las mujeres que participan en ellos debería ser el núcleo del análisis. Leda Maria Vieira afirma de manera elocuente:

La influencia del feminismo en los movimientos de mujeres ha sido tan fácil de detectar, no sólo en el Brasil sino en toda América Latina, que uno de los principales temas de la literatura actual sobre género y movimientos urbanos es el punto hasta el cual los movimientos en los que las mujeres participan son feministas (que cuestionan la división del trabajo de acuerdo con líneas de género) o si estos movimientos tienen el potencial de convertirse en feministas. Fuera del hecho de que estas definiciones siguen abiertas al debate, esta perspectiva subestima el proceso de

---

<sup>5</sup> Como feminista que soy, quiero reconocer el valor del pensamiento feminista tanto para propósitos políticos como heurísticos y teóricos. Más aún, no hay duda de que es gracias al feminismo, en todas sus formas, que las vidas de las mujeres han empezado a cambiar, que el conocimiento sobre las mujeres ha empezado a surgir, y que las respuestas de la sociedad a las mujeres han sido cuestionadas y transformadas. Sin embargo, quiero subrayar que son las prácticas que las mujeres viven cuando se unen las que deben ser el núcleo de atención y no las creencias iniciales que las reúnen y las movilizan. Así mismo, no pretendo afirmar que no haya jerarquías dentro de los movimientos sociales. En otros términos, no planteo que haya una homogeneidad de valores en todas las estructuras y prácticas. Pienso que algunas causas son más importantes y tienen más valor que otras. Sin embargo, al referirme a las mujeres que se reúnen y se movilizan por una causa, quiero subrayar que si no tenemos en cuenta los puntos de los cuales parten estas mujeres, y si dejamos de lado el hecho de que puede ser que no todas ellas terminen en el mismo punto, no debemos ver estas diferencias como categorías malas o dañinas.

movilización, pues se concentra en los resultados finales y, en consecuencia, ignora los cambios en la vida de las mujeres, que a su vez tienen implicaciones fundamentales en la manera como el género se percibe y se construye (89).

Las acciones de estas mujeres, al margen de su clasificación, representan un esfuerzo por defender sus derechos, por denunciar abusos y exigir transformaciones, lo cual hace de ellas agentes activas del cambio social. Y es dentro de este proceso que las vidas de las mujeres cambian y que la manera como ellas perciben el género es (re)construida.

En lugar de contrastar el feminismo como un movimiento diferente de todos los demás movimientos de mujeres, interesa el proceso por el que éstas han pasado. La reacción de las mujeres y sus exigencias al Estado, por ejemplo en el caso de su papel como madres, tiene un efecto en el dominio privado, que va más allá del “tradicional trabajo de amor” que significan sus acciones. El hecho de que las mujeres tuvieran que salir al dominio de lo público para poder exigir sus derechos constituye una apertura significativa dentro de las prescripciones establecidas para las acciones de las mujeres.<sup>6</sup> Además, ¿podría esta apertura crear una identidad de género que cuestione el sistema dominante de subordinación de la mujer? El activismo y la movilización de estas mujeres, bajo la bandera de una multiplicidad de asuntos, apuntan a los muchos caminos que pueden, y quizás deben, tomarse para crear el cambio. Los caminos que se sigan, los golpes que se enfrenten y el (re)diseño de nuevas estrategias para lograr las exigencias proporcionan la plataforma para la (re)construcción del género, ya que las activistas se han familiarizado con tareas que en muy pocos casos habían desempeñado con anterioridad. Pero lo más importante es la oportunidad de descubrir, a través del trabajo con otras mujeres y la posibilidad de compartir sus experiencias, que todas ellas, por su género,<sup>7</sup> han encontrado obstáculos que no les permiten vivir todo su potencial. La discriminación y la subordinación basadas en el género son una realidad en la vida de la mujer.

Norma Stoltz Chinchilla plantea con sensatez la importancia de aceptar las diferentes estrategias y maneras en que las mujeres se han organizado para resistir las formas de opresión. La riqueza y diversidad de propósitos y tácticas es incuestionable:

Si hay una tendencia que distinga a las mujeres que se organizan a lo ancho del hemisferio, es la creciente diversidad de formas y estrategias organizacionales y de esfuerzos creativos. Esta diversidad es un reflejo de la enorme vitalidad y de la

<sup>6</sup> Resulta interesante anotar que a pesar de que las mujeres —trabajadoras, campesinas, sindicalistas o miembros de partidos de izquierda— ya habían figurado en la esfera pública, sus acciones no crearon la agitación que estas madres, esposas y hermanas han creado. Una de las principales razones es, tal vez, que anteriormente las mujeres estaban “lideradas” por hombres.

<sup>7</sup> Esta afirmación no niega las experiencias producidas también por asuntos de clase, raza u orientación sexual.

fortaleza del movimiento de mujeres en esta era profundamente conservadora, y es también un gran reto estratégico. ¿De qué manera pueden coordinarse las diversas expresiones de descontento y resistencia de las mujeres para expandir y defender una democracia a todo nivel? ¿De qué manera lograr que el movimiento [feminista] reconozca y acepte que las mujeres llegan al feminismo y al activismo específico de género a través de una multiplicidad de caminos, por ejemplo a través de la actividad religiosa, la defensa de sus familias e hijos, a través del activismo de corte racial, étnico, ambiental o de orientación sexual, o en respuesta a la crisis económica? ¿De qué manera se puede inyectar la corriente feminista en otras luchas sin obligarlas a quedar clasificadas en orden de importancia? (23).

Las mujeres empiezan a participar en muchos grupos con diversas exigencias, y muchas de ellas empiezan a desarrollar una perspectiva feminista cuando comienzan a trabajar con otras mujeres *desde* el punto de vista de la mujer. El hecho de trabajar con y a partir de una perspectiva de mujer, les permite reflexionar sobre sus vidas, para así terminar trabajando también por sí mismas.

### ¿Autonomía o asociación?

El otro tema, por el cual han luchado las feministas tiene que ver con la autonomía política: ¿Los grupos de mujeres se deben organizar en forma independiente de los partidos políticos o deberían asociarse y trabajar desde dentro de ellos? Esta pregunta se debate fuertemente en muchas organizaciones feministas.<sup>8</sup>

Frente a este tema, los grupos de ambos bandos están de acuerdo en una descripción general de la situación de la mujer: las mujeres reciben un tratamiento desigual por parte de la sociedad; sus asuntos no se consideran de importancia en la esfera política; la violencia contra la mujer es una práctica difundida y debería erradicarse; las condiciones sociales y económicas de la mujer necesitan mejorarse. A pesar de este consenso, los dos bandos están en franco desacuerdo sobre la manera de mejorar la vida de las mujeres.

Las preocupaciones centrales a las que cada uno da prioridad explican sus estrategias y su razonamiento. Las mujeres que luchan por la autonomía arguyen que los partidos políticos han estado dominados tradicionalmente por varones, que son jerárquicos, y que las mujeres tienen que explicar constantemente a los hombres la importancia de los proyectos. Por tanto, para que las mujeres se organicen y su agenda se lleve a cabo, necesitan la autonomía en todas sus fases (política, ideológica, económica

<sup>8</sup> Para una descripción detallada de este tema y de otros que se discutieron durante los Encuentros Feministas de Latinoamérica y el Caribe ver Nancy Saporita Sternbach et al. (393-434; Jaramillo, 176-189; Navarro).

Sobre autonomía, ver también Norma Stoltz Chinchilla.

e institucional). Por otro lado, las mujeres que pertenecen a organizaciones políticas sienten que trabajar dentro de un partido es importante para tener así influencia sobre las organizaciones y sus políticas a fin de no quedarse aisladas desde el punto de vista político. Este grupo es conocido a veces por su “doble militancia”, ya que trabajan por el feminismo y por los partidos políticos. Las mujeres que quieren pertenecer a organizaciones autónomas se conocen también como independientes.

En 1981, durante el Primer Encuentro Feminista de Mujeres de Latinoamérica y el Caribe, esta preocupación por la autonomía y la doble militancia se trajo a colación. La mayor parte de las mujeres involucradas activamente en política había trabajado con la izquierda, pero la rabia y la decepción por causa de la ausencia de reconocimiento de los temas feministas y la falta de representación dentro de los partidos había llevado a que estas mujeres se cuestionaran sobre la utilidad de trabajar dentro de tales organizaciones.

Margaret Randall, una feminista y activista de larga trayectoria, que vivió y trabajó en Cuba y Nicaragua durante las revoluciones respectivas, cree que una de las principales razones por las cuales las revoluciones del siglo xx no han tenido mucho éxito ni han durado mucho tiempo es su incapacidad para desarrollar una agenda feminista. A pesar de admitir sin reparos que la vida de las mujeres ha mejorado en ambos países, también reconoce que el poder masculino continúa siendo la fuerza principal dentro de estos sistemas. Randall plantea que como estos regímenes socialistas han elegido a tan pocas mujeres en puestos de poder, su objetivo de crear una sociedad más justa para todos se ve frustrado. Tras sus experiencias con estas dos revoluciones, Randall tiene ciertas preocupaciones por la práctica feminista, y una de ellas es “la necesidad de una agenda feminista autónoma, sin la cual... no puede haber cambio radical” (39). Ni en Nicaragua ni en Cuba, donde el movimiento revolucionario atrajo a un gran número de mujeres, se formó un grupo feminista o de mujeres separado del grupo político que estaba en el poder.

Muchas mujeres en estos países están empezando a cuestionar el esquema vertical, la naturaleza jerárquica de las organizaciones conformadas por una mayoría de varones, y han decidido agruparse para formar organizaciones autónomas. La mayoría de las mujeres tiende a formar:

colectivos de esquema horizontal, capaces de trabajar de acuerdo con estilos basados en el consenso, con mayor fluidez entre teoría y práctica, con una actitud menos a la defensiva en el momento de cuestionar las relaciones sociales tradicionales, y dispuestos a correr riesgos de manera mucho más creativa (96).

Casi todas las mujeres están de acuerdo en que los grupos autónomos de mujeres son importantes porque proporcionan un lugar seguro para que éstas expresen

sus pensamientos y emociones sin sentirse atacadas, ofrecen un vehículo para que las mujeres acumulen recursos independientes, y proporcionan el espacio para que liberen su creatividad y trabajen en pro de medios alternativos de cambio.

Pero el cambio no puede limitarse al que impulsen las feministas dentro de esos grupos autónomos, tal como ellas y los defensores de la mujer dentro de las organizaciones mixtas lo proclaman. Si la sociedad va a cambiar, es necesaria una transformación de las estructuras socioeconómicas y políticas existentes, y por tanto es necesario trabajar dentro de las organizaciones políticas establecidas. Las feministas que pertenecen a sindicatos, organizaciones de izquierda y partidos políticos oficiales o alternativos saben que el feminismo es un elemento integral para terminar las batallas contra la opresión y, por tanto, no se pueden dar el lujo de aislarse de esos grupos. Al contrario, su presencia y activismo es necesario para influir sobre los pensamientos y acciones de los grupos. Lo crucial es lograr una coalición de fuerzas que les permita trabajar dentro de diferentes entornos y con diferentes estrategias. Norma Stoltz Chichilla plantea esta idea al respecto:

...Algunas mujeres pueden preferir trabajar en grupos exclusivamente femeninos, explícitamente feministas, mientras que otras mujeres, que se identifican a fondo con una comunidad o un sector, pueden preferir la promoción de una agenda feminista dentro de grupos mixtos. El reto es vincular las diversas fuerzas organizacionales y forjar una fuerza política colectiva poderosa (Stoltz, 20).

Por ejemplo, los grupos feministas en Colombia fueron criticados por no haberse organizado de manera más poderosa para producir un efecto a nivel nacional durante la Asamblea Constitucional del país. Marysa Navarro-Aranguren hizo énfasis en el desempeño decepcionante de los grupos feministas y de mujeres en relación con la incorporación de la visión de género en las políticas públicas, al afirmar que:

... las feministas en Colombia fracasaron en organizarse para participar directa o indirectamente en la convención constitucional de 1991. A pesar de que los pueblos indígenas estaban representados, y que la asamblea estaba presidida por el antiguo líder guerrillero Antonio Navarro Wolf, las mujeres tuvieron una conspicua ausencia entre los 74 delegados, y el documento que se ratificó en julio de 1991 incluye reformas civiles que ya han sido adoptadas en otros países latinoamericanos (147).

La autora da varias razones para justificar el fracaso de las feministas colombianas durante este evento nacional al señalar la debilidad del movimiento, pero también la violencia política de carácter endémico en el país, los treinta años de guerra de guerrillas y la violencia generada por el narcotráfico. Según la posición



desde la cual se mire, podría decirse que el movimiento feminista en Colombia era débil o fuerte durante la Asamblea Constitucional: desde una perspectiva externa —y tal vez como lo hace Navarro, al comparar el movimiento de la mujer en Colombia con los de otros lugares— es débil y reducido, y las colombianas no estaban representadas en la Asamblea Constitucional a pesar del duro trabajo de las diversas organizaciones de mujeres. Sin embargo, desde una perspectiva interna,<sup>9</sup> las mujeres de la Casa de la Mujer asistieron constantemente a reuniones con feministas de otras partes del país. Durante este periodo, la Red Nacional de Mujeres se organizó para presionar en la Asamblea y así insertar los intereses de la mujer en la discusión. El proceso de movilización y conversación entre grupos de mujeres nunca fue tan fuerte ni estuvo tan unido como en ese entonces.

En resumen, lo anterior es una descripción de dos de los principales temas que se discuten en los grupos feministas y de mujeres en América Latina: 1) el hecho de si las agrupaciones de mujeres son feministas o no, y 2) la pregunta sobre si las agrupaciones de mujeres deberían funcionar de forma autónoma o si deberían afiliarse a partidos políticos particulares. El primero despertó discusiones encendidas porque algunas mujeres sienten que sus causas y su movilización no deberían postergarse porque no parten ni apuntan hacia la subordinación de la mujer y su posición desigual en la sociedad. Por otro lado, los grupos feministas sí tienen conciencia de la opresión de género y desafían el sistema. He planteado que es necesario ver estos movimientos, al margen de su punto de partida, como prácticas en las que las mujeres, al agruparse y movilizarse en nombre de una causa, pasan por un proceso que es nuevo para ellas, y es ese proceso el que debe usarse como categoría de análisis.

El tema de la autonomía aún está en discusión porque muchas feministas creen que una organización autónoma de mujeres proporciona un lugar seguro para que éstas expresen sus pensamientos, desarrollen sus teorías y cuestionen sus prácticas, sin necesidad de explicar la importancia de tener en cuenta a la mujer dentro de los planes de la organización. Más aún, muchas mujeres que en diversos momentos han participado de forma activa en organizaciones políticas sienten que los varones siguen manteniendo la mayor parte del poder y toman la mayor parte de las decisiones, y que no ha habido mayores cambios en el número de mujeres elegidas como líderes en esas organizaciones. Los grupos que se oponen a la autonomía creen que las mujeres deben trabajar dentro de las filas de estas organizaciones políticas para tener influencia sobre sus políticas y sus acciones. Ambos puntos de vista tienen razones válidas que los justifican, y es difícil decidir si uno tiene más razón que el otro. Sin embargo, no es probable que se vayan a dar

---

<sup>9</sup> Durante las sesiones de la Asamblea Constitucional la autora de este texto estaba recogiendo datos.

cambios dentro de las organizaciones políticas ya constituidas, a menos de que las mujeres ejerzan presión sobre todos los miembros de estas organizaciones y sobre los temas a discutir. Y eso sólo podrá suceder si hay feministas trabajando en esas organizaciones.

## Obras citadas

- Alvarez, Sonia. "Women's Movements and Gender Politics in the Brazilian Transition". *The Women's Movement...*
- Corcoran-Nantes, Ivonne. "Female Consciousness or Feminist Consciousness?" *Viva: Women and Popular Protest in Latin America*. Eds. S. A. Radcliffe y S. Westwood. London: Routledge, 1993.
- Feijoo, María del Carmen, Mónica Gogna. "Las mujeres en la transición a la democracia". *Ciudadanía e identidad: las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*. Ed. Elizabeth Jelin. Ginebra: UNRISD, 1987.
- Fisher, Jo. *Mother of the Disappeared*. Boston: South End Press, 1989.
- Jaquette, Jane, ed. *The Women's Movement in Latin America: Feminism and the Transition to Democracy*. Winchester, Mass: Unwin Hyman Inc., 1989.
- Jaramillo, Luz "Feminismo y luchas políticas: anotaciones sobre la doble militancia". *La realidad colombiana*, Vol. 1. Ed. Magdalena León. Bogotá: ACEP, 1982.
- Jelin, Elizabeth, ed. *Ciudadanía e identidad: las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*. Ginebra: UNRISD, 1987.
- Molyneux, Maxine. "Mobilization without Emancipation? Women's Interests, State and Revolution in Nicaragua". *Feminist Studies* 1. 2 Summer (1985) :227-254.
- Navarro, Marysa. "El primer encuentro feminista de Latinoamérica y el Caribe". *Sociedad, subordinación y feminismo* Vol. 2. Ed. Magdalena León. Bogotá: ACEP, 1982.
- Navarro-Aranguren, Marysa. "The construction of a Latin American Feminist Identity". *Americas: New Interpretative Essays*. Ed. Alfred Stepan. New York: Oxford University Press, 1992.
- Perelli, Carina. "Putting Conservatism to Good Use: Women and Unorthodox Politics in Uruguay, from Breakdown to Transition". *The Women's Movement in Latin America: Feminism and the Transition to Democracy*, ed. Jane Jaquette. Boston: Unwin Hyman, 1989.
- Randall, Margaret. *Gathering Rage: The Failure of 20th Century Revolutions to Develop a Feminist Agenda*. New York: Monthly Review Press, 1992.
- S. Radcliffe y S. Westwood, "Gender, Racism, and the Politics of Identities in Latin America." *Viva: ...*
- Saporta Sternbach, Nancy, Marysa Navarro-Aranguren, Patricia Chuchryl and Sonia E. Álvarez. "Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bernardo." *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 17, No. 2 Winter (1992): 402.
- Singer, P. y V. C. Brant. "O Feminino e O Feminismo." *São Paulo: O Povo em Movimento*. Citado en Sonia Álvarez, "Women's Movements ... "
- "Women Meet in Mexico." *Against the Current*, 3, 2 (1988): 17-22.

Stoltz Chinchilla Norma. "Women's Movements in the Americas: Feminism's Second Wave." *NACLA Report on the Americas*, 27, 1 (1993): 17-33.

Vieira Machado, Leda Maria. "We Learned to Think Politically". *Viva: Women and Popular Protest in Latin America*. Ed. S. Radcliffe y S. Westwood. London: Routledge, 1993.



# El concepto de “género” y sus avatares: Interrogantes en torno a algunas viejas y nuevas controversias

*Mara Viveros Vigoya\**

---

\* Profesora asociada del Departamento de Antropología e investigadora del Centro de Estudios Sociales de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia (CES).

## Introducción

El concepto de “género” es una herramienta analítica de reciente creación desde el punto de vista de las ciencias sociales. Fue introducido por los estudios psicológicos sobre la identidad personal (Stoller), en el marco de una búsqueda de diferenciación entre biología y cultura, de tal manera “que el sexo fue relacionado con la biología (hormonas, genes, sistema nervioso, morfología) y el género con la cultura (psicología, sociología)” (Haraway 225). El concepto se difundió de manera más amplia en el ámbito académico norteamericano durante los años ochenta, y en la producción académica latinoamericana, en los años noventa. No obstante, es importante recordar que la famosa formulación de Simone de Beauvoir en su libro *El segundo sexo*, publicado por primera vez en 1949, “no se nace mujer sino que se llega a serlo”, ya permitía comprender que “mujer” no era una identidad natural sino una identidad y un proyecto culturalmente interpretados (Butler 303-27).

La noción de género se desarrolló a partir de la de roles sexuales, y se invoca a Margaret Mead como pionera de esta forma de pensar. En su libro *Sexo y temperamento*, Mead plantea que la mayor parte de las sociedades divide los rasgos humanos del carácter en dos, los especializa para constituir las actitudes y la conducta apropiadas para cada uno de los sexos y atribuye una mitad a los hombres y otra a las mujeres. Para Mead, esta división es arbitraria, y los rasgos de la personalidad que llamamos femeninos o masculinos “se hallan tan débilmente unidos al sexo

como lo está la vestimenta, las maneras y la forma de peinado que se asigna a cada sexo según la sociedad y la época” (236). Sin embargo, si esta división presenta inconvenientes como el de conducir a ciertas “inadaptaciones” (en particular a la homosexualidad), tiene también, desde su perspectiva, numerosas ventajas para la sociedad y la construcción de una rica cultura y civilización.

El objetivo de Mead no era “descubrir si hay o no diferencias reales y universales entre los sexos, ya sean cuantitativas o cualitativas, [sino relatar] cómo tres sociedades primitivas han agrupado sus actitudes sociales hacia el temperamento en relación con los hechos muy evidentes de las diferencias entre los sexos” (14-15). Desde su perspectiva, la división sexual del trabajo es natural y se explica por los distintos roles reproductores de machos y hembras y por las diferencias de fuerza física entre los sexos. Mead no cuestiona la jerarquía sino las diferencias prescritas en un campo muy limitado, el del “carácter”, término bajo el cual agrupa los talentos, las actitudes y la personalidad afectiva. La crítica de Mead se hace desde la defensa de los derechos de la persona a la libre expresión de su individualidad, defensa que supone la creencia en que el conjunto de rasgos masculinos más el conjunto de rasgos femeninos constituye y agota el conjunto de los rasgos de carácter humanos.

No obstante, un elemento muy importante está ausente de la reflexión de Margaret Mead: el cuestionamiento de la división sexual del trabajo y de la jerarquía entre hombres y mujeres, asumidos por ella como hechos naturales. Los trabajos feministas posteriores, sobre todo los publicados a partir de la década del setenta, no sólo van a insistir como ella en señalar el carácter arbitrario y cultural de la división de las cualidades entre los sexos, sino también de los roles y lugares sexuales y, aún más, van a incluir en la definición del género la asimetría fundamental y la jerarquía entre los dos sexos (Hurtig y Pichevin 169-81). Por tal razón, gran parte de la literatura sobre las mujeres de esta década está orientada a demostrar la arbitrariedad de los roles y estereotipos sexuales y a explicar la génesis de la opresión y subordinación de las mujeres.

Con el desarrollo del concepto de género, dos cosas se vuelven posibles: la reunión en un solo concepto de las diferencias entre los sexos que se pueden atribuir a la sociedad y a la cultura, y la demostración de la existencia de un principio singular de ordenamiento jerárquico de la práctica social (*el género*). El propósito de este artículo es rastrear una serie de debates en torno al concepto de género, que son centrales para entender su lugar estructurante en las relaciones sociales y su pertinencia para pensar los movimientos sociales. En primer lugar, la relación entre el sexo y el género, es decir entre las diferenciaciones biológicas y las diferenciaciones sociales y simbólicas. En segundo lugar, los efectos de la distinción entre el sexo y el género para los análisis del sexo y la sexualidad y los cuestionamientos

a la idea de una interdependencia y/o una superposición entre el sistema sexual y el de género. En tercer lugar, la forma como han estado presentes en la historia del feminismo y los estudios de género la diferencia –y la igualdad– y las interacciones entre las distintas clases de diferencias presentes en la vida social. Por último, las discusiones en torno a los efectos de las diferencias entre las mujeres en la cohesión potencial o real de la política feminista.

## El género y el sexo: Historia de una relación conflictiva

Para muchas autoras y autores, si bien el género es construido, el sexo no lo es, y es el sexo biológico el que causa o explica el género. Esta teoría, según la cual el sexo causa o explica el género se funda, en palabras de Christine Delphy, en dos tipos de razonamientos. En el primero, el sexo biológico –y en particular los diferentes roles procreativos a los que da lugar– engendran necesariamente una división del trabajo. El problema de estas explicaciones es que no pueden esclarecer de manera satisfactoria la razón natural de esta primera división del trabajo y los motivos de su extensión a todos los dominios de actividad. Es decir, dan por sabidos unos supuestos sobre el género que, se presume, deberían poder explicar.

El segundo razonamiento que apoya la idea de que el sexo causa el género es el de que el sexo biológico es un rasgo físico, no solamente apto sino destinado, por su relevancia intrínseca (en términos psico-cognitivos) a ser el receptáculo de las clasificaciones (de género). En este argumento se postula la existencia de una necesidad humana universal de establecer clasificaciones, independientemente y antes de cualquier organización social, y una necesidad de establecerlas con base en los rasgos físicos, independientemente de toda práctica social. Esta última tesis es en algunos puntos similar a la que sostiene Lévi-Strauss al plantear que existe una necesidad humana pre-social de dividir todo en dos y de establecer clasificaciones, independientemente y con anterioridad a cualquier organización social.<sup>1</sup> Delphy subraya que si bien las cosas no se conocen sino por distinción y, por tanto, por diferenciación, las diferencias pueden ser múltiples y no dar lugar necesariamente a oposiciones ni ser necesariamente jerárquicas.

Para Delphy, pensar el género implica repensar la cuestión de su relación con el sexo sin darla por supuesta. Muchas autoras y autores han definido el género a partir del sexo, como si éste último precediera cronológicamente –y por tanto lógicamente– al género. Por esta razón, no basta con tener presente que el sexo es construido sino que debe crearse la posibilidad de hacer este cuestionamiento

---

<sup>1</sup> Una versión más reciente de esta tesis es la presentada por Jacques Derrida al señalar que “la diferencia (sexual) precede su inscripción en el dos (el dos de los sexos)” (citado en Collin et al.).

planteando que el concepto de género precede al sexo. En su hipótesis, “el sexo es simplemente un marcador de la división social; sirve para reconocer e identificar a los dominantes y dominados, es un signo; como no distingue a cualquiera, ni cualquier cosa, y menos aún cosas equivalentes, adquiere, en la historia, valor de símbolo”<sup>2</sup> (252). Sin embargo, como lo señala la autora, este marcador no se encuentra en estado puro, listo para su empleo: a fin de servirse del sexo para una clasificación dicotómica, hay que reducir los múltiples indicadores del sexo (más o menos correlacionados entre ellos y cuya mayoría son variables continuas) a uno sólo, como lo han mostrado numerosas investigaciones biológicas.<sup>3</sup> Además, hay que poseer un lugar conceptual distinto pero relacionado con el sexo para poder, desde allí, interpelar esta acepción tradicional.

En concordancia con la perspectiva teórica de Christine Delphy, Monique Wittig señala que no es la diferencia de los sexos la que crea la opresión, sino la opresión la que engendra la diferencia sexual. Ésta opera como una censura y enmascara la oposición social hombre/mujer al darle una explicación natural. Se cree que las diferencias físicas tienen consecuencias sociológicas y que la opresión es una consecuencia de la naturaleza. Sin embargo, para Wittig, la dominación otorga un significado a caracteres físicos que no tienen un sentido en ellos mismos. Por tal razón señala: “Al igual que la raza, el sexo es una ‘formación imaginaria que reinterpreta los rasgos físicos (en sí mismos tan neutros como los demás pero marcados por un sistema social) mediante la red de relaciones en la que son percibidos” (citada en Butler, “Variaciones” 314). Es importante, entonces, cuestionar la valoración social de determinados rasgos anatómicos sexualmente diferenciados como fundamentos del destino social de una persona.

La distinción de los recién nacidos en función de estas características conduce, según Delphy, a convertir la heterosexualidad en una precondition de la identidad humana, y a los cuerpos en entidades anteriores a cualquier construcción de ellos como portadores de significados creados. El mecanismo de producción de la diferencia opera por naturalización, deshistorización, universalización y biologización. De esta manera, “mujer” y “hombre” se convierten en nociones metafísicas y dejan de ser las resultantes de relaciones. Por otra parte, aunque puede haber transgresión simbólica de la concordancia entre el sexo y el género

---

<sup>2</sup> Traducción de la autora de este ensayo.

<sup>3</sup> Marta Lamas (327-366) plantea que, “aunque aparentemente la biología muestra que los seres humanos vienen en dos sexos, son más las combinaciones que resultan de las cinco áreas fisiológicas de las cuales depende lo que en términos generales y muy simples se ha dado en llamar ‘el sexo biológico’ de una persona: genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos reproductivos externos (genitales). Estas áreas controlan cinco tipos de procesos biológicos en un *continuum* —y no en una dicotomía de unidades discretas— cuyos extremos son lo masculino y lo femenino” (339).



(como en el caso de los transgéneros), o una transformación física (como en el caso de la trans-sexualidad), estos desplazamientos no hacen más que consolidar las categorías de sexo y género. Se hace una inversión de ellas pero no se procede a abolirlas y el sistema binario permanece incólume.

## La articulación entre el género, el sexo y la sexualidad

El feminismo ha mantenido relaciones bastante difíciles con los temas que tienen resonancias de naturaleza, biología o cuerpo. En los años setenta se insistió mucho en contradecir las teorías que insinuaban que las desigualdades sociales entre los hombres y las mujeres se fundamentaban en las diferencias biológicas entre los sexos. Es importante recordar que el feminismo se opuso desde fechas muy tempranas a la afirmación de que la biología era un destino, y la mayor parte de los trabajos realizados después de la década del setenta, desde las distintas disciplinas de las ciencias sociales, ha buscado analizar los contextos sociales y culturales en que se construye la desigualdad entre los sexos.

La distinción entre sexo y género significó dejar relativamente de lado la reflexión sobre el cuerpo y la biología y acentuar la separación entre un campo interesado en el sexo biológico —caracterizado en términos anatómicos, hormonales o cromosómicos— y otro campo asociado al estudio de las características construidas socialmente y atribuidas a hombres y mujeres —como las características psicológicas y de comportamiento, los roles sociales, los tipos de empleo, etc.— Esta división implicó una asignación del estudio del sexo al área de las ciencias biomédicas, y una definición del estudio del género como un área exclusiva de las ciencias sociales.

La introducción de la distinción entre sexo y género no cuestionó la noción esencialista del cuerpo natural ni el determinismo biológico y técnico del discurso médico, y se aceptó que el sexo y el cuerpo eran realidades biológicas que no necesitaban mayores explicaciones. En consecuencia, hasta comienzos de los ochenta, el concepto de cuerpo sexuado se mantuvo en su lugar de fundamento ahistórico y no problemático sobre el cual se construía posteriormente el género. Antropólogos e historiadores aportaron elementos importantes para el cuestionamiento de la idea de un cuerpo natural, concentrando su interés en las formas como las experiencias corporales son modeladas por la cultura y el periodo histórico. Sin embargo, dejaron incólume la aparente evidencia ahistórica de los hechos biológicos y de una realidad fisiológica universal hasta que algunas biólogas e historiadoras de las ciencias, feministas, como Evelyn Fox Keller, plantearon que los hechos anatómicos, endocrinológicos e inmunológicos no tenían ninguna evidencia. Se señaló que el cuerpo es siempre un cuerpo significado, que nuestras percepciones e inter-

pretaciones del cuerpo son traducidas por el lenguaje y que en nuestra sociedad las ciencias biomédicas funcionan como una fuente importante de este lenguaje. Los científicos, más que descubrir la realidad, la construyen activamente, y las ciencias biomédicas —como técnicas discursivas— construyen, reconstruyen y reflejan nuestra comprensión del género y del cuerpo.

En este sentido es interesante evocar, como lo hace Thomas Laqueur, que desde los textos médicos griegos hasta finales del siglo XVIII, los cuerpos femeninos y masculinos eran descritos como fundamentalmente similares. Se consideraba que las mujeres tenían los órganos genitales idénticos a los de los varones excepto que éstos eran externos y aquéllos internos. Desde este modelo de sexo único, el cuerpo femenino era comprendido no como el de un sexo diferente sino como una versión disminuida del cuerpo masculino. Sólo en el siglo XVIII el discurso biomédico empezó a concebir el cuerpo femenino como alteridad; los anatomistas se concentraron en las diferencias corporales entre los sexos, y la sexuación se extendió de los órganos de reproducción a todas las partes imaginables del cuerpo. La esencia de la feminidad empezó a localizarse en distintas partes del cuerpo, y a lo largo del siglo XIX se desplazó del útero a los ovarios, hasta ubicarse a comienzos del siglo XX en unas sustancias químicas, las hormonas sexuales femeninas.

Por otra parte, las técnicas reproductivas médicamente asistidas han transformado los cuerpos, desplazando las fronteras de la fertilidad de los cuerpos femeninos (se puede por ejemplo estar encinta a los cincuenta años y más). En el lapso de tres décadas, los límites del cuerpo que eran percibidos como naturales se transgredieron y transformaron en datos que pueden ser manipulables con un número cada vez mayor de útiles y técnicas. La medicina ha transformado los cuerpos humanos en *cyborgs*,<sup>4</sup> para utilizar el concepto de Haraway. En la tecnociencia, los cuerpos, las identidades y las subjetividades de género son transformadas de tal manera que las nociones de sujeto y las relaciones de poder entre hombres y mujeres, entre médicos y pacientes, entre seres humanos y objetos han sido redefinidas.

Igualmente, en los últimos treinta años aparecieron bastantes trabajos (Weeks; Gagnon y Simon; Rubin, “Reflexionando”) que desafiaron explícita e implícitamente el esencialismo sexual al plantear que la sexualidad se constituye en la sociedad y en la historia y que no está unívocamente determinada por la biología. Muchos de estos trabajos siguieron el camino abierto por Michel Foucault. Este autor aportó numerosos e importantes elementos al debate al argumentar, en la *Histoire de la Sexualité*, que los deseos no son entidades biológicas preexistentes sino que se constituyen en el curso de prácticas sociales históricamente determinadas, al señalar que

---

<sup>4</sup> Según Donna Haraway, “un *cyborg* es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción” (253).

se están produciendo constantemente sexualidades nuevas, y al hacer hincapié en los aspectos generadores de sexo que tiene la organización social en detrimento de sus elementos represivos. Su contribución ha dejado huella en las aproximaciones contemporáneas de las ciencias sociales a la sexualidad, caracterizadas por el rechazo a interpretar la conducta sexual como el resultado de un enfrentamiento entre una pulsión natural y una ley social, que funcionaría como principio represivo (Bozon). La sexualidad ya no es percibida hoy como una realidad objetiva que se puede aislar y se puede asociar en forma exclusiva a una función biológica o a una institución social encargada de administrarla. Es un término que se define de muy diversas formas, ya sea por los discursos científicos o por los actores sociales que la experimentan. La sexualidad humana no es pensable por fuera de los marcos mentales, interpersonales e histórico-culturales que la posibilitan.

La antropóloga Gayle Rubin, en su clásico artículo "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", señalaba la existencia de un sistema de relaciones sociales que transformaba la sexualidad biológica en un producto de la actividad humana que denominó el "sistema de sexo/género". Esta expresión subrayaba la interdependencia sistémica entre los regímenes matrimoniales y de parentesco que oprimen a las mujeres (quienes no tienen los "derechos" —privilegios de género— que tienen los hombres sobre ellas y su sexualidad) y los procesos económicos y políticos globales. También indicaba que "el sexo tal como lo conocemos —identidad de géneros, deseo y fantasías sexuales, conceptos de la infancia— es en sí mismo un producto social" ("Tráfico" 45). En esta definición del sexo incluía, sin distinguirlas, la identidad de géneros y las fantasías sexuales. Sin embargo, en un trabajo posterior, a partir del trabajo de Foucault, Rubin cuestiona la idea de una interdependencia sistemática entre el sexo y el género, a partir de la consideración de que ha aparecido "un sistema de sexualidad procedente de relaciones de parentesco más tempranas y ha adquirido una autonomía significativa" ("Reflexionando" 183-184). En contraste con las opiniones enunciadas anteriormente, esta autora plantea que aunque el género afecta el funcionamiento del sistema sexual y, a su vez, éste tiene manifestaciones de género específicas, el sexo y el género no son la misma cosa, y constituyen la base de dos áreas distintas de la práctica social. Por tanto, indica que "es absolutamente esencial analizar separadamente género y sexualidad si se desea reflejar con mayor fidelidad sus existencias sociales distintas" (184).

En la última década aparece un nuevo debate en torno a la noción de género y sus relaciones con el sexo y la sexualidad, promovido por activistas y universitarios bajo el nombre de teoría *queer*.<sup>5</sup> Esta tendencia, inspirada en algunos desarrollos posmodernos y posestructuralistas, reprocha a los movimientos precedentes feministas, lesbianos y *gays*, haberse centrado en la cuestión de las identidades colecti-

vas constituidas sin cuestionar las categorías de oposición binaria (hombres/mujeres, homosexuales/heterosexuales). Se trataría entonces de superar el género subvirtiendo las categorías de sexo y sexualidad. El interés por el género se funda en él como “representación” casi teatral (“performatividad”) cuyo sentido puede ser asignado por el individuo. Para Butler (“Variaciones”), reconocida por muchos como una de las principales teóricas *queer*, –aunque ella misma se define a sí misma sobre todo como feminista–, el género es “el resultado de un proceso mediante el cual las personas recibimos significados culturales, pero también los innovamos”. Igualmente, sostiene que el discurso sobre la identidad de género es inherente a las ficciones reguladoras de la heterosexualidad, y de las mujeres y los hombres como realidades coherentes y, en el último caso, antagónicas (*Género*). Por esta razón, la tarea del feminismo consistiría en descalificar las categorías analíticas, como sexo y naturaleza, que conducen a la univocidad.

## Diferencia y diferencias

Si bien las interrogaciones actuales sobre una categoría universal y esencial de mujer son una reacción contemporánea a un problema contemporáneo, también hacen eco a una inquietud constante en la historia del feminismo: la del lugar de la diferencia. En su libro *Iusticia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición post-socialista*, Nancy Fraser analiza la forma como el feminismo en el siglo xx ha debatido en torno a la diferencia y los deslizamientos de sus significados en el movimiento. Esta diferencia dejó de significar “diferencia de género” para convertirse en “diferencia entre mujeres” y luego en “diferencias múltiples que se intersectan”. Fraser establece una periodización de esta discusión en tres etapas. La primera va de los finales de los sesenta hasta los mediados de los ochenta, y su centro de atención es la diferencia de género. La siguiente comprende la segunda mitad de los ochenta y los inicios de la década de los noventa; el eje de la discusión es el de la diferencia entre las mujeres. La tercera fase, actualmente en curso, se centra en torno a las múltiples diferencias que se intersectan.

En la primera etapa se enfrentaron lo que se ha denominado el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. Para el primero, la diferencia de género era considerada un aspecto inseparable del sexismo, y la tarea política era lograr que hombres y mujeres fueran medidos con el mismo patrón, que participaran por igual y que los bienes sociales se distribuyeran con equidad de género. Para el

---

<sup>5</sup> *Queer*: bizarro, inicialmente era un adjetivo insultante para referirse a los homosexuales. Posteriormente fue reivindicado para afirmar y reunir todos los comportamientos distintos a los promulgados por la heterosexualidad normativa (Bourcier 9-18).

feminismo de la diferencia, una equidad de género que implicara minimizar la diferencia de género era una concepción androcéntrica y asimilacionista. La lucha debía tener entonces por objetivo el reconocimiento de la diferencia de género y la reevaluación de la feminidad. Para algunas de las seguidoras de esta segunda corriente del feminismo las mujeres eran, o bien moralmente superiores a los hombres, o hablaban con una "voz" particular (Gilligan). Este debate, que se prolongó durante mucho tiempo, no se dirimió nunca de forma definitiva, pues ambas corrientes ofrecían argumentos pertinentes y ninguna de las dos era defendible hasta sus últimas consecuencias. El feminismo igualitarista señalaba con razón que no se podía obtener equidad de género sin redistribución de los recursos sociales, mientras el feminismo diferencialista sostenía acertadamente que no se podía explicar el sexismo sin referirse al androcentrismo presente en los valores culturales. Pero en lugar de desarrollarse una perspectiva política que integrara las exigencias de igualdad social con las de orden cultural, el marco del debate se desplazó, desde la mitad de los años ochenta, de la diferencia de género a la diferencia entre mujeres.

El trabajo *Antropología y feminismo* de Henrietta Moore es uno de los estudios emblemáticos de este periodo. Allí se cuestiona una serie de lugares comunes en los planteamientos del feminismo y de la antropología feminista. En primer lugar, la homogeneidad de la categoría "mujer". En segundo lugar, el privilegio de la oposición "hombre"/"mujer", dejando de lado el estudio de las diferencias entre las mujeres, en función de la clase, las pertenencias étnicas, las edades y los estados civiles. Para Moore, el foco de atención debía trasladarse de las semejanzas a las diferencias y subrayar que la única diferencia pertinente no era la cultural.

En este periodo se plantean también muchas de las críticas a los trabajos feministas más importantes publicados a mediados de la década de los setenta. Por ejemplo, el carácter universal atribuido por Gayle Rubin al sistema sexo/género fue cuestionado como parte de las tendencias etnocéntricas del feminismo norteamericano y europeo. Una de las preguntas formuladas al trabajo pionero de Gayle Rubin fue la siguiente: ¿qué sucede cuando las mujeres no se encuentran en posiciones similares en la institución del parentesco o, mejor aún, cuando las mujeres están fuera de la institución del parentesco pero en relación con el sistema de parentesco de otro grupo dominante?

Hazel Carby y Hortense Spillers, citadas por Haraway, sostenían que las mujeres negras no habían sido constituidas como "mujeres" de la misma manera como lo fueron las blancas. En vez de eso, ellas fueron constituidas racial y sexualmente en una institución —la esclavitud— que las excluía de la cultura definida como la circulación de signos a través del sistema matrimonial, y producía grupos enteros de personas como propiedad enajenable. Si bien las mujeres blancas eran intercambiadas

en un sistema de sexo/género que las oprimía, las mujeres negras (y los hombres) *pertenecían* a los hombres (y las mujeres) blancos. Para algunas de las feministas “de color”, los esfuerzos por utilizar conceptos de género occidentales para caracterizar a las mujeres “del Tercer Mundo” terminaban muchas veces en reproducciones acríticas del discurso orientalista, racista y colonialista (Mohanty citada en Haraway).

Otros de los trabajos criticados fueron los de Sherry Ortner (109-31) y Michelle Rosaldo (153-79). En su clásico artículo “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”, Ortner planteaba que la desvalorización universal de las mujeres se explicaba porque éstas habían sido identificadas con algo, o simbolizaban algo, que todas las culturas entienden que pertenece a un orden de existencia inferior al suyo: la “naturaleza” en su sentido más general. La formulación que defendía Ortner era que las mujeres eran consideradas *más próximas* a la naturaleza que los hombres porque supuestamente estaban más enraizadas en la naturaleza o tenían una afinidad más directa con ella. Por su parte, Michelle Rosaldo se proponía esclarecer el origen de la subordinación femenina relacionándolo con la oposición entre la orientación “doméstica” de la mujer y las actividades “públicas” que en la mayoría de las sociedades son fácilmente asequibles a los hombres. Para Rosaldo, la oposición entre las esferas doméstica y pública servía de soporte para identificar a las mujeres con la vida doméstica y a los hombres con la vida pública.

Las contribuciones de Ortner y Rosaldo fueron cuestionadas por antropólogas como Marilyn Strathern y Henrietta Moore. Estas autoras señalaron las dificultades que surgían al aplicar los modelos de Ortner y Rosaldo a otros contextos sociales, es decir, los sesgos etnocéntricos de sus categorías analíticas. Moore identificó algunas carencias en las explicaciones de Ortner para la subordinación femenina: en primer lugar, porque no se puede deducir de la asociación entre mujer y naturaleza, una similar entre hombre y cultura. En segundo lugar, porque si se considera a la mujer más próxima a la naturaleza, hay que preguntarse quién la considera de esta manera y no dar por supuesta una unidad cultural ni excluir la posibilidad de que otros grupos sociales perciban y experimenten las cosas de distinta manera. Igualmente, porque el hecho de considerar al hombre y la mujer como dos categorías simbólicas opuestas centra la atención en un tipo de relación de género: la que se da entre esposos y no las existentes entre hermano/hermana, padre/hija, madre/hijo. En tercer lugar, porque “naturaleza” y “cultura” no son categorías denotativas ni exentas de valores, y no se debe dar por sentado que estos términos traducen de manera adecuada las categorías imperantes en otras culturas. La superioridad de la cultura sobre la naturaleza es un concepto occidental y forma parte de la estructura conceptual de una sociedad que concibe la civilización como la culminación del triunfo del hombre sobre la naturaleza.

Igual cosa sucede con la oposición entre lo doméstico y lo público, y con la aplicación de estos conceptos a otras culturas. Muchos autores han señalado que la separación tajante de la vida social entre una esfera doméstica y otra pública está inspirada en las teorías sobre familia y grupos domésticos que surgieron en Europa en el siglo XIX. Con base en ejemplos etnográficos e históricos Moore muestra que la asociación entre mujer y madre no es tan natural como podría parecer a primera vista. Por su parte, en su estudio *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Marilyn Strathern plantea que el desprecio por las labores domésticas es una noción occidental. Entre los hagen de Papua, Nueva Guinea, la asociación de lo doméstico con actividades desacreditadas o no merecedoras del adjetivo de social no está presente. En su pensamiento, la distinción hombre-mujer tiene un valor metafórico y se emplea para clasificar otros contrastes o distinciones como doméstico/público, insignificancia/prestigio, interés personal/bien social, pero el problema del significado de estos pares no es sólo un problema para las mujeres sino para todos, y los hagen desligan las cualidades supuestamente femeninas o masculinas de las mujeres y los hombres. Es decir, es importante tener en cuenta que la procreación no siempre da lugar a un idéntico reconocimiento social y a una sola interpretación cultural (Moore).

En resumen, la crítica principal que se hacía al feminismo de este periodo era la siguiente: la corriente central del feminismo norteamericano privilegiaba el punto de vista de la mujer anglosajona, blanca, heterosexual y de clase media que había dominado hasta entonces en el movimiento, y reproducía en sus filas el racismo, el clasismo y el heterosexismo. Tanto el feminismo de la igualdad como el de la diferencia planteaban explicaciones de tipo universal que ocultaban importantes diferencias entre las mujeres y múltiples formas de subordinación de las que eran objeto muchas de ellas (mujeres "de color", de clase trabajadora, lesbianas, etc.).

La escena política de los años ochenta estuvo constituida por numerosos "nuevos movimientos sociales" que buscaban politizar su diferencia respectiva para impugnar la subordinación resultante (Fraser, *Iusticia*). En este contexto, se hizo necesaria la comprensión de que las contiendas tenían lugar en un terreno en el cual los múltiples ejes de diferencia y las luchas de los distintos movimientos sociales se entrecruzaban. Éste es el núcleo en torno al cual se articulan los debates actuales del feminismo.

Uno de los aportes principales de los estudios de género al análisis de las interacciones entre las distintas clases de diferencias existentes en la vida social humana (género, clase, raza, orientación sexual, etc.) fue mostrar que éstas se construían, se experimentaban y se canalizaban conjuntamente, y que esta simultaneidad dependía de las estructuras sociales en las cuales estaban inscritas (Moore). Otro de los avances en la teoría de género fue indicar cómo se construía la diferen-

cia racial a través del género, cómo dividía el racismo la identidad y experiencia de género, y cómo el género y la raza configuraban la clase (Moore).

En su estudio sobre la figura problemática de la mujer obrera en el siglo XIX la historiadora Joan Scott analizaba la forma como el discurso sobre el género estructuraba los comportamientos de clase y la incidencia de las relaciones de género en la historia de clase. Igualmente, Michael Kimmel (207-17), en su trabajo socio-histórico sobre la masculinidad estadounidense, señalaba que a través del género se había descalificado a numerosos grupos étnico-raciales. Mientras los esclavos negros fueron tildados como menos varoniles en su condición de hombres dependientes de otros, incapaces de defender a sus mujeres y niños, los indígenas nativos fueron infantilizados en las representaciones que se hacían de ellos, y más recientemente, durante la guerra de Vietnam, los vietnamitas fueron descritos como pequeños, blandos y afeminados, es decir como poco “hombres”.

En relación con las diferencias sociales, fue necesario hacer otras precisiones. La primera es que es fundamental abandonar cualquier supuesto respecto a la hegemonía de un tipo concreto de diferencia sobre las demás ya que esto nos predispondría a privilegiar ciertas diferencias en detrimento de otras. Sin embargo, es evidente que en determinados contextos existen diferencias más importantes que otras. De allí se desprende la necesidad de analizar la interacción de estas diferencias como un conjunto de intersecciones que se define en un contexto histórico y cultural determinado.

La segunda precisión en relación con las diferencias sociales es que las diferencias sexuales o fenotípicas no significan socio-políticamente nada en sí mismas, a menos que estén ordenadas de manera jerárquica y sean dotadas de valor simbólico por una serie de complejos procesos socio-políticos, legitimados a su vez por estas diferencias (Stolcke 335-44). La tercera es que es importante tener en cuenta que las diferencias de sexo y las diferencias de raza, construidas ideológicamente como hechos biológicos significativos, son utilizadas para naturalizar y reproducir las desigualdades sociales (87-111). Finalmente, es necesario considerar que esta naturalización de las desigualdades sociales es un procedimiento ideológico cada vez más utilizado en el mundo contemporáneo, en un intento fallido por superar las contradicciones inherentes a la teoría democrática liberal que preconiza la igualdad de oportunidades para todos los seres humanos, libres e iguales por nacimiento, pero sostiene en la práctica criterios no universales de inclusión social.

Los cambios en los significados de la diferencia que dejó de ser diferencia de género —como sucedía hasta mediados de los ochenta— para convertirse en diferencia entre mujeres y luego diferencias múltiples y entrecruzadas, como lo señalan Moore y Stolcke, trajeron beneficios tanto teóricos como políticos al integrar el género a otros tipos de subordinación. Sin embargo estas consideraciones, jus-



tas en sí mismas, también tuvieron desventajas pues las diferencias empezaron a pensarse en términos de variaciones culturales y no como diferencias arraigadas en las estructuras socio-económicas y políticas.

En la fase actual del debate feminista sobre la diferencia, según la periodización de Fraser, la política del reconocimiento de las múltiples diferencias tiende a eclipsar la política de la redistribución. Desde una perspectiva de democracia radical se busca la vinculación de diversos movimientos sociales pero, según Fraser, la política social de redistribución continúa entre paréntesis. Las corrientes que se enfrentan actualmente en el feminismo son dos: las antiesencialistas y las multiculturalistas. Las primeras conciben las diferencias y las identidades como construcciones discursivas y performativas que se generan a través de los procesos culturales de exigencia y elaboración (v. gr. Butler). Para estas corrientes, la tarea del feminismo no es construir un sujeto colectivo feminista sino deconstruir toda construcción de las “mujeres”, y su objetivo político es desestabilizar la diferencia de género y las identidades de género que la acompañan, a través por ejemplo de la disidencia y la parodia. Para Fraser, una de sus debilidades es que no relacionan las identidades y diferencias con las estructuras sociales de dominación ni con las relaciones sociales de desigualdad. Al plantear que todas las identidades son igualmente represivas eluden preguntas sobre, por ejemplo, el alcance político de ciertas exigencias de identidad.

Algunas de las críticas que se han formulado al pensamiento de Butler<sup>6</sup> y sus seguidores (y seguidoras), desde las tendencias materialistas del feminismo francés, son las siguientes: en primer lugar, que se privilegian los aspectos simbólicos, discursivos y paródicos en detrimento de la realidad material e histórica de las opresiones sufridas por las mujeres. Otro de los problemas que se señala es una –y en este sentido arbitrarios– y totalmente reales, en el sentido de representar datos y constreñimientos concretos y materiales, exteriores a los individuos e inaccesibles a su acción individual. En una dirección similar, en *La domination masculine*, Pierre Bourdieu plantea algunas críticas a los filósofos posmodernos que invitan a la superación de los dualismos, al señalar que es “el orden de los géneros el que funda la eficacia performativa de las palabras –y particularmente de los insultos, y es también él quien resiste a las redefiniciones falsamente revolucionarias del voluntarismo subversivo”.

La segunda corriente presente en el feminismo angloamericano es la del multiculturalismo. Las tendencias agrupadas en esta corriente buscan promover y

---

<sup>6</sup> Es importante precisar que Judith Butler parece rechazar esa visión voluntarista del género que tantas veces se le ha reprochado. En el libro *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, Butler aclara el malentendido sobre la performatividad del género al plantear que “el género es “performativo” puesto que es el efecto de un régimen que regula las diferencias de género. En dicho régimen los géneros se dividen y se jerarquizan de forma coercitiva. Las reglas sociales, tabúes, prohibiciones y amenazas punitivas actúan a través de la repetición ritualizada de las normas” (64).

revaluar positivamente las diferencias e identidades de los grupos, y han convertido el multiculturalismo en la bandera de una alianza potencial de los llamados nuevos movimientos sociales. Su objetivo es generar expresiones públicas que representen la pluralidad humana como algo valioso. El problema de esta perspectiva, según Fraser, es que celebra acríticamente la diferencia, sin preguntarse por su relación con la desigualdad; actúa políticamente como si todos los grupos fueran socialmente iguales y concibe la diferencia como si perteneciera únicamente a la cultura. Este tipo de feminismo tiende, desde su punto de vista, a esencializar las identidades y a abordarlas como sustancias dadas y no como relaciones construidas. Ignora las formas en que se entrecruzan los grupos y desalienta o impide la interacción e identificación intergrupala. Su concepción de la diferencia procede de un razonamiento simplista y aditivo que elude el juicio político sobre las identidades y diferencias ligadas a las relaciones sociales de dominación.

Fraser sostiene que el antiesencialismo y el multiculturalismo presentes en el feminismo norteamericano contemporáneo son dos tendencias especulares, con problemas comunes: primero, una concepción unidimensional de la identidad y de la diferencia, ya sea en su versión negativa (para las antiesencialistas) o positiva (para las multiculturalistas). Segundo, una forma de ignorar las injusticias sociales asociadas a una distribución político-económica inequitativa y su restricción al plano de la cultura. Para Fraser, la única manera de diseñar una concepción de la democracia radical que inspire credibilidad es vincular la problemática de la diferencia cultural con la problemática de la igualdad, combinando un multiculturalismo antiesencialista con la lucha por la igualdad social.

Esta afirmación se funda en su concepción de la relación que debe existir entre la igualdad social y el reconocimiento cultural, pensados como nociones que se entrelazan y apoyan mutuamente. Para Fraser, la injusticia cultural y la injusticia socioeconómica se entrecruzan siempre pues aun las prácticas culturales más discursivas están ligadas a bases materiales, y las instituciones económicas más materiales tienen una dimensión cultural irreductible y constitutiva. Esta imbricación lleva a que unos grupos de personas (las mujeres, las minorías étnico-raciales o sexuales, etc.) estén simultáneamente en desventaja económica y cultural respecto a otros, y a que necesiten reivindicar a la vez justicia económica y reconocimiento cultural, exigiéndose realizar un ejercicio contradictorio: negar una especificidad (para combatir la desigualdad social) y afirmarla (para promover la revaloración y el respeto a su singularidad). Este ejercicio es la respuesta a lo que Fraser llama el dilema redistribución-reconocimiento.

## Los alcances políticos de los nuevos movimientos sociales

La enunciación del carácter meramente cultural de la noción de diferencia implícita en las concepciones antiesencialistas suscitó una estimulante polémica entre Judith Butler y Nancy Fraser en torno a los alcances políticos de los llamados "nuevos movimientos sociales" (feministas, antirracistas y antiheterosexistas). Este debate se puede resumir de manera sucinta, así: Butler ("Marxismo" 109-23) cuestiona dos tipos de afirmaciones que han circulado en relación con este tipo de movimientos: la primera, que el conocimiento y el activismo marxista se han reducido a los estudios culturales, y la segunda que los nuevos movimientos sociales se han circunscrito a objetivos meramente culturales, y que su política es fragmentadora, identitaria y autorreferencial. El supuesto de estas afirmaciones es que el posestructuralismo ha bloqueado las posibilidades del marxismo de ofrecer explicaciones sistemáticas de la vida social al dedicarse a la política cultural y actuar como una corriente relativista y políticamente paralizante.

Butler discute en primer lugar la clasificación que realiza Fraser de los movimientos sociales en una escala cuyos dos extremos son la economía política y la cultura, y la ubicación de las luchas de lesbianas y *gays* en el polo cultural del espectro político. El nudo de la discusión gira en torno a la afirmación de Fraser de que la homofobia no tiene ninguna raíz en la economía política debido a que los homosexuales no ocupan una posición específica en relación con la división del trabajo y no constituyen una clase explotada y, por tanto, sus luchas son más un asunto de reconocimiento cultural que de opresión material. Para Butler, "la regulación de la sexualidad ha estado sistemáticamente vinculada al modo de producción apto para el funcionamiento de la economía política", "la homofobia resulta fundamental para el funcionamiento de la economía política" y "lo económico, ligado a lo reproductivo, está necesariamente vinculado con la reproducción de la heterosexualidad". En ese sentido, resulta incomprensible —e inaceptable— que las luchas sexuales emerjan como las figuras paradigmáticas de las luchas culturales y que no se indique el lugar central de la regulación heteronormativa de la sexualidad para el funcionamiento del sistema capitalista. Si bien Fraser ("Heterosexismo" 123-37) admite que las ofensas que sufren *gays* y lesbianas incluyen desventajas cuyos efectos materiales son incuestionables, no acepta la conclusión de Butler de que la regulación heteronormativa de la sexualidad es parte por definición de la estructura económica a pesar de que, en la sociedad capitalista, ésta no estructure la división social del trabajo ni el modo de la explotación de la fuerza de trabajo. Para Fraser es importante identificar las especificidades de la sociedad capitalista como forma de organización social en la cual el vínculo entre el modo de regulación sexual y el sistema de relaciones económicas no es tan fuerte como en las

sociedades precapitalistas. También señala algunos ejemplos de grandes multinacionales capitalistas, como *Disney*, *Apple Computers* y *American Airlines*, que han adoptado políticas empresariales favorables a las parejas *gay* de hecho, e ilustran que el capitalismo contemporáneo no parece precisar del heterosexismo para subsistir como tal.

Otros de los argumentos de Butler contra el marco de redistribución/reconocimiento que propone Fraser son la inadecuación e inestabilidad de la distinción entre lo material y lo cultural, la pertinencia de tener en cuenta “las difuminaciones de las diferencias” entre ambas esferas, que producen las prácticas de intercambio sexual y la utilidad de entender la regulación sexual como un modo de producción del sujeto”. La respuesta de Fraser a estas críticas se sustenta, una vez más, en la distinción entre lo material y lo económico. Si bien las injusticias que se derivan de la falta de reconocimiento son materiales y culturales simultáneamente, no son económicas. Su punto de fricción con Butler no es la distinción material/cultural sino entre lo económico y lo cultural. Su perspectiva teórica es la historización y no la desestabilización o deconstrucción de conceptos. Por esta razón, si en las sociedades preestatales que describen Marcel Mauss y Lévi-Strauss y —a las que acude Butler para fundar su argumentación— la diferencia entre lo económico y cultural no rige para sus miembros, esto no significa que esta distinción sea inútil para pensar lo que sucede en las sociedades capitalistas contemporáneas (en las cuales las relaciones de parentesco no organizan el proceso de trabajo ni la distribución de los bienes, ni las jerarquías simbólicas de estatus y prestigio). Su crítica a Butler es que ésta extrapola la inexistencia de una diferencia socio-estructural entre economía y cultura —un rasgo específico de las sociedades precapitalistas— a las capitalistas.

Este debate ofrece otra nueva posibilidad de lectura y es señalar que la polémica entre las corrientes feministas en torno al lugar de la diferencia continúa vigente. Pese al intento de Nancy Fraser de superar y trascender este debate mediante una propuesta de redistribución económica unida al reconocimiento cultural, su posición es asimilada por teóricas como Butler a la imposición de una unidad que “caricaturiza, desprecia y domestica la diferencia” (“Marxismo” 112). Las diferencias en los marcos analíticos desde los cuales se argumentan las distintas posiciones políticas no permiten avanzar en una lógica conciliadora o ecléctica. El deseo de pasar por encima de las diferencias, o de intentar ignorarlas en aras de un proyecto común, tiene que ver con una creencia de que en el fondo todas las mujeres queremos la misma cosa. Y esto es hoy evidentemente falso. Por otra parte, la interpretación de las divergencias en el feminismo como diferencias de estrategias puede ser equivocada, ya que no se trata de divergencias a propósito de las formas de realizar un mismo fin, el ejercicio de la democracia radical por ejemplo, sino de divergencias en relación con los mismos fines buscados.

A comienzos de la década de los noventa, Henrietta Moore criticaba la premisa de partida de la política feminista, es decir, la existencia real o potencial de una identidad común a todas las mujeres. La cohesión potencial o real de la política feminista había dependido hasta ese momento de la opresión compartida de la mujer (es decir, de las mujeres, como grupo social dominado por los hombres como grupo social). Una de las debilidades de esta suposición era que al no tener en cuenta las diferencias existentes entre las mujeres, el sujeto del feminismo se volvía imperceptiblemente fuente de múltiples exclusiones (étnico-raciales, de clase, etc.). La visibilización de las diferencias entre mujeres dio lugar, en el ámbito de la movilización política, a diversas luchas por el reconocimiento de estas diferencias y al surgimiento de un imaginario político en el cual las nociones de identidad, diferencia, reconocimiento y dominación cultural ganaron relevancia (Fraser, *Iusticia*). Las respuestas políticas a la necesidad del reconocimiento cultural se orientaron en dos direcciones: una buscaba reevaluar las identidades despreciadas sin modificar ni el contenido de esas identidades ni las diferenciaciones de grupo implícitas; otra se proponía deconstruir las categorías binarias con el fin de desestabilizar todas las identidades fijas y transformar la estructura cultural-valorativa subyacente a ellas.

Desde una perspectiva *queer*, el sujeto fue definido como el producto de los discursos, como el resultado de un fuerte proceso disciplinario y como un proceso siempre en construcción. Una de las preguntas que surgió con fuerza fue la siguiente: ¿es posible fundar una acción política sobre un sujeto así definido (¿o indefinido?). Mientras ciertas feministas y activistas lesbianas plantearon que el antiesencialismo *queer* despoja a las minorías sexuales de sus recursos políticos de afirmación identitaria, otras autoras como Marie Hélène Bourcier (9-18) señalaron que esta posición implicaba ignorar los recursos políticos que la cultura de las identidades *gay* y lesbiana había generado, y suponer que la identidad esencial debía preceder la teoría y la acción política.

A partir de una perspectiva de democracia radical, como la planteada por Fraser, se podrían integrar los aportes de la propuesta deconstructiva de la teoría *queer* con el carácter transformativo de la redistribución propuesta por el feminismo socialista (o socialdemócrata según Fraser). Según ella misma, su estrategia presenta ventajas y desventajas. Como ventajas con respecto a otras se pueden señalar: su consistencia política al anclar la posibilidad de elaborar construcciones de identidad y diferencia de género no normativas en una base de igualdad social básica; su carácter doblemente transformativo que la hace más atractiva para colectividades que padecen múltiples injusticias entrecruzadas y para la construcción de coaliciones políticas de distintas colectividades. Como desventaja, su alejamiento de las identidades e intereses inmediatos de la mayoría de mujeres tal como son construidas culturalmente en la actualidad.

Aunque la propuesta de Fraser de eliminar la desigualdad social al tiempo que se reconoce y se respeta la diferencia puede parecer sencilla, en la práctica supone problematizar la relación entre igualdad y diferencia, que es una tarea compleja. Como lo señala Christine Delphy, todas las posiciones toman partido en torno a la igualdad y la diferencia. Éstas dan distintas ponderaciones y adjudican roles diferentes a estas nociones y estas distinciones pueden incluir la definición misma de estas dos nociones. Delphy identifica tres posiciones que combinan en forma diversa la igualdad y la diferencia, actúan como tipos ideales y permiten hacer una relectura de la periodización propuesta por Fraser. La primera propone la igualdad en la diferencia, en función de una concepción de la diferencia sexual no sólo biológica sino esencial que constituye las disposiciones, los valores y la vocación social de los individuos. Para esta posición, debe existir igualdad en el valor socialmente atribuido a cada una de estas dos esencias, pero debe mantenerse la diferencia. El problema para las mujeres es encontrar la esencia de la feminidad y restablecer el equilibrio con una esencia masculina, socialmente dominante. El objetivo político de esta tendencia es la revalorización simbólica de la feminidad y la exigencia del respeto de unos derechos femeninos, distintos pero equivalentes a los derechos masculinos.<sup>7</sup> La segunda posición piensa la diferencia sexual como una determinación de lo social por lo biológico, en forma parcial puesto que no determina las esencias sino únicamente los roles sociales. La igualdad es un principio y las desigualdades entre hombres y mujeres se explican como el resultado de roles sociales diferentes, concebidos como derivaciones de la naturaleza. El objetivo político de esta posición no es corregir estas desigualdades sino limitarlas a las que provienen de lo estrictamente natural, y brindar a las mujeres una igualdad de oportunidades.<sup>8</sup> La tercera posición plantea que la igualdad debe ser formal y real, y evaluada con criterios concretos, como el lugar ocupado en la escala social, el nivel de ingreso y el grado de autonomía del cual se dispone. Las diferencias no son negadas, pero son percibidas como pertenecientes a dos órdenes distintos: por un lado, las diferencias biológicas, que son pensadas como diferencias individuales y que, por ser comunes a todos los seres humanos, no pueden justificar las desigualdades sociales. Por el otro, las diferencias de roles y posiciones sociales que son entendidas como el efecto del proceso de dominación. El objetivo político de esta corriente será entonces el logro de un derecho verdaderamente universal que no discrimine con base en el sexo ni en ningún rasgo físico individual.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Esta posición es la que corresponde al llamado feminismo cultural en Norte América.

<sup>8</sup> Este sería el objetivo compartido por las llamadas feministas liberales, radicales y socialistas en Norte América.

<sup>9</sup> Esta posición puede ser asimilada a la de Nancy Fraser, como lo hemos mostrado en el texto.

En resumen, la primera posición aborda la igualdad desde la perspectiva de la *equivalencia* que se debe hacer entre dos sistemas de valores, fundamentalmente en el ámbito simbólico. La segunda considera la igualdad desde el ángulo de la *equidad* y busca igualar las oportunidades de los individuos, dando por supuesto que su desigualdad natural producirá resultados desiguales pero justos, porque no son el efecto de un sesgo explícitamente discriminatorio del derecho. La tercera configuración es la única que se puede denominar realmente igualitaria pues pretende encontrar –y sobre todo eliminar– las fuentes reales de las desigualdades, percibidas como no-naturales.

### A manera de conclusión: La diferencia, “un lugar” relevante para el feminismo

Al final de este recorrido por algunas de las controversias que han acompañado la historia de los estudios de género y del movimiento feminista, nos queda claro que una teoría feminista del género debe ser simultáneamente una teoría de la “diferencia”. El sentido de la diferencia, como nos lo recuerda Stuart Hall,<sup>10</sup> no es solamente el de “otredad” sino el de un significado diferido (y no sólo diferenciado), por el juego de la significación. El significado del género depende del lugar arbitrario y contingente en que continuamente se están ubicando y reubicando sus términos diferenciales (las oposiciones binarias en los que se apoya). Con este concepto de la diferencia es posible pensar el continuo movimiento del significado del género, más allá del cierre provisional que lo hace posible. Imaginar hoy una teoría y una práctica política basadas en un antagonismo estructural y transhistórico entre dos categorías coherentes –“las mujeres” y “los hombres”– es prácticamente imposible. Los debates surgidos desde mediados de los ochenta cuestionaron la existencia de un sujeto femenino, “la Mujer”, basado en un criterio de género, porque ignoraba las divisiones internas (raciales, de clase, nacionales) de esta categoría que podían restar coherencia al sujeto consciente.

Para autoras como Gloria Anzaldúa, su propia historia de persona chicana que vive entre las fronteras de México y Estados Unidos, del español, el inglés y los dialectos nativos, de sus tareas como académica en la Universidad de California y como activista de distintos movimientos feministas es una ilustración de la imposibilidad de ser un sujeto unitario construido a partir de las categorías binarias de la Modernidad. Por el contrario, han sido su capacidad de cruzar fronteras y su

---

<sup>10</sup> El planteamiento de S. Hall se inspira en el trabajo teórico de Jacques Derrida, que utiliza la palabra *différance* con “a”, para generar un sentido suplementario a la palabra diferencia y mostrar que el significado “nunca está terminado o completado, pero que se mantiene en movimiento para abarcar otros significados adicionales o suplementarios” (138).

continuo y particular tránsito entre distintos códigos, tradiciones y formas culturales los que la han constituido a ella como sujeto “múltiple”. Anzaldúa caracteriza la capacidad de hacer traducción cultural entre distintos mundos como una fuente importante de la capacidad de transformación social y de acciones políticas en coaliciones que permitirían formar movimientos sociales más inclusivos.

Hortense Spillers, una de las autoras afro-estadounidenses citada por Haraway, propone un discurso alternativo de feminidad que pone en cuestión el humanismo de muchas tradiciones discursivas occidentales y reclama para las mujeres afro-americanas la autoridad para representarse a sí mismas y autoconstituirse como sujetos. Spillers plantea:

Nuestra tarea consiste en hacerle sitio a este sujeto social diferente. Al hacerlo estamos menos interesadas en incorporarnos a las filas de la feminidad generada que en conquistar el terreno *insurgente* como sujetos sociales femeninos. Es decir, proclamar la monstrosidad de una mujer con la posibilidad de nombrar... (Citado por Haraway)

Por su parte, Gayatri Chakravorty Spivak, feminista india, plantea que no se puede apreciar “la opresión de las mujeres de color en el marco político y económico global del primer mundo imperialista sin darnos cuenta de que ‘mujer’ como categoría unitaria no puede sostenerse, no se puede describir sino ponerse en crisis y exponer sus fracturas en el discurso público” (citada en Butler, “Encuentros” 81). Igualmente se pregunta lo que significa “representar” las voces de las mujeres privadas de derechos dentro del propio trabajo, porque esta “representación”, por bien intencionada que sea, puede reproducir la actitud condescendiente del colonizador. Las posiciones de Anzaldúa, Spillers y Spivak convergen en señalar el fin del sueño feminista de “un lenguaje común” y su sustitución por una “poderosa e infiel heteroglosia” y “un hablar feminista en lenguas que llenen de miedo a los circuitos de los supersalvadores de la nueva derecha” (Haraway 311).

Si bien Spivak se opone a la pretensión de construir una categoría unitaria “mujer”, señala también la importancia política de hacer un uso estratégico de nociones esenciales como “mujer” o “trabajador”, a la manera de un eslogan que se emplea conscientemente por parte de quienes se movilizan. Para Spivak, la fabricación de identidades nacionales “estratégicamente esencialistas” puede ser un arma política en la era global-poscolonial, y una manera de desafiar los dogmas antiesencialistas que se predicán en las universidades occidentales (Rubio 42-9). A pesar de las transformaciones que ha sufrido el sujeto del movimiento feminista a lo largo de los últimos cuarenta años, el empleo estratégico o no de una noción unitaria de “mujer” sigue constituyendo uno de los puntos más controvertidos para



la mayor parte de los feminismos contemporáneos. Esto significa que la disyuntiva entre diferencia e igualdad tiene innumerables aristas que siguen cuestionando las concepciones de lo que es o debe ser el feminismo. ¿De qué manera es posible construir un movimiento feminista no etnocéntrico?; ¿cómo establecer coaliciones en respuesta a acontecimientos concretos sin caer en esencialismos?; ¿cuál es la dosis adecuada de esencialismo (y antiesencialismo) que podemos pactar en aras de conformar un feminismo incluyente? Por último, ¿qué lugar ocupa el movimiento feminista en relación con los llamados "nuevos movimientos sociales"?

En el ámbito político, la separación de los intereses de clase, étnico-raciales y de género y sexualidad ha producido una serie de cegueras mutuas y ha puesto en evidencia los límites de estas separaciones: la dificultad de incluir los temas del género y la sexualidad en la agenda de los movimientos étnico-raciales, los temas de raza y discriminación racial en la agenda de los movimientos feministas y antiheterosexistas, el tema de la homofobia y la misoginia en la agenda de los movimientos sindicales. Estas separaciones, y la dificultad de ver las confluencias y superposiciones de las diversas diferencias –convertidas en desigualdades sociales– no propicia que los distintos movimientos sociales articulen sus objetivos. En consecuencia, se hace necesario propiciar una sinergia en el plano político y una articulación de los objetivos emancipatorios de estos diversos movimientos sociales. Si como lo señala Fraser, el logro de la justicia social no podrá ser alcanzado si se insiste en la reivindicación de los intereses de cada uno de ellos por separado, por otra parte, la fecundidad política de los nuevos movimientos sociales sólo podrá ponerse de manifiesto si cada uno de ellos encuentra, como lo señala Butler ("Marxismo" 109-23), su condición de posibilidad en los otros y articula sus objetivos bajo la presión ejercida por los otros. Igualmente, si la unidad se erige, no en torno a la síntesis de un conjunto de conflictos sino "como una manera de mantener el conflicto de modos políticamente productivos" (113).

## Obras citadas

- Bourcier, Marie-Hélène. "Foucault, ¿y después? Teoría y políticas Queers: entre contra-prácticas discursivas y políticas de la performatividad". *Reverso 2, (De-) construyendo identidades* (2000): 9-18.
- Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*. Paris: Seuil, 1998.
- Bozon, Michel. "Orientations intimes et constructions de soi. Pluralité et divergences dans les expressions de la sexualité". *Sociétés contemporaines 41/42, Les cadres sociaux de la sexualité*, 2001.
- Butler, Judith. "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault". *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Comp. Marta Lamas. México: PUEG/UNAM, Miguel Ángel Porrúa editores, 1996.
- \_\_\_\_\_. "El marxismo y lo meramente cultural". *New Left Review 2* (2000): 109-123.

- \_\_\_\_\_. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: PUEG/UNAM/Paidós, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Encuentros transformadores". *Mujeres y transformaciones sociales*. Eds. Elisabeth Beck-Gernsheim, Judith Butler, Lída Puigvert. Barcelona: El Roure, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Críticamente subversiva". *Sexualidades transgresoras*. Una antología de estudios queer. Ed. Rafael M. Mérida Jiménez. Barcelona: Icaria editorial, 2002.
- Collin, Françoise, Evelyne Pisier, Eleni Varikas. *Les femmes de Platon à Derrida. Anthologie critique*. Paris: Plon, 2000.
- Delphy, Christine. *L'ennemi principal. Penser le genre*. Paris: Editions Syllepse, 2001.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- Fraser, Nancy. *Iusticia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición post-socialista*, Bogotá: Siglo del Hombre/Uniaandes, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo". *New Left review* 2 (2000): 123-137.
- Gagnon, John, and William Simon. *Sexual Conduct. The Social Sources of Human sexuality*, Chicago: Aldine, 1973.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice*. Cambridge: MA, Harvard University Press, 1982.
- Hall, Stuart. "Identidad cultural y días para". *Pensar en los Intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Eds. Santiago Castro Gómez, Óscar Guandida Rivera y Carmen Millán de Benavides. Bogotá: Colección Pensar, 1999.
- Hurtig, Marie Claude, Marie France Pichevin, dir "Catégorisation de sexe et perception d'autrui." *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris: CNRS, 1991.
- Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 1995.
- Kimmel, Michael. "El desarrollo (de género) del subdesarrollo (de género). La producción simultánea de masculinidades hegemónicas y dependientes en Europa y Estados Unidos". *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. Eds. Teresa Valdés y José Olavarría. Santiago: Flacso/UNFPA, 1998.
- Lamas, Marta. "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría 'género'". *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Comp. Marta Lamas. México: PUEG/Porrúa, 1996.
- Laqueur, Thomas. *La construcción del sexo. Cuerpos y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 1994.
- Mead, Margaret. *Sexo y temperamento*. Barcelona: Paidós, 1982.
- Moore, Henrietta. *Antropología y feminismo*, Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 1991.
- Ortner, Sherry. "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?" *Antropología y feminismo*. Eds. Olivia Harris y Kate Young. Barcelona: Ed. Anagrama, 1979.
- Rosaldo, Michelle. "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica". *Antropología y feminismo*. Eds. Olivia Harris y Kate Young. Barcelona: Anagrama, 1979.
- Rubin, Gayle. "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad". *Placer y*

*peligro, explorando la sexualidad femenina*. Comp. Carol S. Vance. Madrid: Revolución, 1989.

—. "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo." *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Comp. Marta Lamas. México: PUEG/UNAM/Porrúa, 1996.

Rubio Alcover, Consuelo. "Poscolonialismo y deconstrucción: el pensamiento feminista de Gayatri Spivak". *Debats, Primavera* 76 (2002): 42-49.

Scott, Joan. "La travailleuse". *Histoire des femmes*. Tomo IV. Le IXième siècle. Paris: Plon, 1991.

Stolcke, Verena. "Antropología del género". *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, Barcelona: Ariel, 1996.

—. "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?" *Cuadernos inacabados* 8 (1992): 87-111.

Stoller, Robert. *Presentations of Gender*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems With Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Weeks, Jeffrey. *Sexualidad*. México: Editorial Paidós, 1999.

Wittig, Monique. *Les guerrillères*. Paris: Editions de Minuit, 1980.

—. "La pensée straight". *Mix-Cité Online*. Online. 24 Oct. 2002.



# Cuerpos naturalizados: Nuda vida en diáspora

©Carmen Millán de Benavides  
*Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR*  
*Pontificia Universidad Javeriana*

## Immoderata, infinita potestate<sup>1</sup>

El presente artículo pretende señalar instancias en las cuales el cuerpo femenino se ve atrapado entre dos órdenes jurídicos, uno laico (*ius*) y otro religioso (*fas*), entre cuyos intersticios se produce una franja de desprotección y castigo. Los conceptos de *ius* y *fas*, aunque pertenecientes al derecho romano arcaico, pueden ser empleadas fructíferamente para señalar que ese espacio quita a las mujeres la posibilidad del ejercicio pleno de sus derechos, convirtiendo sus cuerpos en nuda vida.

## Femina sacer

Nuda propiedad, desnuda, mera propiedad, propiedad sin atributos. Nuda vida, mera vida, vida sin valor, cosificación de la vida para ser desprovista de todo aquello que excede al mero conjunto de fuerzas que se resiste a la muerte. Giorgio Agamben emplea la figura para proponernos el *homo sacer* (108), un ser tan despreciable que puede ser muerto por cualquiera sin que ello constituya homicidio, y cuya muerte no es sacrificio, pues ésta tampoco es de la incumbencia de los

---

<sup>1</sup> Tomo prestada la expresión de Livio (3.9.4) al referirse a la potestad legisladora de los tiranos.

dioses. Excluido del mundo de los humanos y del de los dioses, el *homo sacer* es apenas pulsión vital afincada en la existencia, a despecho de la ficción de su no presencia en el tejido de la *civitas*.

Este ser, ni sacrificable ni matable, *homo sacer* con su vida precaria, sirve a Agamben para generar teoría en torno al poder soberano del Estado. En mi caso, sirve para la lectura en clave de género de situaciones en las cuales el ser humano es reducido a lo corporal y lo corporal a la transacción económica, a la intervención quirúrgica que permitirá el uso sin consecuencia reproductiva para el no buscado cliente, y, finalmente, lo corporal como ensamblaje que se puede desarticular para los usos del mercado.

La propuesta desde las ideas de Agamben es más productiva que la idea del cuerpo sin órganos “cohorte lúgubre de cuerpos cosidos, vidriosos, catatonizados anoréxicos, intervenidos”, de la cual nos han hablado Deleuze y Guattari (156). La pulsión del *homo sacer* puede sentirse cuando un grupo de policías de Bogotá juega a la ruleta rusa con indigentes en macabra versión de limpieza social, pero también en el adjetivo *desechables* que miles de colombianos emplean para nombrarlos.<sup>2</sup>

En clave de género, propongo la *femina sacer*. Ella es reclutada, puesta en la lista del comandante a cargo de la biopolítica en el campamento, e intervenida en la visita del médico, probablemente interceptado contra su voluntad para realizar la rápida operación. Esta *femina sacer* es contactada en el barrio de una ciudad colombiana cualquiera y reaparece, invisible para las autoridades tanto del país emisor como del país receptor en Europa o en Asia. No-presencia para las autoridades colombianas, no-presencia para las autoridades japonesas, españolas, etc. esta *femina sacer* sólo es visible cuando es expulsable, deportable, estadística del triunfo de las leyes de inmigración sobre los seres indeseables.

## I. Viaje a las entrañas – Parte I

¡Óyeme, Naturaleza! ¡Escucha, diosa amada!  
Si fue tu voluntad hacer fecundo  
a este ser, renuncia a tu propósito.  
Lleva a sus entrañas la esterilidad.  
Sécale los órganos de la generación,  
y de su cuerpo envilecido nunca nazca  
criatura que la honre.

---

<sup>2</sup> El cuerpo de John Alexander, un indigente de la famosa calle bogotana El Cartucho, apareció descuartizado y sus compañeros contaron a la Fiscalía lo ocurrido, según reporta *El Tiempo* del pasado 1 de marzo: Proceso/Pliego de cargos a ocho patrulleros de la policía. 'Jugaron ruleta rusa con cada uno.' Procuraduría. *El Tiempo*, marzo 1, 2003. Ed. Bogotá. Sección Judicial.

La maldición que lanza el rey Lear a su hija mayor Gonerila viene cumpliéndose en cientos de mujeres colombianas sometidas, contra su voluntad, a procedimientos de contracepción impuestos por las comandancias guerrilleras, según informes que ya recoge en su reporte anual la ACNUR.<sup>3</sup> La edad de las niñas, la circunstancia de un procedimiento expedito que no permite la elaboración de una historia clínica en la que se indague algo tan sencillo como: “¿ha menstruado usted ya por primera vez?”, produce como resultado la infertilidad permanente, negación de la opción reproductiva.

Circula entre las redes de activistas por los derechos humanos la historia del médico secuestrado por las FARC en la zona del Tablón de Gómez, en el departamento de Nariño, quien, entre el 4 y el 14 de octubre de 2002 fue obligado a instalar el dispositivo intrauterino (o T de cobre) a 320 niñas de entre los 13 y los 16 años.<sup>4</sup> El hecho de instalar la T a tan temprana edad, sin mediar la presencia del periodo menstrual, época en la cual debe hacerse la implantación según recomendación gineco-obstétrica, sumado a la escasa o nula vigilancia de la salud sexual de los que emplearán esos cuerpos desprovistos de riesgo conceptual, conduce, como ya se señaló, a la muy segura incapacidad reproductiva de las víctimas, esto sin hablar del trauma psicológico.

En el informe presentado por la Relatora especial sobre violencia contra la mujer en 2001, se señala que “la violación, esclavitud sexual, prostitución forzada, embarazo forzado, *esterilización forzada* (énfasis mío) u otros asuntos de gravedad comparable” son crímenes de lesa humanidad (2.12). En nuestro país son apenas, si acaso, titular de prensa.<sup>5</sup> Dicho informe tiene como subtítulo: “La violencia contra la mujer perpetrada y/o condonada por el Estado en tiempos de conflicto armado (1997–2000)”. Y en ese subtítulo el intersticio de la condonación: nadie se ocupa.

## II. Viaje a las entrañas. Parte II

Et benedictus fructus ventris tui

Bendito el fruto de tu vientre

La plegaria mariana es reducida al absurdo en el mercado globalizado de la biotecnología. Aquí la *femina sacer* es un aparato reproductor y sus ovarios fértiles,

<sup>3</sup> Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados.

<sup>4</sup> Gómez, Susy. “Re: Horror.” E-mail a Claudia Suárez. 26 de febrero, 2003.

<sup>5</sup> Informe presentado por la Relatora especial sobre violencia contra la mujer, Sra. Radika Coomaraswamy, ante la Comisión de Derechos Humanos en su 57° periodo de sesiones (2001). Reproducido en Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. *Derechos de la mujer*. Bogotá: Nuevas ediciones, 2002 (93).

que producen óvulos preparados por los empresarios que las conducirán a Japón, metonimia de un cuerpo que será vaciado.

Ella sabe que podrá vender sus óvulos y eventualmente lo hará. Hasta podrá girar dinero para su familia, en una actividad que viene siendo estudiada con atención por los economistas, ante las cantidades de dinero que vía remesa entran en las economías de los países pobres y contribuyen a transformar las estadísticas de ingreso per cápita.<sup>6</sup>

Después de varias extracciones, en condiciones que garanticen la plena utilización de los huevos, la proveedora – ponedora (recordemos, es una *femina sacer*) será invitada a la prostitución, sólo si “amerita.” Al fin y al cabo feas y bonitas por norma general producimos óvulos sanos, de manera regular, huevos mercadeables en la industria biotecnológica, pero no todos los cuerpos sirven en el mundo del entretenimiento de los exigentes mercados de España y Japón.

No se trata aquí de prostitución, ese espejo oscuro tan problemático para el feminismo en un país donde aún la Iglesia Católica sostiene que la única finalidad de la sexualidad es la reproducción, llevando la discusión a escenarios estériles. La *femina sacer* es, en este caso, la del cuerpo saqueado, vaciado y luego estigmatizado.

Art. 134 (cap. 8 Título 1 Libro 2 del Código Penal (Ley 599 de 2000). **Fecundación y tráfico de embriones humanos.** El que fecunde óvulos humanos con finalidad diferente a la procreación humana, sin perjuicio de la investigación científica, tratamiento o diagnóstico que tengan una finalidad terapéutica con respecto al ser humano objeto de la investigación, incurrirá en prisión de uno (1) a tres (3) años.

En la misma pena incurrirá quien trafique con gametos, cigotos o embriones humanos, obtenidos de cualquier manera o a cualquier título.

“Yo sé dónde vive tu familia” les dirá el mafioso de la *Yakusa*, que ya no será Koichi Hagiwara alias Sony,<sup>7</sup> a esas mujeres, quienes según estimados de la Dijín salen de a tres por día hacia los mercados europeos o asiáticos<sup>8</sup> y según estimados de la Organización Internacional para las Migraciones –OIM– llegan a sumar 500,000 mujeres, niños y niñas, colombianos y colombianas esclavizados en los mercados globalizados.<sup>9</sup>

Esta *femina sacer* merecería contar con la protección de un Estado que exigiera la extradición de los poderosos empresarios japoneses que sobrepasan los límites

<sup>6</sup> Véase un resumen en el boletín de prensa del BID. *New Study: Rapid Changes in Money Transfer Industry Could Improve Income of Poor Households in the U.S. and Latin America.* Washington, Nov. 22, 2002.

<sup>7</sup> Capturado el 17 de diciembre de 2002.

<sup>8</sup> Quejas colombianas hundieron a ‘Sony.’ *El Tiempo*, viernes 10 de enero de 2003, Sección Judicial, Edición Bogotá 1-8

<sup>9</sup> *Trafficking in Migrants.* OIM 23, April 2001. Special Issue.



de la lesión enorme en contrato de compraventa, para pasar a la estafa. La penalización económica quizá sea un intersticio a través del cual sea posible vencer la impunidad. Esta *femina sacer* merecería que pusiéramos este asunto en el escenario productivo de la judicialización del tráfico de personas, con las escandalosas cifras que nos hacen capítulo destacado en los informes de la OIM, tráfico agravado por el delito concurso de manipulación genética.

Las mujeres que ejercen oficios dentro de la llamada industria del sexo, nombre que empezó a emplearse en los años ochenta<sup>10</sup> y ya ha sido admitida por la OIT, entran a ser punidas por el *fas* de nuestro Estado que no se decide a ser laico. No son, todas ellas sin embargo, *feminas sacer*. La variedad del mercado de oficios de la industria incluye la industria matrimonial en la que se negocian cuerpos a veces sin consentimiento de sus dueñas y quizá, en el desglose de ese portafolio, van apareciendo las que tienen sólo nuda vida.

## Colombia: Violencia sexual y de género

*Hay amigos y enemigos. Y hay extraños. Los amigos y los enemigos se encuentran en oposición. Los primeros son lo que no son los segundos y viceversa. Lo cual, sin embargo, no significa que se encuentren en posiciones equivalentes. Como tantas otras oposiciones que ordenan al mismo tiempo el mundo en que vivimos y nuestra vida en el mundo, esta es una variante de la oposición fundamental entre el interior y el exterior... El temible y repugnante "allá afuera" de los enemigos desplaza el "aquí dentro de los amigos"*

Zygmunt Bauman

Modernidad y ambivalencia

Los territorios de la violencia son públicos y privados. Son del *oikos* y de la *polis*, a veces asimétricamente como en el caso de la violencia intrafamiliar o en el de las violencias silenciadas ejercidas en las calles contra los y las trabajadoras sexuales. Y atravesando los dos reinos, la dupla del *ius* y el *fas*. El operador jurídico del derecho divino (*fas*) y del derecho humano (*ius*) era/es el pontífice. La alternativa era/es tiene que ver con las reservas que acompañan la suscripción de diversos tratados internacionales, en particular y para efectos de este artículo, la

<sup>10</sup> Reproduzco aquí la nota de Agustín:

N. Roberts usó *industria del sexo* en la primera frase de su libro *The Front Line* en 1986: "Ya no puedo más con la industria del sexo de Soho"; casi al tiempo apareció esta categoría en el título del libro de Delacoste, F. y Alexander, P. (eds.), *Sex Work: Writings by women in the sex industry*, San Francisco: Cleis Press, 1987. Después se utilizó profusamente en artículos de prensa y programas de intervención para la salud pero, quizá, el espaldarazo definitivo lo recibió cuando fue adoptada esta categoría por la OIT con la publicación del informe de LIM, L.L. (edit.), *The Sex Sector*, OIT, Ginebra, 1998.

*Convención sobre Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* –CEDAW en las que el *ius* de un Estado supuestamente laico se ve sumido por el *fás* de la Santa Sede.

La Santa Sede, cuyo estatuto como Estado observador permanente no miembro de la ONU viene siendo cuestionado por quienes abogan por los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, no ratificó la CEDAW.<sup>11</sup> Aunque es de celebrar la vocería que la Iglesia Católica tiene en los procesos de diálogo con los actores armados, se debe tener en cuenta la imposibilidad de pedir a los prelados la intervención en pro de la no violación de los derechos humanos sexuales y reproductivos de las niñas y mujeres, pues para la Santa Sede, los y las adolescentes sólo pueden acudir a servicios de salud reproductiva “si están casados”,<sup>12</sup> y la posición oficial de la Iglesia –para la cual virginidad y maternidad son “dos dimensiones particulares de la realización de la personalidad femenina–”,<sup>13</sup> expresada fundamentalmente en las Encíclicas *Humanae Vitae*<sup>14</sup> y *Familiaris Consortio*,<sup>15</sup> no deja mucho espacio para el ejercicio de esos derechos que contemplan el ejercicio de la sexualidad reproductiva y no reproductiva.

No se puede clamar por el cierre del intersticio entre *ius* y *fás*. Lo que se debe exigir es la decidida adopción de tratados y normas que, desde el ámbito laico, protejan el cuerpo sin protección de la *femina sacer*. Es deber constitucional del Estado colombiano.

## Obras citadas

Delacoste, F., Alexander, P., eds. *Sex Work: Writings by women in the sex industry*. San Francisco: Cleis Press, 1987.

Gómez, Susi. "Re: Horror". E-mail a Claudia Suárez. 26 de febrero, 2003.

Lim, L.L., edit. *The Sex Sector*, OIT, Ginebra, 1998.

*New Study: Rapid Changes in Money Transfer Industry Could Improve Income of Poor Households in the U.S. and Latin America*. Boletín de prensa del BID. Washington, Nov. 22, 2002.

"Quejas colombianas hundieron a Son". *El Tiempo* viernes 10 de enero de 2003, Sección Judicial, Edición Bogotá 1-8

"Proceso/Pliego de cargos a ocho patrulleros de la policía. "Jugaron ruleta rusa con cada uno:" *El Tiempo*, marzo 1, 2003. Ed. Bogotá. Sección Judicial.

---

<sup>11</sup> Consultable en la página del CRLR. Item B005S.

<sup>12</sup> *La Iglesia católica en las Naciones Unidas* en la que se cita la posición de la Santa Sede en el Acuerdo de El Cairo.

<sup>13</sup> Encíclica *Mulieris Dignitatem*, 1988 (17).

<sup>14</sup> Pablo VI, 1968.

<sup>15</sup> Juan Pablo II. 1981.

Roberts N. *The Front Line*. 1986.

*Trafficking in Migrants*. OIM 23 , April 2001. Special Issue.

*La Iglesia católica en las Naciones Unidas* en la que se cita la posición de la Santa Sede en el Acuerdo de El Cairo.

Encíclica *Mulieris Dignitatem*, 1988.

Pablo VI, 1968.

Juan Pablo II. 1981.



# La tecnología del género

*Teresa de Lauretis*

*Traducción: Lina María Escovar y Mercedes Guhl*

En los escritos y prácticas culturales feministas de las décadas de los sesenta y los setenta, la noción de género como diferencia sexual fue fundamental para la crítica de la representación, la re-lectura de narrativas e imágenes culturales, el cuestionamiento de las teorías de la subjetividad y la textualidad, de la lectura, la escritura y la recepción del espectador. La noción de género *como* diferencia sexual ha fundamentado y respaldado las intervenciones feministas en el terreno del conocimiento formal y abstracto, en las epistemologías y campos cognoscitivos definidos por las ciencias sociales y físicas, así como por las ciencias humanas o humanidades. Simultáneas e interdependientes con respecto a estas intervenciones, fueron la elaboración de discursos y prácticas específicos y la creación de espacios sociales (espacios divididos por género —al estilo de los “baños de damas”—, tales como los grupos CR, las asambleas de mujeres dentro de las disciplinas, los estudios de la mujer, las organizaciones feministas de prensa o de medios de comunicación, etc.) en los que la diferencia sexual se podía afirmar, tratar, analizar, especificar o verificar. Pero esa noción de género como diferencia sexual, y sus nociones derivadas (cultura de la mujer, maternidad, escritura femenina, feminidad, etc.), se han convertido ahora en una limitación, en algo que obstaculiza el pensamiento feminista, en lugar de favorecerlo.

Con su énfasis sobre lo sexual, la “diferencia sexual” es aquella de las mujeres con respecto a los hombres, de la hembra con respecto al macho; incluso la noción más abstracta de “diferencias sexuales”, que resulta no de la biología o la

socialización, sino de la significación y los efectos discursivos (con énfasis menos en lo sexual que en las diferencias como *différance*), termina siendo en última instancia una diferencia (de la mujer) con respecto al hombre, o mejor, la instancia misma de la diferencia *en* el hombre. Seguir planteando la cuestión del género bajo cualquiera de estos términos, una vez que la crítica del patriarcado ha sido esbozada, mantiene el pensamiento feminista limitado a los términos del patriarcado occidental, contenido dentro del marco de una oposición conceptual que está “siempre ya” inscrita en lo que Fredric Jameson llamaría “el inconsciente político” de los discursos culturales dominantes y sus subyacentes “narrativas principales” —ya sean biológicas, médicas, jurídicas, filosóficas o literarias— y que tenderá, por tanto, a reproducirse, a retextualizarse, como podremos verlo, incluso en las escrituras feministas de las narrativas culturales.

La primera limitación de la(s) “diferencia(s) sexual(es)” es, entonces, que constriñe(n) el pensamiento crítico feminista dentro del marco conceptual de una oposición universal de los sexos (la mujer como la diferencia con respecto al hombre, ambos universalizados; o la mujer simplemente como diferencia, y así igualmente universalizados), lo que hace que sea muy difícil, si no imposible, articular las diferencias de las mujeres con respecto a la Mujer, es decir, las diferencias *entre las mujeres*. Por ejemplo, las diferencias entre las mujeres que usan el velo, las mujeres que “usan la máscara” (en las palabras de Paul Laurence Dunbar, citadas con frecuencia por las escritoras afroamericanas), y las mujeres que se “enmascaran” (la palabra es de Joan Riviere) no pueden entenderse como sexuales.<sup>1</sup> Desde ese punto de vista no serían diferencias en absoluto, y todas las mujeres no harían más que dar cuenta ya sea de diversas encarnaciones de una esencia arquetípica de mujer, o de imitaciones más o menos sofisticadas de una feminidad metafísico-discursiva.

Una segunda limitación de la noción de diferencia(s) sexual(es) es que, por razones que se harán evidentes, tiende a re-contener o recuperar el potencial epistemológico radical del pensamiento feminista dentro de los muros de la morada del amo, metáfora tomada más de Audre Lorde que de la “prisión-morada del lenguaje” de Nietzsche. Con potencial epistemológico radical me refiero a la posibilidad, ya emergente en los escritos feministas de la década de los ochenta, de concebir al sujeto social, y las relaciones de la subjetividad con lo social, de otra manera: un sujeto constituido en el género, ciertamente, aunque no por la sola diferencia sexual, sino más bien a través de las lenguas y las representaciones culturales; un sujeto *generado*<sup>2</sup> en la experiencia de las relaciones de raza y de clase,

<sup>1</sup> Para una discusión más detallada sobre estos términos ver el libro editado por Teresa de Lauretis, *Feminist Studies/Critical Studies*, especialmente los ensayos de Sondra O’Neale y Mary Russo.

<sup>2</sup> La autora utiliza un juego de palabras (en-gendered), que da al mismo tiempo la idea de «engendrar» y de «imponer un género». (N. del T.)

así como en las de sexo; un sujeto, por tanto, no unificado sino múltiple, no dividido sino contradictorio.

Para empezar a especificar este otro tipo de sujeto y articular sus relaciones con un campo social heterogéneo, necesitamos una noción de género que no esté tan atada a la diferencia sexual como para ser casi colindante con ésta, y tal que, por una parte, el género se asuma como algo que deriva de manera no problemática de la diferencia sexual, mientras, por otra parte, el género se pueda subsumir bajo las diferencias sexuales como un efecto del lenguaje, o como puro imaginario, en nada relacionado con lo real. Esta confusión, esta mutua contención del género y las diferencia(s) sexual(es), debe ser desenredada y deconstruida. Un punto de partida puede ser pensar en el género en la misma dirección que sigue la teoría de Michel Foucault sobre la sexualidad como “tecnología del sexo”, y proponer que también el género, como representación y como auto-representación, es el producto de diversas tecnologías sociales, tales como el cine, y de discursos, epistemologías y prácticas críticas institucionalizadas, así como de prácticas de la vida cotidiana.

Al igual que la sexualidad, el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino “el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales”, según las palabras de Foucault, mediante la utilización de “una compleja tecnología política” (127). Pero hay que decir de entrada, y de ahí el título de este ensayo, que pensar en el género como el producto y el proceso de una serie de tecnologías sociales, de aparatos tecno-sociales o bio-médicos, es ir más lejos que Foucault, puesto que su interpretación crítica de la tecnología del sexo no tomó en consideración su demanda diferencial de sujetos masculinos y femeninos y, al ignorar las inversiones contradictorias de hombres y mujeres en los discursos y las prácticas de la sexualidad, la teoría de Foucault, de hecho, excluye, aunque no la impida, la consideración del género.

En seguida se establece una serie de cuatro propuestas en orden decreciente de evidencia, las cuales se explican en detalle.

1. El género es (una) representación, lo cual no quiere decir que no tenga implicaciones concretas o reales, tanto sociales como subjetivas, para la vida material de las personas.
2. Al contrario, la representación del género *es* su construcción y, en sentido más simple, se puede decir que todo el arte y la alta cultura occidentales son el grabado de la historia de esa construcción.
3. La construcción del género se produce hoy tan afanosamente como en tiempos anteriores, por ejemplo, en la época victoriana. Y se produce no sólo

donde uno esperaría que lo hiciera —en los medios de comunicación, las escuelas públicas y privadas, los juzgados, la familia, ya sea nuclear o extendida o monoparental en fin, en lo que Louis Althusser ha llamado “los aparatos ideológicos del Estado”— sino también, aunque de manera menos evidente, en la academia, en la comunidad intelectual, en las prácticas artísticas y teorías radicales de la vanguardia, incluso, y de hecho especialmente, en el feminismo.

4. Paradójicamente, por tanto, la construcción del género se efectúa también mediante su deconstrucción; es decir, mediante cualquier discurso, feminista o no, que lo descarte como distorsión ideológica. El género, al igual que lo real, no es sólo el efecto de la representación sino también su exceso, lo que queda fuera del discurso como un trauma potencial que puede quebrar o desestabilizar, si no es contenido, cualquier representación.

1

Si buscamos “género” en el diccionario de la lengua inglesa *American Heritage*, encontramos que es principalmente un término de clasificación. En gramática es una categoría por medio de la cual las palabras y las formas gramaticales se clasifican no sólo por el sexo o la ausencia de éste (que es una categoría particular llamada “género neutro”, típica de la lengua inglesa, por ejemplo), sino también por características morfológicas en lo que se llama “género gramatical”, que se encuentra en las lenguas romances, por ejemplo. (Recuerdo un escrito de Roman Jakobson, titulado *The Sex of Heavenly Bodies*, en el que, tras analizar el género de las palabras usadas para ‘sol’ y ‘luna’ en una gran variedad de lenguas, llegó a la tranquilizante conclusión de que no podía detectarse ningún patrón que respaldara la idea de una ley universal determinante de la masculinidad o la feminidad del sol o de la luna. ¡Gracias al cielo por eso!)

El segundo significado de “género” que ofrece el diccionario es “clasificación de sexo; sexo”. Resulta interesante ver que esta proximidad entre gramática y sexo no está presente en las lenguas romances (que, según se cree comúnmente, son habladas por personas más románticas que los anglosajones). La palabra española *género*, la italiana *genere* y la francesa *genre* no llevan siquiera la connotación del género de una persona, lo que sí da en cambio la palabra sexo. Por esta razón, aparentemente, la palabra *genre* —adoptada del francés para referirse a la clasificación específica de las formas artísticas y literarias, inicialmente en la pintura—, carece también de connotación sexual alguna, al igual que la palabra *genus*, etimología latina de *gender*, utilizada en inglés como un término de clasificación en biología y en lógica. Un corolario interesante de esta peculiaridad lingüística del inglés —la acepción de género que se refiere al sexo— es que la noción de género de la que hablo, y por



tanto toda la complicada cuestión de la relación del género humano con respecto a la representación, es totalmente intraducible a las lenguas romances, una lección para cualquiera que aún esté tentado a casarse con una visión internacionalista, por no decir universal, del proyecto de teorizar el género.

Volviendo al diccionario, encontramos que el término “género” es una representación; y no sólo una representación en el sentido en que toda palabra, todo signo, refiere (representa) a su referente, ya sea un objeto, una cosa o un ser animado. El término “género” es, en realidad, la representación de una relación, la de pertenecer a una clase, un grupo, una categoría. El género es la representación de una relación o, si puedo saltar por un momento a la segunda proposición, el género construye una relación entre una entidad y otras entidades, previamente constituidas como clase, y tal relación es de pertenencia; así, el género asigna a una entidad, por ejemplo a un individuo, una posición en una clase y, por tanto, una posición también con respecto a otras clases preconstituidas (utilizo el término “clase” intencionalmente, aunque no me refiero aquí a clase(s) social(es), puesto que quiero conservar la idea marxista de clase como un grupo de individuos unidos por intereses y determinantes sociales –incluida, de manera muy significativa, la ideología– que no son ni elegidos libremente, ni establecidos arbitrariamente). De esta manera, el género representa no a un individuo sino una relación, una relación social; en otras palabras, representa a un individuo para una clase.

El género neutro en inglés, una lengua que se basa en el género natural (notamos, a propósito, que la naturaleza está siempre presente en nuestra cultura, desde el comienzo, que es, precisamente, el lenguaje), se asigna a las palabras que hacen referencia a entes asexuales o sin sexo, objetos o individuos marcados por la ausencia de sexo. Las excepciones a esta regla muestran la sabiduría popular del uso: en inglés, el género de un bebé es neutro, y el adjetivo posesivo correcto es *its* (su, para sujeto neutro), según me lo enseñaron cuando aprendí inglés varios años atrás, aunque la mayoría de la gente utilice *his* (de él), y algunos, desde hace poco tiempo y no con mucha frecuencia, e incluso de manera inconsistente en ese caso, utilicen *his or her* (de él o de ella). A pesar de que un bebé tiene sexo por “naturaleza”, no es sino hasta el momento en que se vuelve un niño o una niña (hasta cuando es significado como uno u otra), que llega a adquirir un género.<sup>3</sup> Así, lo que sabe la sabiduría popular es que el género no es el sexo, un estado de la naturaleza, sino la representa-

<sup>3</sup> No entro a describir otras excepciones bien conocidas del uso del inglés, tales como las de los barcos, automóviles y países, que son femeninos. Ver el libro de Dale Spender, *Man Made Language* para un seguimiento muy útil de las cuestiones originadas en la investigación sociolingüística feminista angloamericana. Sobre la cuestión filosófica del género en el lenguaje, y en especial su subversión en prácticas de escritura mediante el empleo estratégico de pronombres personales, ver el texto de Monique Wittig, “The Mark of Gender”

ción de cada individuo en términos de una relación social particular, pre-existente al individuo y basada en la oposición (estructural) rígida y conceptual de dos sexos biológicos. Esta estructura conceptual es lo que las científicas sociales feministas han designado “el sistema sexo-género”.

Las concepciones culturales de masculino y femenino como dos categorías complementarias pero mutuamente excluyentes en las que se sitúan todos los seres humanos, constituyen dentro de cada cultura un sistema de género, un sistema simbólico o de significados, que correlaciona el sexo a contenidos culturales, según jerarquías y valores sociales. Aunque estos significados varían con cada cultura, un sistema sexo-género (esta expresión fue utilizada por primera vez por Gayle Rubin) siempre está íntimamente interconectado con los factores políticos y económicos de cada sociedad. (Ortner y Whitehead; Rubin 157-210). En este sentido, la construcción cultural del sexo en género, y la asimetría que caracteriza todos los sistemas de género en todas las culturas (aunque a cada una en formas particulares), se entienden como “sistemáticamente ligadas a la organización de la desigualdad social” (Collier y Rosaldo 275; Ortner 389-409).

En pocas palabras, el sistema sexo-género es a la vez un constructo sociocultural y un aparato semiótico, un sistema de representación que asigna significado (identidad, valor, prestigio, grado de parentesco, estatus en la jerarquía social, etc.) a los individuos dentro de la sociedad. Si las representaciones de género son posiciones sociales que cargan sentidos diferenciales, entonces el ser representado y el representarse como masculino o como femenino implica la asunción de la totalidad de estos efectos de significado. Así, la proposición de que la representación del género es su construcción, siendo cada término a la vez el producto y el proceso del otro, puede reformularse de manera más precisa: La construcción del género es tanto el producto como el proceso de su representación.

## 2

Cuando Althusser escribió que la ideología representa “no el sistema de las relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos frente a las relaciones reales en las que viven”, y que gobiernan su existencia, estaba describiendo también, de manera exacta, el funcionamiento del género (165). Podría objetarse, sin embargo, que equiparar el género con la ideología resulta demasiado simplista o reduccionista. Ciertamente, eso no lo hace Althusser, ni lo hace tampoco el pensamiento marxista tradicional, en el que el género es un asunto algo marginal, limitado a “la cuestión de la mujer”. Al igual que la sexualidad y la subjetividad, el género está situado en la esfera privada de la reproducción, la procreación y la familia, más que en la esfera pública, propiamente social, de lo superestructural, a la que pertenece la ideología y en la que está determinada por fuerzas económicas y relaciones de producción.

Y, sin embargo, cuando se lee a Althusser, se encuentra la afirmación enfática de que “Toda ideología tiene la función (que la define) de ‘constituir’ como sujetos a individuos concretos” (171). Si sustituyo género por ideología, la afirmación sigue funcionando, pero con un ligero cambio de términos: el género tiene la función (que lo define) de constituir como hombres y mujeres a individuos concretos. Es precisamente en ese cambio donde puede verse la relación del género con respecto a la ideología, y verse como un efecto de la ideología de género. El cambio de “sujetos” a “hombres y mujeres” marca la distancia conceptual entre dos órdenes del discurso: el discurso de la filosofía o la teoría política y el discurso de la “realidad”. El género se asume (y se da por sentado) en el último, pero se excluye en el primero.

Aunque el sujeto de ideología de Althusser se deriva más del sujeto de Lacan (que es un efecto de significación, basado en el incorrecto reconocimiento) que del sujeto unificado de clase del humanismo marxista, está también desprovisto de género, puesto que ninguno de estos sistemas considera la posibilidad –sin mencionar el proceso de constitución– de un sujeto femenino.<sup>4</sup> Así, por la propia definición de Althusser, tenemos derecho a preguntar lo siguiente: Si el género existe en la “realidad”, si existe en “las relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos”, pero no en la filosofía o la teoría política, ¿qué representan, de hecho, las últimas, si no “la relación imaginaria de los individuos con respecto a las relaciones reales en las que viven”? En otras palabras, la teoría de la ideología de Althusser está atada y no percibe su propia complicidad con la ideología de género. Pero eso no es todo: lo que es más importante y más ligado al núcleo de mi planteamiento, la teoría de Althusser, en la medida en que una teoría puede ser validada por los discursos institucionales y adquirir poder o control sobre el campo del significado social, puede en sí misma funcionar como una tecnología del género.

Lo novedoso de las tesis de Althusser radicaba en su percepción de que la ideología opera no sólo de manera semi-autónoma con respecto al nivel económico, sino también, de manera fundamental, por medio de su compromiso de subjetividad “La categoría del sujeto es constitutiva de toda ideología”, (171). Por tanto, es paradójico, y sin embargo absolutamente evidente, que él no logró la conexión entre género e ideología, o la comprensión del género como una instan-

---

<sup>4</sup> Una exposición clara del contexto teórico del sujeto en la ideología de Althusser se puede encontrar en Catherine Belsey (56-65). En la teoría del sujeto de Lacan, la mujer es, por supuesto, una categoría fundamental, pero precisamente como fantasía o síntoma para el hombre, como explica Jacqueline Rose: “La mujer está construida en una categoría absoluta (excluida y elevada a la vez), una categoría que parece garantizar esa unidad del lado del hombre... el problema es que una vez que la noción de ‘mujer’ ha sido expuesta de manera tan implacable como una fantasía, entonces cualquier cuestión [la cuestión de su propia *jouissance*] se vuelve casi imposible de plantear” (Lacan 47-51). Sobre los sujetos tanto de Lacan como de Althusser, ver Stephen Heath (32-48)

cia de la ideología. Pero la conexión ha sido explorada por otras pensadoras marxistas que son feministas y, aún más en el sentido contrario, por algunas pensadoras feministas que son también marxistas. Michèle Barrett, por ejemplo, plantea que no sólo la ideología es un lugar fundamental de la construcción del género, sino que “la ideología de género... ha jugado una parte importante en la construcción histórica de la división capitalista del trabajo y en la reproducción de la fuerza de trabajo”, y es, por lo tanto, una demostración precisa de “la conexión integral entre la ideología y las relaciones de producción” (74).

El contexto del planteamiento de Barrett (expuesto originalmente en su libro de 1980, *Women's Oppression Today*) es el debate provocado en Inglaterra por la “teoría del discurso” y por otros desarrollos posalthusserianos de la teoría de la ideología y, más específicamente, por la crítica de la ideología promovida por el diario feminista británico *m/f*, con base en las nociones de representación y diferencia tomadas de Lacan y Derrida. Barrett cita el texto “A Note on the Distinction between Sexual Division and Sexual Difference”, de Parveen Adams, en el que la división sexual se refiere a las dos categorías mutuamente excluyentes de hombres y mujeres, tal como se dan en la realidad: “En términos de *diferencias* sexuales, por otra parte, lo que se debe captar es, precisamente, la *producción* de diferencias mediante sistemas de representación; el trabajo de la representación produce diferencias impredecibles” (52).

La crítica de Adams hacia una teoría (marxista) feminista de la ideología que se fundamente en la noción de patriarcado como algo dado en la realidad social (en otras palabras, una teoría basada en el hecho de la opresión a las mujeres por parte de los hombres), es que una teoría semejante se sustenta en un esencialismo, ya sea biológico o sociológico, que surge de nuevo, incluso en el trabajo de aquellos que, como Juliet Mitchell, insistirían en que el género es un efecto de representación. Según Adams, “en los análisis feministas [el concepto de un sujeto femenino] se apoya en una opresión homogénea de las mujeres en un estado, la realidad, dado antes que las prácticas de representación” (56). Al hacer énfasis en que la construcción del género no es más que el efecto de una variedad de representaciones y prácticas discursivas que producen diferencias sexuales “impredecibles” (o, parafraseando, el género no es más que la configuración variable de posturas sexual-discursivas), Adams cree que puede evitar “las simplicidades de una relación siempre ya antagónica” entre los sexos, que es un obstáculo, a su modo de ver, tanto para el análisis feminista como para la práctica política feminista (57). Coincido con la respuesta de Barrett a este punto, especialmente en lo que concierne a sus implicaciones para la política feminista:

No necesitamos hablar de la división sexual como siempre presente; podemos explorar la construcción histórica de las categorías de masculinidad y feminidad sin estar obligados a negar que, aunque sean históricamente específicas, hoy en día existen en términos sistemáticos e incluso previsibles (70-71).

Sin embargo, el marco conceptual de Barrett no permite una comprensión de la ideología de género en términos teóricos específicamente feministas. En una nota añadida a la reimpresión de su ensayo en 1985 (la que he venido citando) Barrett reitera su convicción de que “la ideología es un lugar extremadamente importante de la construcción del género pero que debería entenderse como parte de una totalidad social y no como una práctica o discurso autónomo” (83). Esta noción de “totalidad social” y el espinoso problema de la autonomía “relativa” de la ideología (en general, y presumiblemente de la ideología de género en particular) en relación con “los medios y fuerzas de producción” y/o “las relaciones sociales de producción”, permanecen muy vagos y sin resolver en el planteamiento de Barrett, que se vuelve menos centrado y menos comprometedor en la medida en que ella continúa discutiendo las formas en que la ideología de género se (re)produce en la práctica (literaria) cultural.

En el ensayo “The Doubled Vision of Feminist Theory” (1979), de Joan Kelly, se sugiere, aunque no se sigue, una manera diferente y potencialmente más útil de plantear la cuestión de la ideología de género. Una vez que se acepta la noción feminista fundamental de que lo personal es político, plantea Kelly, ya no es posible sostener que hay dos esferas de realidad social: la esfera privada y doméstica de la familia, la sexualidad y la afectividad, y la esfera pública del trabajo y la productividad (que incluiría todas las fuerzas y la mayoría de las relaciones de producción en términos de Barrett). En cambio, podemos prever varias series interconectadas de relaciones sociales-relaciones de trabajo, de clase, de raza y de sexo/género: “Lo que vemos no son dos esferas de realidad social, sino dos (o tres) conjuntos de relaciones sociales. Por ahora las llamaría relaciones de trabajo y sexo (o clase y raza, y sexo/género)” (58). No sólo los hombres y las mujeres están situados de manera diferente en estas relaciones, sino que —éste es un punto importante— las mujeres se ven afectadas de manera diferente en los diversos conjuntos.

En la perspectiva doble del análisis feminista contemporáneo, continúa Kelly, se pueden ver los dos órdenes, el sexual y el económico, operando juntos: “en cualquiera de las formas históricas que toma la sociedad patriarcal (feudal, capitalista, socialista, etc.), un sistema sexo-género y un sistema de relaciones productivas operan de manera simultánea (...) para reproducir las estructuras socioeconómicas y dominadas por los varones de ese orden social particular” (61). Dentro de esa perspectiva doble, por tanto, es posible ver de manera muy clara el funcionamiento de la ideología de género: el “lugar de la mujer” o sea, la posición asignada a las mujeres por nuestro sistema sexo-género, “*no es una esfera o un ámbito de existencia aparte, sino una posición dentro de la existencia social de manera general*” (57), según lo resalta ella. Éste es otro punto muy importante.

Ya que si el sistema sexo-género (que yo prefiero llamar simplemente género, para conservar la ambigüedad del término, que lo hace eminentemente susceptible a la comprensión de la ideología así como de la deconstrucción) es un conjunto de relaciones sociales que obtienen total existencia social, entonces el género es, en efecto, un lugar fundamental de la ideología, y obviamente no lo es sólo para las mujeres. Además, esto es así sin importar si los individuos particulares se ven a sí mismos principalmente definidos (y oprimidos) por el género, como ocurre con las feministas culturales blancas, o principalmente definidos (y oprimidos) por la raza y las relaciones de clase, como ocurre con las mujeres de color (Hill 1-17; Daus; Hooks). La importancia de la formulación de Althusser acerca del funcionamiento subjetivo de la ideología —una vez más, y en breves palabras, que la ideología requiere un sujeto, una persona o individuo concreto sobre el cual trabajar— se muestra ahora de manera más clara y más afín con el proyecto feminista de teorizar el género como una fuerza personal-política tanto negativa como positiva, tal como voy a proponerlo.

Afirmar que la representación social del género afecta su construcción subjetiva y que, a la inversa, la representación subjetiva del género —o auto-representación— afecta su construcción social, deja abierta una posibilidad de acción y autodeterminación en el nivel subjetivo e incluso individual de las prácticas micropolíticas y cotidianas, que el propio Althusser negaría de forma clara. Sin embargo, reivindicaré esa posibilidad y pospondré la discusión acerca de ella hasta las secciones 3 y 4 de este ensayo. Por el momento, volviendo a la proposición 2, que se replanteó como “La construcción del género es a la vez el producto y el proceso de su representación”, puedo describirla así: la construcción del género es el producto y el proceso tanto de la representación como de la auto-representación.

Pero ahora debo discutir un problema más profundo de Althusser, en la medida en que está implicada una teoría del género. Según él, “la ideología no tiene exterior”, es un sistema a prueba de tontos cuyo efecto es borrar completamente sus propias huellas para que cualquiera que esté “en la ideología”, atrapado en su red, se crea “a sí mismo” en el exterior y libre de ella. Pero hay un exterior, un lugar desde el cual la ideología se puede ver por lo que es: mistificación, relación imaginaria, venda ante los propios ojos; y ese lugar es, para Althusser, la ciencia, o el conocimiento científico. Éste sencillamente no es el caso del feminismo ni de lo que yo propongo llamar, para evitar mayores explicaciones, el sujeto del feminismo.

Con la frase “sujeto del feminismo” me refiero a una concepción o a una comprensión del sujeto (femenino) no sólo como distinto de la Mujer con mayúscula, la representación de una esencia inherente en todas las mujeres (que se ha visto como naturaleza, misterio, personificación del mal, objeto del saber y el deseo [masculino], verdadera condición de mujer, feminidad, etcétera), sino también como distinto de las mujeres, los seres históricos reales y sujetos sociales que son

definidos por la tecnología de género y que se *gener-an*, en realidad, en las relaciones sociales. El sujeto del feminismo es uno *no* tan definido, uno cuya definición o concepción está en proceso, en éste y otros textos críticos feministas; e insistiendo una vez más en este punto, el sujeto del feminismo, muy a la manera del sujeto de Althusser, es un constructo teórico (una manera de conceptualizar, de comprender, de dar cuenta de ciertos procesos, no de las mujeres). Sin embargo, a diferencia del sujeto de Althusser que, estando completamente “en” la ideología, se cree en el exterior y libre de ella, el sujeto que yo veo emergiendo de los escritos y debates presentes del feminismo que está a la vez dentro y fuera de la ideología de género, y es consciente de ello, consciente de esa fuerza de dos caras, de esa división, esa doble visión.

Mi planteamiento en *Alice Doesn't* apuntaba a eso. La discrepancia, la tensión y el constante deslizamiento entre la Mujer como representación, como el objeto y la condición misma de la representación y, por otro lado, las mujeres como seres históricos, sujetos de “relaciones reales”, están motivadas y apoyadas por una contradicción lógica, e irreconciliable, en nuestra cultura: las mujeres están al mismo tiempo en el interior y en el exterior del género, a la vez dentro y sin la representación. Que las mujeres continuemos convirtiéndonos en Mujer, que continuemos atadas al género —como el sujeto de Althusser a la ideología—, y que persistamos en esa relación imaginaria aun sabiendo, como feministas, que no somos *eso*, sino sujetos históricos gobernados por relaciones sociales reales, que incluyen principalmente el género, tal es la contradicción sobre la que debe formarse la teoría feminista, y su propia condición de posibilidad. Obviamente, entonces, el feminismo no puede proyectarse como ciencia, como un discurso o una realidad que está fuera de la ideología, o fuera del género como una instancia de la ideología.<sup>5</sup>

De hecho, se puede decir que el cambio de la conciencia feminista que ha tenido lugar durante esta década empezó en 1981, año de publicación de *This Bridge Called My Back*, la compilación de escritos hechos por mujeres radicales de color, editada por Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, a la que siguió, en 1982, la antología de la Feminist Press, editada por Gloria Hull, Patricia Bell

---

<sup>5</sup> Sobre la crítica feminista de la ciencia, Evelyn Fox Keller afirma: “Una perspectiva feminista de la ciencia nos confronta con la tarea de examinar las raíces, las dinámicas y consecuencias de... lo que se podría llamar el ‘sistema ciencia-género’. Nos lleva a preguntar cómo las ideologías del género y la ciencia se informan unas a otras en su construcción mutua, cómo funciona la construcción en nuestras organizaciones sociales, y cómo afecta a los hombres y a las mujeres, a la ciencia y la naturaleza” (8). Al pasar de “la cuestión de la mujer” en la ciencia a revisar las distintas epistemologías que informan la crítica feminista de la ciencia, Sandra Harding plantea algunas cuestiones teóricas cruciales que tienen que ver con las relaciones “entre saber y ser, entre epistemología y metafísica” y las alternativas “a las epistemologías dominantes desarrolladas para justificar los modos de búsqueda de saber y formas de ser en el mundo propias de la ciencia” (24). “Las críticas feministas de la ciencia”, plantea ella, “han producido una serie de preguntas conceptuales que amenazan al mismo tiempo nuestra identidad cultural como una socie-

Scott y Barbara Smith, con el título *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave*.<sup>6</sup> Estos libros dieron a conocer a todas las feministas los sentimientos, los análisis y las posiciones políticas de las feministas de color, y sus críticas hacia el feminismo blanco o dominante. El cambio que se produjo en la conciencia feminista mediante trabajos como éstos se caracteriza sobre todo por la conciencia y el esfuerzo por trabajar la complicidad del feminismo con la ideología, tanto la ideología en general (incluyendo el clasismo o el liberalismo burgués, el racismo, el colonialismo, el imperialismo y, añadiría yo, con ciertas limitaciones, el humanismo) como la de género en particular, es decir, el heterosexismo.

Complicidad y no adherencia total, puesto que es obvio que el feminismo y una adherencia total a la ideología de género son mutuamente excluyentes en las sociedades centradas en torno al varón y lo masculino. Añadiría, además, que la conciencia de nuestra complicidad con la ideología de género, y las divisiones y contradicciones dependientes de ella, son lo que debe caracterizar a todos los feminismos actuales en Estados Unidos; ya no sólo a los de las blancas y de clase media, que fueron las primeras en verse forzadas a examinar nuestra relación con las instituciones, con la práctica política, con los aparatos culturales, y luego con el racismo, el antisemitismo, el heterosexismo, el clasismo y demás; ya que la conciencia de complicidad con las ideologías de género de sus culturas y subculturas particulares también está emergiendo en los escritos más recientes de las mujeres negras y latinas, y en los de aquellas lesbianas, de cualquier color, que se identifican como feministas.<sup>7</sup> La cuestión de hasta qué punto esta conciencia reciente o emergente de complicidad actúa a favor o en contra de la conciencia de opresión es fundamental para la comprensión de la ideología en estos tiempos posmodernos y poscoloniales.

Es por eso que, a pesar de las divergencias, las diferencias políticas y personales, y el dolor que rodean los debates feministas al interior y a través de las líneas raciales, étnicas y sexuales, podemos vernos estimuladas en la esperanza de que el

---

dad democrática y socialmente progresiva, y nuestro núcleo de identidades personales como individuos de distinto género" (28-29). Para una referencia más exhaustiva es apropiado en este contexto ver el libro de Mary Ann Warren, *Gendercide*; un estudio de la "tecnología de elección de sexo" en desarrollo se encuentra en Shelley Minden (13-14).

<sup>6</sup> *This Bridge Called My Back* fue publicado originalmente por Persephone Press en 1981. Ahora está disponible en su segunda edición, reimpresa por Kitchen Table: Women of Color Press (New York, 1983).

<sup>7</sup> Ver, por ejemplo, Cheryl Clark, "Lesbianism: An Act of Resistance", y Mirtha Quintanales, "I Paid Very Hard for my Immigrant Ignorance", ambos en *This Bridge Called My Back*; Cherrie Moraga, "From a Long Line of Vendidas", y Sheila Radford-Hill, "Considering Feminism as a Model for Social Change", ambos en De Lauretis, *Feminist Studies/Critical Studies*; y el libro de Elly Bulkin, Minnie Bruce Pratt, y Barbara Smith, *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*.



feminismo continúe desarrollando una teoría radical y una práctica de transformación sociocultural. Para que eso sea así, sin embargo, se debe retener la ambigüedad del género, y ésa es sólo en apariencia una paradoja. No podemos resolver o disipar la incómoda condición de estar a la vez en el interior y en el exterior del género, ni des-sexualizándolo (convirtiendo el género en una mera metáfora, una cuestión de *différance*, de efectos puramente discursivos), ni androginizándolo (afirmando la misma experiencia de condiciones materiales para ambos géneros de una determinada clase, raza o cultura). Pero ya he anticipado lo que habré de discutir más adelante. Me he adelantado una vez más, puesto que no he trabajado aún la tercera proposición, que afirma que la construcción del género mediante sus representaciones tiene lugar hoy en día, tanto o más que en otros tiempos. Empezaré con un ejemplo simple y cotidiano y pasaré luego a pruebas más contundentes.

## 3

La mayoría de nosotras —las mujeres, esto no se aplica para los hombres— probablemente marcamos la casilla de la *F* en lugar de la de la *M* cuando llenamos un formulario. Dificilmente se nos ocurriría marcar la *M*. Esto sería como un engaño o, aún peor, como no existir, como borrarlos del mundo. (Que los hombres marcaran la casilla de la *F*, si alguna vez se vieran tentados a hacerlo, tendría toda otra serie de implicaciones.) Ya que desde el primer momento en que marcamos la casilla de la *F* en el formulario, hemos ingresado oficialmente al sistema sexo-género, a las relaciones sociales de género, y hemos sido *gener*-adas como mujeres; es decir, no sólo los demás nos consideran del sexo femenino, sino que también nosotras, desde ese momento, nos hemos representado como mujeres. Ahora bien, ¿no equivale eso a decir que la *F* de la casilla que marcamos al llenar el formato se ha pegado a nosotras como un vestido de seda mojado? ¿O a que, mientras creíamos marcar la *F*, era en realidad ésta la que se estaba marcando sobre nosotras?

Éste es, por supuesto, el proceso descrito por Althusser con la palabra “interpelación”, el proceso mediante el cual una representación social es aceptada y absorbida por un individuo como su propia representación, y se vuelve así, para ese individuo, algo real, aunque sea de hecho imaginaria. Sin embargo, mi ejemplo es demasiado simple. No explica cómo se construye la representación y cómo es luego aceptada y absorbida. Para ese propósito nos remitimos, primero, a Michel Foucault.

El primer volumen de la *Historia de la Sexualidad* de Michel Foucault se ha vuelto muy influyente, especialmente su audaz tesis de que la sexualidad, de la que se cree comúnmente que es un asunto natural, a la vez que privado e íntimo, es en realidad completamente construida en la cultura según los objetivos políti-

cos de la clase dominante de la sociedad. El análisis de Foucault parte de una paradoja: las prohibiciones y regulaciones correspondientes a los comportamientos sexuales, ya sean pronunciadas por autoridades religiosas, jurídicas o científicas, lejos de constreñir o reprimir la sexualidad, la han producido, y la siguen produciendo, de la misma manera que la maquinaria industrial produce bienes y mercancías, y al hacerlo produce también relaciones sociales.

De ahí la noción de una tecnología del sexo, que él define como “una serie de técnicas para maximizar la vida”, que han sido desarrolladas y desplegadas por la burguesía desde fines del siglo XVIII, para asegurar la supervivencia y la hegemonía continua a su clase. Esas técnicas implicaban la elaboración de discursos (clasificación, medidas, evaluación, etc.) acerca de cuatro “figuras” u objetos de saber privilegiados: la sexualización de los niños y del cuerpo femenino, el control de la procreación y la psiquiatrización del comportamiento sexual anómalo como perversión. Estos discursos, que fueron implementados a través de la pedagogía, la medicina, la demografía y la economía, estaban asegurados o apoyados por las instituciones del Estado, y se centraron especialmente en la familia: sirvieron para diseminar o para “implantar”, según el término sugestivo que utiliza Foucault, esas figuras y modos de saber a cada individuo, familia e institución. Esta tecnología, subrayó él, “hacía del sexo no sólo una preocupación secular, sino también una preocupación del Estado; para ser más exactos, el sexo se convirtió en un asunto que requería que el cuerpo social en su totalidad, y prácticamente todos sus individuos, se pusieran bajo supervisión” (116).<sup>8</sup>

La sexualización del cuerpo femenino ha sido, en efecto, una figura u objeto de saber predilecto en los discursos de la ciencia médica, la religión, el arte, la literatura y la cultura popular, entre otras. A partir de Foucault han aparecido muchos estudios que plantean el tema, más o menos explícitamente, según su marco metodológico histórico (Poovey 137-68; Doane); pero la conexión entre la mujer y la sexualidad, y la identificación de lo sexual con el cuerpo femenino, tan presente en la cultura occidental, había sido por mucho tiempo una de las preocupaciones principales de la crítica feminista y del movimiento de la mujer, muy independientemente de Foucault, por supuesto. En particular, la crítica de cine feminista se había dirigido a este asunto en un marco conceptual que, aunque no se derivaba de Foucault, no era del todo diferente de éste.

---

<sup>8</sup> El párrafo anterior también aparece en otro ensayo de este volumen, “The Violence of Rhetoric”, donde por primera vez tomé en consideración la aplicabilidad de la noción de Foucault de una tecnología del sexo a la construcción del género. Escribí lo siguiente: “Aunque sea tan esclarecedor como lo es su trabajo para la comprensión de la mecánica del poder en las relaciones sociales, su valor crítico es limitado en cuanto a su ausencia de preocupación por lo que, según él, podríamos llamar la ‘tecnología del género’: las técnicas y estrategias discursivas mediante las que se construye el género”.

Durante un tiempo antes de la publicación del primer volumen de la *Historia de la Sexualidad* en Francia (*La volonté de savoir*, 1976), las teóricas de cine feministas escribían acerca de la sexualización de la mujer estrella en el cine argumental, y analizaban las técnicas cinematográficas (luz, encuadre, edición, etc.) y los códigos cinematográficos específicos (ej. el sistema de la mirada) que construyen a la mujer como imagen, como el objeto de la mirada voyerista del espectador. A la vez, habían estado desarrollando tanto un informe como una crítica de los discursos psicosociales, estéticos y filosóficos subyacentes a la representación del cuerpo femenino como el lugar principal de la sexualidad y el placer visual.<sup>9</sup> La comprensión del cine como una tecnología social, como un “aparato cinematográfico”, se desarrolló en la teoría del cine en forma contemporánea al trabajo de Foucault, pero independientemente de éste; más bien, como lo sugiere la palabra “aparato”, recibió la influencia directa de la obra de Althusser y Lacan. De cualquier manera, caben pocas dudas de que el cine, el aparato cinematográfico, es una tecnología del género, como lo he planteado en forma convincente en *Alice Doesn't*.

La teoría del aparato cinematográfico tiene más interés que la de Foucault en responder a las dos partes de la pregunta de la cual partí: no sólo en qué forma la representación del género es construida por la tecnología dada, sino también cómo es absorbida subjetivamente por cada individuo al que esa tecnología se dirige. En cuanto a la segunda parte de la pregunta, la noción crucial es el concepto de recepción del espectador, que la teoría feminista del cine ha establecido como un concepto enmarcado en un género; es decir, las formas en que la película se dirige a cada espectador individual, las formas en que se demanda y estructura su identificación (la de él/ella) en una película en particular,<sup>10</sup> están conectadas de manera íntima e intencional, aunque no siempre explícita, al género del espectador. Tanto en los escritos críticos como en las prácticas del cine hecho por mujeres, la exploración de la recepción de la espectadora está proporcionando un análisis más sutilmente articulado de las modalidades de visión del cine para las mujeres, y formas de alocución cada vez más sofisticadas en la creación cinematográfica.

Este trabajo crítico está produciendo un conocimiento del cine y de la tecnología de sexo al que no podía conducir la teoría de Foucault en sus propios términos; puesto que aquí la sexualidad no se entiende como enmarcada en un género, con una forma

<sup>9</sup> Aunque se pueden encontrar referencias más detalladas del trabajo feminista en el cine en *Alice Doesn't*, quiero mencionar dos textos críticos fundamentales, ambos publicados en 1975 (el año en que apareció por primera vez en Francia *Surveiller et Punir* de Foucault): Laura Mulvey (6-18) y Stephen Heath (19-75).

<sup>10</sup> En el solo texto fílmico, pero siempre por medio del aparato en su totalidad, incluyendo los géneros cinemáticos, la “industria del cine”, y toda la “historia de la máquina del cine”, como la ha definido Stephen Heath (“The Cinematic Apparatus: Technology as Historical and Cultural Form”, en De Lauretis y Heath, *Cinematic* 7).

masculina y una forma femenina, sino que se toma como una e igual para todos y, en consecuencia, masculina. No estoy hablando de la libido, de la que Freud decía que era una sola, y creo que puede haber tenido razón en esto. Estoy hablando aquí de la sexualidad como un constructo y una (auto)representación. Ésta sí tiene al mismo tiempo una forma masculina y una forma femenina a pesar de que, en el marco mental patriarcal o centrado en el hombre y lo masculino, la forma femenina sea una proyección de la masculina, su opuesto complementario, su extrapolación, la costilla de Adán, por así decirlo. De tal manera que, aun cuando se sitúa *en* el cuerpo de la mujer (visto, según lo escribió Foucault, “como totalmente saturado por la sexualidad”) (104), la sexualidad es percibida como un atributo o una propiedad del varón.

Como afirma Lucy Bland en respuesta a un artículo sobre la construcción histórica de la sexualidad que sigue la línea de Foucault —un artículo que de manera predecible omite lo que ella considera “uno de los aspectos *principales* de la construcción histórica de la sexualidad, a saber, su construcción como género específico”—, las diversas concepciones de la sexualidad a lo largo de la historia occidental, sin importar cuán diferentes hayan sido, han estado basadas en “el perenne contraste de la sexualidad ‘masculina’ frente a la ‘femenina’” (56). En otras palabras, la sexualidad femenina se ha definido, de manera invariable, tanto en contraste como en relación con la masculina. La concepción de la sexualidad que sostenían las feministas de la primera ola, a finales de siglo XIX, no constituía la excepción: ya sea que apelaran a la “pureza” y se opusieran a toda actividad sexual para no degradar a la mujer al nivel del hombre, o que apelaran a una expresión libre, por parte de las mujeres, de la función “natural” y la cualidad “espiritual” del sexo, este último implicaba coito heterosexual y, ante todo, penetración. Es sólo en el feminismo contemporáneo que han emergido las nociones de una sexualidad diferente o autónoma de las mujeres, y de unas identidades sexuales femeninas no relacionadas con lo masculino. Pero, aún así, observa Bland, “el desplazamiento del acto sexual como penetración del centro del escenario del sexo sigue siendo una tarea a la que aún hoy nos enfrentamos” (67).

La polaridad ‘masculino’/‘femenino’ ha sido, y sigue siendo, un tema central en casi todas las representaciones de la sexualidad. Dentro del ‘sentido común’, las sexualidades masculina y femenina se presentan como diferentes: la sexualidad masculina se entiende como activa, espontánea, genital, fácilmente despertada por ‘objetos’ y por la fantasía; mientras que la sexualidad femenina se piensa en términos de su *relación con* la sexualidad masculina, que básicamente se expresa y responde frente al hombre (57).

De ahí la paradoja que estropea la teoría de Foucault, así como otras teorías contemporáneas, radicales pero centradas en torno a lo masculino: para combatir

la tecnología social que produce la sexualidad y la opresión sexual, estas teorías (y sus políticas respectivas) van a negar el género. Pero negar el género es, en primer lugar, negar las relaciones sociales de género que constituyen y validan la opresión sexual de la mujer; y, en segundo lugar, permanecer “en la ideología”, una ideología que (no de manera coincidencial, si bien no intencional, por supuesto) es manifiestamente útil para el sujeto de género masculino.

En su libro colectivo *Changing the Subject*, Julian Henriques et al. discuten la importancia y los límites de la teoría del discurso, y desarrollan propuestas teóricas a partir de una crítica y una aceptación de las premisas básicas del posestructuralismo y la deconstrucción. Por ejemplo, aceptan “el desplazamiento posestructuralista del sujeto unitario, y la revelación de su carácter constituido y no constitutivo” (204), pero sostienen que la deconstrucción del sujeto unificado, el individuo burgués (“el sujeto como agente”), no es suficiente para una comprensión precisa de la subjetividad. En particular, el capítulo “Gender difference and the production of subjectivity”, de Wendy Hollway, postula que lo que da cuenta del contenido de la diferencia de género son los significados diferenciados por género y las posiciones diferencialmente puestas a disposición de los hombres y las mujeres en el discurso. Así, por ejemplo, ya que todos los discursos sobre la sexualidad están diferenciados por género y son, por tanto, múltiples (hay por lo menos dos en cada instancia específica o momento histórico), las mismas prácticas de (hetero)sexualidad tienden a “significar de manera diferente para las mujeres y los hombres porque están siendo leídas a través de discursos diferentes” (237).

El trabajo de Hollway tiene que ver con el estudio de las relaciones heterosexuales como “el lugar principal en el que la diferencia de género se re-produce” (228), y se basa en el análisis de materiales empíricos tomados de las versiones de personas individuales acerca de sus propias relaciones heterosexuales. Su proyecto teórico es “¿Cómo podemos entender la diferencia de género de una manera que pueda dar cuenta del cambio?”

Si no hacemos esta pregunta, el cambio de paradigma, de una teoría biológica a una teoría del discurso de la diferencia sexual, no constituye un gran avance. Si el concepto de discursos es sólo un reemplazo de la noción de ideología, entonces nos quedan dos opciones. O bien la explicación entiende que los discursos se repiten mecánicamente, o bien –y ésta es la tendencia de la teoría materialista de la ideología– los cambios en la ideología surgen de cambios en las condiciones materiales. Siguiendo este uso de la teoría del discurso, las personas resultan ser víctimas de ciertos sistemas de ideas exteriores a ellas. El determinismo del discurso se enfrenta al antiguo problema de la acción, típico de todos los tipos de determinismo social (237).

El “vacío” en la teoría de Foucault, tal como lo ve Hollway, consiste en su versión de los cambios históricos en los discursos. “Él acentúa la relación mutuamente constitutiva entre poder y saber: cómo cada uno constituye al otro para producir las verdades de una época en particular”. Más que equiparar el poder con la opresión, Foucault lo ve como productor de sentidos, valores, saberes y prácticas, pero no como inherentemente positivo o negativo. Sin embargo, resalta Hollway, “sigue sin dar cuenta de la manera por la que las personas se constituyen como resultado de ciertas verdades vigentes y no de otras” (237). Así, reformula y redistribuye la noción de poder de Foucault, sugiriendo que el poder es lo que motiva (y no necesariamente de manera consciente o racional) las “inversiones” de los individuos en posiciones discursivas. Si en algún momento hay varios discursos acerca de la sexualidad que compiten entre sí, e incluso se contradicen —más que una ideología única, totalizante o monolítica—, lo que hace que uno tome una posición a favor de un cierto discurso y no de otro es una “inversión” (este término traduce la palabra alemana *Besetzung*, utilizada por Freud y llevada al inglés como *cathexis*), una combinación entre un compromiso emocional y un interés en el poder relativo (satisfacción, recompensa, pago) que promete esa posición (pero que no necesariamente satisface).

El de Hollway es un esfuerzo interesante por reconceptualizar el poder de tal manera que se pueda ver que la acción (más que la elección) existe por el sujeto, y especialmente por esos sujetos que han sido (percibidos como) “víctimas” de la opresión social o desposeídos de poder por el monopolio discursivo del poder-saber. No sólo podría explicar por qué, por ejemplo, históricamente las mujeres (que son personas de un género) han hecho diferentes inversiones y han tomado, por tanto, diferentes posiciones en el género y en las identidades y prácticas sexuales (celibato, monogamia, no-monogamia, frigidez, desempeño del rol sexual, lesbianismo, heterosexualidad, feminismo, antifeminismo, posfeminismo, etc.), sino que también podría explicar el hecho de que “otras dimensiones importantes de la diferencia social tales como la clase, la raza y la edad, se entrecruzan con el género para favorecer o desfavorecer ciertas posiciones” (239), como lo sugiere Hollway. Sin embargo, su conclusión de que “toda relación y toda práctica es un lugar de cambio potencial así como un lugar de reproducción” no nos dice qué relación puede tener el potencial para el cambio en las relaciones de género —si es un cambio tanto en la conciencia como en la realidad social— con respecto a la hegemonía de los discursos.

¿De qué manera los cambios en la conciencia afectan o efectúan cambios en los discursos dominantes? O, dicho de otra forma, ¿las inversiones de quién producen más poder relativo? Por ejemplo, si decimos que ciertos discursos y prácticas, aunque marginales con respecto a las instituciones, pero aun así perturbadores u opues-

tos (por ejemplo, el cine hecho por mujeres y las cooperativas de salud, las revisiones del canon literario y de los currículos universitarios por parte de los estudios femeninos y de los estudios afro-americanos, la crítica en desarrollo del discurso colonial), tienen el poder de “implantar” nuevos objetos y modos de saber en los sujetos individuales, ¿se sigue de ello que estos discursos de oposición o contra-prácticas (así como Claire Johnson llamaba al cine hecho por mujeres a comienzos de la década de los setenta, “contra-cine”) puedan volverse dominantes o hegemónicos? Y si así es, ¿de qué manera? ¿O acaso no necesitan volverse dominantes para que las relaciones sociales cambien? Y si no ¿de qué manera van a cambiar las relaciones sociales de género? Puedo reformular estas preguntas en una sola: si, como lo afirma Hollway, “la diferencia de género se (...) reproduce en las interacciones diarias de las parejas heterosexuales, a través de la negación del carácter relacional no-unitario, no-racional de la subjetividad” (252), ¿qué va a persuadir a las mujeres de invertir en otras posiciones, en otras fuentes de poder capaces de cambiar las relaciones de género, cuando han asumido la posición actual (de parte femenina en la pareja), en primer lugar, porque esa posición les ofrecía, como mujeres, un cierto poder relativo?

Lo que intento explicar es que, por más que esté de acuerdo con Hollway en la mayor parte de su planteamiento, y por más que me guste su esfuerzo por redistribuir el poder entre muchos de nosotros, teorizar como positivo el poder “relativo” de los oprimidos por las relaciones sociales actuales requiere algo más radical, o tal vez más drástico, de lo que ella parece dispuesta a sostener. El problema se agrava por el hecho de que las inversiones estudiadas por Hollway están aseguradas y protegidas por un contrato heterosexual; es decir, su objeto de estudio es el lugar mismo en el que las relaciones sociales de género y, por tanto, la ideología de género, se reproducen en la vida diaria. Cualquier tipo de cambio que resulte de ahí, sin importar cómo ocurra, tiende a ser, precisamente, un cambio en la “diferencia de género”, más que un cambio en las relaciones sociales de género: un cambio, en pocas palabras, en el sentido de mayor o menor “igualdad” de las mujeres *con respecto a los hombres*.

Aquí se hace evidente el problema de la noción de diferencia(s) sexual(es), su fuerza conservadora que limita y choca con el esfuerzo por repensar sus propias representaciones. Para ver el género (a hombres y mujeres) de manera diferente, y para (re)construirlo en términos distintos de los dictados por el contrato patriarcal, debemos alejarnos del marco de referencia centrado en torno al varón, en el que el género y la sexualidad son (re)producidos por el discurso de la sexualidad masculina —o, como lo escribió en forma tan acertada Luce Irigaray—, de la hom(m)osexualidad. Este ensayo pretende ser un mapa aproximado de los primeros pasos para encontrar la salida.

Desde un marco de referencia bastante diferente, Monique Wittig ha hecho énfasis en el poder de los discursos para “ejercer violencia” sobre la gente, una violencia que es material y física, aunque sea producida por discursos abstractos y científicos así como por los discursos de los medios masivos.

Si el discurso de los sistemas teóricos modernos y la ciencia social ejerce un poder sobre nosotros, es porque trabaja con conceptos que nos tocan de cerca... Éstos funcionan como conceptos primitivos en un conglomerado de todo tipo de disciplinas, teorías e ideas actuales que llamaré el pensamiento convencional. (Ver *El pensamiento salvaje*, de Claude Lévi-Strauss). Tienen que ver con “mujer”, “hombre”, “sexo”, “diferencia”, y todas las series de conceptos que merecen esta marca, incluidos conceptos tales como “historia”, “cultura” y lo “real”. Y aunque se ha aceptado en los últimos años que no hay naturaleza, que todo es cultura, sigue habiendo dentro de esa cultura un núcleo de naturaleza que se resiste al examen, una relación excluida de lo social en el análisis, una relación cuya característica se encuentra de forma ineluctable en la cultura, así como en la naturaleza, y que es la relación heterosexual. La llamaré la relación social obligatoria entre “hombre” y “mujer” (106-107).

Al plantear que los “discursos de la heterosexualidad nos oprimen en el sentido en que nos impiden hablar a menos que hablemos según sus términos” (105), Wittig está recuperando el sentido de la opresividad del poder tal como está imbricado en los saberes institucionalmente controlados, un sentido que de alguna manera se ha perdido al poner el énfasis en la visión de Foucault del poder como productivo, y por tanto como positivo. Mientras que sería difícil negar que el poder es productor de saberes, sentidos y valores, parece bastante obvio que debemos hacer distinciones entre los efectos positivos y los efectos opresivos de tal producción. Y ésa no es una preocupación de la sola práctica política, sino que es en especial, como lo recuerda Wittig de manera convincente, una cuestión que se debe plantear acerca de la teoría.

Replantearé entonces mi tercera proposición: La construcción del género se da hoy a través de las diferentes tecnologías de género (por ejemplo, el cine) y discursos institucionales (la teoría) con poder para controlar el campo del significado social y, por tanto, para producir, promover e “implantar” representaciones de género. Pero los términos de una construcción diferente del género también existen en los márgenes de los discursos hegemónicos. Situados en el exterior del contrato social heterosexual, e inscritos en las prácticas micropolíticas, estos términos también pueden tener parte en la construcción del género, y sus efectos se encuentran más bien en el nivel “local” de las resistencias, en la subjetividad y en la auto-representación. Volveré sobre este último punto en la sección 4.



En el último capítulo de *Alice Doesn't* utilicé el término “experiencia” para designar el proceso mediante el cual se construye la subjetividad para todos los seres sociales. Buscaba definir la experiencia de una manera más precisa, como un complejo de efectos de significado, hábitos, disposiciones, asociaciones y percepciones que resultan de la interacción semiótica del yo y el mundo exterior (en palabras de C. S. Peirce). La constelación o configuración de efectos de significado que llamaré *experiencia* cambia y es reformada en forma continua, para cada sujeto, con su compromiso continuo en la realidad social, una realidad que incluye –y en especial para las mujeres– las relaciones sociales de género, ya que –siguiendo las visiones críticas de Virginia Woolf y Catharine MacKinnon– la experiencia y la subjetividad femenina están necesariamente expresadas en una relación específica con la sexualidad. Y esa observación, no importa cuán poco desarrollada estuviera, me sugiere que lo que estaba tratando de definir con la noción de un complejo de hábitos, asociaciones, percepciones y disposiciones que genera a una persona como mujer, era precisamente la experiencia del género, los efectos de significado y auto-representaciones que las instituciones, los discursos y las prácticas socioculturales dedicados a la producción de hombres y mujeres producen en el sujeto. Entonces no fue una coincidencia que mi análisis se preocupara por el cine, la narrativa y la teoría, ya que todos son, por supuesto, tecnologías del género.

Ahora bien, afirmar que la teoría (un término genérico válido para cualquier discurso teórico que busque dar cuenta de un objeto de saber particular y que, en efecto, construya ese objeto en un campo de sentido como su propio terreno de saber, tal terreno denominado, por lo general, “disciplina”) es una tecnología de género puede parecer paradójico dado el hecho que he venido lamentando en una buena parte de estas páginas: que las teorías disponibles para ayudarnos a trazar el paso de la sociabilidad a la subjetividad, de los sistemas simbólicos a la percepción individual, o de las representaciones culturales a la representación de sí mismo (un paso en espacio discontinuo) o bien tienen poco que ver con el género, o no son capaces de concebir un sujeto femenino.<sup>11</sup> O bien no se preocupan por el género, como las teorías de Althusser y Foucault, o la obra temprana de Julia Kristeva o de Umberto Eco; o bien, si se interesan por el género, como lo hace la teoría del psicoanálisis de Freud (en efecto, más que cualquier otra, a excepción de la teoría feminista), y si ofrecen entonces un modelo de la construcción del género en la diferencia sexual, de todas formas su mapa del terreno entre la sociabilidad y

---

<sup>11</sup> También puede sonar paradójico afirmar que la teoría es una tecnología social en vista de la creencia común de que la teoría (y del mismo modo la ciencia) es lo contrario de la tecnología, el “saber hacer” empírico, la experiencia práctica, el conocimiento práctico o aplicado, en breve, todo lo que está asociado con el término “tecnología”. Pero confío en que todo lo que se ha dicho hasta ahora en este ensayo me libera de la carga de definir otra vez lo que quería decir con tecnología.

la subjetividad deja al sujeto femenino irremediabilmente atado a las aguas cenagosas del patriarcado, o encallado en algún lugar entre el demonio y el fondo del mar. Sin embargo, ambos tipos de teorías, y las ficciones que inspiran, contienen y promueven una representación del género, al igual que lo hace el cine.

Un ejemplo del caso es el esclarecedor trabajo de Kaja Silverman sobre la subjetividad y el lenguaje en el psicoanálisis. Al plantear que la subjetividad se produce a través del lenguaje, y que el sujeto humano es semiótico y, por ende, un sujeto con género, Silverman hace un valiente esfuerzo, en palabras suyas, “por crear un espacio para el sujeto femenino en [sus] páginas, aun cuando este espacio sólo sea negativo” (131). Y, en efecto, en el marco lacaniano de su análisis no cabe la cuestión del género, y el sujeto femenino sólo puede definirse en forma vaga como un “punto de resistencia” (144, 232) frente a la cultura patriarcal, como “potencialmente subversivo” (233), o como negativamente estructurado “en relación con el falo” (191). Esta negatividad de la mujer, su carecer de o trascender las leyes y procesos de significación, tiene una contraparte –en la teoría psicoanalítica posestructuralista– en la noción de feminidad como una condición privilegiada, una cercanía a la naturaleza, al cuerpo, al aspecto de lo materno, o a lo inconsciente. Sin embargo, se nos advierte, esta feminidad es sólo una representación, una postura dentro del modelo fálico de deseo y significación; no es una cualidad o una propiedad de las mujeres. Todo lo cual lleva a decir que la mujer, como sujeto de deseo o de significación, es irrepresentable; o mejor, que en el orden fálico de la cultura patriarcal, y en su teoría, la mujer es irrepresentable, excepto como representación.

Pero, aun cuando difiere de la versión lacaniana que predomina en la crítica literaria y en la teoría del cine, y cuando en realidad se plantea la cuestión de cómo se llega a ser mujer (como lo hace, por ejemplo, la teoría de las relaciones de objeto, que ha atraído a las feministas de la misma manera, si no más, que a Lacan o Freud), el psicoanálisis define a la mujer en relación con el hombre, desde el mismo marco de referencia y con las categorías analíticas elaboradas para dar cuenta del desarrollo psicosocial del hombre. Es por eso que el psicoanálisis no aborda, no puede abordar, la compleja y contradictoria relación de las mujeres con respecto a la Mujer, que por el contrario define como una ecuación simple: mujeres = Mujer = Madre. Y éste, como lo he sugerido, es uno de los efectos más profundamente arraigados de la ideología de género.

Antes de pasar a considerar las representaciones de género contenidas en otros discursos actuales de interés para el feminismo, quiero volver sobre mi posición con respecto al problema de comprender el género mediante una lectura crítica de la teoría y mediante las configuraciones cambiantes de mi experiencia como feminista y teórica. Si planteaba que el cine y las teorías narrativas eran tecnologías de género,<sup>12</sup> no era sólo porque hubiera leído a Foucault y a Althusser (quienes no

habían dicho nada acerca del género), y a Woolf y MacKinnon (que sí lo habían hecho), sino también porque había absorbido como mi experiencia (mediante mi historia y compromiso con la realidad social y con los espacios de género de las comunidades feministas) el método analítico y crítico del feminismo, la práctica de la autoconciencia, puesto que la comprensión de la condición personal como mujer en términos sociales y políticos, y la constante revisión, reevaluación y reconceptualización de esa condición en relación con la comprensión de sus posiciones socio-sexuales por parte de otras mujeres, generan un modo de aprehensión de toda realidad social que deriva de la conciencia del género. Y desde esa aprehensión, desde ese conocimiento personal, íntimo, analítico y político de la influencia del género, no hay retorno a la inocencia de la “biología”.

Es por eso que me parece imposible compartir la creencia de algunas mujeres en un pasado matriarcal o un terreno “matrístico” contemporáneo presidido por la Diosa, un terreno de tradición femenina, marginal y subterráneo y aun así del todo positivo y bueno, amante de la paz, ecológicamente correcto, matrilineal, matrifocal, no indoeuropeo, y así sucesivamente; en breve, un mundo que no ha sido tocado por la ideología, la lucha racial y de clase, la televisión; un mundo no perturbado por las contradictorias demandas y opresivas recompensas de género, tal como yo, y con seguridad también esas mujeres, lo hemos experimentado a diario. Por otra parte, y casi por las mismas razones, me parece igualmente imposible desechar el género ya sea como una idea mítica y esencialista del tipo que acabo de describir, o como la idea liberal-burguesa estimulada por los publicistas de los medios: en un día cercano, de alguna manera, las mujeres tendrán carreras, tendrán sus propios apellidos y propiedades, hijos, esposos, y/o amantes mujeres –según la preferencia–, y todo eso sin alterar las relaciones sociales existentes, ni las estructuras heterosexuales a las que nuestra sociedad, y casi todas las demás, están bien atadas.

Aun este escenario que, honestamente debo admitirlo, a veces se entrevé con suficiente frecuencia al fondo de un cierto discurso feminista sobre el género; aun ese Estado ideal de igualdad de género no es suficiente para disuadirme de reivindicar el género como una cuestión radical para la teoría feminista. Llego así a la última de las cuatro proposiciones.

#### 4

El estado ideal de la igualdad de género, como acabo de describirlo, es un blanco fácil para los deconstructores. (Aunque no es del todo un simulacro, porque es una representación real, sólo hace falta ir a cine en la próxima cita para

<sup>12</sup> Veo que escribí lo siguiente: “La narrativa y el cine demandan el consentimiento de las mujeres y mediante una dosis mayor de placer esperan seducir a las mujeres hacia la feminidad” (*Alice Doesn't* 10)

comprobarlo). Pero además de los ejemplos ostensibles de la representación ideológica del género en el cine, donde la intencionalidad de la tecnología es casi puesta en primer plano en la pantalla, y además del psicoanálisis, cuya práctica médica es una tecnología de género mucho más que su teoría, hay otros esfuerzos más sutiles por contener el trauma del género: el trastorno potencial del tejido social y del privilegio del hombre blanco que podría tener lugar si esta crítica feminista del género como producción ideológico-tecnológica llegara a expandirse.

Consideremos, por ejemplo, la nueva ola de textos críticos acerca del feminismo, escritos por hombres. Filósofos hombres escribiendo como mujeres, críticos hombres leyendo como una mujer, hombres en el feminismo, ¿de qué se trata todo esto? Es claramente un *hommenaje*<sup>13</sup> (el juego de palabras es muy tentador como para no aprovecharlo), pero ¿con qué fin? Tomando, en su mayoría, la forma de menciones cortas o escritos ocasionales, estos trabajos no apoyan o valorizan en la academia el proyecto feminista *per se*. Lo que valorizan y legitiman son ciertas posiciones del feminismo académico, aquellas que se acomodan a los intereses personales del crítico y/o a cuestiones teóricas centradas en torno al hombre (Showalter 130-49; Spivak 169-95; Russo 213-229; Jardine).

En la introducción de una reciente colección de ensayos sobre observaciones acerca de género y lectura (*Gender and Reading*) hay pruebas de que los hombres son “lectores que se resisten” a la ficción escrita por mujeres. De manera más precisa, “no es que los hombres no puedan leer los textos de las mujeres; es más bien que *no lo van a hacer*” (Flynn y Schweickart XVIII).<sup>14</sup> En relación con la teoría, es muy fácil comprobarlo con una ojeada rápida al índice de nombres de cualquier libro que no se identifique específicamente como feminista. La pobreza de referencias tanto a las autoras de crítica como a quienes hacen crítica feminista es allí tan común que, tal como Elaine Showalter, se podría estar tentado a dar la bienvenida al “paso de [prominentes] teóricos hombres a la crítica feminista” (131).<sup>15</sup> Y la tentación podría ser irresistible si —al igual que los editores de *Gender and Reading*— uno se preocupa porque “las discusiones sobre la *diferencia de género* no operan el reconocimiento de la variabilidad individual y de *espacio común que comparten todos los seres humanos*” (XXIX) (el subrayado es mío).

<sup>13</sup> La autora juega aquí con la palabra francesa *homme*, hombre. (N. Del T.).

<sup>14</sup> El énfasis programático de ese rechazo es corroborado por la evidencia histórica que Sandra Gilbert y Susan Gubar aportan en su ensayo “Sexual Linguistics: Gender, Language, Sexuality”, para documentar “la reacción-formación de la misoginia intensificada con la que los escritores [modernistas] varones celebraron la entrada de las mujeres al mercado literario” desde fines del siglo XVIII.

<sup>15</sup> Sin embargo, como lo señalan también Gilbert y Gubar, tal paso no es algo sin precedentes o necesariamente desinteresado. Bien puede ser —y ¿por qué no?— que el esfuerzo de los escritores hombres europeos, desde la Edad Media, por transformar la *materna lingua*, o lengua moderna (la

Los límites y la responsabilidad de esta visión del género como “diferencia de género” se hacen particularmente claros cuando, en uno de los ensayos de la colección, que propone una “Teoría para las lectoras lesbianas”, Jean Kennard coincide con Jonathan Culler (al citar a Showalter) y reinscribe las palabras de él y ella directamente en las suyas: “Leer como lesbiana no es lo que ocurre necesariamente cuando una lesbiana lee... La hipótesis de una lectora *lesbiana* [es lo que] cambia nuestra aprehensión de un texto dado” (Kennard 71). Irónicamente, o mejor, gracias a la justicia poética, esta última afirmación contradice el proyecto crítico de Kennard, expuesto de manera clara unas páginas antes: “Lo que quiero sugerir aquí es una teoría de la lectura que no simplifique demasiado el concepto de identificación, que no sussuma la diferencia de las lesbianas bajo una mujer universal... Es un intento por sugerir una forma en que las lesbianas podrían releer y escribir acerca de los textos” (66).

La ironía radica en que la afirmación de Culler –siguiendo la línea de la deconstrucción derrideana, que es el contexto de tal afirmación– pretende hacer del género sinónimo de la(s) diferencia(s) discursiva(s), diferencias que son efectos del lenguaje o posiciones en el discurso, y por tanto, independientes del género del lector (esta noción de diferencia ya se mencionó a propósito de la crítica que de ella hace Michèle Barrett). Lo que Kennard sugiere, es que Culler puede leer no sólo como mujer sino también como lesbiana, y eso “subsumiría la diferencia de la lesbiana” no sólo “bajo una mujer universal” sino también bajo el hombre universal (que el propio Jonathan Culler no aceptaría representar, en nombre de la *différance*). La justicia poética es bienvenida en el sentido en que el presentimiento crítico y la asunción inicial (de que las lesbianas leen de una manera diferente a la de las mujeres comprometidamente heterosexuales y los hombres) son correctos, en mi opinión; sencillamente, se deben justificar, o se les debe hacer justicia, por medios diferentes a los de las teorías de lectura hechas por hombres o de la psicología de la *Gestalt* (porque además de las teorías de Lacan y Derrida, por medio de Culler, Kennard traza su teoría de la “lectura polar” a partir de la teoría de Joseph Zinker sobre las características opuestas o “polaridades”). Para los propósitos de la materia de la que nos ocupamos, la justicia poética la puede encarnar la evaluación de Tania Modleski sobre la “hipótesis” Showalter-Culler:

---

vernáculo) en un cultivado *patrius sermo*, o habla paterna (en términos de Walter Ong), como un instrumento más acorde para el arte, haya sido un esfuerzo por sanar lo que Gilbert y Gubar llaman «la herida lingüística masculina»: «Llorando y velando a un *patrius sermo*, los modernistas y posmodernistas hombres transforman la lengua vernáculo materna en un nuevo amanecer de patriarcado en el que pueden despertar los viejos poderes de la «Palabra del Padre Supremo» (534-35).

Para Culler, cada etapa de la crítica feminista hace más problemática la idea de la “experiencia de la mujer”. Al traer este asunto a colación, Culler logra abrir un espacio para las interpretaciones feministas hechas por hombres sobre textos literarios. Así, en un momento cita la anotación de Peggy Kamuf sobre el feminismo como una forma de leer y, de manera muy irónica, toma prestado un término de Elaine Showalter, para sugerir que “leer como una mujer” en últimas no es cuestión del género de ningún lector real: una y otra vez, Culler habla de la necesidad del crítico de adoptar lo que Showalter ha llamado la “hipótesis” de una lectora en lugar de apelar a la experiencia de lectores reales (132).

Así, mostrando de qué manera Culler acepta la explicación de Freud sobre *Moisés y el monoteísmo*, y a partir de ahí especula que una crítica literaria inclinada a establecer los sentidos legítimos de un texto se debe ver como patriarcal, Modleski sugiere que Culler es él mismo patriarcal “justo en el punto en que parece ser más feminista, cuando se arroga a sí mismo y a los demás críticos hombres la habilidad de leer como mujeres al ‘hipotetizar’ a las lectoras mujeres” (133). Una crítica feminista, concluye ella, debería rechazar “la hipótesis de un lectora mujer” y más bien promover a la “verdadera lectora”.<sup>16</sup>

Paradójicamente, con respecto a la postura de Foucault frente al tema de la violación, algunos de los más ingeniosos intentos por contener este trauma de género se inscriben en los discursos teóricos que apuntan de manera más explícita a deconstruir el status quo en el texto de la cultura occidental: la filosofía antihumanista y la propia deconstrucción derrideana, tal como se ha vuelto a imponer en los estudios textuales y literarios en la academia anglo-americana. En su análisis de la noción de feminidad en la filosofía francesa contemporánea, Rosi Braidotti ve esa noción como fundamental para sus mayores preocupaciones: la crítica de la racionalidad, la desmitificación de la subjetividad unificada (el individuo como sujeto de conocimiento), y la investigación del vínculo entre saber y poder. La crítica radical de la subjetividad, plantea ella, “ha pasado a enfocarse en una cantidad de cuestiones relativas al rol y al estatus de la ‘feminidad’ en el marco conceptual del discurso filosófico” (25). Este interés parece ser “una extraordinaria coincidencia de fenómenos: el resurgimiento del movimiento femenino, por una parte, y la necesidad de reevaluar los fundamentos del discurso racional, experimentada por la mayoría de los filósofos europeos”, por otra. Braidotti pasa

---

<sup>16</sup> La «verdadera lectora mujer» de Modleski parece ser paralela a «las lectoras lesbianas individuales» de Kennard. Por ejemplo, Kennard afirma en su conclusión: «La lectura polar, entonces, no es una teoría de la lectura lesbiana, sino un método particularmente apropiado para las lectoras lesbianas» (77). Esta frase, sin embargo, también se pone en cuestión por la preocupación de Kennard, unas cuantas líneas más adelante, por satisfacer a todos los lectores posibles: «La lectura polar permite la participación de cualquier lector en cualquier texto y así abre la posibilidad de disfrutar el más amplio rango de experiencia literaria». Al final, este lector permanece confuso.

luego a discutir las diversas formas que asume la feminidad en el trabajo de Deleuze, Foucault, Lyotard y Derrida y, de manera simultánea, el rechazo sistemático por parte de cada uno de estos filósofos a identificar la feminidad con las mujeres reales. Por el contrario, es sólo dejando de lado la insistencia en la especificidad (género) sexual que las mujeres, según ellos, serían el grupo social mejor calificado (porque está oprimido por la sexualidad) para promover un sujeto que sea radicalmente “otro”, descentrado y desexualizado.

Así, al desplazar la cuestión del género con una figura ahistórica, puramente textual, de feminidad (Derrida), o al cambiar la base sexual del género mucho más allá de la diferencia sexual, por un cuerpo de placeres difusos (Foucault) y superficies invertidas en forma libidinal (Lyotard), o un cuerpo-lugar de afectividad indiferenciada y, a partir de ahí, un sujeto liberado de (auto)representaciones y de las limitaciones de la identidad (Deleuze), y, finalmente, al desplazar la ideología, pero también la realidad –la historicidad– del género con este sujeto difuso, descentrado o deconstruido (pero definitivamente no femenino), resulta entonces que, una vez más de manera paradójica, estas teorías hacen su llamado a las mujeres, nombrando el proceso de tal desplazamiento con el término “devenir mujer” (*devenir-femme*).

En otras palabras, es sólo a través de la negación de la diferencia sexual (y el género) como componentes de la subjetividad en las mujeres reales y, a partir de ahí, negando la historia de la resistencia y la opresión política de las mujeres, así como la contribución epistemológica del feminismo a la redefinición de la subjetividad y la sociabilidad, que los filósofos pueden ver en las “mujeres” al depositario privilegiado del “futuro de la humanidad”. Ése, observa Braidotti, “no es más que el antiguo hábito mental [de los filósofos] de pensar lo masculino como sinónimo de universal... el hábito mental de traducir a las mujeres en metáfora” (34-35). El que este hábito sea más antiguo, y por tanto más difícil de romper que el sujeto cartesiano, puede explicar el descuido predominante –cuando no se trata de desprecio total– que tienen los hombres intelectuales hacia la teorización feminista, a pesar de gestos ocasionales en relación con las “luchas de las mujeres” o la concesión de un estatus político al movimiento femenino. Eso no debería impedir –y no lo hace– que las teóricas feministas lean, releen y rescriban sus trabajos.

Por el contrario, la necesidad de que la teoría feminista continúe con su crítica radical de los discursos dominantes sobre género, como lo son éstos, aun cuando intenten acabar del todo con la diferencia sexual, es tanto más imperiosa cuanto se ha pronunciado, y no en vano, la palabra “*posfeminismo*”. Este tipo de deconstrucción del sujeto es, en realidad, una forma de recontener a las mujeres en la feminidad (Mujer) y de volver a posicionar la subjetividad femenina *en* el sujeto masculino, sea como sea que éste se defina. Además, cierra la puerta en la cara al sujeto social

emergente al que estos discursos supuestamente buscan dirigirse: a un sujeto constituido a través de una multiplicidad de diferencias en la heterogeneidad material y discursiva. Una vez más, entonces, vuelvo a escribir: si la deconstrucción del género efectúa, de manera inevitable, su (re)construcción, la pregunta es ¿en qué términos, y por interés de quién se está efectuando la de-re-construcción?

Volviendo sobre el problema que traté de dilucidar al analizar el ensayo de Jean Kennard, la dificultad que encontramos para teorizar la construcción de la subjetividad en la textualidad aumenta de manera significativa, y la tarea se hace proporcionalmente más urgente cuando la subjetividad en cuestión es generada en una relación con la sexualidad que es del todo irrepresentable en los términos de los discursos hegemónicos sobre la sexualidad y el género. El problema —que toca a todas las académicas y profesoras feministas— con el que nos enfrentamos a diario en nuestro trabajo, a saber, que la mayoría de las teorías disponibles sobre lectura, escritura, sexualidad, ideología o cualquier otra producción cultural están producidas a partir de las narrativas masculinas del género, ya sean edípicas o anti-edípicas, limitadas por el contrato heterosexual; narrativas que constantemente tienden a reproducirse en las teorías feministas. Tienden a hacerlo, y lo harán, a menos que se oponga una constante resistencia, bajo sospecha de su avance. Tal es la razón por la que la crítica de todos los discursos relativos al género, incluyendo los producidos y promovidos por feministas, continúa siendo una parte tan vital para el feminismo como lo es el esfuerzo persistente por crear nuevos espacios de discurso, por rescribir las narrativas culturales, y por definir los términos desde otra perspectiva, una visión desde “otro lugar”.

Pues si esa visión no puede verse desde ningún lugar, no se da en un texto particular, no es reconocible como una representación, no es que nosotras —las feministas, las mujeres— no hayamos logrado producirla. Es más bien que lo que hemos producido no es reconocible, precisamente, como una representación. Ya que ese “otro lugar” no es un pasado distante mítico o una historia futura utópica: es el otro lugar del discurso aquí y ahora, los puntos ciegos, o fuera de cuadro, de sus representaciones. Lo entiendo como espacios en las márgenes de los discursos hegemónicos, espacios sociales forjados en los intersticios de las instituciones y en los resquicios y grietas de los aparatos de saber-poder. Y es allí que se pueden situar los términos de una construcción diferente del género, términos que tienen efecto y toman fuerza en el nivel de la subjetividad y la auto-representación: en las prácticas micropolíticas de la vida diaria y las resistencias que día a día ofrecen tanto agencia como fuentes de poder o inversiones que confieren poder; y en las producciones culturales de las mujeres, feministas, que inscriben ese movimiento dentro y fuera de la ideología, ese cruzar hacia atrás y hacia delante las fronteras —y los límites— de la(s) diferencia(s) sexual(es).



Quiero ser clara con respecto a este movimiento hacia atrás y hacia delante a través de las fronteras de la diferencia sexual. *No* me refiero a un movimiento de un espacio hacia otro más allá, o fuera de éste: por ejemplo, del espacio de una representación, la imagen producida por la representación en un campo discursivo o visual, hacia el espacio fuera de la representación, fuera del discurso, que se entendería, entonces, como “real”; o, como diría Althusser, del espacio de la ideología hacia el espacio del saber científico y real; o una vez más, del espacio simbólico construido por el sistema sexo-género hacia una «realidad» externa a él, puesto que ninguna realidad social existe para una sociedad dada fuera de su sistema sexo-género particular (las categorías mutuamente excluyentes de masculino y femenino). Me refería, por el contrario, a un movimiento desde el espacio representado por/en una representación, por/en un discurso, por/en un sistema sexo-género, hacia el espacio no representado pero implícito (no visto) que hay en ellos.

Ya utilicé la expresión «fuera de cuadro», tomada de la teoría del cine: el espacio no visible en el encuadre, pero que se puede inferir a partir de lo que el encuadre hace visible. En el cine clásico y comercial, el espacio fuera de cuadro es, de hecho, borrado, o mejor, re contenido y cerrado en la imagen, por las reglas cinemáticas de la narrativización (primero que todo, el sistema de toma/toma invertida). Pero el cine de vanguardia ha mostrado que el espacio fuera de cuadro existe de manera simultánea y paralela al espacio representado, lo ha hecho visible al notar su ausencia en el encuadre o en la sucesión de encuadres, y ha mostrado que no sólo incluye la cámara (el punto de articulación y la perspectiva desde la que se construye la imagen) sino también al espectador (el punto desde el cual la imagen se recibe, reconstruye y reproduce en la subjetividad y como subjetividad).

Ahora bien, el movimiento hacia el interior y hacia el exterior del género como representación ideológica que, según propongo, caracteriza al sujeto del feminismo, es un movimiento de vaivén entre la representación del género (en su marco de referencia centrado en torno al hombre) y lo que esa representación deja fuera o, de manera más precisa, lo que hace irrepresentable. Es un movimiento entre el espacio discursivo (representado) de las posiciones ofrecidas por los discursos hegemónicos y el fuera del espacio, el otro lugar, de esos discursos: esos otros espacios, tanto discursivos como sociales que existen, puesto que las prácticas feministas los han (re)construido, en las márgenes (o “entre líneas”, o “contra los principios”) de los discursos hegemónicos y en los intersticios de las instituciones, en las contra-prácticas y nuevas formas de comunidad. Estos dos tipos de espacio no se oponen el uno al otro, ni se unen en una cadena de significación, sino que coexisten en forma simultánea y en contradicción. El movimiento entre ellos, por tanto, *no* es el de una dialéctica, el de la integración, el de una combinatoria, o el de la *différance*, sino que es la tensión de la contradicción, la multiplicidad y la heteronimia.

Si bien en las narrativas dominantes, cinemáticas u otras, los dos tipos de espacios se reconcilian y se integran, en la medida en que el hombre re-contiene a la mujer en su naturaleza humana, su hom(m)osexualidad, las producciones culturales y prácticas del feminismo los han mostrado como espacios separados y heteronómicos. Así, habitar ambos tipos de espacios a la vez es vivir la contradicción que, como lo he sugerido, es la condición del feminismo aquí y ahora: la tensión de un doble empuje en direcciones contrarias –la negatividad crítica de su teoría, y la positividad afirmadora de su política– es a la vez la condición histórica de existencia del feminismo y su condición teórica de posibilidad. El sujeto del feminismo es generado allí. Es decir, en otro lugar.

## Obras Citadas

- Adams, Parveen. "A Note on the Distinction between Sexual Division and Sexual Differences". *mlf* 3 1979: 52.
- Althusser, Louis. "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)". *Lenin and Philosophy*. Nueva York: Monthly Review Press, 1971.
- Barrett, Michèle. "Ideology and the Cultural Production of Gender". *Feminist Criticism and Social Change*. eds. Judith Newton y Deborah Rosenfelt. Nueva York: Methuen, 1985.
- Belsey, Catherine. *Critical Practice*. Londres: Methuen, 1980.
- Bland, Lucy. "The Domain of the Sexual: A Response." *Screen Education* 39. Verano de 1981: 56.
- Braidotti, Rosi. "Modelli di dissonanza: donne e/in filosofia" *Le donne e i segni*. Ed. Patrizia Magli. Urbino: Il lavoro editoriale, 1985.
- Bulkin, Bruce y Smith. *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*. Brooklyn: Long Paul Press, 1984.
- Collier, Jane F. y Michelle Z. Rosaldo. "Politics and Gender in Simple Societies". *Sexual Meanings. The Cultural Construction of gender and sexuality*. Eds. Ortner y Whitehead. Cambridge University Press, 1981.
- Culler, John. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.
- Davis, Angela. *Women, Race, and Class*. Nueva York: Random House, 1981.
- Doane, Mary Ann. "Clinical Eyes: The Medical Discourse". *The Desire to Desire: The "Woman's Film" of the 1940s*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Flynn, Elizabeth A. y Patrocinio P. Schweickart, eds. *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1986.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality, Vol. I: An introduction*, trad. Robert Hurley. Nueva York: Vintage Books, 1980.
- Fox Keller, Evelyn. *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press, 1985.

- Gilbert, Sandra y Susan Gubar. "Sexual Linguistics: Gender, Language, Sexuality". *New Literary History* 16 (3), 1985: 542.
- Harding, Sandra. *The science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- Heath, Stephen. "Narrative Space". *Questions of Cinema*. Bloomington: Indiana University Press, 1981.
- . "The Turn of the Subject". *Cine-tracks* 8, (1979): 32-48 .
- Henriques Julián et al., *Changing the Subject: Psychology, social regulation and subjectivity*. Londres: Methuen, 1984.
- Hill Collins, Patricia. "The Emerging Theory and Pedagogy of Black Women's Studies." *Feminist Issues* 6 (1), verano de 1986: 1-17.
- Hooks, Bell. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: Long Haul Press, 1981.
- Jardine, Alice et al., eds. *Men on Feminism*. Nueva York: Methuen, 1987.
- Kelly, Joan. *Women, History, and Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Kennard, Jean E. "Ourselves behind Ourselves: A Theory for Lesbian Readers". *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Context*. Ed. Flynn y Schweickart. Baltimore: John Hopkins University Press, 1986.
- Lacan, Jacques. *Feminine Sexuality*. eds. Juliet Mitchell y Jacqueline Rose. Nueva York: W.W. Norton, 1982.
- Lauretis, Teresa de. *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- , ed. *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Lauretis, Teresa de y Stephen Heath, eds. *The Cinematic Apparatus*. Londres: Macmillan, 1980.
- Minden, Shelley. *The Women's Review of Books*. Febrero, 1986.
- Modleski, Tania. "Feminism and the Power of Interpretation: Some Critical Readings." *Feminist Studies/Critical Studies*. Ed. De Lauretis. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Mulvey, Laura. "Visual pleasure and Narrative Cinema". *Screen* 16 3, (1975): 6-18.
- Ortner, Sherry B. "Gender and Sexuality in Hierarchical Societies". *Sexual Meanings: The Cultural Construction of gender and sexuality*. Eds. Ortner y Whitehead. Cambridge University Press, 1981.
- Ortner, Sherry B. y Harriet Whitehead, eds., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Poovey, Mary. "'Scenes of an Indelicate Character': the Medical 'Treatment' of Victorian Women". *Representations* 14, (1986): 137-68.
- Rubin, Gayle. "The Traffic in Women: Notes toward a Political Economy of Sex". *Toward an Anthropology of Women*. Ed. Rayna Reiter. Nueva York: Monthly Review Press, 1975.
- Russo, Mary. "Female Grotesques: Carnival and Theory". *Feminist Studies/Critical Studies*. Ed. De Lauretis. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Showalter, Elaine. "Critical Cross-Dressing: Male Feminists and the Women of the Year". *Raritan* 3 (2), 1983.
- Silverman, Kaja. *The Subject of Semiotics*. Nueva York: Oxford University Press, 1983.

Spender, Dale. *Man Made Language*. Londres. Routledge & Paul Kegan, 1980.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Displacement and the Discourse of Woman". *Displacement: Derrida and After*. Ed. Mark Krupnick. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

*The Woman Question: Selections from the Writings of Karl Marx, Frederick Engels, V.I. Lenin, Joseph Stalin*. Nueva York: International Publishers, 1951.

Warren, Mary Ann. *Gendercide*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1985.

Wittig, Monique. "The Mark of Gender." *Feminist Issues* 5, 2, (1985): 3-12.

——— "The Straight Mind." *Feminist Issues* 1, (1980): 106-107.





# Género, trabajo e identidad en los estudios latinoamericanos

*Luz Gabriela Arango Gaviria  
Profesora Asociada  
Departamento de Sociología  
Universidad Nacional de Colombia*

## Abstract

El artículo presenta un balance parcial de los principales enfoques a partir de los cuales se han abordado las interrelaciones entre identidad, género y trabajo en América Latina en los últimos años. La literatura de soporte proviene de la sociología latinoamericana del trabajo, en especial de los estudios de género y trabajo. El análisis de los procesos identitarios en los estudios de género y trabajo en América Latina, a pesar del desarrollo reciente de los estudios sobre masculinidad, ha estado centrado en la problemática de la identidad femenina, en la cual las tensiones e interrelaciones entre familia y trabajo han ocupado un lugar preponderante. Se abordan cuatro grandes temas: 1) algunas perspectivas en el estudio de las identidades de las mujeres obreras: lo masculino y lo femenino en el espacio laboral; familia, maternidad y trabajo; participación sindical e identidad de género; 2) los cambios generacionales en la construcción de la identidad de las trabajadoras; 3) primeros impactos de los estudios de masculinidad en la problematización de las identidades de género y trabajo: crisis del varón proveedor y nuevas masculinidades; masculinidad e identidades profesionales; 4) finalmente, los nuevos estudios sobre desempleo, empobrecimiento y exclusión como tragedias identitarias.

## Introducción

Este artículo pretende realizar un balance parcial de los principales enfoques a partir de los cuales se han abordado las interrelaciones entre identidad, género y trabajo en América Latina en los últimos años. La literatura de soporte proviene de la sociología latinoamericana del trabajo, y en especial de los estudios de género y trabajo.

En América Latina, el área que actualmente conocemos como *estudios de género y trabajo* resulta de las investigaciones originadas en la década de los años sesenta, que buscaron analizar la participación de las mujeres en el desarrollo, en el marco de disciplinas como la sociología, la antropología y la economía, desde dos grandes polos teórico-políticos: las teorías de la modernización y la crítica feminista marxista. Las preocupaciones que predominaron durante la década del sesenta se relacionan con la participación de las mujeres en el proceso de urbanización y en las migraciones rural-urbanas, su vinculación al servicio doméstico y al sector informal, mientras en los años setenta, la configuración de un nuevo orden económico mundial y el desarrollo de programas fronterizos de industrialización que recurren a mano de obra femenina interesan a un buen número de investigadoras. A partir de la década de los ochenta, el debate sobre la división internacional del trabajo da paso al de la globalización, al cual se añaden temas como la transformación de los procesos productivos en las empresas, la introducción de nuevas tecnologías y prácticas gerenciales, y el supuesto agotamiento del paradigma productivo taylorista/fordista. Las investigaciones feministas se interesan por el impacto de estos procesos en la división sexual del trabajo en las empresas, la reconstitución de segmentaciones ocupacionales con base en el género, la calificación y descalificación de la fuerza de trabajo femenina. En los noventa, al tema de la flexibilidad laboral y la precarización del empleo, presentes desde la década del ochenta, se añade el estudio del desempleo y los fenómenos de exclusión y polarización social, resultado de la reestructuración productiva y las políticas de ajuste.

Aunque muchas de estas temáticas se desarrollan en el ámbito de la producción y el mercado de trabajo, es claro que uno de los aportes más significativos de este campo de estudios es haber puesto en evidencia las interrelaciones entre el universo laboral y el ámbito de la familia, la reproducción y el trabajo doméstico. Los últimos diez años han visto ampliarse el espectro disciplinario, al tiempo que la introducción de la categoría *género* modifica la perspectiva centrada anteriormente en la división sexual del trabajo. El género obliga a pensar de manera relacional y procesual para dar cuenta de la producción, reproducción o transformación de las relaciones de género. La introducción de esta categoría también obliga a pensar en los varones como sujetos condicionados por el género, y proporciona criterios para entender no sólo las relaciones sociales y simbólicas entre



los sexos sino también las que tienen entre sí distintas categorías de mujeres u hombres. Los enfoques victimizantes, o de la debilidad, que enfatizaban las desventajas sociales de las mujeres, son reemplazados por aproximaciones más complejas que dan cuenta de las ambivalencias y las posiciones relativas de poder, resistencia o sumisión en distintos contextos. La influencia de corrientes feministas de la diferencia también contribuye a modificar los enfoques liberales y marxistas, destacando las particularidades de las experiencias femeninas más allá de la comparación desventajosa con las posiciones masculinas.

## Género, clase, identidad: Conceptos

Los estudios recientes tienden a privilegiar una aproximación teórica de la identidad social que cuestiona la idea de una identidad estable que acompañaría al sujeto durante toda su vida. Se evita hablar de *identidad* en singular y se prefiere la noción de procesos identitarios, referencias identitarias o políticas identitarias, como dinámicas cambiantes. Los procesos identitarios no solamente se transforman a lo largo de la vida, de la trayectoria individual o colectiva, sino que un mismo sujeto experimenta o construye simultáneamente identidades en diversos ámbitos que pueden ser contradictorias entre sí: se habla de sujetos fragmentados y de identidades simultáneas.

Algunos enfoques insisten sobre el carácter reflexivo de la identidad. Refiriéndose a la modernidad tardía, Giddens afirma que “la identidad personal no es un carácter distintivo propio del individuo. Es el yo tal como lo ha entendido y reflexionado a partir de su propia vida [...] En el contexto de este orden post-tradicional, el yo se convierte en un proyecto reflexivo”. En la modernidad tardía, las influencias mundializantes y las disposiciones personales llevan a una recomposición de la vida cotidiana en términos de interacciones dialécticas entre lo local y lo mundial, obligando a los individuos a negociar estilos de vida entre una serie de opciones. El proyecto de vida reflexivo se vuelve un elemento crucial de la estructuración de la identidad personal.

Sin embargo, algunos enfoques han insistido, más que sobre la fragmentación, heterogeneidad, simultaneidad o ambivalencia de los referentes identitarios, sobre la crisis o el agotamiento de algunos referentes colectivos que jugaron un papel central en la construcción de identidades en la modernidad. En esta corriente, Castells llama *identidad* al proceso de construcción de sentido a partir de un atributo cultural, o de un conjunto coherente de atributos culturales, que es considerado prioritario sobre todas las otras fuentes. En la sociedad en redes el sentido se organiza, en la mayoría de los actores sociales, alrededor de una identidad primaria (que sirve de marco a las demás) y que se perpetúa en el tiempo y en el espacio.

Sociológicamente, todas las identidades son construidas. La elaboración de una identidad toma sus materiales de la historia, la geografía, la biología, las estructuras de producción y reproducción, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas. Los individuos, los grupos sociales, las sociedades transforman todos esos materiales y redefinen su sentido en función de determinaciones sociales y de proyectos culturales que se enraizan en su estructura social y su marco espacio-temporal (18). Castells identifica tres formas de construcción de identidad: a) la *identidad legitimante*, introducida por las instituciones que dirigen la sociedad, con el fin de ampliar y racionalizar su dominación; b) la *identidad resistencia*, producida por actores que ocupan posiciones o condiciones subvaloradas o estigmatizadas por la lógica dominante; c) la *identidad proyecto*, cuando los actores sociales, con base en el material cultural de que disponen construyen una identidad nueva que redefine su posición en la sociedad, y se propone al tiempo transformar el conjunto de la estructura social. Las identidades son fuentes de sentido para y por los actores, son construidas por personalización, afirma Castells retomando a Giddens.

En la propuesta de Bourdieu, el concepto de identidad está enlazado con su concepción relacional de las clases sociales, con los conceptos de habitus y de luchas simbólicas. Por una parte, las posiciones desde las cuales luchan los agentes individuales y colectivos en el espacio social permiten diferenciar clases de agentes determinadas por el volumen y la estructura de su capital, y por el sistema de propiedades secundarias como el sexo, la edad, la procedencia. El espacio de los estilos de vida es el espacio de las luchas simbólicas por la definición del estilo de vida legítimo, es decir, por la representación legítima del mundo social y de sus principios de división. En el polo dominante, las distintas fracciones luchan por imponer su estilo de vida como legítimo (reconocido) mientras las clases dominadas se encuentran excluidas de la lucha por la definición del estilo de vida legítimo. Su identidad es a la vez interiorización de la distancia social (y de su indignidad social), adaptación y resistencia. La propuesta teórica de Bourdieu se opone a las concepciones del sujeto libre y reflexivo que seleccionaría y construiría en una síntesis singular su identidad a partir de un universo amplio de posibilidades identitarias. Bourdieu relaciona identidad individual y colectiva pero no subsume a la primera en la segunda: cada historia individual es singular e irreductible, resultado único de la dialéctica entre habitus y condiciones que se desarrolla a lo largo de la trayectoria individual y de la participación en las luchas en distintos campos. Pero cada agente individual y colectivo encuentra límites a su reflexividad en las estructuras cognitivas, como esquemas de percepción, pensamiento y acción incorporados que no escogió y que no puede fácilmente cambiar.

La identidad de género ocupa un lugar específico dentro de las identidades sociales. Fuller señala que:

la identidad de género corresponde al sentimiento de pertenencia al sexo femenino o masculino. (...) Esta simbolización cultural de las diferencias anatómicas toma forma en un conjunto de prácticas, discursos y representaciones sociales que definen la conducta y la subjetividad de las personas en función de su sexo. A su vez, se producen categorías sociales: los varones y las mujeres, que ocupan lugares precisos, diferentes y jerarquizados en el ordenamiento social. A diferencia de otros tipos de identidades sociales (étnica, de clase, profesional, etc.) que se fundan en posiciones que pueden variar en la vida del sujeto, la experiencia de nacer dentro de una categoría sexual es un *hecho fundante* de la subjetividad humana que se inscribe en el cuerpo y lo constituye en femenino, masculino o desviante. (...) En ese sentido la identidad de género es una de las capas más profundas de la identidad personal, una guía fundamental para la actuación en el mundo y uno de los soportes biográficos centrales en la construcción del relato de sí mismo (*Identidades* 18).

El análisis de los procesos identitarios en los estudios de género y trabajo en América Latina, a pesar del desarrollo reciente de los estudios sobre masculinidad, ha estado centrado en la problemática de la identidad femenina, en la cual las tensiones e interrelaciones entre familia y trabajo han ocupado un lugar preponderante. En este artículo se han seleccionado algunos enfoques apoyados en ejemplos tomados de investigaciones en diversos países. Se abordarán cuatro grandes temas: 1) algunas perspectivas en el estudio de las identidades de las mujeres obreras; 2) los cambios generacionales en la construcción de la identidad de las trabajadoras; 3) primeros impactos de los estudios de masculinidad en la problematización de las identidades de género y trabajo; 4) finalmente, los nuevos estudios sobre desempleo, empobrecimiento y exclusión como tragedias identitarias.

### Mujeres obreras: Identidades de género, culturas laborales y culturas empresariales

El estudio de los procesos de construcción de identidad de género e identidad laboral en el caso de los sectores obreros y populares ha seguido varios caminos: algunos trabajos se han ocupado de las especificidades de la identidad de las mujeres como trabajadoras en un universo laboral masculino, abordando la división del trabajo, las formas de disciplina y la participación en las luchas obreras y sindicales; otros trabajos se han interesado por las tensiones entre la doble inserción de las mujeres en la familia y el trabajo, bien sea destacando esta doble pertenencia conflictiva, bien abordando las tensiones con énfasis en el espacio laboral o en el familiar. Los enfoques se han orientado en forma alternativa o complementaria desde la debilidad o desde la diferencia.

## Lo masculino y lo femenino en el espacio laboral

Una corriente en los estudios sobre la construcción de una identidad femenina en el espacio laboral se ha interesado por analizar las dificultades que encuentran las mujeres para construir una identidad como trabajadoras y mujeres en un universo laboral masculino.

En Chile, Guzmán, Portocarrero y Pinzás analizan la construcción de lo femenino y de lo masculino en el espacio fabril partiendo de un concepto de colectivo obrero diferenciado tanto por la calificación de los distintos sectores de trabajadores como por la edad, la antigüedad, el sexo y otras propiedades como el origen regional o étnico. Las diferencias de posición y percepción de los distintos sectores es interpretada, reproducida y jerarquizada por el colectivo obrero, imponiéndose una mirada hegemónica sobre el conjunto. El tipo de funciones que las mujeres desempeñan en el proceso productivo las vuelve anónimas, razón por la cual despliegan diversas estrategias para afirmar su individualidad y el valor de su trabajo. Esto puede conducir a auto-explotarse individualmente para demostrar el valor o la calidad de su trabajo. Las autoras atribuyen a las características del trabajo de las mujeres el que sean desvalorizadas por el colectivo obrero, el cual las asocia con espacios no-industriales, con el ámbito del trabajo doméstico y la crianza de los niños. Por ello, la presencia de las mujeres en la fábrica no está nunca plenamente legitimada.

A pesar de esta baja valoración de su trabajo, las mujeres encuentran diversos sentidos en su experiencia laboral, uno de los cuales es la experiencia comunicativa que les permite desarrollar nuevas relaciones humanas, profundizar en la comprensión de los problemas cotidianos, generar solidaridades en el grupo de mujeres para protegerse de la hostilización y el asedio de sus compañeros. La subordinación femenina se construye y reproduce cotidianamente en el espacio fabril, entabando la adquisición de una nueva faceta en la identidad de las mujeres: la de productora. Las trabajadoras resisten a la subordinación y luchan por dotar de sentido a su actividad laboral. Sin embargo, estas resistencias que llevan a las trabajadoras a resignificar las características socialmente atribuidas a su trabajo, no conducen necesariamente a la auto-identificación de un colectivo femenino, de mujeres y trabajadoras, ni a una mayor conciencia de la subordinación femenina como problema social.

Reygadas cuestiona el carácter parcial de los enfoques que tratan las interacciones entre los cambios en la organización del trabajo y las relaciones de género desde una perspectiva de impacto de los primeros sobre los segundos. Plantea, a su vez, interrogantes sobre la influencia que tienen los cambios en las

relaciones de género sobre las culturas, las representaciones y las prácticas del trabajo. Apoyándose en la tipología de culturas del trabajo y género elaborada por Newman para analizar los organismos ingleses del sector público que diferencia culturas tradicionales, culturas competitivas y culturas transformacionales, Reygadas propone una tipología análoga para abordar las culturas fabriles en América Latina.

En las fábricas como territorio masculino dominan culturas obreras que exaltan valores masculinos como la fuerza física, la rudeza en el trato y en el lenguaje, la estigmatización de la debilidad femenina; ejemplo de ello son las culturas mineras. La misoginia de la nave fabril (Firth-Cozens y West) se construye con el concurso de diversas estructuras sociales y culturales: ritos de iniciación, mitos, símbolos, lenguajes, espacios de sociabilidad e instituciones masculinas como el sindicato, la cantina o el club deportivo... Las mujeres no estuvieron necesariamente ausentes de estos territorios masculinos pero sí fueron excluidas de los trabajos mejor remunerados y más calificados, de los puestos gerenciales en las empresas y de las posiciones directivas en los sindicatos. Reygadas subraya la presencia simbólica de las mujeres:

Como vírgenes y santas en las imágenes religiosas que poblaron las fábricas, como objetos sexuales en calendarios y carteles que decoraban los talleres y los vestidores de los varones, como nombres que se daban a minas, maquinarias y fábricas, como reinas de belleza y madrinas de los equipos deportivos de los trabajadores (92).

A partir de la década de los sesenta se difunden las plantas maquiladoras en varios países de América Latina, con una participación mayoritariamente femenina entre los trabajadores: se crearon fábricas para mujeres, rigurosamente vigiladas. Las relaciones de género no se modificaron de manera sustancial y se reprodujo la división sexual del trabajo bajo administraciones paternalistas: a las mujeres les fueron asignadas las actividades menos atractivas desde el punto de vista del salario y del contenido del trabajo, y fueron tratadas como menores de edad y trabajadoras de segundo orden. Reygadas escruta la documentación etnográfica para rescatar manifestaciones de las resistencias de las trabajadoras. Éstas no toman en general las mismas vías que las protestas masculinas “porque casi siempre carecen de sindicatos e instituciones similares, porque enfrentan a empresas con gran movilidad y capacidad de control, y porque recurren a un arsenal cultural propio”. Las resistencias de las mujeres pasan por interpretaciones alternativas de su condición de trabajadoras y diversas protestas cotidianas.

Finalmente, Reygadas propone el tipo de las fábricas reconfiguradas, todavía minoritarias en el campo de la industria latinoamericana, pero que comportan

transformaciones en las relaciones de género: cambios en el carácter tradicionalmente masculino o femenino de determinados espacios fabriles, participación masiva de las mujeres que obliga a las empresas a transformar sus formas de gestión, revaluación de cualidades consideradas típicamente femeninas que antes eran consideradas incompatibles con la cultura del trabajo... Reygadas explica la incorporación de dimensiones afectivas y emocionales en la gerencia no sólo como estrategias de control e involucramiento de los trabajadores sino como adaptación a las exigencias de una nueva fuerza de trabajo feminizada. También se producen cambios en el sentido inverso, cuando los hombres aceptan tareas que eran consideradas femeninas. Se destaca la competencia de las mujeres con los hombres por puestos de supervisión, y el acceso creciente de mujeres a cargos de supervisión y a puestos de ingeniería y gerencia. En este campo, es importante señalar el estudio de Hola y Todaro sobre el sector financiero en Chile, en el cual muestran los complejos mecanismos que favorecen la reproducción de la discriminación de género en empresas que tienen un discurso igualitario y reivindican incluso una gerencia andrógina.

El caso de la empresa Texmeralda (Arango, "Paternalismo") ilustra la capacidad de las mujeres para transformar aspectos de las culturas empresariales, como lo señala Reygadas. Paradójicamente, la crisis que vive la empresa en la década de los noventa, y que condujo al cierre de la misma, abrió espacios nuevos a las mujeres profesionales que deciden probar sus destrezas en tiempos difíciles. El aumento de la participación femenina a nivel gerencial, que se presenta como un mejoramiento del estatus de las mujeres, es también el efecto de la política de reducción de costos: las mujeres ejecutivas representan un ahorro salarial. La participación de las mujeres en la gerencia alcanzó a tener efectos significativos en un sector tradicionalmente reacio al ingreso de mujeres. Las ingenieras fueron ganando terreno al evitar aparecer como amenazantes para el orden de género, reafirmando una feminidad que respeta buena parte de los cánones tradicionales.

En un estudio sobre esta empresa textilera (Arango, "Paternalismo"), se diferencian algunas formas de interacción entre las culturas laborales y las relaciones de género que cambian a lo largo de la historia de la empresa. En las décadas de 1930 y 1940 se desarrolla en la empresa una cultura laboral femenina subordinada. El área de producción, especialmente los salones de hilados y tejeduría, son espacios controlados por las mujeres a pesar de la vigilancia masculina de supervisores y patrones. Las trabajadoras pelean su control sobre el ritmo de trabajo y sobre los saberes del oficio que eran transmitidos por las antiguas a las nuevas. También se apropian individualmente del sitio de trabajo y de las máquinas a su cargo que cuidan, limpian y brillan como si fueran propias, y en los primeros años era frecuente que se llevaran materia prima a la casa como hilos y lanas para tejer. Estas formas de apropiación de los espacios y materiales de trabajo no se oponen a una relación subordinada a la autoridad tradicional del patrón.

Durante la década de los cincuenta, el crecimiento de la empresa y el incremento de la participación de los obreros varones, algunos con experiencia en otras fábricas, transforman el perfil del sindicato y de sus líderes. En oposición a la política anterior de subordinación a los patronos y de defensa de la empresa, se impone un nuevo discurso que define las relaciones obrero-patronales en términos de antagonismo, articulando las prácticas cotidianas de protesta y reclamo económico o disciplinario con un proyecto político comunista. Aunque el nuevo sindicato fomenta la participación de las mujeres, les reserva un lugar secundario en la organización sindical, pues se las considera más *vulnerables* frente a los patronos.

A lo largo de su historia, la empresa transita finalmente hacia una cultura mixta, individualista y competitiva, que va tomando forma en el área administrativa y empieza a tocar tímidamente el área de producción. Tanto hombres como mujeres se inscriben en las distintas lógicas de la acción obrera y sindical pero desde perspectivas diferentes: mujeres líderes que defienden el orden paternalista y la relación personal con los patronos; mujeres revolucionarias que conforman la retaguardia del sindicalismo clasista y sacrifican su vida personal por el bien de la causa; hombres que defienden nuevas lógicas de concertación entre capital y trabajo, y una democratización de la vida sindical que incluya a las mujeres; hombres y mujeres individualistas y escépticos ante la acción colectiva.

## Familia, maternidad y trabajo

El lugar que se otorga a la maternidad y la reproducción en el universo fabril expresa el carácter masculino del mismo. Las primeras generaciones de trabajadoras en la industria textil colombiana fueron hijas de familia que consagraron su vida al trabajo en la fábrica para sostener a sus familias de origen y pospusieron indefinidamente opciones como el matrimonio y la maternidad, obteniendo muy poco reconocimiento social por este sacrificio. La implantación de la ingeniería industrial en las fábricas introduce una visión que considera la maternidad como costo que hay que reducir o eliminar (Arango, "Mujer, trabajo"). Los argumentos neutros (económicos y técnicos) sobre los inconvenientes de la maternidad y su incompatibilidad con el universo de la producción han estado presentes en los discursos e imaginarios empresariales sobre las mujeres, afectando la identidad femenina de las trabajadoras. Si resulta difícil que las mujeres construyan una identidad como trabajadoras y productoras, cuando son madres esto se vuelve prácticamente imposible.

Tal vez el análisis que mejor da cuenta del papel ambiguo que ocupan las relaciones entre producción y reproducción en la identidad de las trabajadoras es el que hacen López et al. en el caso de las obreras de la industria de la pesca en

Uruguay. Siguiendo a Kergoat en su planteamiento sobre la inserción de la mujer en el ámbito laboral y doméstico como un *continuum* no dicotómico, López y cols. exploran la identidad de las obreras:

La trabajadora no sería un ama de casa que trabaja eventualmente fuera, ni tampoco un trabajador mal pagado que dedica su tiempo de ocio a realizar tareas domésticas. Por el contrario, construye su identidad en la relación permanente con esos dos tipos de actividades: el trabajo asalariado y el doméstico. Ambos reclaman de su parte estrategias, actitudes, prácticas y valores distintos y a menudo contradictorios.

El ideal de estas trabajadoras coincide con el de las profesionales que buscan ser supermujeres: “el ideal al que quisieran aproximarse es una mujer que ‘lo puede todo’, que se desenvuelve con total eficiencia en ambos espacios”. Para describir esta situación recurren a la noción de *ambigüedad* utilizada por Bertaux-Wiame y otras, y a la de *conciencia inherentemente contradictoria* de Stolcke. Señalan la doble naturaleza de la ambigüedad que caracteriza la identidad de género de las obreras: ambigüedad frente al empleo, apreciado por la relativa autonomía que les da, o el alivio que representa frente a las presiones domésticas cotidianas, pero también rechazado por las duras condiciones en que se realiza. Estas trabajadoras mantendrían una relación de *ajenidad* (o extrañeza) con el trabajo, nunca plenamente incorporado en su identidad. Las mujeres manifestarían simultáneamente un menor compromiso con el trabajo, percibido como complementario o temporal, y una elevada ética frente al trabajo bien hecho, es decir, que las mujeres trabajan con mayor dedicación y cuidado pero no estarían tan apegadas a su empleo y oficio... Ambigüedad también frente a lo doméstico, experimentado como componente intrínseco de su identidad de mujer a pesar de la carga que representa.

## Participación sindical e identidad de género

Martínez estudia las manifestaciones de lo que llama fiera en el contexto de la reincorporación de las mujeres a la industria textil, con el fin de cuestionar la imputación de docilidad que muchas veces se hace de la mano de obra femenina. Estas manifestaciones se enmarcan dentro de la ambigüedad inherente al lugar de las mujeres y a las dinámicas de represión y resistencia. Martínez retoma el tema de los juicios y estereotipos de clase que los mismos obreros tienen sobre sus colegas mujeres. Haciendo un balance sobre la diversificación de los enfoques para abordar la problemática de la mujer obrera, Martínez observa una continuidad en la forma de pensar el problema, al prevalecer “una lógica comparativa que lleva a definir la situación de la obrera en relación con la del obrero” (224). Tras ella se



esconde una concepción liberal de la emancipación de la mujer que supone que cuanto más integre los modos de comportamiento laboral y sindical de los obreros, más posibilidad tendrá de asegurar su liberación como mujer.

Este enfoque comparativo, equivalente a lo que Guerra llama el enfoque de la debilidad, tiende a oponer las características de las obreras (baja calificación, trabajo intensivo, promoción lineal, bajos salarios, tecnología anticuada, mayor obediencia...) a las de los obreros varones (alta calificación, capital intensivo, promoción compleja, mayores salarios, tecnología de punta, mayor resistencia). En la industria textil mexicana que estudia Martínez, la reincorporación de las mujeres, después de haber sido desplazadas en la década de los cincuenta, responde a nuevas condiciones técnicas y sociales que reducen la exigencia de fuerza física, disminuyen el tiempo de capacitación, e incrementan requisitos en términos de flexibilidad y responsabilidad con la calidad del producto. Martínez destaca manifestaciones de la fiereza de las trabajadoras como las que se dan en su participación en la huelga de 1987 y que señalan una capacidad de comprometerse en acciones audaces, en tareas de apoyo y organización. Las mujeres tienden a la acción directa y al enfrentamiento más que al uso de mecanismos institucionales y a procedimientos negociadores.

La autora explica las diferencias en la participación de las obreras a pesar de que constata una igualdad en las condiciones objetivas de hombres y mujeres (educación, participación sindical, experiencias laborales previas, salario, funciones, tiempo extra-laboral), acudiendo a la idea de *asimetría de conciencia* anclada en las posiciones opuestas —de opresor y oprimida— que ocupan hombres y mujeres. Esto desvirtuaría la idea de que las mujeres tienen una libertad de toma de conciencia semejante a la del hombre.

Godinho Delgado trata de hacer evidente el carácter masculino de las identidades y culturas sindicales. Godinho plantea los retos que enfrenta el sindicalismo latinoamericano para ampliar su base y responder a la crisis, introduciendo dimensiones ignoradas o excluidas por la hegemonía masculina. La incapacidad de percibir el trabajo de las mujeres en todas sus dimensiones le impide al movimiento sindical entender las diferencias entre hombres y mujeres en el mundo del trabajo (asalariado y doméstico) y adelantar reivindicaciones por la socialización de las tareas domésticas, la reducción de la doble jornada de trabajo de las mujeres, la ampliación de equipamientos sociales colectivos, y la eliminación de la discriminación de género en el mercado laboral. A pesar de la creciente participación de las mujeres en el sindicalismo a partir de la década de los ochenta, y de la influencia de los movimientos feministas, el movimiento sindical parece no ver a las mujeres sino cuando se destaca su condición reproductiva, y recoge reivindicaciones específicas de protección a la maternidad. El sesgo masculino está presente

a la vez en una feminización de lo reproductivo, que ignora la condición de padres y las tareas reproductivas de los varones, y por otra parte, en la invisibilidad de las diferencias cuando se trata de las dimensiones masculinas del trabajo como la defensa del salario, la calificación, la promoción.

López aborda el tema de las mujeres y el sindicalismo en el caso argentino desde una perspectiva del poder como relaciones y representaciones profundamente ancladas en las subjetividades. Estudia los significados, valores y actitudes hacia el poder entre mujeres sindicalistas. López subraya la aparente preeminencia de la lealtad al gremio sobre la lealtad de género, y la escasa identificación de las sindicalistas con un colectivo femenino, lo cual revela el peso de una imagen desjerarquizada de las mujeres y la aceptación de los estereotipos negativos sobre éstas. López identifica un discurso del sacrificio ligado al mito mujer=madre e íntimamente vinculado a la vocación de servicio.

Esta identidad militante maternalizada oculta ante el sindicato y ante sí mismas dimensiones importantes de los saberes políticos que poseen las mujeres, e incide en la negación de una memoria de las luchas femeninas en el sindicalismo. La relación con el poder es ambigua, se le asocia con lo inmoral, lo sucio y lo pervertido; de ahí que muchas sindicalistas insistan en su propia imagen de mujeres honestas. Las mujeres expresan temor a perder la feminidad por el ejercicio del poder y señalan la importancia de conservar las habilidades femeninas tradicionales, vinculadas al mundo privado, de la intimidad y los afectos. Esta defensa de una militancia maternalizada no es interpretada solamente como una expresión de la dominación de género interiorizada sino también como una estrategia que permite legitimar prácticas de ruptura con argumentos no disruptivos, como lo señala López. Aquí encontramos sin duda coincidencias con las estrategias de otras mujeres que acceden a parcelas de poder como las mujeres ejecutivas (Arango, Viveros, Bernal). La eficacia relativa que puedan tener estas estrategias no permite soslayar su ambivalencia. López enfatiza la violencia implícita mediante la cual las mujeres se auto-imponen limitaciones:

Los efectos más solapados actúan a través del autobloqueo, el auto-boicot de las propias capacidades, que aniquilan la posibilidad de alcanzar sus objetivos explícitos, así como los techos internos, que frenan el acceso a sus metas. Operación silenciosa, que da cuenta de la presencia insidiosa de las significaciones imaginarias que siguen *diciendo* que, ciertas cosas, en realidad, no son para ellas (362).

## Nuevas generaciones de trabajadoras

La mayoría de las investigaciones señalan con relativo optimismo la presencia de cambios en el significado del trabajo y la familia en la vida de las nuevas gene-

raciones de trabajadoras. El acceso a mejores niveles educativos que los de sus madres incide fuertemente en estas transformaciones.

En las grandes empresas textiles colombianas, las generaciones que ingresan a la fábrica después de 1960 manifiestan cambios significativos en las prioridades que establecen en sus vidas, en su relación con el trabajo y sobre todo con la familia. El proceso de búsqueda de autonomía de las mujeres se inicia con la distancia que toman las jóvenes obreras con respecto a sus hogares de origen. La vinculación laboral es una condición necesaria pero indudablemente, las formas de socialización urbana y escolarizada de estas obreras contribuyen ampliamente a generar nuevas aspiraciones individuales. El cuestionamiento de su estatus marginal en la producción está presente en el hecho de que las obreras tienden a considerarse como trabajadoras con pleno derecho al empleo y se inclinan a permanecer en la industria una vez se han casado o han procreado. El trabajo hace parte de su existencia y es el medio para realizar proyectos individuales o en pareja (Arango, "Mujer, trabajo" 293).

Tanto en el caso de la empresa textilera colombiana Fabricato (Arango, "Mujer, religión") como en el de Mancol, empresa productora de libros infantiles en Colombia (Bustos), las trabajadoras jóvenes con pareja definen términos de intercambio económico bastante equitativos, en donde se dividen responsabilidades en los gastos familiares de común acuerdo, conservando cada cónyuge el control sobre su salario. Estas parejas establecen proyectos familiares muy racionales, en los cuales objetivos como la consecución de vivienda propia o el número de los hijos son sopesados concienzudamente, en pareja (Arango).

Guzmán, Mauro y Araújo estudian las trayectorias laborales de tres cohortes de mujeres chilenas de distintos sectores socio-ocupacionales. Las autoras destacan la percepción de la importancia de la educación para acceder al mercado de trabajo y a mejores empleos. Las motivaciones para entrar a trabajar se asocian con el significado del hecho de trabajar: la necesidad económica aparece como la razón principal pero su mención disminuye entre cohortes; entre las jóvenes aparecen razones más referidas a la autorrealización (ingresos para la independencia, la realización, el prestigio, la carrera y el desarrollo intelectual).

Las autoras se interesan por la centralidad del trabajo en la representación que de sí mismas tienen las trabajadoras, es decir, sobre el grado de independencia y prioridad que adquiere el trabajo dentro del complejo representacional que sustenta la identidad personal, sobre todo en situaciones críticas. La centralidad del proyecto laboral supone que las negociaciones en la familia y la pareja se hacen bajo la premisa de que ese proyecto en tanto eje orientador no puede ser puesto en cuestión. Esta posibilidad no está al alcance de todas ya que "los empleos precarios, sin líneas de movilidad y con bajos ingresos sumergen a las mujeres en un

presente inmediato, y las presionan a responder a las demandas del día a día en la familia y en el medio laboral” (Guzmán, Mauro y Araújo 163). La idea de “éxito” laboral está presente en las distintas categorías de trabajadoras aunque los criterios para definirlo son heterogéneos. El significado del trabajo en la identidad de estas mujeres es inseparable de su doble presencia en la familia y en el trabajo. Esta doble presencia es identificada por las mujeres de todas las cohortes como la especificidad de su situación y la razón más importante de discriminación en el mundo laboral y de postergación en el familiar. Las autoras destacan los aspectos positivos de esta doble presencia que supondría también mayores posibilidades de crecimiento personal, al dotar a las mujeres de una base de identidad personal y social más diversificada.

En las generaciones más jóvenes, sin embargo, los cambios en las expectativas frente a la familia y las transformaciones simultáneas del mercado de trabajo redundan en una mayor individualización de los proyectos de vida y la identidad. La edad y la clase social marcan diferencias importantes: para las mujeres de mayores recursos el trabajo es representado como destino elegido, asociado con la idea de autorrealización. Entre las mujeres de menores recursos el sentido del trabajo se presenta prioritariamente como una exigencia y una necesidad para la sobrevivencia, aunque también represente beneficios personales y emocionales.

## Estudios de masculinidad, género y trabajo

El desarrollo de los estudios de masculinidad en América Latina empieza a renovar las aproximaciones a las relaciones entre género, trabajo e identidad. Una de las dimensiones menos estudiadas del agotamiento o sustitución del llamado paradigma fordista en la sociología del trabajo latinoamericana es la que atañe a la crisis del modelo de proveedor masculino. Fernández-Kelly sostiene la tesis de que el orden económico que reposaba sobre el modelo de trabajador varón proveedor y el corolario de la mujer como encargada del trabajo doméstico fue transformado por la globalización económica en las últimas tres décadas. La caída de los salarios y el creciente desempleo no solamente obligan a multiplicar los proveedores en el hogar, sino que este último debe suplir bienes y servicios que las familias adquirirían anteriormente en el mercado. Muchos de los análisis sobre el impacto de la crisis en las estrategias familiares de sectores populares latinoamericanos coinciden en afirmar que el deterioro de los ingresos masculinos redundan en una intensificación del trabajo doméstico de las mujeres y una prolongación de las jornadas dedicadas a esas tareas (Arraigada; Benería; González de la Rocha). Algunos estudios cualitativos sobre la masculinidad en sectores populares urbanos (Pineda; Fuller; Gutmann; Viveros; Gómez) dan cuenta de transformaciones y cuestionan

o relativizan los estereotipos dominantes sobre la participación de los varones en el ámbito doméstico.

### Crisis del modelo de varón proveedor y nuevas masculinidades

Gutmann analiza la masculinidad en sectores populares mexicanos a partir del estudio etnográfico de la colonia Santo Domingo en ciudad de México, y pone en evidencia las luchas y las formas sutiles de subversión del orden establecido por parte de los pobladores. Las luchas feministas, los nuevos discursos sobre la igualdad de género y la necesidad de que los varones se transformen y modernicen sus comportamientos, el cuestionamiento del machismo, hacen parte de los referentes en juego en las prácticas e intercambios populares.

Gutmann nos aproxima a las dinámicas complejas de la división sexual del trabajo en los hogares populares: muestra cómo los varones de todas las edades participan en actividades de crianza y cuidado de los hijos. Pone en evidencia las contradicciones ligadas a su experiencia como proveedores dependientes de su esposa para que atienda sus necesidades de cuidado, experiencias no necesariamente vividas con un afán de control. Aunque sus observaciones confirman el peso fundamental que sigue recayendo sobre las mujeres en las tareas domésticas, la autora descarta la idea de que los varones se limiten a ser proveedores en sentido estricto. También señala procesos de *des-generización* de ciertas funciones ligadas a la reproducción doméstica que difícilmente pueden identificarse como masculinas o femeninas. Concuera con Pineda al señalar que los varones asumen tareas domésticas por necesidad, lo que incluye que las mujeres los obliguen a asumirlas. Sin embargo, en ocasiones, la complementariedad de roles entre mujeres y hombres es realimentada por las mismas mujeres que defienden su papel como proveedoras complementarias: ellas *ayudan* a los hombres con los gastos de la casa. Sin duda, las relaciones de dominación y negociación dentro de los hogares son ambivalentes y algunas mujeres han limitado sus reivindicaciones de igualdad y autonomía como forma de preservar un desequilibrio no siempre desventajoso.

Gutmann proporciona ejemplos del *dolor del poder* (Kaufman) de los hombres de sectores populares relacionados con su rol de proveedores. Varones como Antonio sufren porque sus familias los tratan como un instrumento: “Lo único que les importa es que lleve dinero a casa”. Los hombres que participan en el Centro de Atención a la Violencia Intrafamiliar de la localidad emplean términos como “ninguneado”, “minimizado”, “humillado” y “descontrolado” para describir cómo se sienten por el modo como sus esposas, madres y otras mujeres los tratan.

Pineda se propone averiguar las posibilidades y las condiciones que permiten a hombres de sectores populares subvertir las formas hegemónicas de masculinidad. Teniendo como contexto el debate sobre la feminización de la pobreza y la incor-

poración masiva de las mujeres al mercado de trabajo, Pineda se preocupa por los efectos perversos de una cierta equidad de género con inequidad social. Su investigación se desarrolla en Cali, en hogares cuyas jefas han sido beneficiarias del Programa Desarrollo de Familias con Jefatura Femenina auspiciado por el Banco Mundial de la Mujer. Sus compañeros son, en muchos casos, antiguos obreros desempleados como efecto de la crisis económica y la reestructuración industrial en la región. Pineda afirma que las relaciones de poder entre géneros en comunidades pobres urbanas de Cali han cambiado por la combinación de factores que afectan negativamente a los hombres, como el incremento del desempleo masculino, y otros que han beneficiado a las mujeres, como la disminución de las tasas de fertilidad, la expansión de servicios educativos y de bienestar infantil, la alta movilidad física de las mujeres, su participación en organizaciones comunitarias y las trayectorias personales que las han motivado a superar experiencias de subordinación y violencia con sus compañeros anteriores.

Pineda señala el efecto negativo del desempleo masculino sobre la identidad de los varones, basada en buena parte sobre su papel de proveedores en el hogar. Su investigación nos muestra a unos hombres que aceptan una inversión de la división sexual del trabajo en la familia y asumen las tareas de cuidado en todas sus dimensiones. Para muchos de ellos se trata de una situación pasajera y reversible. Los hombres resignifican esta transformación en la división sexual del trabajo que amenaza su masculinidad, y para ello acuden a otras dimensiones de la identidad masculina, como su monopolio de la fuerza física y el trabajo pesado. El estudio evidencia ese trabajo de resignificación que puede entenderse como parte de la lucha simbólica adelantada por los varones para preservar, redefiniéndola, una concepción de masculinidad con alguna preeminencia sobre la feminidad. Algunas mujeres también los apoyan, haciéndoles concesiones simbólicas de modo que no se sientan disminuidos por el cambio objetivo en las relaciones de poder y la división del trabajo en la pareja.

La antigua división sexual del trabajo es objeto de otras negociaciones y orientaciones en las nuevas generaciones. Como lo señala Viveros (2002):

Los hombres más jóvenes expresan, en mayor o menor medida, una relativa aceptación de perder parte de su antiguo poder a cambio de aminorar las tensiones ligadas al cumplimiento de sus responsabilidades económicas. Igualmente, es importante hacer referencia a los cuestionamientos hechos por muchos de los varones de esta generación en relación con su identidad social como tales y a sus deseos de asumir en forma diferente la relación con el trabajo, la familia y la paternidad (257).

Fuller analiza el impacto que tienen los cambios en el mercado laboral sobre las identidades masculinas en sectores populares en el Perú. Para los varones limeños de sectores populares, el discurso de la responsabilidad familiar es el soporte de la representación del trabajo, espacio masculino por excelencia, en contraposición a la casa femenina. En contraste con la alta valoración que conceden al trabajo, todos relatan una historia de inestabilidad laboral con cambios constantes de ocupación, y varios entrevistados están desempleados. De este modo, nos dice Fuller, el trabajo, eje más importante en la constitución de la identidad masculina, está marcado por la inseguridad y el dolor.

Para los varones jóvenes limeños, contribuir al hogar es una fuente de afirmación de su masculinidad al conferirles derechos y autoridad sobre mujeres y niños. El trabajo es la puerta de entrada al espacio masculino pero es notorio el desfase entre sus altas expectativas en términos de estudios y acceso a las profesiones y sus posibilidades reales. Para los cuzqueños adultos de sectores populares, el trabajo se identifica con *hombria*: hace hombre al varón, su finalidad es dignificarse y sustentar a la familia. Fuller subraya la ambivalencia y los costos de acceder a un reconocimiento social como adultos responsables: “ingresar a la etapa adulta es una fuente de orgullo y satisfacción: son padres y jefes de familia, pero implica cancelar los sueños de estudiar o acumular recursos que les abrirían las puertas del ascenso social” (19).

La investigación de Puyana y Mosquera en torno a las representaciones sociales de la paternidad y la maternidad en Bogotá identifica transformaciones significativas en la división del trabajo en el hogar, motivada, en algunos casos, por las necesidades que plantean cambios como separaciones, nuevas uniones, el trabajo intensivo de ambos cónyuges o el desempleo masculino; en otros, como expresión de una conciencia de género y de la voluntad de incidir en transformaciones sociales desde sus propias familias, con sus parejas e hijos. El estudio documenta una gran variedad en los acuerdos de pareja en torno a la proveeduría y distribución de responsabilidades para asegurar el mantenimiento económico de la familia, que van de la división entre proveedor masculino exclusivo y ama de casa, a una co-proveedoría equitativa, pasando por inversiones en la división sexual del trabajo y en proveedurías colectivas que involucran a otros miembros de la familia.

Escobar se interesa por comprender la reestructuración de las vidas masculinas a partir de la reestructuración económica y social. Para ello aborda relatos de vida masculinos que somete a un ejercicio de sospecha, introduciendo la idea de *neomachismo*:

En la vida urbana mexicana, el cambio económico y el feminismo han dejado huellas en el relato masculino obrero, artesanal o profesional, que no puede abordar las diferencias y la discriminación con la naturalidad de antes. Pero esto no significa necesariamente que cambien las relaciones de género. La dominación puede buscar

nuevos mecanismos, explicaciones y justificaciones. Esta incorporación puede manifestar un *neomachismo* o bien ser expresión de un cambio real en las relaciones sociales y de poder (198).

Pero, por otra parte, cuestiona los estudios de género por la simplificación del afán masculino de dominio y de su imposición homogénea y general. Escobar critica, por ejemplo, la universalidad del modelo de varón proveedor único que considera un modelo legítimo en general pero válido sólo para una minoría de hombres y de países. El análisis de las historias de vida masculinas se realiza en el contexto de un análisis macrosocial sobre los cambios en las estructuras de clase en el mercado laboral mexicano y en las estructuras de oportunidades ocupacionales por género. El estudio de Escobar está centrado en la construcción de las trayectorias de los varones y los cambios en las relaciones de género sobre éstas:

Los casos muestran patrones de cambio, pero hay que rechazar la tentación de postular un pasado homogéneo de dominio masculino opuesto a otro, contemporáneo, de negociación paritaria. No se vivía antes sin contradicciones ni son las contradicciones de hoy inmovilizantes y señales de un bloqueo histórico. (225)

Escobar recuerda las diferencias y tensiones entre representaciones de la masculinidad adulta, más centrada en el papel de proveedor responsable y padre, y la masculinidad juvenil, asociada con la libertad y la sexualidad. Introduce el tema del varón compañero, más que co-proveedor, para resaltar algunas contradicciones y dificultades de legitimidad. El autor concluye con la existencia de un discurso femenino construido después de la década del sesenta que defiende la lucha por la autonomía y la igualdad de género, y destaca la ausencia de un discurso masculino que le corresponda o le sirva de contraparte.

### Masculinidad e identidades profesionales

Recientemente han surgido investigaciones que abordan el tema de la identidad profesional masculina utilizando los aportes de los estudios de masculinidad. Son enfoques que conciben al varón en el trabajo como sujeto *generizado* y se interesan por ámbitos profesionales poco estudiados. Daré dos ejemplos contrastantes presentados en el pasado Congreso Latinoamericano de Sociología del Trabajo en torno a la construcción de las identidades profesionales.

Alfonso Hernández presenta avances de una investigación que busca analizar los efectos de la masculinidad, como signo positivo o ventaja simbólica en una sociedad patriarcal, sobre la construcción de las relaciones de género y la identidad



profesional en el área de enfermería. Hernández hispaniza el uso anglófono del *género* como verbo: se refiere a la capacidad de los hombres de “hacer género”, es decir:

de hacer valer su condición de *ser hombres* llevando esa *señal (token)* a cualquier lugar, pero de manera más significativa a aquellas situaciones y lugares en que son minoría o se pudiera dudar de su masculinidad, tal como en el caso de los hombres empleados como profesores de preescolar, trabajadores sociales o enfermeros.

Los enfermeros entrevistados hacen parte de los 90 hombres que se desempeñan en esa profesión en el Hospital Civil de Belén en Guadalajara, México, y que representan el 10% del total de enfermeras(os). Los once entrevistados tienen todos otros oficios o empleos en plomería, carpintería, mecánica automotriz, comercio e industria. Algunos de ellos aspiraban a estudiar medicina y no pudieron por diversas razones y, en todo caso, ninguno de ellos escogió la enfermería como su profesión o vocación inicialmente. Por necesidad económica y oportunidades, varios de ellos se vincularon como auxiliares de enfermería y luego adelantaron una formación en enfermería. Contrariamente a sus colegas mujeres, los varones lograron formaciones muy rápidas y ascendieron en un tiempo mucho más corto. Si bien los enfermeros aseguran que no existen diferencias de género en la calidad y habilidad para el trabajo, se auto-diferencian de las mujeres por la fuerza física para manejar a los pacientes sin pedir ayuda, y sobre todo porque defienden el carácter profesional de su trabajo que oponen a la idea de quehacer, asociado con una extensión del papel femenino en el hogar, en el caso de las mujeres. La búsqueda de movilidad social y de acceder rápidamente a puestos acordes con su categoría de hombres hace parte de su dignidad masculina: los enfermeros perciben que el hecho de ser hombres incluye un deseo de logro y superación.

Dos Santos analiza las relaciones de trabajo y género entre los camioneros, destacando los rasgos de esta profesión que la asocian con definiciones muy marcadas de masculinidad. Ser camionero significa tener alta resistencia física y emocional, ausencia de miedo frente al peligro, demostraciones de virilidad y firmeza. El gremio de los camioneros se diferencia por muchas razones: el ser o no propietarios de su camión, el tamaño y la modernidad del camión, los trayectos que hacen (locales, nacionales o internacionales), el tipo de carga. Todo ello contribuye a establecer jerarquías de prestigio entre los camioneros. Pero a pesar de estas diferencias, todos comparten la valoración masculina de su trabajo y la inmensa mayoría de los conductores son hombres. Este trabajo, como otros, se ve afectado por una devaluación de la fuerza de trabajo: la competencia por rapidez, bajos costos y satisfacción del cliente se construye sobre una explotación de los trabajadores. El cuerpo del camionero es sometido a una elevada tensión con riesgos para su salud, mientras el camión se convierte en una extensión, probablemente

mejor atendida, de su cuerpo. La potencia del camión se confunde con una autoimagen de virilidad, valor y fuerza física. Trabajo solitario que identifica al hombre con su camión, también tiene sus espacios de identidad y solidaridad colectiva, de clase, entre varones: ésta se manifiesta en los bares, restaurantes y demás lugares de encuentro de los camioneros en el camino.

En los últimos años, la herencia de la profesión y el camión también se transmite a las esposas e hijas. Las mujeres camioneras enfrentan dificultades para ser reconocidas como tales: algunas esposas de camioneros que asumen la conducción del camión son no visualizadas por los clientes que sólo se dirigen a sus maridos. Otras son percibidas como mujeres excepcionales, las únicas que podrían asumir un trabajo como éste, propio de hombres. En este mundo masculino, la sociabilidad entre hombres y mujeres es restringida. Las camioneras que tienen hijos combinan sus responsabilidades, supeditando la mayoría de las veces las exigencias de cuidado de los hijos a las exigencias del trabajo, que no permite mucha flexibilidad. Los hijos pequeños acompañan a la madre en el camión y son atendidos por ésta dentro de las limitaciones de tiempo y espacio que establece el trabajo. En este caso, el camión ya no es una extensión viril del cuerpo sino una extensión femenina de la casa.

## **Desempleo, empobrecimiento y exclusión: Tragedias identitarias**

El fenómeno de empobrecimiento de sectores medios asalariados cuyas condiciones de vida y trabajo se vieron afectadas por la reestructuración, las políticas de ajuste y las crisis económicas, está presente en toda la región. Sin embargo, la magnitud y el impacto simbólico colectivo que ha tenido en Argentina ha redundado en un mayor número de estudios sobre el tema, desde variadas perspectivas. Mencionaré tres ejemplos.

Kessler estudia algunas implicaciones de las experiencias de desocupación para el individuo y su familia en la sociedad argentina. Aunque la imagen del desempleo como “epidemia” que transmiten los medios le da un carácter colectivo al problema que de alguna manera alivia al individuo, la experiencia de desempleo genera procesos de estigmatización y auto-estigmatización. La responsabilidad o la causa del problema se atribuye a algún tipo de característica o comportamiento de las víctimas. Los atributos personales sospechosos incluyen la maternidad, la edad, el aspecto físico. El discurso apologético de la empresa (Castel) difunde la idea de que para obtener empleo hay que realizar un cambio de mentalidad, una reeducación del desempleado que le permita adquirir ciertos atributos del espíritu empresarial: es como si, para sobrevivir, el desempleado tuviera que ser “indefectiblemente flexible, dinámico, emprendedor, creativo, dispuesto a tomar las oportu-

tunidades al vuelo, en íntima consonancia con su eventual empresa, a la que deberá entregarse en cuerpo y alma" (Kessler 133).

La investigación de Kessler muestra cómo la situación de desempleo afecta profundamente la vida familiar. Los sectores más vulnerables reorganizan la administración interna de los ingresos y desarrollan estrategias de supervivencia similares a las que se encuentran en contextos de pobreza extrema. La división de tareas en el hogar se transforma cuando el varón es el desempleado pero en general los varones viven mal este cambio y se sienten desvalorizados. Pero las mujeres entrevistadas tampoco están mejor equipadas para soportar los efectos del desempleo sobre su autoestima. Para muchas de ellas, verse convertidas en amas de casa les produce rechazo y angustia.

Gómez, Isorni y Saber estudian las percepciones y estrategias de las familias de los *nuevos pobres* en Santiago del Estero en Argentina, afectadas por el desempleo epidémico del país a partir de 1994. Los sectores empobrecidos estudiados por las autoras son grupos que en otras etapas de desarrollo social podían satisfacer muy aceptablemente sus necesidades básicas, pertenecían a una clase media urbana en constante ascenso, con perspectivas de progreso. Se parecen a los no pobres en aspectos socioculturales como el acceso a la enseñanza media y superior, el número de hijos por familia o las características de la vivienda. Pero también se parecen a los pobres de vieja data en aspectos asociados a la crisis como el desempleo, la precariedad laboral, la pérdida o reducción de ingresos y de servicios sociales.

Frente a esta situación de vulnerabilidad, los actores tratan de mantener o recuperar estilos de vida que ya no están presentes. Las autoras encuentran diferentes situaciones de pérdidas totales o parciales de capital económico, social y simbólico, y diversas percepciones de los actores relacionadas con el tipo y la magnitud de sus pérdidas, que van del agobio y la desesperanza al relativo optimismo. Para mejorar la eficiencia de sus recursos, modifican el tamaño y la estructura del hogar y buscan generar nuevos recursos. Los casos estudiados corresponden a parejas de doble carrera en donde uno de los cónyuges o ambos ven reducidos sus ingresos en proporciones alarmantes; carreras estables en el sector público o privado se interrumpen abruptamente; hombres y mujeres se adaptan con dificultad a cambios radicales en sus estructuras de consumo. No se evidencia aquí tampoco una capacidad mejor de las mujeres para enfrentar estas dificultades. La estructura de la pareja y la capacidad de responder solidariamente a la situación puede ser definitiva.

Galli y Malfé estudian el impacto de la desocupación sobre la identidad y la salud mental. Parten de algunas consideraciones sobre la identidad, el conflicto y lo que denominan sufrimientos excesivos. La identidad es entendida como el trabajo permanente que realizan los sujetos para sostener una referencia de sí mismos con continuidad en el tiempo, un auto-reconocimiento y un reconocimiento por

parte de otros. Esto requiere contar con algunos anclajes identificatorios simbólicos al abrigo de toda duda, que aseguren la posibilidad de reconocerse como identificado e identificante. Las instituciones, especialmente la familia, brindan el soporte más estable para dichos anclajes. Los cambios de los últimos siglos, al desplazar a la familia como sostén de la identidad, en favor de la ubicación del sujeto en el orden económico-productivo y del consumo, pueden volver más vulnerables a los sujetos ante una situación de desempleo y favorecer sufrimientos excesivos que produzcan paralización y desconcierto en el sentimiento de identidad y en los proyectos vitales.

Galli y Malfé señalan algunas diferencias de género en los efectos psicosociales de la desocupación y subocupación. Entre los varones, todavía domina un mayor compromiso narcisista con el trabajo y el ganar dinero; algunos hombres recurren a la violencia física o verbal buscando un resarcimiento imaginario a su desvalorización; puede haber conductas regresivas de apartamiento resentido o recrudescimiento de demandas de atención. Aunque la mujer esté sometida a presiones similares, ya que muchas tienen posiciones de jefas de familia, no sufren las consecuencias psíquicas mencionadas. Los hombres y las mujeres mayores de 40 y 50 años manifiestan una mayor vulnerabilidad: la crisis de la mitad de la vida se acentúa y puede llevar a cuadros de depresión severa o trastornos psicosomáticos. La desocupación de profesionales puede ser vivida como fracaso de una elección vocacional. Los autores insisten sobre los efectos psicosociales del proceso social de culpabilización de la víctima.

La heterogeneidad de las actitudes hacia el trabajo incide en efectos diferenciales de la crisis ocupacional. Las concepciones del trabajo vigentes en nuestras sociedades contienen diversas influencias que pueden proceder del sistema de producción o de cosmovisiones particulares. En la actualidad, la constelación cultural hegemónica es la que sirve al paradigma neoliberal. Las distintas mentalidades sólo encuentran ocasión de aplicarse y actualizarse a partir de las determinaciones cambiantes que proceden del orden político y económico y, concretamente, de las condiciones de vida y trabajo impuestas. Los autores distinguen actitudes arcaicas que corresponderían a una ética ancestral sobre el trabajo como necesidad, como obligación, sin que importen las penurias. El trabajo aparece como un hecho natural y la única posibilidad imaginada de quedarse sin trabajo es la del decaimiento del cuerpo por enfermedad. Junto a ésta, existe igualmente una representación del trabajo tradicional corporativa, que significa una relación de compromiso mutuo con el patrón, responsabilidad colectiva del gremio, orgullo personal de los trabajadores en su vínculo a la tarea que realizan o el objeto que producen. Finalmente, los autores identifican una representación moderna del trabajo que tiene “como modelo ideal la elección libre y *vocacional* de

una profesión, arte u oficio... La ilusión de una autonomía individual es, en términos ya más generales, uno de los ejes sobre los que se construyó una subjetividad 'moderna'" (178). La tendencia a la precarización del empleo produce una deflación del valor de la imagen de sí, correlato psicológico de la visión economicista del sujeto social que lo presenta en baja en tanto el precio de su trabajo se envilece.

## Para terminar

Los estudios sobre género, trabajo e identidad en América Latina muestran en los últimos años una mayor complejidad y diversidad en sus enfoques y objetos, como resultado en buena parte del desarrollo de los estudios de género, el auge de los estudios culturales y, en especial, la renovación de las problemáticas identitarias y el desarrollo de los estudios sobre masculinidad. Ello ha permitido sacudir estereotipos y visiones rígidas sobre la división sexual del trabajo, la subordinación y las resistencias ínter e intra-género. Los tres polos de los debates políticos y teóricos clásicos en el feminismo —que oponían feminismo liberal, feminismo marxista y feminismo de la diferencia— han sido integrados en síntesis más ricas en el análisis de estas problemáticas: nociones como *ambivalencia*, *tensión* o *resignificación* han contribuido a producir interpretaciones más complejas para dar cuenta de las dinámicas contradictorias inherentes a los procesos reales. Los conceptos de dominación, luchas de clase y género, subordinación y poder que habían sido opacados por el énfasis sobre la heterogeneidad, la diversidad y la simultaneidad, son reincorporados y objeto de redefiniciones. Los grandes cambios en las estructuras laborales y en la división internacional del trabajo ya no pueden ser interpretados en términos que soslayan la dominación, el poder y la lucha. Las críticas al neoliberalismo obligan a reformular los enfoques marxistas tradicionales y el viejo debate entre capitalismo y patriarcado. Aunque la sociología del trabajo ha sido permeada tardía y parcialmente por la estimulante crisis de paradigmas de las ciencias sociales, el pequeño subcampo de los estudios de género y trabajo parece responder con más agilidad.

Dentro de lo mucho que habría que explorar empíricamente y reformular teóricamente, es necesario llamar la atención sobre las insuficiencias en el estudio relacional de las identidades: hace falta identificar y analizar las dinámicas de lucha simbólica entre identidades femeninas y masculinas, pero también entre diversas definiciones de feminidad y de masculinidad entre sí. Hace falta relacionar estas luchas simbólicas con las que oponen a las clases y las generaciones por el acceso a las posiciones sociales, y que contribuyen a transformar estas posiciones. No basta con señalar las ambivalencias inherentes a los procesos sociales e identitarios; es necesario examinar con profundidad las fuentes y orientaciones de

estas ambivalencias y la forma como contribuyen a reproducir, modificar o subvertir estructuras de dominación.

En esta vía, se plantean algunas inquietudes sobre los cambios en las relaciones e identidades de género en sectores populares. Las jóvenes generaciones de mujeres han interiorizado valores individualistas y le dan una nueva prioridad a su autonomía e independencia; en esa medida, se apartan del trabajo doméstico cuya subvaloración comparten. Queda planteada la pregunta sobre la lucha por el reconocimiento del trabajo doméstico, y el significado y lugar que puede tener para las relaciones entre mujeres y hombres de distintos sectores de clase. A pesar de sus efectos igualitarios, los ideales de la modernización y democratización de las relaciones de género —y los nuevos modelos de masculinidad que difunden agentes intermediarios estatales o privados— parecen ser ideales impuestos, que expresan la dominación cultural. Sin duda, los hombres y las mujeres de sectores populares se apropian activamente de estos modelos y los resignifican, no sin ambigüedades, de modo que se integren contradictoriamente en sus luchas de clase y en las luchas de género propias del campo popular. La dominación cultural está presente en la auto-estigmatización de los no modernos y en la adhesión al modelo. El varón popular encarna el modelo repulsivo del macho en las luchas simbólicas (aunque sus prácticas y sus experiencias concretas desvirtúen este estereotipo); participa en el universo simbólico como lo abyecto. Sería importante identificar en qué medida las definiciones de feminidad y masculinidad en sectores populares tienen raíces populares o si son ideales anacrónicos de clase media, es decir, si son algo más que la apropiación por parte de los dominados de modelos contruidos por los dominantes. Ello remite a la pregunta por las luchas de las mujeres de sectores populares y a su participación en la definición de nuevos modelos de feminidad, no necesariamente reconocidos por el movimiento feminista.

## Obras citadas

- Arango, Luz Gabriela. "Del paternalismo al terror de mercado. Género, reestructuración productiva y relaciones laborales en la industria textil". Arango et al. eds. *Mujeres, hombres y cambio social*. Colombia: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 1998.
- . *Mujer, religión e industria (Fabricato 1923-1982)*. Medellín: Universidad de Antioquia, Universidad Externado de Colombia, 1991.
- . "Mujer, trabajo y familia en Antioquia: cuatro generaciones obreras en una empresa textilera". *Universitas Humanística*. 17. 29 (1988): 263-80.
- Arango, Luz Gabriela, Mara Viveros y Rosa Bernal. *Mujeres ejecutivas. Dilemas comunes, alternativas individuales*. Bogotá: Ediciones Uniandes, Ecoe editores, 1995.
- Arriagada, Irma. "Transformaciones del trabajo femenino urbano". *Revista de la Cepal*, 1994.

- Benería, Lourdes y Marta Roldán. *Las encrucijadas de clase y género. Trabajo a domicilio, subcontratación y dinámica de la unidad doméstica en la ciudad de México*. (1ª edición en inglés 1987). México: El Colegio de México, 1992.
- Bertaux-Wiame, Isabelle, Cristina Borderías y Adèle Pesce. "Trabajo e identidad femenina: una comparación internacional sobre la producción de trayectorias sociales de las mujeres en España, Francia e Italia". *Sociología del trabajo* 3, Madrid: Siglo XXI, 1988.
- . "Familia, trabajo e identidad de género. Analogías y contrastes entre dos categorías socio-profesionales en América Latina". *Gênero e trabalho na sociologia latino-americana*, Eds. Abramo y Rangel de Paiva Abreu., São Paulo: ALAST, SERT, 1998.
- Bourdieu, Pierre. *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.
- . *La domination masculine*. Paris: Seuil, 1998.
- Bustos, Beatriz. *Mujeres, hogar e industria en el suroeste de Colombia*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1994.
- Castel, Robert. *Las metamorfosis de la cuestión social*. Una crónica del asalariado. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, 1997.
- Castells, Manuel. *Le Pouvoir de l'Identité, L'Ere de l'Information*. Paris: Fayard, 1999.
- Dos Santos, Luciano. "Carga pesada: um estudo das relações de trabalho e de gênero entre os caminhoneiros". Ponencia presentada al III Congreso Latinoamericano de Sociología del Trabajo, Buenos Aires, 2002.
- Escobar, Agustín. "Los hombres y sus historias. Reestructuración y masculinidad en México". *Gênero e trabalho na sociologia latino-americana*. Eds. Abramo y Rangel de Paiva Abreu. São Paulo: ALAST, SERT, 1998.
- Fernández-Kelly, María Patricia. "Political Economy and Gender in Latin America: the Emerging Dilemmas". *Working Paper Series*. Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1994.
- Firth-Cozens y West. *La mujer en el mundo del trabajo*. Madrid: Morata, 1993.
- Fuller, Norma. "Identidad masculina, inserción laboral y estrategias familiares en un contexto de cambio", ponencia presentada a LASA, Chicago, 1998.
- . *Identidades masculinas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.
- Galli, Vicente y Ricardo Malfe. "Desocupación, identidad y salud". *Sin trabajo*. Comps. Beccaria y López. Buenos Aires: Unicef, Losada, 1997.
- Giddens, Anthony. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península, 1997.
- Godinho Delgado, María Berenice. "Sindicalismo latinoamericano: o difícil dialogo entre mulheres e homens". *Sindicalismo latinoamericano: entre la renovación y la resignación*. Coords. Portela de Castro y Wachendorfer. Brasil: Nueva Sociedad, Ildes-Fes, 1995.
- Gómez, Fredy. "Ser hombre en Colombia: perspectivas de análisis. Las masculinidades y los varones, construcciones históricas diversas". *Masculinidades en Colombia. Reflexiones y perspectivas*. Bogotá: AVSC International, FNUAP, PGMD Universidad Nacional, Hapaz, 2000.
- Gómez, María Rosa, María Emilia Isorni, Graciela Saber. "Vulnerables: trabajo y condiciones de vida de los nuevos pobres". Ponencia presentada al III Congreso Latinoamericano de Sociología del Trabajo, Buenos Aires, 2000.

- González de la Rocha, Mercedes. "La reciprocidad amenazada: un costo de la pobreza urbana". *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo* 5. 9 (1999).
- Guerra, Elda. "El trabajo de las mujeres: modelos interpretativos para comprender el presente e imaginar el futuro". *Sociología del Trabajo* 3, Madrid: Siglo XXI, 1988.
- Gutmann, Matthew. *Ser hombre de verdad en la ciudad de México. Ni macho ni mandilón*. México: El Colegio de México, 2000.
- Guzman V., P. Portocarrero y A. Pinzás. "La construcción de lo femenino y lo masculino en el espacio fabril". *El trabajo de las mujeres en el tiempo global*. Todaro y Rodríguez, eds, Santiago de Chile, Isis Internacional y CEM, 1993.
- Guzmán, Virginia, Amalia Mauro y Kathy Araujo. *Trayectorias laborales de mujeres. Cambios generacionales en el mercado de trabajo*. Santiago de Chile: CEM, 1999.
- Hernández, Alfonso. "El mercado masculino de trabajo en el área de enfermería. Hablan los hombres". Ponencia presentada al III Congreso Latinoamericano de Sociología del Trabajo, Buenos Aires: 2000.
- Hola, Eugenia y Rosalba Todaro. *Los mecanismos del poder: hombres y mujeres en la empresa moderna*. Santiago de Chile: CEM, 1988.
- Kaufman, Michael. "Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres." *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Comps. Arango, León, Viveros. Bogotá: TM Editores, Ediciones Uniandes, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 1995.
- Kessler, Gabriel. "Algunas implicaciones de las experiencias de desocupación para el individuo y su familia". *Sin trabajo. Las características del desempleo y sus efectos en la sociedad argentina*. Comps. Beccaria y López. Buenos Aires: Unicef, Losada, 1996.
- López, Mercedes. "Mujeres, sindicalismo y poder". *Las mujeres en la imaginación colectiva. Una historia de discriminación y resistencias*. Comp. Fernández. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- López L., B. Lovesio, C. Murguialday y C. Varela. *Un mar de mujeres: trabajadoras en la industria de la pesca*. Montevideo: Greemu, Trilce, 1992.
- Martínez, Alicia. "El retorno de las obreras textiles. De docilidades y fierezas". *Nuevos textos y renovados pretextos*. Coords. Salles y McPhail. México: El Colegio de México, 1994.
- Newman, Janet. "Gender and Cultural Change." *Gender, culture and organizational change: putting theory in practice*. Eds. Itzin and Newman. London: Routledge, 1995.
- Pineda, Javier. "Masculinidad y desarrollo. El caso de los compañeros de las mujeres cabeza de hogar". *Ética: masculinidades y feminidades*. Coords. Robledo y Puyana. Bogotá: CES, Facultad de Ciencias Humanas, UN, 2000.
- Puyana, Yolanda y Claudia Mosquera. "Cambios en las representaciones sociales de paternidad y maternidad: el caso de Bogotá". Informe final de investigación, Programa de Estudios de Género, Mujer y Desarrollo, Universidad Nacional de Colombia y Colciencias, 2001.
- Reygadas, Luis. "Fábricas con aroma de mujer. Las nuevas culturas del trabajo vistas desde la óptica de género". *Género e trabalho na sociologia latino-americana*. Abramo y Rangel de Paiva Abreu. Eds. São Paulo: ALAST, SERT, 1998.
- Stolcke, Verena. "Ser mujer y obrera". *Cuadernos de marcha*, julio, Montevideo, 1986.



Viveros, Mara y Norma Fuller. "El proceso de transformación en el ámbito de la paternidad. El caso de Lima y Bogotá". Ponencia, 1986.

Viveros, Mara. *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: Ces/Universidad Nacional de Colombia, 2002.



# Conflicto de género, teoría feminista y discurso psicoanalítico

*Judith Butler*

*Traducción: Beatriz León y Mercedes Gubl*

En el lenguaje de la teoría feminista la referencia a la categoría de la "mujer", y saber qué queremos decir cuando la empleamos, ha sido muy importante. Nos inclinamos a pensar que la mujer ha sido excluida de las historias de la cultura y la literatura que los hombres han escrito —ha sido silenciada o distorsionada en los textos de filosofía, biología y física—, y que existe un grupo de seres tangibles, socialmente reconocido como la "mujer", que hoy, y bajo el nombre del feminismo, tiene algo muy diferente que decir. Sin embargo, la pregunta por el ser mujer es más difícil de lo que en principio parece, porque cuando nos referimos a la mujer, no sólo tenemos en cuenta una categoría social, también incluimos el sentido de conciencia del yo y la identidad, ya sea condicionada culturalmente o construida en forma subjetiva. Para algunos no bastan las descripciones de la opresión de la mujer, de su situación histórica o su perspectiva cultural. Piensan que es necesario que las mujeres reconozcan la validez de las reivindicaciones feministas hechas en su nombre y que, además, deben descubrir una identidad común en sus actitudes relacionales y en su resistencia expresa a las formas abstractas y cosificadoras de pensamiento y experiencia. Igualmente, deben explorar el sentido de conciencia de sus cuerpos, la capacidad de identificación o pensamiento maternos, el rumbo no lineal de sus placeres, y las posibilidades elípticas y multiexpresivas de su literatura.

Sin embargo, ¿es necesario que la teoría feminista se apoye en la noción de lo que es fundamental o característico de ser mujer? La pregunta se vuelve crucial

cuando tratamos de responder qué es lo que caracteriza el mundo de la mujer, marginado, deformado o negado en las diferentes prácticas masculinas. ¿Existe una feminidad específica o un conjunto específico de valores, excluidos en las diferentes historias y descripciones, que se puedan asociar con las mujeres tomadas como grupo? ¿Conserva la categoría de mujer un significado al margen de las condiciones de opresión frente a las cuales ha sido formulada?

En gran parte, la teoría feminista ha asumido la categoría de la mujer como fundamental para cualquier otra reivindicación política, sin darse cuenta de que ella genera un cierre político en la variedad de experiencias que se articulan como parte de un discurso feminista. Cuando esta categoría se considera como representativa de un conjunto de valores o disposiciones, se vuelve normativa en su carácter y, por tanto, excluyente en principio. Este movimiento ha creado un problema teórico y político, ya que una diversidad de mujeres de diferentes posiciones culturales ha rehusado reconocerse como mujeres en los términos enunciados por la teoría feminista. El resultado es que estas mujeres, al no encajar en la categoría, han tenido que concluir o que o bien no son mujeres —en el sentido en que antes lo asumían— o bien que la categoría refleja la posición limitada de sus teóricos y, por este motivo, no permite identificar la relación que tiene el género con la raza, la clase, la etnia, la edad, la sexualidad y otras corrientes que contribuyen a la formación de la (no) identidad cultural. Como resultado de la radical eliminación de la categoría de mujer que caracteriza las estructuras hegemónicas culturales, y de la crítica interna de sus efectos excluyentes dentro del mismo discurso feminista, teóricas del feminismo se enfrentan ahora con el problema de redefinir y ampliar esta categoría para volverla más incluyente (lo que también implica la cuestión política de establecer quién tiene que hacer la descripción y en nombre de quiénes), o de cuestionar el lugar de la categoría como parte de un discurso feminista normativo. Gayatri Spivak ha indicado que, para adelantar un programa político, las feministas necesitan apoyarse en un esencialismo operacional, en una falsa ontología de la mujer como un universal.<sup>1</sup> Admite que la categoría de mujer no es del todo expresiva, que la multiplicidad y la discontinuidad del significado se oponen al carácter unívoco del signo, pero sugiere que es necesario utilizarla con propósitos estratégicos. Julia Kristeva propone algo similar cuando recomienda que las feministas empleen la categoría de mujer como herramienta política sin atribuir una integridad ontológica al término, y agrega que, estrictamente hablando, no se puede decir que las mujeres existan.

Sin embargo, ¿es la presunción de la integridad ontológica la que necesita ser aclarada? ¿O acaso la reorientación práctica de la categoría, sin ningún propósito

---

<sup>1</sup> Comentario, Center for the Humanities, Wesleyan University, Primavera, 1985.

ontológico, también produce la consolidación política de su integridad semántica con serias implicaciones excluyentes? Para la teoría feminista ¿existe otro punto de partida normativo que no requiera la reconstrucción de un sujeto femenino, o hacer a este sujeto visible, que fracasa en simbolizar, y más aún en emancipar, el despliegue de seres concretos posicionados culturalmente como mujeres?

La teoría psicoanalítica ha tenido una posición ambigua frente al dilema feminista a propósito de si la categoría mujer tiene un lugar legítimo dentro del discurso político feminista. Por una parte, el psicoanálisis ha intentado identificar los momentos del desarrollo en los que se adquiere la identidad sexual. Sin embargo, aquellas posiciones feministas que toman como punto de partida la obra de Jacques Lacan han buscado dar énfasis al inconsciente como el terreno frágil de una y de todas las reivindicaciones de identidad. La obra de Juliet Mitchell, *Psycho-analysis and Feminism*, que incluye los dos argumentos, no sólo pretende mostrar que el género es construido, y no una necesidad biológica, sino también identificar los momentos precisos del desarrollo de esa construcción en la historia de los sujetos sexuados. Desde una posición estructuralista, Mitchell también argumenta que el relato del desarrollo infantil participa de una universalidad relativa y parece, por tanto, que la teoría psicoanalítica ofrece a las feministas un recurso para describir el terreno psicológico y cultural de las identificaciones compartidas de género (377). Jacqueline Rose comparte esa posición y afirma: “La fuerza del psicoanálisis está precisamente en que da cuenta de la cultura patriarcal como una fuerza transhistórica y que atraviesa las culturas. Esto está de acuerdo con la pretensión feminista de una teoría que pueda explicar la subordinación de las mujeres, que atraviese las culturas específicas y los diferentes momentos históricos (90)”. Así como la teoría psicoanalítica suministró a la teoría feminista una forma para identificar y establecer la diferencia de género a través de un metarrelato del desarrollo infantil compartido, también ayudó a las feministas a demostrar cómo la noción misma de sujeto es una prerrogativa masculina dentro del lenguaje cultural. La ley paterna, que los psicoanalistas lacanianos consideran el terreno de todos los lazos familiares y de todas las relaciones culturales, no sólo legitima a los sujetos masculinos sino que también instituye su posibilidad real a través de la negación de la feminidad. Por esto, lejos de ser sujetos, las mujeres son, en forma diversa, el Otro, una carencia misteriosa y no conocible, un signo del cuerpo prohibido e irre recuperable de la madre o una mezcla desagradable de lo anterior.

Luce Irigaray se ciñe a la teoría lacaniana, aunque elabora importantes digresiones sobre sus presupuestos de la existencia de un patriarcado universal, y sostiene que la creación de un sujeto autónomo es una prerrogativa masculina cultural mediante la cual las mujeres han sido excluidas. Además, afirma que el sujeto es siempre masculino, lo que pone de manifiesto una negación de la dependencia

necesaria en la aculturación masculina —entendida originalmente como dependencia de la madre—, y que la autonomía de este sujeto se funda en la represión de su indefensión primitiva y real, de la necesidad y el deseo sexual por la madre e, incluso, de la identificación con el cuerpo de la madre. Así, el sujeto se vuelve una ficción de autogénesis, un rechazo de los elementos maternos y, en general, un repudio a lo femenino. Por tanto, para Irigaray no tiene sentido referirse al sujeto femenino, o a las mujeres como sujetos, porque la creación de un sujeto necesita precisamente las relaciones de jerarquía, exclusión y dominación. En una palabra, no puede haber sujeto sin el Otro (“Theory” 40; “Subject” 11).

La crítica que hace el psicoanálisis del punto de partida de la epistemología, que comenzó con la crítica de Freud a la mirada que en el Siglo de las Luces se tenía del “hombre” como un ser racional, y que luego tuvo eco en la oposición de Lacan a la filosofía cartesiana, ha dado a las teóricas del feminismo una forma de atacar las pretensiones irreales del sujeto masculino que conoce, ha hecho visible la estrategia de dominación implícita en ese falso lenguaje epistemológico. En la crítica feminista, la desestabilización del sujeto se convierte en una táctica, al desnudar el poder masculino y, en algunos contextos feministas franceses, la muerte del sujeto significa la liberación o la emancipación de la esfera femenina negada, de la economía libidinal específica de la mujer y de la condición de *écriture féminine*.

Este conjunto de movimientos genera un problema político: si no es el sujeto femenino el que provee el modelo normativo para la política feminista de emancipación, entonces ¿quién lo hace? Si fracasamos al reestablecer el sujeto en términos del feminismo, ¿no estamos privando a su teoría de una noción instrumental que exprese la duda de la viabilidad del feminismo como un modelo normativo? Sin un concepto unificado de la mujer, o como mínimo, una correspondencia característica entre los términos relacionados con el género, da la impresión de que la política feminista ha perdido la base filosófica de sus propias reivindicaciones normativas. ¿Qué constituye el quién, el sujeto, que el feminismo busca emancipar? Si no hay sujeto ¿a quién hay que emancipar?

La resistencia del feminismo a la crítica del sujeto comparte algunas ideas con otros discursos críticos y emancipadores: si se define la opresión en términos de una pérdida de la autonomía del oprimido, así como de una fragmentación o de una alineación de su psique, entonces una teoría que haga énfasis en la inevitable fragmentación del sujeto, reproduce y le da valor justamente a la opresión que debe ser superada. Quizá necesitamos pensar en una tipología de las fragmentaciones o, por lo menos, contestar a la pregunta de si la opresión debe ser definida en términos de la fragmentación de la identidad o si ésta, per se, es opresiva. Es claro que la categoría de mujer está fraccionada internamente por la clase, el color, la edad y las características étnicas, para mencionar sólo algunos elementos. En este

sentido, el hecho de conferir una distinción a su diversidad, e insistir en la apertura de la definición, emerge como una defensa necesaria contra la sustitución de la multiplicidad que realmente existe por la cosificación de la experiencia de la mujer.<sup>2</sup> Pero ¿cómo conocemos lo que existe sin antes articularlo en un discurso? Además, la crítica del sujeto va mucho más allá de la rehabilitación de su diversidad, cuyas diferentes partes están interrelacionadas dentro de una unidad absoluta, y de la reivindicación de un sujeto de coalición o de un sistema interno de gobierno con puntos de vista relacionados en forma pluralista. La crítica política de las preguntas por el sujeto, si bien formula una concepción de identidad en este campo, aunque complicada en su interior, excluye en forma prematura las posibles articulaciones culturales de la posición del sujeto, que una nueva política debe generar.

Es claro que este tipo de posiciones políticas no está en la línea de las presuposiciones ni del feminismo ni de las teorías afines de la izquierda. Por lo menos desde los *Manuscritos de Juventud* de Marx, los discursos emancipadores han utilizado el modelo normativo de un yo integrado y unificado. Es evidente que el feminismo socialista ha reformulado la doctrina de un sujeto integrado, como oposición a la fractura que existe entre las esferas pública y privada; fractura que ha ocultado la explotación doméstica y, en general, no ha permitido dar un reconocimiento al valor del trabajo de las mujeres, así como a los valores específicos, morales y culturales, que se originan o se apoyan en la esfera privada. Carol Gilligan y otras autoras también cuestionan la distinción entre lo público y lo privado en la vida moral, y hacen un llamado a la reintegración de las virtudes femeninas convencionales, tales como el cuidado y otras actitudes relacionales, en las posiciones morales convencionales de distanciamiento y abstracción; algo así como una reintegración de la personalidad humana, concebida como una unidad perdida que necesita ser restaurada. La teoría feminista psicoanalítica, basada en las relaciones de objeto, hace un llamado similar por la reestructuración de las prácticas de la crianza, que disminuiría la separación que existe entre las diferencias de género producidas por la presencia predominante de la madre en el terreno de la educación. De nuevo, la integración en la esfera masculina del cuidado y la dependencia, y la concomitante incorporación de la autonomía en la esfera femenina, sugieren un modelo normativo de un yo unificado que tiende hacia la solución andrógina. Otras teorías insisten en la especificidad profundamente encarnada de lo femenino, con raíces en una identificación primaria con la madre, que sirve de base a un sujeto femenino diferente, definido en las relaciones y en los contextos, y que fracasa en hacer evidente el miedo inculcado al hombre hacia la dependencia, que

<sup>2</sup> Para una interesante discusión a propósito de la conveniencia política de mantener el sujeto femenino como incoherente, ver Sandra Harding.

está en el núcleo del rechazo a lo materno y, más adelante, a lo femenino. En este caso, el yo unificado reaparece, no en la figura del andrógino, sino como un sujeto específicamente femenino, organizado en la identificación maternal fundacional.

Las diferencias entre las teorías psicoanalíticas feministas lacanianas y poslacanianas, y aquéllas fundadas en la tradición de las relaciones de objeto y de la psicología del ego se centran en la noción del sujeto o del ego y de su integridad manifiesta. Las feministas lacanianas, como Jacqueline Rose, argumentan que los teóricos de las relaciones de objeto no consiguen dar cuenta del inconsciente, incluidas las discontinuidades radicales que caracterizan a la psique antes de la formación del ego, y de la conciencia de un yo diferente y separado. Los teóricos de las relaciones de objeto, al sostener que ciertos tipos de identificaciones son primarias, convierten la vida relacional del niño y de la niña en fundamental para el desarrollo psíquico, y fusionan la psique con el ego, relegando el inconsciente a un papel secundario. Los teóricos de corte lacaniano son enfáticos al decir que el inconsciente es una fuente de pulsiones o significaciones discontinuas y caóticas, y afirman que el ego es un fenómeno continuamente inestable, que se apoya en una represión primaria de las pulsiones inconscientes, que retornan continuamente para exorcizar y socavar la unidad aparente del ego (90-94).

Aunque estas teorías tienden a subvertir la idea del sujeto como una construcción coherente, instituyen la coherencia de género a través del metarrelato estabilizador del desarrollo infantil. Tanto Rose como Mitchell proponen que el inconsciente es un campo abierto, libidinal y lingüístico, de discontinuidades que se oponen a los códigos rígidos y jerárquicos de la diferencia sexual, implícitos en el lenguaje, que regulan la cultura. Aunque el inconsciente se vuelve así un lugar de subversión, no son claros los cambios que éste pueda generar, si se considera la rígida sincronía del marco estructuralista. Las reglas que constituyen y regulan la diferencia sexual, de acuerdo con los lacanianos, ponen en evidencia una inmutabilidad que cuestiona seriamente su utilidad en cualquier teoría sobre la transformación social y cultural. El fracaso de historizar la explicación de las reglas que gobiernan la diferencia sexual convierte esta diferencia en una estructura cosificada de toda cultura inteligible, y da como resultado que, a su vez, la ley paterna se convierta en la condición invariante de la interpretación, y que los diferentes debates no sólo nunca puedan cancelar esa ley, sino que, de hecho, requieran de la eficacia duradera de la misma para mantener todo significado posible.

En ambas perspectivas de análisis psicoanalíticos se construye un relato del desarrollo infantil que supone la existencia de una identificación primaria (relaciones de objeto), o de una represión primaria (es la *Ůrverdrangung* que fundamenta el sujeto masculino lacaniano y separa el femenino por la exclusión), que actualiza la especificidad del género y, subsecuentemente, define, organiza y uni-



fica la identidad. Oímos hablar una y otra vez del niño y la niña, un distanciamiento táctico de los lugares espaciales y temporales que eleva el relato al tiempo mítico de una historia cosificada. Aunque las relaciones de objeto plantean una versión alternativa del sujeto, que se basa en las actitudes relacionales que son propias de lo femenino, y las teorías lacanianas (o anti-lacanianas) se afirman en la inestabilidad del sujeto que se apoya en el potencial disruptivo del inconsciente, manifiesto en los límites indefinidos del ego, ambas concepciones ofrecen directrices históricas sobre la adquisición del género que producen un cierre narrativo en la experiencia de género y una estabilidad falsa en la categoría de mujer. Ya sea en calidad de ley lingüística y cultural que se reconoce a sí misma como un principio organizador necesario en la diferencia sexual, o como una identidad construida a partir de una identificación primaria que el complejo de Edipo exige, el género circunscribe sus contenidos dentro de un marco discursivo que unifica algunos sujetos sexuales legítimos, y excluye de la inteligibilidad las identidades sexuales y las discontinuidades que desafían los principios y los cierres del discurso presentado por estas explicaciones beligerantes del psicoanálisis.

Ya sea que se tomen como punto de partida los postulados de Freud a propósito de la bisexualidad primaria (Juliet Mitchell y Jacqueline Rose) o la primacía de las relaciones de objeto (Chodorow, Benjamin), se cuenta la historia que fabrica una identidad de género diferenciada y una posición discursiva que permanece relativamente fija. Tales teorías no necesitan ser explícitamente esencialistas en sus argumentos para serlo de hecho en sus estrategias narrativas. En realidad, la mayoría de las teorías psicoanalíticas feministas afirman que el género se construye, y se consideran a sí mismas (y a Freud) como demoledoras de las reivindicaciones de la feminidad y la masculinidad esenciales. En verdad, parece que éste es el caso cuando Freud, en *Tres ensayos para una teoría de la sexualidad*, sostiene que la heterosexualidad no es producto del ser biológico, sino que es un logro del desarrollo (1). Lo mismo se observa en su teoría de la bisexualidad primaria (*Three Essays* 7; "Ego" 22-23) y en otra afirmación posterior, en *New Introductory Lectures*, que describe el proceso de volverse mujer como una construcción laboriosa que tiene como premisa la bisexualidad primaria (116).

En el nivel más general de la elaboración narrativa, las relaciones de objeto y las versiones lacanianas del desarrollo del género ofrecen una postulación utópica de una estructura de los sexos originalmente prediferenciada, que también antecede a la postulación de la jerarquía, y se destruye en la acción rápida y repentina de la ley paterna (lacaniana) o en la antropológicamente menos ambiciosa orden edípica de repudiar y devaluar a la madre (relaciones de objeto). En ambos casos, esta estructura originalmente indiferenciada sufre el proceso de diferenciación y de organización jerárquica a través del advenimiento de una ley represiva. "En el

principio” era la sexualidad sin control, entonces el poder llega para crear tanto la distinción sexual relevante en la cultura (el género) como la jerarquía y el dominio de género.

La posición lacaniana es problemática cuando consideramos que el estado previo a la ley es, por definición, anterior al lenguaje y, sin embargo, dentro de los confines del lenguaje, se nos dice que de alguna forma tenemos acceso a él. Este razonamiento circular se vuelve vertiginoso cuando nos damos cuenta de que en una etapa previa al lenguaje tuvimos un placer difuso y pleno pero, desgraciadamente, no podemos recordarlo y, a pesar de esto, perturba nuestro lenguaje y ronda nuestros sueños. La postulación —dentro de las relaciones de objeto— de una identificación original y el rechazo subsiguiente, elabora los términos de un discurso coherente del desarrollo infantil que se esfuerza por excluir todos los tipos de historias del desarrollo en las que no se puede presuponer el papel educativo de la familia nuclear.

La descripción psicoanalítica de la identidad sexual, al fundamentar los metarrelatos en el mito del origen, confiere un falso sentido de legitimidad y universalidad a la versión culturalmente específica y, en algunos contextos opresiva, de la identidad de género. Al afirmar que algunas identificaciones son más primarias que otras, se asimila la complejidad del conjunto de identificaciones tardías a las primarias y, de esta manera, se preserva la unidad. Por tanto, ya que en las relaciones de objeto la identificación niña-madre es fundacional, las identificaciones niña-hermano y niño-padre se equiparan fácilmente a la identificación de género con la mujer, ya establecida con firmeza. Si no se asume un orden temporal del desarrollo de las identificaciones, en el que las primeras sirvan para unificar a las tardías, no podremos explicar cuáles son las que asimilan cuáles, en otras palabras, podremos perder el hilo unificador del discurso. En verdad, es importante resaltar que las identificaciones primarias establecen el género de forma sustantiva, y las secundarias sirven como atributos. De este modo, somos testigos de la emergencia discursiva de los “hombres femeninos” o de las “mujeres masculinas”, y de la redundancia significativa de un “hombre masculino”. Si no se establece la primacía temporal de las identificaciones primarias, no será claro qué caracterizaciones sirven como sustancia y cuáles como atributos, y dado el caso de que se refutara completamente el orden temporal, tendríamos, supuestamente, como un equivalente de género la interacción de atributos sin una sustancia perdurable y unificadora. Al final de estos comentarios se indicará cuáles son las posibilidades subversivas de tal solución de género.

Sin embargo, incluso en el marco del psicoanálisis, debemos llevar la pregunta por la identificación y el deseo a un nuevo límite. La identificación primaria, por la cual el género se fija, da origen a historias en las que las identificaciones secun-

darias modifican y reforman a las primarias, pero de ninguna manera refutan su primacía estructural. Las identidades sexuales emergen y los deseos sexuales cambian y varían, de tal manera que las identificaciones participan dependiendo de la disponibilidad de las normas culturales legitimadoras y de las oportunidades. No siempre es posible relacionar estos cambios con una identificación primaria que se manifiesta en forma inesperada. Entonces, en el terreno de la teoría psicoanalítica, es bastante posible comprender la subjetividad del género como una historia de identificaciones, algunas de las cuales pueden actualizarse en determinados contextos que, justamente porque encierran contingencias de la historia personal, no siempre señalan algún tipo de coherencia interna.

Por supuesto, es importante reconocer las dos maneras de trabajo en conjunto del psicoanálisis y de la teoría narratológica. En la crítica de la literatura psicoanalítica, y en particular la del feminismo, el funcionamiento del inconsciente vuelve sospechosa toda coherencia narrativa. En realidad, los defensores de esta empresa crítica se inclinan a argumentar que la capacidad narrativa está seriamente indeterminada por aquello que es excluido o reprimido en el texto manifiesto. Consideran que un esfuerzo serio por reconocer el inconsciente dentro del texto, bien sea concebido como un conjunto de pulsiones reprimidas (Kristeva) o como un campo marginado de asociaciones metonímicas (Rose), perturba e invierte los presupuestos lineales de la coherencia narrativa. En este sentido, el texto siempre sobrepasa a la narración, y como campo de los significados excluidos, invariablemente vuelve a refutar y a subvertir el intento explícito de coherencia narrativa.

Dentro del texto literario, la proliferación de diferentes puntos de vista narrativos está relacionada con una psique fraccionada internamente, que no puede lograr una comprensión absoluta e integrada, o un "dominio" de las partes que la componen. Por tanto, la obra literaria ofrece elementos de texto para poner en evidencia el modelo topológico de Freud de la mente en acción. Sin embargo, la aplicación no literaria del psicoanálisis como modelo psicológico para entender la adquisición y consolidación de la identificación de género, y de la identidad, por lo general fracasa en dar cuenta de sí mismo como una narrativa. Frente al intento feminista por delimitar y definir una feminidad compartida, estos discursos tratan de construir un sujeto femenino coherente. Como resultado, el psicoanálisis, tomado como una metateoría feminista, reproduce esa coherencia falsa en forma de un esquema teórico del desarrollo infantil, en el que se deben investigar, en forma genealógica, las prácticas excluyentes que condicionan ese discurso particular de la formación de la identidad. Aunque Rose, Mitchell y otras feministas lacanianas insisten en que la identidad es siempre un asunto impreciso e inestable, sin embargo logran establecer los términos de esa inestabilidad en relación

con la ley paterna, invariable desde el punto de vista cultural. El resultado es un mito de los orígenes, vuelto narrativa en el que la bisexualidad primaria, a través de la inexorable fuerza de la ley, se convierte, no sin dificultad, en una heterosexualidad melancólica.

Juliet Mitchell afirma que sólo es posible asumir una u otra posición en la relación sexual, pero nunca las dos simultáneamente. Sin embargo, la disyunción binaria implícita en la ley de la no-contradicción del género sugiere que el deseo funciona a través de la diferencia de géneros instituida en el nivel simbólico, y que necesariamente reprime cualquiera de las multiplicaciones inconscientes de las posiciones que puedan estar actuando. Así mismo, Kristeva argumenta que los requerimientos de una cultura inteligible implican que la homosexualidad femenina es una contradicción en los términos y que, como consecuencia, esta manifestación cultural particular es marginal, incluso dentro la cultura, y se manifiesta en forma de psicosis. Para Kristeva la única homosexualidad femenina inteligible está en el amor incestuoso prohibido entre hija y madre, que sólo se resuelve mediante la identificación materna, y en el proceso —absolutamente literal—, de volverse ella misma una madre (Butler 104-108).

Dentro de estas apropiaciones de la teoría psicoanalítica, la identidad de género y la orientación sexual logran su integridad al mismo tiempo. A pesar de que la historia del desarrollo sexual es complicada y muy diferente para la niña y el niño, en ambos contextos requiere de una disyunción operativa que permanezca estable a lo largo de todo el proceso: uno se identifica con un sexo y, al hacerlo, desea al otro, y este deseo es la elaboración de esa identidad, la forma como ese uno crea su opuesto y se define a sí mismo en tal oposición. Entonces ¿qué sucede con la bisexualidad primaria, fuente de disrupción y discontinuidad, que Rose concibe como el potencial subversivo del inconsciente? Sin embargo, al hacer el análisis detallado de lo que Freud quiere decir cuando habla de bisexualidad, se convierte en una especie de aspecto bisexual de las tendencias libidinales. En otras palabras, en la psique existen inclinaciones libidinales femeninas y masculinas que se dirigen en forma heterosexual hacia los sexos opuestos. En la teoría de las pulsiones, cuando la bisexualidad se libera de su fundamento, queda reducida a la coincidencia de dos deseos heterosexuales, y cada uno actúa a partir de identificaciones o tendencias opuestas, de acuerdo con la teoría, de tal forma que, estrictamente hablando, el deseo puede emerger sólo desde la identificación masculina con un objeto femenino o lo contrario. Conforme con esto, bien puede ser una mujer con una identificación masculina la que desea a otra mujer, o un hombre con una identificación femenina el que desea a otro hombre, e, incluso, puede ser una mujer masculina que desea a un hombre femenino, o, de igual forma, un hombre femenino que desea a una

mujer masculina. Cada uno se identifica con un sexo o lo desea, pero sólo estos dos juegos de relaciones son posibles.

Sin embargo, ¿la identificación siempre está limitada a la disyunción binaria en la que ha estado circunscrita hasta ahora? En la teoría psicoanalítica emerge otro conjunto de posibilidades según el cual las identificaciones no actúan para consolidar la identidad sino para condicionar la interacción y la recombinación subversiva de los significados del género. En el bosquejo anterior se tiene la idea de que las identificaciones coexisten en una matriz binaria mutuamente excluyente, condicionada por la necesidad cultural de ocupar una posición para la exclusión del otro. Pero en la fantasía se pueden experimentar una variedad de actitudes, aunque lo más probable es que ninguna se convierta en una posibilidad cultural inteligible. Es así como para Kristeva, por ejemplo, la semiótica da nombre precisamente a aquellos conjuntos de fantasías inconscientes y deseos que sobrepasan los límites legítimos de la organización paternal de la cultura. El dominio de la semiótica, la irrupción subversiva del cuerpo en el lenguaje, convierte la transcripción del inconsciente del modelo topológico en un discurso estructuralista. La fragilidad de la identidad es evidente en la proliferación de las fantasías que sobrepasan y se oponen a la "identidad" que conforma el sentido consciente del yo. Sin embargo, ¿realmente la identidad y la fantasía son mutuamente tan excluyentes como sugiere la anterior explicación? Se tiene la tendencia, integral en la mayor parte de la teoría psicoanalítica, de afirmar que las identificaciones y, por tanto, la identidad, están constituidas por la fantasía.

En *A New Language for Psychoanalysis*, Roy Schafer argumenta que cuando las identificaciones se entienden como interiorizaciones es porque implican un tropo de espacio psíquico interno, que es insostenible para la ontología. Además, sugiere que es mejor entender esa interiorización como una fantasía y no como un proceso (177). Como resultado, no es posible atribuir algún tipo de significado ontológico al carácter espacial interno de las interiorizaciones, porque es fantaseado como interno. Por lo demás, este mismo espacio psíquico de fantasía interna está condicionado y mediado por un lenguaje que representa regularmente escenarios psíquicos internos de diferentes tipos. Un lenguaje que, en otras palabras, no sólo produce la fantasía sino que redefine la formación dentro de un discurso topográfico que se acepta sin críticas. Las fantasías a menudo se piensan como contenidos mentales que de alguna forma están proyectados en una pantalla interior, concepción condicionada por una metáfora cinemática de la psique. Sin embargo, las identificaciones no son simples fantasías de objetos o rasgos localizados internamente, sino que también se ubican en una relación cambiante con los objetos que pretenden interiorizar. En otras palabras, en la teoría psicoanalítica identificarse con una figura del pasado es imaginársela en la configuración del espacio

psíquico interior. La identificación nunca es imitación simple sino que involucra una estrategia de realización del deseo. Uno se identifica no con una persona empírica sino con una fantasía: la madre que se desea haber tenido, el padre que se pensaba se tenía pero no se tenía, con la actitud del padre o del hermano/a, que aparenta negar un lazo evidente con algún otro, o con la apariencia de alguna relación imaginada, que uno a su vez imagina es la destinataria del amor. Asumimos las identificaciones no sólo para recibir amor sino también para marginarnos de él y de sus riesgos, e incluso las asumimos para realizar o prohibir nuestros propios deseos. En cada caso de identificación, hay un trabajo de interpretación, así como también un deseo y/o un temor, producto de la prohibición, y una estrategia de solución.

Lo que comúnmente se llama una introyección es, de esta forma, una figura fantaseada dentro de un escenario igualmente fantaseado, es decir, una doble imaginación que produce el efecto del otro empírico, fijo en un espacio interior. Como producciones abstractas, estas identificaciones constituyen deseos imposibles que simbolizan el cuerpo, principios activos de incorporación, y formas de estructurar y dar significado a la ley del cuerpo vivido, dentro de un espacio social. Por tanto, las fantasías de género constitutivas de las identificaciones no forman parte del conjunto de propiedades que el sujeto sabe son suyas, sino que constituyen la genealogía de la identidad concreta y física, el mecanismo de su construcción. Uno puede no tener fantasías, o puede no existir el sujeto que las viva, sin embargo, las fantasías condicionan y elaboran la especificidad del sujeto sexuado, con la restricción importante de que ellas son en sí mismas producciones reguladoras de las sanciones y de los tabúes culturales básicos, tema al que se volverá más adelante. Si el género se constituye por la identificación, y ésta es invariablemente una fantasía dentro de otra, una doble imaginación, entonces el género es justamente la fantasía en acto, por las categorías corporales que constituyen significaciones corporales, y a través de estas categorías.

En otro contexto, Michel Foucault cuestiona el lenguaje de la interiorización cuando opera al servicio de hipótesis represivas. A través del lenguaje de la inscripción, en *Discipline and Punish*, rescribe la doctrina de la interiorización que está en *La genealogía de la moral*, de Nietzsche. En el contexto de los prisioneros, afirma Foucault, la estrategia no ha sido reforzar la represión de sus deseos sino forzar a sus cuerpos a dar sentido a la ley de la prohibición como su propia y principal esencia, categoría y necesidad. Esta ley no está interiorizada sino que es incorporada, y esto trae como consecuencia que los cuerpos se fabrican, lo que significa que la ley es su propia esencia, el significado de sus almas, su conciencia y la ley de su deseo. En efecto, la ley es del todo manifiesta y del todo latente, y ya que nunca aparece como exterior a los cuerpos, ella somete y subjetiva. Como afirma Foucault, "Podría ser falso decir que el alma es una ilusión o producto de la ideología. Por el

contrario, ella existe, tiene una realidad, se produce permanentemente alrededor, sobre o dentro del cuerpo, por la acción de un poder que se ejerce en aquellos que son reprimidos..." (29). La idea de un alma interior entendida como "dentro" del cuerpo está representada a través de su inscripción sobre el cuerpo, aunque su forma primaria de significación sea a través de su ausencia misma, su potente invisibilidad, porque es mediante ésta que se produce el efecto de un espacio interior estructurador. El alma es precisamente de lo que el cuerpo carece, por tanto, esta carencia convierte al cuerpo en su otro y su medio de expresión. Entonces, en este sentido, el alma es la significación externa que cuestiona y desplaza la diferencia misma, interna/externa, una representación del espacio psíquico interior, inscrita en el cuerpo como una significación social que continuamente se niega a sí misma como tal. En términos de Foucault, el alma no está prisionera en el cuerpo —como parte de la imaginiería cristiana lo sugiere—, sino que "el cuerpo se vuelve un prisionero del alma" (30).

La redefinición del proceso intrapsíquico en términos de la política de la superficie del cuerpo, implica a su vez un corolario de redescritción del género como una producción reguladora de las representaciones de la fantasía de género mediante el juego de presencia/ausencia en la superficie del cuerpo, y la construcción del cuerpo sexuado a través de un conjunto de exclusiones y negaciones, que representan a las ausencias.

Sin embargo, ¿qué es lo que determina el enunciado latente y manifiesto de la política del cuerpo? ¿Cuál es la ley de prohibición que genera la categorización corporal del género y la representación, fantaseada y fantástica, del cuerpo sexuado? Freud señala el tabú del incesto y el tabú, anterior, del homosexualismo, como los momentos generadores de la identidad sexual, en los que el género se fija, es decir, se inmoviliza y, en cierto sentido, también se repliega. De esta forma, la adquisición de la identidad de género es simultánea con el logro de una heterosexualidad coherente. El tabú del incesto, que presupone e incluye el de la homosexualidad, actúa al mismo tiempo para sancionar y producir la identidad, esto es, para reprimir la identidad misma que genera. Esta producción reguladora del género origina una estabilidad falsa a favor de la construcción heterosexual y la regulación de la sexualidad. El hecho de que el modelo busque producir y sostener identidades coherentes, y que requiera de una construcción heterosexual de la sexualidad, de ninguna manera implica que las prácticas heterosexuales lo encarnen o lo tipifiquen con algún tipo de uniformidad. Es más, argumentaría que en principio nadie puede encarnar este ideal de uniformidad, al mismo tiempo que la compulsión por encarnar la ficción, por representar el cuerpo de acuerdo con sus requerimientos, está en todas partes. Ésta es una ficción que opera en el discurso, y que, sostenida en el discurso y en las instituciones, ejerce un poder enorme.

Ya se mencionaron los tipos de coherencias instituidas a través de algunas apropiaciones feministas del psicoanálisis; sin embargo, habría que agregar que la ubicación de la identidad en un espacio psíquico interior característico de estas teorías implica un modelo denotativo de género, por el cual la identidad se establece primero en el interior y sólo con posterioridad se manifiesta externamente de alguna forma. Cuando se considera que la identidad de género está relacionada con el sexo en forma causal o mimética, entonces el orden de advenimiento que rige la subjetividad del género se considera como aquél en el que el sexo condiciona al género y el género determina la sexualidad y el deseo. Aunque la teoría psicoanalítica y la feminista tienden a diferenciar el sexo del género, la restricción de género en una relación binaria sugiere otra de mimetismo residual entre el sexo —concebido como binario—<sup>3</sup> y el género. En realidad la perspectiva del sexo, el género y el deseo que presupone una metafísica de la sustancia, sugiere que el género y el deseo, se toman como atributos que hacen referencia a la sustancia del sexo y tienen sentido sólo como reflejos de éste.

Aquí no se afirma que la teoría psicoanalítica sea una forma de tal especulación sustantiva; sin embargo, se sugiere que las tendencias que establecen la coherencia entre el sexo, el género y el deseo, cualesquiera que ellas sean, intentan reforzar esa idea y constituyen su legado contemporáneo. La construcción de la coherencia esconde las discontinuidades del género que fluyen libremente en los contextos de mujeres y hombres heterosexuales, bisexuales y homosexuales, en los que el género no necesariamente se deduce por el sexo, y el deseo, o la sexualidad en general, no se infieren del género. Son contextos donde ninguna de estas dimensiones de corporalidad significativa expresa o refleja a la otra. Cuando la desorganización y disgregación de la esfera corporal perturba la ficción reguladora de la coherencia heterosexual, da la impresión de que el modelo expresivo pierde su fuerza descriptiva, y que el ideal regulador queda expuesto como norma y como ficción, que se disfraza a sí misma de ley de desarrollo para regular la esfera sexual que a su vez pretende describir.

Cuando se toma la identificación como una fantasía, es claro que esa coherencia es deseada, anhelada e idealizada, y que esta idealización es, de hecho, una significación corporal. En otras palabras, los actos, los gestos y el deseo producen el efecto de un núcleo interno, o sustancia, pero lo hacen en la superficie del cuerpo, a través del juego de ausencias significantes que sugieren, pero nunca

---

<sup>3</sup> El hecho de asumir el sexo binario en ningún sentido es definitivo. Para una referencia interesante sobre los “sexos” complicados de algunas atletas y de las discusiones médico-legales acerca de cómo se puede volver su sexo una decisión y si es posible hacerlo, ver el artículo de Jerold M. Loewenstein (38-39). Ver también Michel Foucault, (*History* 154-155; Barbin vii-viii). Para un análisis del feminismo a propósito de la reciente investigación sobre “el gen del sexo”, o la secuencia de ADN que se alega es la que “decide” el sexo de los cuerpos, que de otra manera serían ambiguos, ver Anne- Fausto-Sterling.



revelan, el principio de organización de la identidad como causa. Tales actos, gestos y leyes, por lo general contruidos, son productores en el sentido en que la esencia de la identidad, que pretenden expresar de otra manera, se vuelve una fabricación, manufacturada y sostenida a través de signos corporales y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo sexuado sea performativo sugiere que no tiene otro estatus ontológico por fuera de los actos diversos que conforman su realidad, y si esta última es fabricada como esencia interior, esta misma interioridad es la ficción de un discurso definitivamente público y social, es decir, la regulación pública de la fantasía por medio de la política superficial del cuerpo. En otras palabras, actos y gestos, deseos articulados y representados, crean la ilusión de un núcleo del género, interno y organizado; esta ilusión se conserva en el discurso con el propósito de regular la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva. Si la causa del deseo, el gesto y el acto se puede ubicar dentro del “yo” del actor, entonces las regulaciones políticas y las prácticas disciplinarias que crean ese género manifiesto y coherente están por fuera de consideración. El desplazamiento del origen político y discursivo de la identidad sexual a un “núcleo” psicológico excluye un análisis de la constitución política del sujeto sexuado y de sus ideas fabricadas acerca de la interioridad inefable de su sexo y de su verdadera identidad.

Si la verdad interna del género es un producto, y si el verdadero género es una fantasía instituida e inscrita en la exterioridad de los cuerpos, entonces los géneros pueden ser verdaderos o falsos, pero sólo son producidos como los verdaderos efectos del discurso de una identidad primaria y estable.

En *Mother Camp: Female Impersonators in America*, la antropóloga Esther Newton sugiere que la estructura de imitación revela una de las claves de los mecanismos de fabricación mediante los cuales se lleva a cabo la construcción social de género. Así mismo, se podría afirmar que el travestismo subvierte completamente la distinción entre el espacio psíquico interno y externo, y de manera efectiva ridiculiza el modelo expresivo de género y la noción de una verdadera identidad de género. Según Newton, “En su mayor complejidad [el travestismo] es una doble inversión que afirma:

‘la apariencia es una ilusión’. Un travesti o *drag* [curiosa personificación de Newton] dice mi aspecto ‘exterior’ es femenino pero mi esencia ‘interior’ [el cuerpo] es masculina”. Al mismo tiempo simboliza la inversión opuesta: “Mi aspecto ‘exterior’ {mi cuerpo y mi género} es masculino pero la esencia ‘interior’ de mi ser es femenina” (103).

Ambas reivindicaciones de verdad se contradicen mutuamente y, de esta forma, la ley absoluta de las significaciones del género ya no se mueve en el discurso de verdad y falsedad.

La noción de una identidad de género original y primaria es parodiada a menudo en las prácticas culturales del travestismo, en la vestimenta invertida y en la estilización sexual de las identidades lesbianas marimachos. En la teoría feminista, esas personalidades paródicas han sido entendidas como degradantes de la mujer, en el caso del travestismo y la vestimenta invertida, o como una apropiación no crítica del estereotipo de la función del sexo en la práctica heterosexual, en especial en el caso de las identidades lesbianas marimachos. Sin embargo, la relación entre la “imitación” y el “original” es más complicada de lo que la crítica generalmente afirma. Además, esta relación nos da una clave de la forma como se debe replantear la relación entre la identificación primaria, es decir, los significados originales según el género, y la posterior experiencia de género.

La actuación del travesti o *drag* afecta la distinción entre la anatomía del actor y el género que se actúa. Sin embargo, en realidad estamos ante la presencia de tres dimensiones separadas de la corporalidad significativa: el sexo anatómico, la identidad de género y la actuación del género. Si la anatomía del actor es desde ya distinta de su género, y los dos son diferentes del género de la actuación, entonces ésta sugiere una disonancia, no sólo entre sexo y actuación, sino también entre sexo y género, y género y actuación. Así como la simulación crea una imagen unificada de “mujer” (que sus críticos a menudo refutan), también pone en evidencia el carácter distintivo de esos aspectos de la experiencia de género, que falsamente son establecidos como una unidad mediante la ficción reguladora de la coherencia heterosexual. Al imitar el género, el *drag* revela de manera implícita la estructura imitativa del género mismo, así como su contingencia. En verdad, parte del placer, del vértigo de la actuación, está en el reconocimiento de una contingencia radical en la relación entre sexo y género, frente a las configuraciones culturales de las unidades causales, que se asumen normalmente como naturales y necesarias. En el lugar de la ley de la coherencia heterosexual, el sexo y el género se desnaturalizan por medio de una actuación que reconoce sus diferencias y dramatiza el mecanismo cultural de su unidad fabricada.

Con la noción de la parodia de género, defendida aquí, no se asume que existe un original que dichas identidades parodiadas imitan. En realidad, la parodia es de la idea misma de un original; así como la noción psicoanalítica de la identificación de género se constituye por la fantasía de una fantasía, la transfiguración de un otro que es siempre y desde ya una “representación” en ese doble sentido, la parodia del género revela que la identidad original, tras la cual el género se crea a sí mismo, a su vez es una imitación sin un origen. Para ser más precisos, la parodia es una fabricación que es, en su efecto, la creación de posturas como una imitación. Este desplazamiento continuo constituye un flujo de identidades que sugiere una disposición a la resignificación y a la recontextualización, y despoja a la

cultura hegemónica, y a sus críticas, de la pretensión de explicaciones esencialistas de la identidad de género. A pesar de que los significados de género que se extraen de estos estilos paródicos son, evidentemente, parte de la cultura hegemónica y misógina, están desnaturalizados y organizados a través de su recomposición paródica. Como imitaciones que de forma efectiva suplantán el significado del original, simulan el mito mismo de la originalidad. En lugar de ser concebida como una identificación original que sirve como causa determinante, la identidad de género debe ser tomada como una historia personal y cultural de significados asumidos, sujetos a un conjunto de prácticas imitativas que, de forma no directa, hacen referencia a otras imitaciones y que, en conjunto, construyen la ilusión de un yo sexuado, primario e interior, o que parodian el mecanismo de esta construcción.

Puesto que la fabricación de la mujer presupone una especificidad y una coherencia que la diferencia del hombre, las categorías de género se presentan como un punto de partida problemático para la política feminista. Sin embargo, si tomamos en serio la crítica de Monique Wittig, concretamente que el “sexo” mismo es una categoría producida por el contrato heterosexual (2), o si consideramos la teoría de Foucault que afirma que el “sexo” designa una unidad artificial que trabaja para mantener y ampliar la regulación de la sexualidad dentro del dominio reproductivo, entonces parece que la coherencia de género opera fundamentalmente de la misma manera, no como un terreno político sino como su consecuencia. La tarea política que surge como resultado de esta crítica requiere que comprendamos no sólo los intereses que tiene una identidad cultural dada, sino que abordemos una dimensión más importante: que en primer lugar comprendamos los intereses y las relaciones de poder que establece esa identidad, en la forma de materialización. La proliferación del estilo de género y de la identidad —si todavía tiene sentido esta palabra— rebate de forma implícita la, desde ya y siempre, distinción binaria política entre géneros, que se toma a menudo como dada. No se debe deplorar la pérdida de esta cosificación de las relaciones de género y considerarla como el fracaso de la teoría política feminista sino, por el contrario, afirmarla como la promesa de la posibilidad de posiciones del sujeto, complejas y generadoras, y también como estrategias de coalición, que no presuponen o no fijan a los sujetos constitutivos en una posición.

El carácter fijo de las identificaciones de género, su presupuesta inmovilidad cultural, su estatus como una causa interior y oculta, puede servir a los propósitos del proyecto feminista de establecer una comunidad transhistórica entre nosotros, pero el “nosotros” que se reúne a través de tal narración es una elaboración hecha sobre la negación de una identidad cultural mucho más compleja, o no-identidad, como muy bien puede ser el caso. El lenguaje psicológico que pretende describir el interior inmóvil de nuestras identidades como hombres y mujeres

actúa para reforzar una cierta coherencia y ejecutar convergencias de la identidad de género, y de todo tipo de disonancias de género; o, dado el caso, relegarla a las etapas tempranas del desarrollo y, en consecuencia, a una historia normativa. Puede ser necesario revisar, de manera radical, los estándares de la coherencia narrativa, y que las estrategias narrativas que se emplean para ubicar y articular la identidad de género deban incluir una mayor complejidad, o puede suceder que esa función deba asumir la narrativa como la esencia de la producción del género. En cualquier caso, parece crucial oponerse al mito de los orígenes internos, entendidos como algo naturalizado y culturalmente fijo. Sólo entonces, la coherencia de género se entenderá como la ficción reguladora que es, en lugar de verse como tópico común de nuestra liberación.

## Obras citadas

- Barbin, Herculine. *Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*. Trad. Richard McDougall. New York: Pantheon, 1986.
- Butler, Judith. "The Body Politics of Julia Kristeva". *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, Vol. 3, N° 3.
- Fausto-Sterling, Anne. "Recent Trends in Developmental Biology: A Feminist Perspective". Departamento de Medicina y Biología, Brown University,
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality*. Vol. 1, *An Introduction*. Trad. Robert Hurley, New York: Vintage, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Discipline and Punish*. New York: Pantheon, 1977.
- Freud, Sigmund. "Femininity". *New Introductory Lectures*. Trad. James Strachey. New York: Norton, 1965.
- \_\_\_\_\_. "The Ego and the Superego", "The Ego and the Id." Trad. Joan Riviere. New York: Norton, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. Trad. James Strachey. New York: Basic Books, 1975.
- Harding, Sandra. "The instability of the Analytical Categories of Feminist Theory". *Sex and Scientific Inquiry*. Eds. Sandra Hardind and Jean F. O'Barr. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Irigaray, Luce. "Any Theory of the Subject Has Already Been Appropriated by the Masculine". *Spectrum of the Other Woman*. Trans. Gillian Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Is the Subject of Science Sexed?" *Cultural Critique*, Vol. 1, Autumn 1985.
- Kristeva, Julia. "Woman Can Never Be Defined". *New French Feminisms*. Eds. Elaine Marks and Isabelle de Courtivron. New York: Schocken, 1984.
- Loewenstein, Jerold M. "The Conundrum of Gender Identification, Two Sexes are not enough". *Pacific Discovery*. 40. 2 (1987).
- Mitchell, Juliet. *Psycho-analysis and Feminism*. New York: Vintage, 1975.

- Newton Esther. *Mother Camp: Female Impersonators in America*. Chicago: University of Chicago, 1972.
- Rose, Jacqueline. "Femininity and its Discontents". *Sexuality in the Field of Vision*. London: Verso, 1987.
- Schafer, Roy. *A New Language for Psychoanalysis*. New Haven CT: Yale University Press, 1976.
- Wittig, Monique. "The Category of Sex". *Feminist Issues*, Vol. 2.



# Reflexiones sobre los dilemas de la investigación feminista

*Por Linda McDowell*

*Traducido por Beatriz Arbeláez, Mercedes Guhl y Beatriz León*

## Introducción

En este texto pretendo reflexionar acerca de los dilemas que se presentan al realizar investigación feminista en geografía, examinando los cambiantes debates a través de la lente de mis intereses de investigación. Aunque anteriormente introduje gran número de diferentes fragmentos de trabajos basados en la experiencia, no he abordado directamente la pregunta de cómo en realidad las geógrafas feministas, representadas en éstos, llevaron y llevan, a cabo sus investigaciones. Durante muchos años ha sido debatida con furor la cuestión de si existe o no una forma específica de abordar la investigación que la vuelva explícitamente feminista, y hay una amplia bibliografía, desde una variedad de perspectivas disciplinares, sobre cómo emprender la investigación para dar a conocer las diferenciaciones de género, que introduce una serie de preguntas acerca de las metodologías apropiadas de investigación feminista. Muchas geógrafas han participado en estos debates (por ejemplo, Dyck, England, Gibson-Graham, Gilbert, Katz, Kobayashi, McDowell "Doing gender", Nast, G. Pratt, D. Rose, Staeheli y Lawson).

En 1995, *The Professional Geographer* incluyó una serie de ensayos de geógrafas cuyas carreras académicas, en ese entonces, habían comenzado relativamente hacía poco. Estas mujeres, en su mayor parte profesoras en universidades de Estados Unidos y Canadá, trabajaban en un ambiente donde la investigación feminista era

tolerada e, incluso, estimulada. Mi propia carrera como geógrafa feminista empezó aproximadamente dos décadas antes que la de ellas, cuando las perspectivas feministas no estaban tan bien establecidas y parte del trabajo de base, que ahora se da por sentado, no se había introducido. Es importante anotar que es relativamente reciente que la academia feminista en geografía haya sido tolerada, e incluso, estimulada. Para dar una idea de la manera como han cambiado las cosas, abordaré este texto con una mirada personal de la investigación feminista, inspirada tanto en mis propias experiencias como en las reflexiones de otras mujeres que trabajaron en el campo de la geografía, y en disciplinas afines, alrededor de la misma época.

Es mi intención que este texto no sea una indulgencia egocéntrica sino una contribución al cambio reflexivo en la nueva escritura de la geografía. En el libro compilado por integrantes del *Women and Geography Study Group* en 1997, hay algunas exploraciones paralelas de geógrafas feministas que escriben actualmente sobre sus historias y posiciones.

A comienzos de los años setenta era difícil incluso pensar, y menos conceptualizar formalmente, muchas de las cosas que hoy en día damos por descontadas dentro de nuestra disciplina. Dejé la universidad de Cambridge en 1971 con una sólida formación en técnicas y métodos cuantitativos —en ese entonces, la revolución cuantitativa estaba en ascenso dentro del departamento— pero también con intereses mixtos sobre el conocimiento geográfico regional. Dudo que las palabras “política” o “Estado” hubieran sido mencionadas durante los tres años que estuve allí y estoy segura de que nunca se pronunció la palabra “feminismo”.

En 1989, Caroline Ramazanoglu escribió un ensayo en que reflexionaba, desde el punto de vista feminista, sobre la disertación de su maestría, redactada a comienzos de los sesenta, no mucho antes de que yo iniciara mi carrera. Afirmó que la nueva academia feminista que se desarrolló en los setenta y los ochenta le permitió repensar ese trabajo de campo inicial, dándose cuenta de la importancia del género, la subjetividad, el sentimiento y el poder en su ejecución:

Entre 1960 y 1961 llevé a cabo un estudio representativo sobre mujeres casadas que trabajaban en jornada de tiempo completo como conductoras de autobuses, empleadas en comedores o empacadoras de azúcar. Esta investigación fue escrita como tesis de maestría dentro de la tradición del empirismo británico de la posguerra, con el marco de una metodología positivista implícita. Aunque el conocimiento generado por la metodología positivista se puede validar desde los términos de dicha posición metodológica, su comparación con el conocimiento producido por el sistema de otras metodologías permite que se lo juzgue como “inadecuado” (...) Quiero examinar en qué aspectos un estudio comparativo de trabajadoras por jornadas, desde el punto de vista feminista, puede constituir una mejora en el conocimiento.



En 1960, se asumía, en general, que el conocimiento objetivo podía surgir de una encuesta investigativa. Procedí de acuerdo con el método hipotético-deductivo y di por sentado que los hombres estaban en el centro del mundo social. Las mujeres se definían respecto a los hombres (...) [Este] punto de vista científico, centrado en lo masculino, con el que estaba trabajando volvía ‘anormales’ a las mujeres casadas que laboraban por jornadas. Este quehacer transcendía las obligaciones ‘normales’ de las mujeres para con sus esposos e hijos. De hecho, las mujeres eran definidas en términos de estas obligaciones en lugar de serlo como empleadas (...) Mi primer problema fue encontrar un vínculo entre las teorías sociales y las trabajadoras por jornadas que estaban casadas. Ya que estas mujeres eran definidas como socialmente anormales, nunca encontré un vínculo satisfactorio.

Mis otros problemas no estaban especificados en los textos sociológicos de la época y no había nada en mi educación que me permitiera superarlos. Todos eran problemas que estaban arraigados de diversas formas en las relaciones de poder no reconocidas. Mi edad era un problema porque denotaba (acertadamente) mi inexperiencia; sin embargo, las principales áreas de silencio en la tesis son las de género y sexo, clase, raza, control y objetividad (...) También me faltó conciencia de que el proceso de investigación y el contexto investigativo son parte de la investigación. Por tanto, no tuve conceptos ni métodos que me posibilitaran generar un amplio conocimiento acerca de lo que sucedía en las vidas de las mujeres, en la organización de su vida laboral y doméstica, o en el proceso de investigación. (427-8).

Ésta puede haber sido una experiencia común entre las consideradas como feministas académicas en los sesenta y setenta. En 1993 entrevisté a Susan Hanson (profesora de geografía en Clark University, en Worcester, Massachussets, un importante lugar para las mujeres y para la academia feminista) acerca de su carrera como geógrafa. Me explicó cómo el desarrollo de las teorías feministas la ayudó a clarificar el creciente interés por las circunstancias desiguales de las mujeres que se evidenciaron en las interpretaciones del cronograma que inició como investigadora de posdoctorado, en una época dominada por análisis positivos y cuantitativos. Empezó su trabajo de posgrado hacia finales de los sesenta y ésta es la forma como recordó ese período de su vida:

Comencé haciendo investigación sobre patrones de desplazamiento en Uppsala, Suecia. En el tiempo en que asistía a la escuela de posgrados la geografía del comportamiento apenas empezaba. Era la primera fisura en la armadura de la historia positivista. Era el primer rumor de la idea de que la opinión de cada uno es parcial y de que depende del lugar y de todo ese tipo de cosas. Me interesé por el género en los setenta, cuando utilicé los datos de Uppsala para observar los patrones de actividades en mujeres y hombres. Una de las direcciones de mi trabajo fue el interés por los desplazamientos multipropósitos y por el “encadenamiento de los viajes”, que se relacionan con las complejidades de la vida de las mujeres, con la combinación de toda clase de actividades en la trayectoria espacio-temporal coti-

diana. Estaba discutiendo contra los que organizaban el transporte, quienes pensaban que el desplazamiento hacia el trabajo era el principal tipo de viaje que era necesario planear y lo consideraban como un viaje sencillo, con una sola parada.

En ese entonces, no estaba influenciada por el feminismo. Sólo sabía que las mujeres tenían vidas más complicadas. En ese momento era una infeliz ignorante del feminismo. ¿De dónde vinieron las preguntas? En algún momento de los setenta el feminismo empezó a influenciarme, pero entonces muchas de las preguntas provinieron de la geografía comportamental (McDowell, "Making" 21)

Janet Townsend, geógrafa británica de edad y estatus similares a los míos, me habló de cómo el feminismo alteró su percepción del enfoque investigativo. Al comentar sobre su ceguera frente al género en su obra temprana, ahora se asombra de que en su trabajo de doctorado en un área hispanoparlante de los Andes ignorara las relaciones de poder entre hombres y mujeres. A posteriori, y con el apoyo de una década o más de bibliografía de geógrafas feministas se dio cuenta de que los mismos datos, las mismas circunstancias, estaban abiertos a una interpretación diferente. Volver a analizar la evidencia, la conceptualización del contexto y los comportamientos sociales particulares desde una perspectiva feminista les otorga otro significado diferente: una ilustración vívida de la aceptación de los geógrafos, más contemporánea, de que los "hechos" dependen de cada teoría específica.

Cuando Susan, Janet y yo iniciamos nuestras carreras como investigadoras, en la disciplina aún existía una visión dominante de que la investigación debía basarse en un ideal de objetividad científica que negaba las experiencias e interacciones personales entre la investigadora y sus informantes. Sin embargo, estos breves ejemplos hacen evidente que las conclusiones de una investigación no son fijas ni inmutables, sino que se encuentran sujetas a diferentes interpretaciones, según cambien las disciplinas, y se ven influidas por diferentes perspectivas, ya sean marxistas, feministas, posmodernistas, entre otras, y por las metodologías comúnmente utilizadas en cada una de ellas. Para las geógrafas, los conjuntos de relaciones socio-espaciales, los significados de los lugares que identificamos y las explicaciones que les damos no son permanentes ni constantes sino múltiples y variados, y están contruidos por investigadores cuyas perspectivas difieren, quienes pueden o no tener experiencias del fenómeno en consideración, cuyas profundidad y amplitud de interpretación, de imaginación, varía, y cuyas elucidaciones sobre eventos parecidos cambiarán con el tiempo, a medida que su propio conocimiento y sus experiencias de vida se amplíen y profundicen, y que cambie la naturaleza de la geografía como disciplina.

Aunque este reconocimiento ha sido profundamente cuestionado por algunos sectores de la disciplina geográfica, hoy en día muchos aceptan que los lugares y los eventos tienen múltiples significados e interpretaciones, y que deben conside-

rarse desde jerarquías diferentes. Aquellas geógrafas que han sido influidas por lo que se conoce como “el giro cultural” en sectores de las ciencias sociales y las humanidades han empezado a ver los lugares como una especie de texto espacial que los “lectores” pueden interpretar, posicionados y diferenciados entre sí por el género, la clase, la etnia, la edad y las experiencias de vida (Barnes y Duncan, Duncan y Ley, Duncan y Duncan, McDowell, “Transformation”). Como consecuencia, un lugar se percibe de forma diferente a través de la mirada de personas distintas. Si se amplía este argumento, todos los escritos académicos deberían “ser vistos como un proceso y no como un producto”, según lo observó Gerry Pratt en sus reflexiones sobre el feminismo y la influencia del pensamiento posmoderno (51).

A pesar del hecho de que lo anterior aún es cuestionado, y con frecuencia se le atribuye a los seguidores de una filosofía posmoderna, siempre ha sido un principio central de la erudición feminista la afirmación de que las mujeres ven el mundo con una mirada diferente. Desde los primeros tiempos de la geografía feminista, hace casi tres décadas, se ha sostenido que las mujeres y los hombres están ubicados de manera diferente en el mundo y que, por tanto, su relación con los lugares donde viven es también diferente. Estas diferencias son el resultado de ese particular conjunto estructurado de desigualdades que concluyen en la inferioridad de la mujer con respecto a los hombres, y en su consecuente opresión, en diferentes lugares en épocas distintas. Aunque en la actualidad se reconoce claramente que las formas que ha tomado la opresión a la mujer son histórica y geográficamente diversas y, además, que la simple distinción binaria entre hombres y mujeres es una visión demasiado polarizada del mundo, lo que distingue los análisis feministas de los posmodernos es la insistencia en cambiar las relaciones de poder y de desigualdad basadas en la división de género. En este sentido, la academia feminista sigue siendo un proyecto modernista con fines políticos y progresistas.

## ¿Mujeres que estudian a las mujeres?

Al principio, las geógrafas feministas –incluidas Susan Hanson, Gerry Pratt, Janet Townsend y yo– dimos por sentado que nuestros sujetos de investigación eran las mujeres. Aunque esto puede parecer una afirmación banal u obvia, reflexionemos por un instante en las diferencias que existen entre los siguientes términos: mujeres, hombres, feminidad, masculinidad y relaciones de género. Mientras que las dos primeras palabras nos animan a investigar el comportamiento espacial, las actitudes, o cualquier otra cosa, de hombres y mujeres, dando por descontado el género y sus características asociadas, las dos segundas nos mueven a cuestionar la asociación de las características sociales de la feminidad (docilidad, pasividad, protección o comportamiento emocional, etc.) y la masculinidad (agresividad, racionalidad, emocio-

nes controladas, etc.) con los hombres y las mujeres diferenciados biológicamente, y a preguntarnos si estas características se encuentran representadas en el cuerpo, y de qué manera. Y al plantear las preguntas en términos de *relaciones* de género, se vuelve más claro que para llegar a alguna conclusión con respecto a las mujeres es necesario formular preguntas sobre los hombres. Esta comprensión relacional, aunque se encuentra implícita en las primeras investigaciones, creadas para plantear una serie de interrogantes geográficos acerca de por qué las mujeres son diferentes a los hombres, no era explícita en la esencia más inicial de la investigación geográfica, en la que el enfoque era, claramente, la mujer.

Sin embargo, en la actualidad se acepta la idea de que para entender la posición de las mujeres como el “otro” subordinado a los hombres, así como la construcción social de la feminidad como inferior para la versión idealizada de masculinidad, es importante emprender investigaciones acerca de los hombres y de la masculinidad, al igual que sobre las mujeres y la feminidad. Como afirma Alison Scott al considerar su propio interés como experta, hoy en día la segregación de género en el lugar de trabajo parece un punto muy obvio pero, en los primeros años, la percepción de las investigadoras feministas se centraba, casi sin excepción, en las mujeres. Alison Scott escribe:

Durante la última década, y tal vez desde poco antes, las investigaciones sobre las mujeres y el empleo se han centrado cada vez más en la segregación de género, que es el hecho de que las mujeres tienden a desempeñar labores y ocupaciones que están dominadas por mujeres, y los hombres aquéllas dominadas por hombres. Esto ha probado ser una de las dimensiones más profundas de la desigualdad en el mercado laboral, y una de las más duraderas. Sin embargo, sólo hasta hace poco la correlación del sexo en el trabajo se ha empezado a considerar en serio como una variable del mercado laboral y sólo en estudios sobre las mujeres y el empleo (...) [Pero] se trata de un dato fundamental para el análisis de la ocupación, ya sea que la investigación tenga que ver específicamente, o no, con el género.

[El libro se interesa por] la innovación metodológica [en varios aspectos. Uno de ellos es] la inclusión del hombre... Esta inclusión puede parecer obvia para muchos de los que hoy se desempeñan en este campo, pero debemos recordar que la segregación de género todavía se percibe popularmente como un “problema de la mujer”. Además, los primeros estudios sobre segregación de género se refirieron casi siempre a la mujer y, quizás como una consecuencia de esto, ha habido pocos datos disponibles sobre los hombres. Los estudios acerca de la ocupación de los hombres —que durante tanto tiempo dominaron las relaciones industriales y los análisis del mercado laboral— no estuvieron centrados de manera específica en la segregación de género (...) no se pudieron hacer comparaciones sistemáticas entre hombres y mujeres, esenciales para el análisis de la desigualdad relativa (1-3).

Son claras las implicaciones de lo anterior en el diseño de la investigación y en la selección de los informantes. Debemos incluir a los hombres en las muestras de futuras investigaciones concebidas para hacer evidente la posición comparativa de las mujeres. De esta manera, en mi trabajo sobre segregación ocupacional en bancos mercantiles comparé una muestra de mujeres y hombres con las mismas labores a fin de abordar temas sobre remuneración diferencial para tareas similares, nivel de capacitación, historia laboral, patrones de promoción y oportunidades (McDowell *Capital*).

Pero el enfoque inicial en la mujer fue importante y tuvo un número de implicaciones interesantes. Para muchas feministas, estudiar a las mujeres fue una decisión política, una estrategia para hacernos visibles, para revelar nuestra anterior exclusión dentro del cuerpo de la investigación geográfica (por ejemplo, uno de los primeros ensayos se denominó "On not excluding half of the human in human geography" (De la no-exclusión de la mitad de los humanos de la geografía humana) (Hanson y Monk). Desde entonces, se ha sostenido un largo debate acerca de la importancia política de la diferencia entre denominar dichas investigaciones estudios sobre la mujer o estudios de género, con preocupaciones por la posibilidad de la participación de los hombres en algo denominado estudios de género. No obstante, el enfoque en la mujer y la designación de estudios sobre la mujer trajo consigo algunos riesgos. Dentro de la geografía se desarrolló con demasiada facilidad una asociación entre la geografía de la mujer y las académicas y estudiantes mujeres. Muchos asumieron que este nuevo tipo de trabajo era sólo para mujeres y que una vez se diera un pequeño comienzo en cualquier espacio de una clase, de una revista o de un departamento, entonces las mujeres estarían en capacidad de seguir adelante con él. El resto de la investigación geográfica podía continuar igual que antes, sin verse afectada por las cuestiones de las divisiones de género y de las relaciones de poder, y con casi ningún reconocimiento de que los individuos sin género e intangibles que figuran como sujetos de este tipo de investigación en su mayoría eran hombres. Pero en el extracto que se presenta a continuación se observa que Hanson y Monk, en su ensayo de 1982, eran conscientes de este riesgo y rechazaban dicha separación.

Nuestro objetivo es identificar algunos prejuicios sexistas en la investigación geográfica y considerar sus implicaciones en la disciplina como un todo. No acusamos a los geógrafos de haber sido ni siquiera de manera consciente, activamente, sexistas al llevar a cabo sus investigaciones, pero podríamos afirmar que, a través de la omisión de cualquier consideración sobre la mujer, la mayor parte de la investigación geográfica ha sido de forma pasiva, y a menudo inadvertida, sexista. Nuestro objetivo principal no es recriminar a algunos investigadores, o a sus tradiciones, es más bien fomentar una crítica vivaz y constructiva acerca de las formas en que se

puede incorporar la perspectiva feminista a la geografía.

Creemos que existen dos caminos alternativos hacia este objetivo de “feminizar” la disciplina. El primero es desarrollar un elemento fuerte de investigación feminista que se convertiría en uno de los muchos hilos que componen el grueso tejido de la tradición geográfica. Validamos tal investigación como necesaria mas no suficiente. El segundo enfoque, que preferimos, es fomentar una perspectiva feminista en todas las corrientes de la geografía humana. De esta manera, asuntos relacionados con las mujeres quedarían incorporados en todos los esfuerzos de la investigación geográfica (11).

Si se observa la lista de autores que estuvieron comprometidos en los años iniciales de la inclusión de la vida de las mujeres en la agenda geográfica se verá que, casi sin excepción, fueron geógrafas. En las primeras etapas, nuestros colegas parecían asumir que, o bien ellos no tenían género, o que las mujeres no eran dignas ser estudiadas. Durante estos años, las investigadoras feministas insistieron en que debería abrirse a la investigación una amplia variedad de nuevas áreas, con frecuencia en la escala espacial más pequeña. Éstas incluían la organización del cuidado de los niños, las relaciones domésticas de poder, el trabajo en el hogar, las etapas del ciclo de vida de la mujer (madresolterismo, viudez, etc.) y su relación con el comportamiento espacial, el miedo de la mujer a la violencia urbana, sus desplazamientos hasta el lugar de trabajo, su acceso a recursos como el servicio de salud, las redes de amistad entre mujeres, la movilidad social (o su carencia), y el trabajo informal y comunitario en las diferentes etapas del desarrollo económico, tanto en sociedades industriales desarrolladas como en las del Tercer Mundo. Debido a que estos tópicos eran nuevos, o desconocidos con anterioridad, con frecuencia reunir la información y los conjuntos de datos apropiados fue un gran desafío.

## Recopilación de datos

Una de las primeras cuestiones metodológicas fue establecer si había fuentes de datos que fueran de utilidad. Joni Seager y Ann Olson emprendieron esta labor con un enfoque transnacional y produjeron un maravilloso e innovador atlas, *Women in the World*, que en la actualidad se encuentra disponible en una tercera edición producida por Joni Seager. Janet Townsend presentó un cuadro que muestra los tipos de información necesaria para realizar trabajo comparativo y para construir lo que denominó una geografía regional de género que divulgara las amplias variaciones en las vidas y en las oportunidades de mujeres y hombres. En este texto se reproduce dicho cuadro para mostrar lo que aún falta por hacer nada más en la descripción de las desigualdades basadas en el género (ver cuadro 9.1).

Por supuesto, el asunto de la falta de estadísticas precisas casi nunca se puede separar de las cuestiones conceptuales. Por ejemplo, a menos que el trabajo no remunerado sea clasificado como “trabajo” y, de esta manera, se considere un tema de la geografía económica, igual que lo es el trabajo remunerado, no se podrán entonces recopilar las estadísticas del trabajo no remunerado. Y mientras la economía informal ha sido durante mucho tiempo el centro de interés entre los geógrafos que trabajan en países en vías de desarrollo, la suposición de que en las sociedades desarrolladas el trabajo remunerado dentro de la economía formal ha reemplazado otras formas de trabajo milita en contra de la recopilación de estadísticas precisas sobre otras formas de trabajo, que hasta hace poco estaban dominadas por las mujeres. En este punto las geógrafas feministas tienen intereses en común con las economistas feministas cuando afirman que, por ejemplo, las estadísticas del producto interno bruto y del producto nacional bruto son imprecisas al no incluir el trabajo doméstico (ver por ejemplo los argumentos de Marilyn Waring en su libro *If Women Counted*). Sin embargo, el gobierno británico hace poco tomó medidas en esta dirección.

## Reflexiones acerca de los métodos feministas

Al emprender la tarea de hacer más visible para los geógrafos la vida de las mujeres en diferentes partes del mundo, las feministas empezaron a preguntarse si había diversas formas de hacer las cosas. Este aspecto mostró ser de especial importancia en áreas de la geografía de desarrollo, urbana y social, donde el cuestionario de evaluación, la entrevista y los estudios de caso eran los métodos establecidos. Por ejemplo, ¿quizás había una forma específicamente feminista para “administrar” un cuestionario? De hecho, la palabra administrar fastidiaba, al igual que la recomendación de los textos convencionales sobre los métodos de la geografía humana de permanecer distantes del “sujeto” de investigación, de luchar por la objetividad y por no involucrarse, por temor al prejuicio o a contaminar la evidencia con la interacción personal. Esto iba en contra de la inclinación natural del movimiento de la mujer por el énfasis en la participación, la empatía con la mujer y el apoyo para las “hermanas”.

El cuadro 9.2 es tomado de la discusión de una socióloga feminista a comienzos de los ochenta, sobre las diferencias entre los métodos de investigación convencionales y los métodos alternativos; pero igualmente se puede aplicar a la geografía de la época (aunque resulta interesante comparar las similitudes de las características del método alternativo con la discusión de los geógrafos de la década de los ochenta sobre las ventajas del estudio de casos. Por ejemplo, ver Sayer y Morgan).

Hubo un acuerdo general en cuanto a que los métodos cooperativos debían formar parte de la estrategia feminista de investigación. Se afirmó que toda mujer que entrevistase a mujeres debe reconocer los rasgos comunes de sus experiencias y trabajar a partir de ellos, y convertir esto en parte de un intercambio mutuo de puntos de vista entre la investigadora y sus colaboradoras. De ahí la aseveración del título del importante ensayo de la socióloga feminista británica, Ann Oakley: "Interviewing Women: a contradiction in terms". Al reconocer nuestra naturaleza humana, o mejor, nuestra feminidad compartida, y al sentirse atraídas por las características documentadas de las mujeres sobre estilos interactivos coloquiales y de discusión, en lugar de aquellos interrogatorios, las feministas fueron estimuladas a compartir sus experiencias con otras mujeres y a producir hallazgos investigativos acerca de sus sujetos, y para ellos. Las características deseables de un estilo de investigación feminista, comparadas con las formas convencionales de hacer investigación, se presentan en el cuadro 9.3, que amplía la serie de contrastes del cuadro 9.2.

Una de las variantes de la metodología cualitativa, ya sea basada en entrevistas en profundidad o en la observación participativa y en los métodos etnográficos de investigación, ha sido la defensa de las feministas de una estrategia más familiar en la búsqueda de una relación de cooperación y de no-explotación con las participantes. Por esto, con frecuencia se afirma que el trabajo de estudio de casos, cualitativo, detallado, en pequeña escala y a profundidad, se adapta con particular facilidad a mujeres que estudian a las mujeres. Tales métodos emplean de forma muy favorable las habilidades de escucha, empatía, y la validación de las experiencias personales (compartidas). En particular, se mira el trabajo de estudio de casos como algo que permite el desarrollo de una relación menos manipuladora y más igualitaria entre la investigadora y las participantes, más de lo que es posible cuando se emplean otros enfoques y herramientas metodológicas.

Por tanto, las interrelaciones y los vínculos que se construyen con el tiempo entre una entrevistadora y sus encuestadas se perciben como un elemento válido dentro del proceso de investigación, y no como algo de lo que haya que cuidarse. La intersubjetividad, en lugar de la objetividad, es el ideal por el que hay que luchar en el trabajo feminista de estudio de casos, y debería ser reconocida como parte de los resultados de la investigación, en lugar de excluirla del producto final. Muchos textos sobre métodos feministas de la década de los ochenta percibieron las formas interactivas de observación participativa como el método ideal para alcanzar los objetivos feministas. Como afirmó Duelli-Klein, "una metodología que permite a las mujeres analizar a las mujeres en un proceso interactivo terminará con la explotación de las mujeres como objetos de investigación" (95).



En retrospectiva, éste parece ser un punto de vista excesivamente optimista, y en discusiones más recientes sobre métodos de investigación se reconoce cada vez más que las relaciones de poder, e incluso la explotación, no son irrelevantes sólo porque todas seamos mujeres. Debemos pensar en nuestra posición, en especial, en el poder que podemos ejercer. En 1992, la antropóloga feminista Helen Callaway sugirió que “el proyecto de ‘generar’ el conocimiento’ requiere que el estudio de otras sociedades, incluidas sus relaciones de género y sus ideologías, se lleve a cabo con un examen minucioso de nosotras mismas como identidades con género. Esto también significa continuar con el análisis de las relaciones de poder que subyacen a los discursos de nuestra propia sociedad” (30).

Una vez se ha decidido a quién estudiar, parece lo más simple del mundo hablar con otras mujeres, ganarse su confianza y descubrir toda clase de cosas acerca de sus vidas, incluso cuando hay diferencias de edad, de clase social y, en algunas oportunidades, de nacionalidad que nos separan. Janet Finch, en una reflexión acerca de su investigación con las esposas de los clérigos y las madres de grupos de juego, comentó sobre “la tremenda facilidad con la que, en mi experiencia, una investigadora puede obtener material de otras mujeres” (71). Pero esta facilidad para entablar una relación con otras mujeres no nos libera de las relaciones sociales de explotación entre la investigadora y las investigadas (aunque estas últimas no siempre estén inclinadas a favor de la investigadora) e, incluso, de los riesgos de traicionar nuestros objetivos.

Judith Stacey, autodenominada socióloga feminista, descubrió que en su trabajo sobre relaciones familiares en Silicon Valley de California llegó a cuestionar la presunción de que los métodos cualitativos acortan la distancia entre la investigadora y las participantes. Encontró que, en el curso de su detallado trabajo de campo etnográfico con dos grupos familiares grandes, estuvo más, y no menos, inclinada que en sus trabajos iniciales a unirse a sus informantes en una red de relaciones manipuladoras, de abandono y deslealtad. Entonces, según afirmó, “precisamente porque la investigación etnográfica depende de las relaciones humanas, el compromiso y el afecto, pone a los sujetos de investigación en grave riesgo de manipulación y falsedad por parte de la etnógrafa” (“Can” 22-3). Describió varias circunstancias (un romance entre lesbianas, un caso de paternidad oculta y algunas actividades ilícitas) cuyo conocimiento la hizo sentir “en situaciones de falta de autenticidad, disimilitud y deslealtad potencial, quizá inevitable; situaciones que ahora considero inherentes al método de trabajo de campo” (23). En mi trabajo de doctorado con arrendatarios desalojados por propietarios particulares en la zona deprimida del centro urbano de Londres enfrenté problemas similares

---

<sup>1</sup> Aquí “generar” se refiere tanto al sentido de producir conocimiento como al de darle un sesgo de género (gendering). (N. de T.)

porque los individuos o bien me contaron cosas acerca de sus vidas que hubiera preferido no conocer o, de manera más problemática, esperaron o confiaron que yo estuviera en capacidad de aconsejarlos, o asistílos, en las disputas arrendatario-arrendador.

Daphne Patai, en una reflexión sobre el potencial de las metodologías interactivas y facilitadoras —en su caso, en el trabajo de campo con mujeres del Tercer Mundo—, reconoció puntos similares. Como lo expresó, existen riesgos cuando “las investigadoras feministas resultan inconscientemente seductoras para los sujetos de investigación y despiertan sus expectativas e inducen a la dependencia” (143). Las mujeres que estudian a las mujeres son muy propensas a encontrarse en situaciones en que son más capaces, más poderosas, más solventes o tienen mayor acceso a una variedad de recursos que las mujeres que estudian. Es demasiado fácil crear, de manera inadvertida, expectativas de una intervención positiva en favor de las mujeres que se analizan, lo que conduce a sentimientos de decepción o de traición, a menudo en ambas partes.

Nancy Scheper-Hughes, que laboró en un barrio marginal en Brasil como trabajadora de la salud y luego regresó como antropóloga académica, discute si es posible ser a la vez investigadora de campo y activista política/feminista. Su libro *Death Without Weeping* es un recuento conmovedor de su largo vínculo afectivo en ese país. Su primer encuentro con el asentamiento fue como voluntaria de los Cuerpos de Paz. Tenía veintitantos años y era una trabajadora pública de desarrollo comunitario y bienestar. Quince años después, cuando regresó con un doctorado en antropología, intentó relacionarse con las mismas mujeres que había conocido en su anterior estadía en un sentido académico más que personal que la mantuviera a distancia de ellas y de sus exigencias cotidianas. No obstante, cinco años más tarde, en una visita final, Scheper-Hughes se dio cuenta de que separar su papel académico de su lugar anterior como amiga y activista no era posible ni apropiado. En los extractos, explica el cambio en su posición.

Lordes, Toniera, Biu, y sus familias y amigos fueron mis vecinos inmediatos cuando viví y trabajé por primera vez en las colinas de las favelas, desde 1964 hasta finales de 1966, y sus experiencias de vida funcionan como una especie de varita mágica que siempre me devuelve a una antropología basada en la fenomenología. Mi experiencia con esta pequeña y atormentada comunidad humana llega ahora a un cuarto de siglo. Y esta etnografía tiene sus orígenes no en ciertos acertijos teóricos (aunque éstos también se encuentran presentes) sino en realidades y dilemas prácticos (4).

Durante esta primera experiencia en Brasil, confieso que percibí a los esporádicos antropólogos con los que me topé como individuos lejanos, demasiado preocupados por lo esotérico y en extremo fuera de contacto con las realidades prácticas de la vida cotidiana en el país (...) Sin embargo, para el momento en que regresé ya

habían transcurrido quince años, y fue la antropología, y no el activismo político o comunitario, el conducto de mi vuelta... En cuanto a Lordes, Tonieta y Biu, se habían unido a mis otros antiguos vecinos y colegas para convertirse en —me temo que no hay una palabra adecuada para esto— “informantes” clave, “sujetos” de investigación y asistentes (...) al menos al principio (14).

En el tiempo que duró esa visita, Scheper-Hughes estaba decidida a separar el trabajo académico del activismo político.

Cada vez que las mujeres se acercaron a mí con sus demandas, me aparté diciéndoles “ese trabajo le corresponde a usted. Mi trabajo es diferente ahora. No puedo ser antropóloga y *companheira* al mismo tiempo”. Compartí con ellas mis nuevas reservas acerca de lo apropiado de que una extranjera tomara parte activa en la vida de una comunidad brasileña, pero mis argumentos cayeron en el vacío (17).

Cuando, cinco años después, regresé de nuevo [dividí] mi tiempo, no siempre de forma igual, entre el trabajo de campo y el trabajo comunitario, según me lo definieron y demandaron las mujeres y hombres activistas del pueblo. Si ellos eran “mis” informantes, yo era mucho más, era “su” *despachante* (una intermediaria que facilitaba los proyectos, o aceleraba su culminación), y permanecí en gran medida a su disposición. He tenido que desempeñar un papel dual desde 1985, y esto continúa siendo un equilibrio difícil, pocas veces exento de conflicto (18).

En estos ejemplos, la investigadora es más poderosa, al menos en cierto sentido, que las participantes, pero es claro que existen circunstancias en que las desigualdades de poder y prestigio pesan en contra de la investigadora. En mi trabajo sobre la segregación ocupacional de género en bancos mercantiles yo fui la que rogó por tener acceso a personas ocupadas y poderosas, y con poco qué ofrecer a cambio. ¿Qué métodos son apropiados en estas circunstancias o en situaciones similares? Como lo afirmó Finch, con frecuencia es fácil hacer que otras mujeres nos hablen; sin embargo, encontré que, por lo general, las mujeres con poder son más reticentes a revelar sentimientos e información acerca de sus vidas que mujeres en otras circunstancias. No obstante, las investigadoras a menudo encuentran que también es comparativamente fácil hacer que los hombres sean abiertos con ellas, ya que están acostumbrados a una interlocutora femenina comprensiva; aunque las relaciones entre un informante y una investigadora son muy diferentes de aquéllas que se dan cuando el investigador y los participantes son del mismo sexo.

Entonces, ¿qué tan ético es emplear la feminidad (incluso algunas “artimañas” femeninas) para obtener información de los encuestados? ¿Y qué tipos de imágenes de feminidad, qué versiones particulares de nosotras mismas debemos presentar, y presentamos, a los entrevistados? A pesar de que facilitar una entrevista

puede ser relativamente sencillo para una mujer que pregunta a un hombre, también ha probado ser una experiencia frustrante porque con frecuencia es difícil romper con las convenciones de la dicotomía hombre poderoso/mujer sumisa y el hombre que habla/la mujer que escucha. He realizado demasiadas entrevistas en que los hombres con posiciones de poder me han dicho lo que ellos asumen deseo oír, sin escucharme.

Es claro que entrevistar a hombres, si uno es mujer, desafía las presunciones metodológicas que han inspirado la investigación feminista. Ya no se sostienen como ciertas aquellas ideas dominantes sobre experiencias de vida en común, al menos en términos de género, ni el desarrollo de relaciones de empatía con los sujetos de investigación. Sin embargo, esto no quiere decir que se debería abandonar la crítica feminista a los métodos convencionales. En un comentario, Callaway afirma que, sin importar si son hombres o mujeres los que son entrevistados o los que hacen las entrevistas, ambos deberían tomarse en serio: “una percepción cada vez más profunda de nuestras propias identidades de género y de las complejidades codificadas de nuestra naturaleza brinda los mejores recursos para ganar comprensión sobre la vida de los demás” (30).

Todos somos sujetos con género y nuestras interacciones investigativas se ven afectadas por las presunciones sobre el género –sobre el estatus y la autoridad, sobre estar o no fuera de lugar– que están en relación con nuestra identidad de género. De igual manera, son válidos los métodos de investigación reflexivos y los estilos de escritura que tienen en cuenta estas relaciones personales, en lugar de intentar ignorarlas, bien sea que los participantes sean mujeres u hombres, o que haya relaciones entre ellos. Como lo afirmó Ramazanoglu, dichos métodos mejoran nuestra investigación.

Sin embargo, también existen otras cuestiones éticas difíciles para todas las investigadoras que se apoyan en métodos cualitativos. Por ejemplo, ¿es ético manifestar los objetivos de investigación, y quizás nuestra posición política, a aquellos que sabemos simpatizan con nuestros puntos de vista, pero disfrazar nuestro propósito ante los informantes que estamos seguras de que se rehusarían a hablarnos si pudieran leer nuestras mentes? ¿Y cómo deberíamos reaccionar ante puntos de vista que consideramos ofensivos –posibles comentarios sexistas o racistas– pero que los entrevistados, al pensar que pueden confiar en nosotros, se sienten en capacidad de expresar? En el siguiente extracto, Carol Smart resalta algunos de los problemas que enfrentó cuando entrevistó a abogados y magistrados:

Cuando se entrevista a abogados y magistrados se restringe el espacio para utilizar la práctica investigativa feminista. Pude abrir las puertas por mí misma o rechazar la ayuda con mi abrigo, pero tales prácticas a duras penas son revolucionarias. De hecho, en mi experiencia, entrevistar a los profesionales jurídicos o a los magistrados brinda

muy pocas oportunidades para que la práctica feminista se exprese. Una razón importante para esto, en casi todas las entrevistas, fue la presunción de que el entrevistador y el entrevistado compartían los mismos valores y, posiblemente, el mismo sesgo político. Esto significó que para poder expresar un punto de vista diferente la entrevistadora no sólo tenía que encontrar una oportunidad sino que, en el proceso, podía quebrantar la estructura implícita desde la cual se realizaba la entrevista. En otras palabras, la entrevista se había vuelto imposible de realizar (155-6).

El que estos asuntos éticos no son exclusivos de las mujeres o del trabajo inspirado en el feminismo se hace evidente en el siguiente extracto en que Michael Keith, geógrafo comprometido en trabajo político alrededor de las políticas anti-racistas, discute sobre su trabajo de campo de doctorado y las cuestiones que éste le planteó.

Mi propio trabajo de observación participativa con la policía (...) se podría considerar, desde ciertos puntos de vista, como decepcionante, poco representativo, poco democrático y, posiblemente, injustificable (...).

Me interesan (...) los conflictos éticos que necesariamente surgen en el reportaje etnográfico (...) En términos específicos y directos, ¿cómo responde el etnógrafo ante el racismo, el sexismo y otras manifestaciones de discriminación del individuo investigado? Los protocolos convencionales pueden sugerir que es impropio ser abiertamente crítico ante tales demostraciones, una fisura de la credibilidad en la etnografía.

Sentado en una patrulla de uno de los departamentos de la policía metropolitana más conocidos por sus enfrentamientos con las comunidades negras, había pasado ocho horas dando aprobación tácita a los juicios policiales de los dos agentes que se encontraban en el auto, debido a mi propio fracaso para enfrentar varios de los comentarios que consideré ofensivos. Algunos de éstos, aunque no todos, podían clasificarse rápidamente como racistas, pero cuando al final discutí con mis informantes fue sobre convicciones más generales y, pensé, escasamente polémicas (553).

Y mientras puede estar permitido mordernos la lengua o los labios, incluso en algunos casos es recomendable si no queremos poner en peligro la interacción, se plantea una pregunta mucho más difícil en cuanto a no hablar o a realizar la investigación "de incógnito": ¿es legítimo, ético, engañar a nuestros informantes acerca de nuestro verdadero estatus?

Por ejemplo, unas cuantas investigadoras que se identifican como feministas han aceptado trabajos con el fin de realizar investigaciones sobre las relaciones de género en el lugar de trabajo, y han registrado de manera oculta las palabras y

acciones de sus compañeros de trabajo. Lo que sigue son las reflexiones de la geógrafa feminista Pamela Moss sobre su investigación de doctorado y las razones que la llevaron a ocultar su identidad como estudiante e investigadora.

Realicé un proyecto de investigación de cuatro fases para mi doctorado en McMaster University. [En la primera fase] trabajé durante tres meses y medio como empleada doméstica en un servicio de franquicia de labores del hogar (...) Aunque fue una decisión difícil, entré de incógnito en la situación laboral. Pensé que este tipo de inmersión total me brindaría comprensiones particulares del proceso laboral que no se podrían obtener de ninguna otra forma. También pensé que al ubicarme dentro del proceso estaría en capacidad de fijarme metas efectivas para mí misma así como de participar en el establecimiento de objetivos emancipadores para un cambio social y político efectivo, desde dentro y de manera colectiva (83).

Por supuesto tenía algunos intereses (...) [éstos] yacían en las relaciones con las mujeres empleadas por la franquicia, mis compañeras de trabajo. ¿Obtendría las mismas experiencias al trabajar como empleada doméstica en relación con el poder y el trabajo, y su regulación, si hubiera llegado anunciando que era una estudiante de doctorado, feminista y marxista, que realizaba un proyecto acerca de lo que significa ser una mujer que labora como criada en una organización posfordista de trabajo doméstico remunerado, y que buscaba formas de organizar a las mujeres en procesos laborales espacialmente fragmentados? Exagero el ejemplo para aclarar mi posición: quise tener la experiencia de ser una empleada doméstica en una franquicia de servicios domésticos, no la de ser una estudiante que desea esa experiencia, aunque supe que no podría obtenerla (84).

Pamela Moss descubrió que las diferencias entre sus experiencias y actitudes, y las de las otras mujeres en muchos casos significaron que ella no encajaba: por ejemplo, veía programas de televisión distintos, comía diferentes cosas a la hora del almuerzo, sin embargo, sintió que estas diferencias se superaron cuando suprimió el límite sutil entre la deshonestidad y la apertura.

Siempre fui honesta. No mentí acerca de mi situación, tampoco engañé a nadie suministrando información falsa. Pero, y es aquí cuando ayudó esa apertura, esperé a que me preguntaran. Aunque fue difícil, sentí que con mi conciencia como mujer superaría los sentimientos desagradables, algo que en gran medida se logró (86).

No obstante, en su ensayo Moss no revela si al final les confesó a sus colegas quién era realmente o si logró involucrarse en campañas para mejorar la suerte de estas mujeres de clase trabajadora. Me quedó un sentimiento de descontento con sus afirmaciones.

Un dilema ético en extremo difícil que surge en algunas ocasiones dentro de la investigación de incógnito es qué hacer cuando la condición encubierta del investigador lleva al conocimiento e, incluso, a la participación en actividades ilícitas. En el fascinante libro *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, el antropólogo Philip Bourgois documenta las decisiones que enfrentó cuando estuvo en las calles con los traficantes de *crack* y tuvo que negociar para mantener la confianza de sus informantes, sin llegar a ser arrestado. También su relación matrimonial estuvo bajo tensión porque los muchachos que de vez en cuando llevaba a su casa tenían comportamientos claramente antisociales.

No existe una respuesta simple a estos dilemas éticos planteados por la adopción de métodos de investigación cualitativos, interactivos y en profundidad. Como lo muestran los ejemplos que escogí, éstos no son exclusivos de los métodos feministas. Arlene Daniels, en un ensayo sobre el auto-engaño y el descubrimiento personal en el trabajo de campo, sostuvo:

Está en la naturaleza de los problemas éticos el no ser, por lo general, bien definidos, fáciles o, por último, solucionables. Está en la naturaleza del trabajo de campo que se esté expuesto a encontrarse hasta el cuello, en una confusión de vínculos personales, experiencias íntimas y sentimientos elevados y bajos, mientras se pone a prueba el propio sentido de decencia, vanidad o indignación (213).

Aunque no es posible dar una directriz general acerca de cómo enfrentar estos asuntos difíciles, considero que uno debe aferrarse a sus estándares de comportamiento ético y de decencia, y tratar a los demás de la forma en que uno quisiera ser tratado si se fuera a invertir la relación entre investigador e investigado.

## La deconstrucción de la mujer

En los primeros y turbulentos años de la inclusión de la mujer en la academia geográfica quizá pecamos por dar por descontada la diferencia entre hombres y mujeres, y por asumir que las mujeres tenían intereses en común. En investigaciones más recientes se han cuestionado ambos presupuestos. Ha habido un énfasis cambiante en la investigación feminista, que se aleja de la suposición obligada de que las mujeres deben ser el centro primordial de nuestro trabajo, hacia el énfasis en la construcción social de la feminidad y la masculinidad; y hacia estudios de construcción y mantenimiento de múltiples identidades de género en varios lugares, circunstancias y escalas geográficas, desde el hogar y el lugar de trabajo hasta la nación. Este ajuste del enfoque también ha implicado una mayor atención hacia las cuestiones de simbolismo y sentido, hacia las representaciones de las relaciones

de género en el arte, los medios de comunicación y la cultura de elite y popular, además del interés más común de las geógrafas (feministas) en las relaciones sociales concretas. Este ajuste del análisis forma parte de un giro más general hacia temas de sentido y representación en la geografía social y cultural, tomada como un todo.

Un cambio de énfasis relacionado con esto se dio alrededor del reconocimiento, a menudo doloroso, de que las mujeres mismas se sitúan en sistemas de relaciones de poder desiguales. Este reconocimiento refutó las ideas anteriores de rasgos comunes entre mujeres, por ser mujeres, y se hizo evidente que no se podía seguir dando por descontado la existencia de intereses comunes entre mujeres sino que, en su lugar, se debían investigar sus alcances y fundamentos. Como desde hacía tiempo lo habían señalado las mujeres de color, su posición en las sociedades occidentales divididas por el racismo es diferente a la de las mujeres blancas. También las mujeres se ubican de manera diferente según la clase social, la edad y el estatus familiar, según la inclinación sexual, y de acuerdo a si están o no en buena forma (Chouinard y Grant). En circunstancias y lugares diferentes estas divisiones sociales separan un grupo de mujeres de otro y se producen líneas cruzadas de diferencia. Entonces, en situaciones particulares los intereses de estos grupos se pueden enfrentar o sumarse. Por consiguiente, para las investigadoras feministas de los noventa, el primer paso fue discutir la presunción de que las mujeres *per se* son un grupo evidente, investigar y preguntarse qué mujeres, en qué circunstancias y por qué son el centro del trabajo. ¿Qué es lo que convierte un conjunto particular de mujeres en una categoría apropiada para investigar? En retrospectiva, como lo anotó Alison Scott acerca de la inclusión de los hombres en la investigación feminista, en la actualidad parece tan obvio que las mujeres son diferentes unas de otras.

La atención prestada a la diferencia y a las múltiples voces de las mujeres ha tenido un efecto interesante en las formas en que las investigadoras feministas presentan sus resultados. Como lo aclaran los cuadros 9.1 y 9.2 del ensayo de Reinharz, publicado ya hace muchos años, las académicas feministas en gran medida han sido conscientes de la idea de lo provisional de sus descubrimientos investigativos y de las formas en que se representan los resultados. Pero en el trabajo reciente ha habido un intento notorio, y bienvenido, de deconstrucción de la naturaleza autoritaria de la voz académica. Al relatar historias contingentes sobre las vidas de hombres y mujeres diversos, con frecuencia la autora se convierte en una participante de su propia investigación. Las formas en que sus propias experiencias y el curso de su vida la conducen a ciertas preguntas planteadas a los participantes de un proyecto de investigación se vuelven una parte válida del proceso, que ya no está investido de objetividad académica. Progresivamente la investigación académica se reconoce como una historia entre las muchas posibles, incluso, como ficción. En este punto, el trabajo de reescritura de las historias y geográficas



coloniales es instructivo, porque contrapone los puntos de vista singulares de los geógrafos anteriores —con frecuencia hombres blancos—, con reinterpretaciones más recientes de la evidencia: las cartas y los documentos del imperio a los que se suman otras fuentes como los diarios y las cartas escritos por mujeres que “sólo” eran esposas, para contar una historia más compleja y multidimensional.

Sin embargo, cuando este reconocimiento de la multiplicidad de voces se convierte en parte de la comprensión de la identidad de género, parece como si se formulara un desafío serio a la base fundamental de la investigación feminista. El giro deconstructivista en la filosofía posmoderna se combinó con desarrollos recientes dentro de la academia del feminismo para vencer al sujeto centrado en la razón de épocas anteriores. Esto plantea preguntas difíciles para las metodologías de investigación feminista que asumen, o toman como evidente, la distinción entre hombres y mujeres y el estatus de cada uno como una identidad coherente. Por ejemplo, las interrelaciones entre género, etnia y clase significaron que se tuviera que cuestionar el privilegiar de forma inmediata las divisiones de género y, según lo afirmó Gerry Pratt en el análisis retrospectivo de su trabajo, “se empezó a elucidar el género (...) [y] a contar una historia matizada y ampliada... un relato de ambigüedad, contradicciones, diversidad, dimensiones entrelazadas de poder de clase y de género, de resistencia y cambio” (55).

Para algunas mujeres el reconocimiento de la complejidad y la ambigüedad las llevó a cuestionar si, después de todo, una investigación explícitamente feminista tendría algún futuro. En un ensayo pesimista, titulado *Stuffed if I Know!*, J. K. Gibson-Graham, al reflexionar sobre las implicaciones del giro posmoderno en la investigación geográfica feminista, consideró lo siguiente:

Si vamos a aceptar que no hay unidad, centro o realidad por descubrir para las mujeres, ¿qué aborda la investigación feminista? ¿Cómo podemos hablar de nuestras experiencias como mujeres? ¿Todavía podemos emplear las experiencias de las mujeres como recursos para el análisis social? ¿Es posible hacer investigación para las mujeres? ¿Cómo podemos reconciliar las identidades múltiples y descentradas de las mujeres? (206).

Según lo indica esta cita, Gibson-Graham (en realidad son dos feministas, Julie Graham y Kathy Gibson, que combinan sus identidades como un gesto para desestabilizar la autoridad de autoras individuales) todavía están comprometidas con el ideal emancipador de la investigación *para* las mujeres y con la construcción del género como una división binaria entre hombres y mujeres. Pero, en el trabajo reciente se ha elucidado la división binaria, como también la distinción entre género, cuerpo y sexualidad. Y algunos académicos caracterizan el género como flexible y abierto al cambio a través de prácticas autorreflexivas.

La coincidencia entre el pensamiento feminista y el posmoderno en la insistencia en la naturaleza construida y discursiva de la identidad, en ideas acerca del espectáculo y el desempeño, ha llevado a un cambio pronunciado en la naturaleza de la investigación feminista en geografía hacia lo que se puede definir de forma amplia como el ámbito cultural. Cada vez es mayor el número de obras que analizan las maneras como las nociones de masculinidad y feminidad se ven afectadas y se reflejan en textos, símbolos y objetos materiales, que van desde el cine hasta la literatura, la cultura de la elite y la popular, y los monumentos y paisajes. Esto significa que, como geógrafas, hemos tenido que aprender formas de observar y hacer investigación que han sido menos comunes en décadas pasadas. Por ejemplo, hoy en día el análisis de texto y visual ha sido agregado al conjunto de las habilidades que se enseñan en muchas facultades de geografía, complementando e, incluso, reemplazando los métodos de encuesta social del método más antiguo del feminismo, influido por las ciencias sociales.

De hecho, hace algunos años Michelle Barrett sugirió que “académicamente las ciencias sociales han perdido su posición dentro del feminismo y las estrellas que brillan son las artes, las humanidades y la filosofía” (204-5). En este punto, un examen de los ensayos publicados por *Gender, Place and Culture* resulta iluminador, y sin duda otros diarios de geografía publican muchos más ejemplos de lo que acostumbraban hacer. Mientras el sentido de las estructuras concretas de la desigualdad continúe siendo reconocido, considero que este movimiento de examinar las estructuras simbólicas de diferenciación de género es liberador y estimulante.

## Conclusión

Para terminar, quiero formular las siguientes preguntas: ¿el género es aún importante? En la actualidad, ¿es la categoría de género tan flexible que ha perdido su sentido? ¿Aún es posible la investigación feminista? Y, en realidad, ¿todavía es necesaria una política feminista cuando ya hemos deconstruido la categoría de “mujer”?

En efecto, creo que la investigación y la política feministas son aún importantes. Aunque es posible deconstruir todas las experiencias y afirmar que uno nunca es *sólo* una mujer (o un hombre) (en mis trabajos he tratado de mostrar cómo el género no puede separarse de la edad, la clase, la raza e, incluso, por ejemplo, de la apariencia), también es claro que vivimos en sociedades estructuradas por relaciones de poder. En las sociedades industriales contemporáneas las relaciones sociales capitalistas dividen a la gente por su posición social. Los hombres y las mujeres de la clase trabajadora pueden tener intereses en común que estas mujeres

no comparten con las de clase media, o que las mujeres blancas no comparten con las mujeres negras. Pero en dichas sociedades el sexismo indiscriminado sigue uniendo a las mujeres. Con el tiempo, y en distintas sociedades, el significado relativo de las diferentes dimensiones del poder cambiará ya que las relaciones de poder se estructuran de forma diferencial. Por ejemplo, en India el significado de raza, clase, género y casta es diferente ahora que en períodos anteriores. Las relaciones de poder son variables, y las categorías analíticas que estructuran la investigación deben reflejar esta variabilidad. Sin embargo, esto no quiere decir que se acepte que hay incontables divisiones entre las mujeres, o que son tan fluidas como para ser susceptibles de un cambio rápido. Nuestras vidas están estructuradas en torno a un pequeño número de relaciones cruciales de poder, y el género es una de ellas. Según lo reconoció Susan Bordo, “nos guste o no, en la cultura actual nuestras actividades *están* codificadas como ‘masculinas’ y ‘femeninas’ y funcionan como tales en el sistema dominante de ‘relaciones género-poder’” (152, énfasis en el original).

La investigación geográfica feminista tiene una importante labor en este aspecto: develar el cambio en estas relaciones género-poder, los modos en que éstas se conservan y las formas en que pueden ser minadas. Así, podremos unirnos en el proyecto de subvertir las maneras limitadas actuales que nos obligan a ser o bien hombres o bien mujeres.

## Lecturas complementarias

Existen numerosos libros sobre métodos feministas, aunque pocos están dirigidos a los geógrafos, y los textos sobre métodos geográficos tienden a ignorar la investigación feminista. Todavía pienso que es útil el libro de Helen Robert, *Doing Feminist Research* aunque fue publicado hace un buen número de años. *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History* de S. Gluck y D. Patai también es un buen texto, y el artículo de Judith Stacey “Can There Be a Feminist Ethnography?” plantea algunas preguntas importantes y difíciles que no han perdido su importancia. Los ensayos sobre investigación feminista escritos por geógrafas recopilados en *The Professional Geographer*, *The Canadian Geographer*, y *Antipode* son un buen comienzo si se está pensando en investigación y en métodos de investigación; sin embargo, la manera más útil de analizar las distintas formas de hacer investigación es leer ensayos basados en el trabajo empírico y libros publicados por académicas feministas. La revista *Gender, Place and Culture* es un buen punto de partida y, cada vez más, muchas de las principales revistas de la disciplina publican excelentes ensayos sobre investigación feminista.

## CUADRO 9.1 DATOS GLOBALES PARA UNA GEOGRAFÍA REGIONAL DE GÉNERO

En teoría, estas variables podrían representarse en todas las escalas, desde la local hasta la internacional, pero los datos casi nunca están disponibles (la mayoría están en uso en cualquier región, pero sólo los que están marcados con asterisco están disponibles ampliamente en el mundo, y la calidad y comparabilidad aún pueden ser deficientes). La clasificación de las variables inevitablemente es de pobre calidad, con muchas coincidencias entre las clases. La diferenciación intra-género a menudo es tan importante como la inter-género.

**El género en las divisiones espaciales del trabajo: ¿quién hace qué, cuándo, cómo y dónde?** (todos los datos clasificados por género)

Cronogramas

Trabajo no remunerado: tasas de participación, tipos de actividades y participación en el trabajo.

Trabajo remunerado: tiempo completo, tasas de participación,\* proporción en la fuerza laboral\* y desempleo.

Trabajo remunerado: medio tiempo y/u ocasional, tasas de participación y proporción en la fuerza laboral.

Trabajo remunerado: tasas de participación de individuos solteros, casados y divorciados; y de padres, por edad y número de hijos a cargo.

Concentración y segregación ocupacionales e industriales.

Duración de la vida laboral.

Ingresos, distribución del ingreso y salarios / beneficios.

Participación sindical.

Porcentaje amparado por el seguro social o por esquemas de seguridad.

Porcentaje dependiente de la ayuda del Estado.

Posesión de propiedad raíz, usufructo de derechos y acceso al crédito.

Tiempo de descanso y actividades de entretenimiento.

**El género en el contrato sexual**

Tasas de las diferentes inclinaciones sexuales.

Edad legal y edad promedio del primer matrimonio, por género.

Tasa de matrimonio y tasa de divorcio.

Frecuencia del matrimonio de hecho y del matrimonio arreglado.

Porcentaje de adultos: solteros, alguna vez casados, divorciados y viudos, por edad y género.

Partos en solteras y en adolescentes, tasas de mujeres sin hijos y de adopción.

Estructuras familiares, porcentaje de hogares con mujeres cabeza de familia y

proporción de personas que viven solas.

Tasas de prostitución, por edad y género.

Violencia: incidencia de violación conyugal y de homicidio, agresión, incesto, abuso de menores, por género del agresor y de la víctima.

Mutilación genital (extirpación o infibulación de niñas, castración de niños), por género.

### **El género en el espacio**

Espacio personal, espacio de actividad (diario y permanente), utilización de transporte (público y privado) y migración, por género y edad.

Proporción urbana y rural de sexo, por género y edad.

Convivencia marital y separación matrimonial.

Incidencia de la reclusión (*pardah*), el aislamiento y el uso del velo.

Acoso sexual no marital, violación, agresión y homicidio: incidencia en el hogar, en el lugar de trabajo y en el espacio público, por género del agresor y de la víctima.

El género a ojos del Estado.

*Poder político formal* (todos los datos por género)

Sufragio,\* votantes registrados y afiliación a los partidos políticos

Nombramientos oficiales en los diferentes niveles del gobierno, de la legislatura y del ejecutivo.

Derechos legales

Derechos individuales, por género.

Acceso a igualdad de oportunidades, de remuneración, etc., si existe.\*

Derechos para homosexuales.

Derecho a la maternidad y a la paternidad, derecho al aborto.

Derechos parentales y maritales; derecho al divorcio, por género.

Herencia.

*Políticas estatales de género*, por ejemplo, servicio militar obligatorio, licencia de maternidad y censura

### **El género en el bienestar** (todos los datos por género)

Esperanza de vida,\* edad promedio.

Mortalidad (por causa y edad, incluidas la mortalidad en madres\* y en niños pequeños\*).

Morbilidad, incluida la incidencia de la infertilidad y la tasa de enfermedades

de transmisión sexual.

Incapacidades establecidas.

Medicina preventiva, por ejemplo, vacunación.

Nutrición y edad de la madurez sexual.

Tasas de suicidio, crimen, alcoholismo, etc.

### **El género en la reproducción biológica**

Tasas de sexo\* (por edades y total).

Anticoncepción (tipo, disponibilidad y grado de utilización\*), tasas de aborto.\*

Tasas totales de fertilidad (en mujeres;\* muy poco disponibles en hombres).

Porcentaje de fertilidad\* (número de hijos menores de cinco años por mil mujeres adultas).

Preferencia de hijos o hijas, infanticidio, por género.

### **El género en la reproducción de la sociedad**

Instalaciones de atención al menor.

*Educación* (todos los datos por género y, cuando es posible, por edad)

Tasas de alfabetización.\*

Tasas de inscripción\* y asistencia.

Niveles de culminación y especialización.

Número de maestros por rango, materia y nivel de los estudiantes.

Religión

Credo religioso: importancia en la identidad de género, el espacio de actividad y las oportunidades.

Costumbres por género

Organizaciones de género, por ejemplo, clubes.

Representación del género y la sexualidad en los medios.

Actitudes hacia la violación y el maltrato conyugal.

Dote o precio de la novia.

Sistemas de parentesco.

*Diversidad* dentro de la localidad, región o país.

Etnia.

Resistencia: el género en el cambio

Organizaciones que buscan modificar la estructura de género existente.

Refugios para esposas maltratadas y para víctimas de violación.

*Fuente:* J. G. Townsend, "Towards a Regional Geography of Gender",  
*Geographical Journal*, 157 (1991), pp. 26-27, cuadro 1.

CUADRO 9.2 PARALELO ENTRE LAS AFIRMACIONES DE  
LOS MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN

LOS MÉTODOS ACOSTUMBRADOS AFIRMAN SER (O ESTAR)	UN MÉTODO ALTERNATIVO RECONOCERÍA QUE ES
Exclusivamente racionales en el manejo de la investigación y del análisis de los datos.	Una mezcla de fenómenos racionales, fortuitos e intuitivos en la investigación y en el análisis.
Científicos.	Preciso pero creativo.
Orientados hacia estructuras cuidadosamente definidas.	Orientado hacia el proceso.
Completamente impersonales	Personal.
Orientados hacia la predicción y el control de los eventos y las cosas.	Orientado hacia la comprensión de los fenómenos.
Interesados en la validación de los hallazgos de la investigación por los expertos.	Interesado en la importancia de los hallazgos de la investigación para el académico y para las comunidades que los puedan emplear.
Objetivos	Una mezcla de orientaciones objetivas y subjetivas.
Capaces de producir principios generalizados.	Capaz de producir explicaciones específicas.
Interesados en eventos y procedimientos reproducibles.	Interesado en fenómenos únicos, aunque de incidencia frecuente.
Capaces de producir análisis acabados de un problema de investigación.	Limitado a producir descubrimientos parciales de eventos en curso.
Interesados en abordar problemas con conceptos predefinidos.	Interesado en generar conceptos in vivo, dentro del terreno mismo.

Fuente: S. Reinharz, *“Experiential Analysis: a contribution to feminist research”*, Theories of Women’s Studies, Eds. G. Bowles y R. Duelli-Klein. Londres: Routledge and Paul Kegan, 1983, p. 168, cuadro 11.1



**CUADRO 9.3 COMPARACIÓN ENTRE MÉTODOS CONVENCIONALES  
Y MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN FEMINISTA**

	CONVENCIONAL O PATRIARCAL	ALTERNATIVO O FEMINISTA
Unidades de estudio	Predefinidas, conceptos operacionalizados y formulados como hipótesis.	Eventos naturales enmarcados en sus contextos presentes.
Agudeza del enfoque	Restringida, especializada y restrictiva específica.	Amplia e incluyente.
Tipo de datos	Informes de actitudes y acciones, como se presentan en cuestionarios, entrevistas y archivos.	Sentimientos, comportamientos, pensamientos, percepciones, acciones según se testimonian o se experimentan.
Tópico de estudio	Tema manipulable derivado de la bibliografía académica, seleccionado por su contribución potencial a la academia. En algunos casos, socialmente significativo.	Problema socialmente significativo, a veces relacionado con temas discutidos en la bibliografía académica.
Papel o investigación:		
En relación con el entorno	Control deseado, intento de manejar las condiciones de la investigación.	Apertura, inmersión, estar sujeto al entorno y configurado por éste.
En relación con los sujetos	Impersonal, distante.	Involucramiento, sentido de compromiso, participación y compartir la vida.
Como persona	Irrelevante.	Relevante, se espera que cambie durante el proceso.
Impacto en el/la investigador/a	Irrelevante.	Anticipado, registrado, reportado y valorado.
Implementación del método	Según el diseño, decidido a priori.	Método determinado por las características específicas del entorno establecido.

	CONVENCIONAL O PATRIARCAL	ALTERNATIVO O FEMINISTA
Criterio de validez	Prueba, evidencia, estadística e importancia: el estudio debe poderse reproducir y arrojar los mismos resultados para validar los hallazgos.	Alcance de conjunto, probabilidad, ejemplaridad, comprensión, receptividad a la experiencia de los lectores-sujetos; el estudio no se puede reproducir.
Papel de la teoría	Crucial como determinante del diseño de la investigación.	Surge de la implementación de la investigación.
Análisis de datos	Establecido con anterioridad, se basa en la lógica deductiva, se hace cuando todos los datos están "incluidos".	Se lleva a cabo durante el estudio, se basa en ideas que cambian a medida que avanza la investigación.
Manejo de los datos	Utilización de análisis estadísticos.	Creación de gestalts y patrones significativos.
Objetivos de la investigación	Probar las hipótesis.	Desarrollo de la comprensión a través de conceptos y descripciones surgidos del contexto.
Formato de presentación	Informe de investigación: reporte de las conclusiones en relación con las hipótesis formuladas con anterioridad, o presentación de los datos obtenidos con los instrumentos.	Historia, descripción con conceptos emergentes que incluyen la documentación del proceso de descubrimiento.
Fracaso	Variaciones estadísticamente insignificantes.	Las dificultades del proceso ilustran el tema.
Valores	Las actitudes de los investigadores no se divulgan, ni se reconocen, tampoco se analizan; intentos de permanecer al margen de los valores, objetividad.	Las actitudes de los investigadores se describen y discuten, valores reconocidos, revelados y catalogados.
Papel del lector	Dirigido a la comunidad académica, evaluación del diseño de investigación, del manejo y los hallazgos.	Dirigido y comprometido con la comunidad académica y los usuarios; evaluación de la utilidad y la receptividad ante las necesidades observadas.

Fuente: S. Reinharz, "Experiential Analysis: a contribution to feminist research", *Theories of Women's Studies*. Eds. G. Bowles y R. Duelli-Klein. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1983, pp. 170-2, cuadro 11.4.

## Obras citadas

- Barnes, T. and Duncan, J., eds. *Writing Worlds: Discourse, Text and Metaphor in the Representation of Landscape*. Londres: Routledge, 1992.
- Barrett, M. "Words and Things: materialism and method in contemporary feminist analysis". *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*. Eds. M. Barrett and A. Phillips. Cambridge: Polity Press, 1992.
- Bordo, S. "Feminism, postmodernism and gender scepticism". *Feminism/Postmodernism*. Ed. L. Nicholson. Londres: Routledge, 1990.
- Bourgeois, P. *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Callaway, H. "Etnography and experience: gender implications in fieldwork and texts". *Anthropology and Autobiography*. J. Okely and H. Callaway, eds. Londres: Routledge, 1992.
- Chouinard, V. and Grant, A. "On not being anywhere near 'the project'". *Antipode* 27 (1995): 137-66.
- Daniels, A. K. "Self-deception and self-discovery in fieldwork". *Qualitative Sociology* 6. (1983): 195-214.
- Duelli-Klein, R. "How to do what we want to do: thoughts on feminist methodology". *Theories of Women's Studies*. D. Bowles and R. Duelli Klein, eds. Londres: Routledge and Paul Kegan, 1983.
- Duncan, J. and Ley, D. *Place/Culture/Representation*. Londres: Routledge, 1994.
- Duncan, J. and Duncan, N. "(Re)reading the landscape". *Environment and Planning D: Society and Space* 6 (1988): 117-26.
- Dyck, I. "Etnography: a feminist method?". *Canadian Geographe*, 37 (1993): 50-2.
- England, K. "Getting Personal: reflexivity, positionality and feminist research". *Professional Geographer* 46 (1994): 80-9.
- Finch, J. "'It's great to have someone to talk to': ethics and politics of interviewing women". *Social Researching: Politics, Problems, Practice*. C. Belland and H. Roberts, eds. Londres: Routledge, 1983.
- Gibson-Graham, J. K. "Stuffed if I know!: reflections on postmodern feminist social research". *Gender, Place and Culture* 1 (1994): 205.24.
- Gilbert, M. "The politics of location: doing feminist research at 'home'." *Professional Geographer* 46 (1994): 90-5.
- Hanson, S. and Monk, J. "On not excluding half of the human in human geography". *Professional Geographe*, 34 (1982): 11-23.
- Katz, C. "Playing the field: questions of field work ingeography". *Professional Geographer* 46 (1994): 67-72.
- Keith, M. "Angry writing: (re)presenting the unethical world of the ethnographer". *Environment and Planning D: Society and Space* 10 (1992): 551-68.

- Kobayashi, A. "Colouring the field: gender, 'race' and the politics of fieldwork". *Professional Geographer*, 46 (1994): 73-9.
- McDowell, L. "Doing gender: feminism, feminists and research methods in human geography". *Transactions of the Institute of British Geographers* 17 (1992): 399-416.
- \_\_\_\_\_. "Making a difference: geography, feminism and everyday life - an interview with Susan Hanson". *Journal of Geography in Higher Education*, 18 (1994): 19-32.
- \_\_\_\_\_. "The transformation of cultural geography". *Human Geography*. Eds. D. Gregory, M. Martin and G. Smith. Londres: Macmillan, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Capital Culture: Gender at Work in the City*. Oxford: Blackwell, 1997.
- Moss, P. "Reflections of the 'gap' as part of the politics of research design". *Antipode* 27 (1995): 82-90.
- Nast, H. "Opening remarks on 'women in the field'". *Professional Geographer* 46 (1994): 54-66.
- Oakley, A. "Interviewing women: a contradiction in terms". *Doing Feminist Research*. H. Roberts, ed. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1981.
- Patai, D. "US academics and Third World women: is ethical research possible?" *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*. S. Gluck and D. Patai, eds. Londres: Routledge, 1991.
- Pratt, G. "Reflections on poststructuralism and feminist empirics, theory and practice". *Antipode* 25 (1993): 51-63.
- Roberts, H., ed. *Doing Feminist Research*. Londres: Routledge and Paul Kegan, 1981.
- Rose, D. "On feminism, method and methods in human geography: an idiosyncratic overview". *Canadian Geographer* 37 (1993): 57-60.
- Scott, A, ed. *Gender, Segregation and Social Change*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Scheper-Hughes, N. *Death without Weeping*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Seager, J. and Olson, A. *Women in the World Atlas*. Londres: Pluto Press, 1986.
- Smart, C. *The Ties that Bind: Law, Marriage and the Reproduction of Patriarchal Relations*. Londres: Routledge and Paul Kegan, 1984.
- Stacey, J. "Can there be a feminist ethnography?" *Women's Studies International Forum* 11 (1988): 21-7.
- \_\_\_\_\_. *Brave New Families*. New York: Basic Books, 1990.
- Staeheli, L. and Lawson, V. A. "A discussion of 'women in the field': the politics of feminist fieldwork". *Professional Geographer* 46 (1994): 96-101.
- Townsend, J. G. "Towards a regional geography of gender". *Geographical Journal* 157 (1991): 25-35.
- Ramazanoglu, C. "Improving on sociology: the problems of taking a feminist standpoint". *Sociology*, 23 (1989): 427-42.
- Waring, M. *If Women Counted*. Londres: Macmillan, 1989.
- Women and Geography Study Group. *Feminist Geographies: Explorations in Diversity and Difference*. Londres: Longman, 1997.





# Normas morales y diferencias de género. La compatibilidad entre los conceptos éticos kantianos y feministas

*Marion Heinz*

Con la reactivación de las actividades feministas al final de los años sesenta surgieron algunos problemas que pueden ser presentados bajo el título de "Feminismo y ética". Inicialmente esta temática hizo parte de las discusiones públicas (Jaggar 361) y posteriormente se convirtió en temática de las ocupaciones académicas.

Las mujeres no se reconocen únicamente como víctimas de la represión y la injusticia, cada vez más se presentan como sujetos autoconscientes de una acción moral, en la medida en que a partir de su propia perspectiva se proponen discusiones sobre la sexualidad, la reproductividad y el trabajo productivo.

Inicialmente estas discusiones práctico-políticas, que abordaban las preguntas éticas desde la perspectiva feminista, partían de marcos teóricos tradicionales. Al final de los años setenta se presenta una reflexión sobre estos mismos marcos teóricos.

El cuestionamiento crítico consistía en afirmar que la ya histórica supremacía masculina también se imponía a nivel teórico, de tal manera que las demandas de igualdad de las mujeres se silenciaban y se opacaban. Es decir, que en este nivel teórico nuevamente habría de presentarse a las mujeres bajo formas de sometimiento. De acuerdo con esto, ¿es necesaria la reformulación de las teorías éticas para lograr un nuevo apoyo de la teoría filosófica a la exigencia de autodeterminación de las mujeres?

El tema «Feminismo y ética» puede ser entendido tanto en un sentido teórico inofensivo como en uno provocativo. En el primer caso se trata de utilizar teorías filosóficas morales para discutir respecto a preguntas y problemas que afecten directamente a las mujeres.

Bajo esta perspectiva, emancipación significa que las mujeres aprendan a formular problemas y juicios éticos basándose en las propuestas teóricas para ofrecer soluciones que las liberen de su silenciamiento.

En el segundo y más provocativo caso, al contrario, se expresa una fundamental desconfianza hacia las concepciones éticas tradicionales: éstas serían la comprensión de una autocomprensión masculina con la cual se cimentaría el dominio del hombre. Desde esta perspectiva, se exigiría una reformulación de la filosofía moral bajo un nuevo punto de vista femenino.

Este artículo se centrará en esta segunda y radical posición.

El texto de Carol Gilligan *In a Different Voice; Psychological Theory and Women's Development*, editado en 1982, planteó en la discusión ética la necesidad de revisar los fundamentos psicológicos y filosóficos en la teoría moral tradicional. En los trabajos posteriores esta concepción fue formulada bajo el nombre de ética feminista. El debate sobre ese libro, y su pregunta por la necesidad de una especificidad de género en la teoría moral, se mantiene actualmente con igual intensidad.

Inicialmente en este artículo se presenta el ataque hecho desde una concepción ética feminista a la teoría moral tradicional. Posteriormente se presentan algunas reflexiones que posibilitarían pensar en la compatibilidad de estas perspectivas feministas con la filosofía moral kantiana. Esta polémica interna de la ciencia, que plantea la posibilidad de una consideración filosófica desde las exigencias feministas, es la base para abordar en la segunda parte del artículo las consecuencias de una transformación didáctica que pudiera ser desarrollada en la enseñanza de la filosofía.

El punto de partida de Gilligan —sobre el que desarrolla su propuesta— es la psicología del desarrollo de su maestro Kohlberg. Más exactamente su teoría de los seis estadios del desarrollo del juicio moral. Según Gilligan, contra esta conceptualización pueden ser esgrimidas a manera de crítica dos razones estrechamente relacionadas.

1. Las categorías para determinar empíricamente las diferencias en el desarrollo fueron establecidas con una población exclusivamente masculina.
2. Las investigaciones de Kohlberg presentan como resultado diferencias en el desarrollo moral en función del género, donde incluso las mujeres, en comparación con los hombres, rara vez alcanzaban los niveles más altos de la moral posconvencional. La pregunta que surge es si pueden considerarse como medida general de madurez o desarrollo moral los criterios de



racionalidad, autodeterminación y universalidad. Según Gilligan, es de suponer que la escala presentada de manera general para el ser humano es propuesta a partir del modelo masculino, que se establece veladamente como canon.

A la luz de la teoría de Kohlberg, la situación de la mujer se muestra como paradójica. Para ser más exactos, las ya clásicas virtudes de la mujer, tales como su “preocupación y cuidado por otros y su receptividad a sus necesidades”, deben mostrarse de manera deficitaria en el modelo estadal de Kohlberg. Con esto las mujeres sufren una consideración contradictoria: lo que la sociedad en su cotidianidad considera como bueno, la teoría del desarrollo psicológico lo califica de insuficiente o inmaduro. En este punto es donde se presenta la propuesta correctiva de Gilligan: las teorías psicológicas del juicio moral deben partir de los estándares y el cumplimiento de las normas en el comportamiento social de las mujeres, para proponer sus propios parámetros de desarrollo. De esta manera, la consideración de las mujeres nos conduce a nuevas investigaciones empíricas que habrán de llevar a la revisión de la teoría de Kohlberg.

En lugar de una escala jerárquica del desarrollo moral, la propuesta de Gilligan se presenta como una concepción en la que, de manera paralela, habría que considerar dos morales igualmente válidas, que variarían en función del género (Gilligan y Wiggins 69-104).

La moral masculina se ilustra a través de la orientación por la justicia, que es caracterizada de la siguiente manera: los sujetos que juzgan se definen a sí mismos de manera que las relaciones que puedan establecer se establezcan según ciertas reglas y su cumplimiento. Los otros son juzgados y tratados bajo un estándar de igualdad y reciprocidad. Como ejemplo de codificación de estas reglas orientadoras están el imperativo categórico y la regla de oro. La moral femenina, por el contrario, sigue una perspectiva de cuidado; se fundamenta en una definición del *self* (sí-mismo) en donde la relación con el otro es una parte importante. El *self* se realiza en la red de relaciones y su comportamiento está dirigido a la conservación de uniones vitales. Sensibilidad al contexto, comprensión, entendimiento y percepción de las necesidades individuales son las características de este comportamiento orientado hacia los otros.

La relación de las dos perspectivas morales es ilustrada por Gilligan a través de la imagen utilizada por la psicología de la percepción: la de la liebre y el pato. Cada perspectiva es una expresión de la moralidad; moralidad es, según esta imagen, un fenómeno con doble significación, en donde se aparece uno u otro cuadro de la misma figura.

¿En qué medida representa este descubrimiento de «otra voz», de una diferente y complementaria orientación moral femenina, un desafío para la filosofía? La misma Gilligan ha presentado las siguientes reflexiones con un sentido histórico sobre la filosofía:

Históricamente las dos perspectivas se han presentado de manera deformada. La deformación de la perspectiva de la justicia consiste en que: ésta es absolutizada en unas leyes que contienen la separación o el aislamiento. Es decir, se propone una escala universal donde el individuo separado de sus vínculos con otros se erige, en relación con la autoimagen masculina, como el modelo común de humanidad.

De igual manera, la perspectiva del cuidado se ha presentado hasta ahora en una forma defectuosa. Su deformación consiste en que al presentarse de manera opuesta a la orientación de justicia se ha obstaculizado la noción de “vínculo” o de relación, hasta el punto de identificar “cuidado” con sacrificio y eliminación de la autonomía. Para la reconstrucción integral de esta orientación se necesita la articulación de la perspectiva femenina. La elaboración de una teoría moral femenina no tiene únicamente funciones descriptivas, sino que es también parte de la terapia en la medida en que el ser femenino, a través de la reflexión, posibilite su autodescubrimiento y la superación de la forma deficitaria con que ha sido presentado. Entre la teoría y sus problemas prácticos se da una estrecha y vívida relación (99).

El descubrimiento y la elaboración de una teoría moral femenina posibilita el restablecimiento de una totalidad, que cada orientación moral consideraba como parte de su propuesta, en la que cada perspectiva habría de integrarse de manera complementaria en una visión abarcadora de la vida. Bajo la postura de Gilligan, la perspectiva parcializada del platonismo y la Ilustración –que representa de manera absoluta la perspectiva masculina– se presenta obsoleta en su pretensión de validez irrestricta. Esta tradición habría de ser reelaborada incorporando de manera coherente la “perspectiva del cuidado”, lo que posibilitaría que en esta tradición se pudiera contemplar lo que en ella está ausente, los efectos del compromiso y de los vínculos. La fuerza y virulencia de esta propuesta de dos morales, no suficientemente refinada, puede señalarse a partir de las siguientes analogías:

1. Se puede establecer una similitud estructural entre la teoría masculina del desarrollo moral, la teoría política y la moral del liberalismo. Característico de cada uno de estos campos es la combinación de dos elementos: un concepto del *self* abstracto y atomístico con unas reglas de tipo moral o legal consideradas de manera formal y universal.
2. En relación con las mujeres las analogías se establecen de otra manera, es

decir, desde una mirada crítica establecida sobre las existentes relaciones de poder con miras a lograr la emancipación. Así como en la exigida y reconocida labor de cuidado que las mujeres desempeñan en la sociedad podemos denunciar la no existencia de salario y seguridad social, podemos señalar la ausencia de un reconocimiento teórico de la perspectiva femenina en la medida en que, en la psicología del desarrollo, falta una evaluación positiva de la orientación moral del cuidado como parte de sus parámetros de madurez y desarrollo. Si se parte de la suposición de que la opresión práctica se relaciona con el desprecio teórico y con la no consideración de los criterios de valoración del desarrollo, se deriva de este proyecto crítico el cuestionar los fundamentos de este parcializado déficit.

Para poder debatir sobre este provocativo reto desde el punto de vista filosófico, es necesario diferenciar dos tipos de problemas: la pregunta sobre si hay dos tipos de moralidad o una sola, válida para todos los seres humanos, es distinta de la pregunta sobre si estos tipos de moral se relacionan con las diferencias de género.

Para desarrollar este debate se parte de una diferenciación fundamental que hace Marilyn Friedman sobre nuestro comportamiento en relación con los otros. Friedman relaciona la teoría de las dos orientaciones morales con ciertos tipos de comportamientos (Friedman 241-265).

En la perspectiva de la justicia se percibe al otro como un “otro generalizado”. Es decir, el otro es contemplado o definido a partir de reglas y cálculos de acuerdo con una escala de justicia que hace abstracción de todas sus características personales. Al contrario, desde la perspectiva del cuidado, el sí mismo (*self*) y el otro se contemplan en su individualidad y no como casos o ejemplos de la aplicación de las reglas (257). En este punto podríamos hablar con Seyla Benhabib del “otro concreto”. La preocupación central de la perspectiva del cuidado es la consideración del otro en su unicidad, diversidad e integridad, para así asegurar su reconocimiento, respeto y promoción (258).

Comparto con Friedman, Seyla Benhabib y otras filósofas la posición de que, independientemente de la validez de los datos empíricos del trabajo de Gilligan, esta autora ha llamado la atención sobre algunos problemas y preguntas parcializadas que se presentan bajo la perspectiva de la justicia en la teoría moral contemporánea. Ahora bien, las teorías filosóficas no pueden entenderse como interpretaciones de resultados empíricos ni pueden tampoco ser construidas a discreción. En el intento de remediar el así llamado déficit, en la filosofía se excluyen al mismo tiempo el reproche de la reactivación arbitraria por insostenible, y la pretensión de superación de las concepciones morales. Esto exigiría dos tipos de argumentación.

1. La posibilidad y necesidad de una ética del cuidado debe ser demostrada filosóficamente.
2. La relación de las dos concepciones éticas debe ser asunto de reflexión por parte de la filosofía, para fundamentar de esta manera su compatibilidad e incluso su unión o mutua correspondencia.

Con este propósito se recurrirá a la ética de la Ilustración y, ante todo, a la de un filósofo al que Kohlberg retornó para formular su teoría. “Creo que difícilmente, el bello género (el sexo débil) sea capaz de manejar principios y con esto espero no ofenderlo, ya que (lo que sería digno de agradecimiento en su posdata) estos principios están rara vez presentes en los hombres” (Kant, *Beobachtungen*).

En contra de los usuales perjuicios y expectativas está precisamente Kant, el que en *Der Metaphysik der Sitten* desarrolló una teoría moral donde se contemplaba tanto una perspectiva formal y universal, como un aspecto material dirigido a considerar la benevolencia (*Wohll wollen*) frente a los individuos, tal como lo propone Gilligan. Estos dos aspectos conformarían una *Gestalt* en los niveles más altos de reglamentación de las costumbres, en los aspectos jurídicos y éticos, los que determinarían el carácter obligatorio del deber. Como se señaló, normalmente Kant es interpretado dentro de las posturas formalistas y liberales, tal como Gilligan lo presenta al criticar a Kohlberg quien representaría la herencia kantiana —vía Rawls y Piaget— más directa.

Pero al contrario de esta última posición, se podría mostrar —de manera muy somera— que la ética kantiana puede ser utilizada para fundamentar una ética del cuidado o la benevolencia y como fundamento para la propuesta de la necesaria compatibilidad de las dos opciones morales.

Las relaciones entre las concepciones morales y las diferencias de género, es preciso insistir en ello, no son tema de consideración de esta posición (Gregor xvii).

En la segunda parte de la “metafísica de las costumbres” (*Der Metaphysik der Sitten*), en la parte sobre la “doctrina de la virtud” (*Tugendlehre*), se muestran dos ideas:

1. Dentro de la virtuosidad, Kant aborda las dos obligaciones fundamentales de la virtud: el perfeccionamiento de las capacidades propias y el fomento de la felicidad ajena. Esta doctrina de las obligaciones frente a los otros puede ser entendida como un principio para desarrollar una moral del cuidado. La sensibilidad al contexto, la consideración de la individualidad, la construcción de uniones o compromisos a través de la consideración de los sentimientos son características de esta orientación moral, que ya se encuentran en la obra de Kant.
2. Según Kant, no hay ninguna dicotomía o paralelismo entre la moral de la justicia y la del cuidado, más bien, estos dos aspectos, que una ética funda-

mentada sobre la razón práctica habría de aplicar sobre la naturaleza humana, deberían diferenciarse y conectarse en un aspecto formal y material. El punto inicial para una reconstrucción de la concepción de Gilligan de dos morales sobre el piso de la filosofía moral kantiana lo ofrece la diferenciación central de deberes morales (*Tugendverpflichtung*) (*obligatio ethica*) y muchos compromisos virtuosos (*Tugendpflichten*) (*officium ethicum sive virtutis*). Dentro de esta doctrina moral, la diferenciación corresponde a una convicción moral (*Tugendgesinnung*) (en referencia al aspecto formal de la virtud) y a muchos valores (o el aspecto material de la virtud), los que plantean una serie de metas en cuyo cumplimiento consistiría el deber. Según esto, la ética no sería solamente una doctrina de la forma sino también de la materia de la voluntad. Por tanto, la ética no prescribe únicamente sobre cómo habría de determinarse la voluntad sino también para qué, con qué finalidad.

Ahora bien, el muy citado formalismo de la filosofía moral kantiana consiste en proponer que el carácter necesario del deber debe funcionar independientemente de todos los fines o metas de la voluntad o de la acción, y tan sólo habrá de operar tomando en cuenta la idoneidad de las máximas al ser formuladas como leyes generales. “Actúa según la máxima que a la vez pueda ser considerada como ley universal” (Kant, *Metaphysik* 28). El mismo formalismo, es decir, la independencia de fines que el hombre pueda tener de manera natural o por otras razones, se expresa en las leyes generales (*Rechtsgesetz*); “Actúa de tal manera que el libre uso de tu voluntad pueda establecer una compatibilidad con la libertad de cualquier otra persona según una ley general” (35). En la doctrina moral no se proponen como fundamento de la acción los deseos o fines contenidos en ella según leyes naturales o de voluntad del sujeto, sino que estos se ven o se determinan a través de mandatos de la razón pura. Más exactamente, la doctrina moral trata sobre metas que a través de la libertad interior (libre arbitrio) habrán de hacerse de acuerdo con el deber, en la meta misma. “Actúa según una máxima la cual tenga por fin el que pueda ser convertida por cualquier otro en ley universal” (237). Un sistema de fines, que de esta manera sólo puede verse a través de la razón práctica, sólo puede partir de la humanidad de los hombres e intentar demostrar a priori que la humanidad en mí y en otros hombres debe ser considerada como fin.

Las virtudes del amor o los deberes del bien obrar están contenidas en las virtudes de la voluntad, como muchas otras, en:

1. No degradar la humanidad de otra persona, a través de considerarla simplemente como medio para otros fines.

## 2. Según esto debo hacer de los otros seres humanos y de su humanidad fines en sí mismos.

Lo específico de la moralidad no consiste en las acciones sino en presentar, a través de las máximas, en un amplio aspecto de compromiso, los fines de los otros hombres como si fueran propios, o en hacer parte de mis fines el impulsarlos. Esto significa no sólo que no se debe afectar en su humanidad a los otros hombres (lo que sería del caso si yo me comportara ante los otros de manera indiferente y no participativa), sino que debe ser parte de mi obligación participar activa y positivamente en sus distintos fines (como es natural, bajo la condición de que se trate de fines morales) (450).

Ahora bien, Kant no solamente aclaró en términos generales cómo apoyar la felicidad de los otros sería una obligación de los hombres; además propuso de manera detallada cómo habrían de derivarse de las obligaciones morales (*Tugendpflicht*) la benevolencia y el respeto frente a los otros seres humanos. De esta manera es abordado el deber de la beneficencia, el agradecimiento y el sentimiento de participación. Esta presentación de las obligaciones del amor en relaciones concretas (*liebespflichten*) se puede comparar con la concepción de Gilligan sobre la ética del cuidado. Partiendo de la definición de los deberes morales (*Tugendpflicht*) generales, de la promoción de la felicidad se pueden resaltar algunos puntos centrales de esta compatibilidad. El deber de convertir en fin al otro, el procurar la felicidad ajena, implica considerar al otro como individuo, como otro concreto que, de acuerdo con sus deseos, necesidades y metas, debe ser individualizado. “En aquello donde cada persona busca su felicidad, aparece un sentimiento especial de deseo o de desgano” (“Worin nämlich jeder seine glücklichkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an”). De esto se sigue que cada cual puede hacer el bien de acuerdo con su propia concepción de la felicidad, para lo cual el entendimiento del otro como otro es una presuposición inevitable. Con esto debe permitirse considerar la propia felicidad, y para decidir qué puede hacerse de manera concreta a fin de corresponder con la obligación moral, debe indagarse en las situaciones correspondientes donde yo y el otro nos encontramos. La acción moral no funciona según una estricta aplicación de reglas sino más bien exige un alto nivel de sensibilidad al contexto.

Finalmente, la doctrina de Kant sobre la beneficencia (*Liebespflichten*) o la ética del amor (*Liebesethik*) es comparable con el concepto de Gilligan sobre la ética del cuidado. El amor es comprendido por Kant como la fuerza psíquica de atracción que opera como principio para asegurar el acercamiento y el compromiso entre los hombres. También en Kant se encuentra el pensar, el autoentendimiento del ser humano —como ser moral—, en estrecha conexión con el otro. El fortaleci-

miento de este ser-en-conexión (*Verbundenseins*) debe ser un deber que cada cual habrá de proponerse como meta. Las inclinaciones y los sentimientos no pueden proponerse como fundamento de las argumentadas relaciones éticas entre los hombres y, por tanto, no puede proponerse como deber el tenerlas. De la misma manera habrán de considerarse los sentimientos de empatía como la compasión y simpatía (*Mitfreude*) que al ser cultivados podrán convertirse en medios que sensibilizarán y prepararán mejor al sujeto para su participación ética.

Con esto se muestra que la exigencia teórica y práctica de la ética feminista de proponerse dentro de una doctrina moral encuentra su justificación filosófica, de tal manera que incluso le permitirá liberarse de una fundamentación antropológica o de una supuesta determinación de la esencia de la mujer.

Por ahora, la pregunta sobre si la propuesta de Gilligan deberá recurrir a Kant o a otra concepción, sigue abierta. Así por ejemplo, Seyla Benhabib intenta recurrir a la ética discursiva de Habermas para resaltar la importancia de la tesis psicológica de Gilligan. Partiendo de Gilligan y Habermas critica el “universalismo monológico” de la concepción ética kantiana. La alternativa consistiría en una “ética comunicativa que partiría de la interpretación de las necesidades y de un *self* relacional”. Conservando el universalismo –ahora realizado a nivel discursivo–, éste se propone de tal manera que el otro concreto, en su particular biografía, necesidades y aspiraciones en relación con una “vida buena”, sea considerado.

Esta breve presentación debe considerarse suficiente para mostrar la recepción de la propuesta de Gilligan en el terreno de la teoría discursiva. Aparte de las posibles versiones filosóficas a las que se pueda recurrir para argumentar sobre el debate propuesto por Gilligan, es importante resaltar que la ética feminista puede ser compatible con teorías morales tradicionales a pesar de sus aparentes oposiciones fundamentales.

Respecto a la pregunta inicial sobre si es necesaria una nueva formulación de una perspectiva femenina al lado de la masculina, podemos proponer, según lo ya formulado, que la orientación moral femenina propuesta alrededor del cuidado es una parte fundamental de una amplia concepción de la razón práctica, y no parte de una dividida *Gestalt* de la moral. Además, la consideración de una moral femenina provocó la renovación e incorporación de esa particular idea dentro de las reductivas ideas de la razón práctica.

Los destinatarios de esta ilustración que tiene tal poder generativo y transformador en la praxis social son, naturalmente, seres humanos tanto masculinos como femeninos.

Si bien hay una variedad –justificada– de críticas de los métodos y resultados de las investigaciones empíricas formuladas por Gilligan, no debe negarse que su posición a nivel histórico representó una “moralización del género”. Bajo esta expresión entiendo con M. Friedman que

los valores morales, las prácticas culturales de las virtudes son vistas como proyectos específicos o esferas de acción de los géneros correspondientes. Esta concepción decide sobre qué obligaciones o maneras de comportamiento valen como normales o adecuadas, o cuáles como desviadas, molestas e intolerables, y cuáles comportamientos se esperan de cada género” (Friedmann 241-265).

Sin duda es acertado afirmar que históricamente se ha formado una división del trabajo entre los sexos de tal manera que los hombres por lo general han operado en un sector público despersonalizado y las mujeres, al contrario, usualmente son confinadas a actuar en una esfera privada donde priman las relaciones entre seres humanos. ¿Qué consecuencias se pueden extraer a partir de estas dos concepciones morales, que necesariamente se integrarían en su aspecto universal e individual en una ética del amor, sea bajo la doctrina de la virtud kantiana o bajo la interpretación de las necesidades de una ética del discurso?

Por ahora basta acentuar que sólo sobre la base de una ética universal existe la posibilidad de condenar las circunstancias injustas moralmente. Sólo desde una perspectiva universal puede ser criticable la opresión y discriminación de las mujeres. Sin una moral universal existe la amenaza de caer en los particularismos premodernos de las concepciones morales o en el extendido y abarcador particularismo posmoderno.

El estereotipo moral de las mujeres, el cual muestra a las mujeres como ejemplo de convicciones virtuosas o, como dice Kant, “piedra de amolar” (*Wetzstein*) de la virtud del hombre, puede ser dirimido a través de un sentido racional: las mujeres son, de acuerdo con su cultural virtud del amor, los mejores seres humanos, los que ya han formado aquello que es imprescindible para la humanidad desde el punto de vista ético.

Esa imagen de la mujer puede ser utilizada, sin peligro de caer en un falso esencialismo sobre el carácter social de género, en tanto se asume un ideal (en un sentido anticuado) que integre la otra parte de la humanidad en función de lograr la perfección ética. En tanto este papel ejemplar de la moral femenina no se tome en sentido estético, sino en un estricto sentido ético, podemos evitar el peligro del engegucimiento de las relaciones de poder de acuerdo con las idealizaciones ideológicas. Con esto queremos decir que el establecer el amor y el cuidado como “virtudes de las mujeres”, las que tienen socialmente determinadas funciones como servir a los hombres y a los intereses por ellos definidos (Frye 251) y proponerlos como partes de una ética universal, habrá de llevar a que se denomine y se condene lo moral al instrumentalizar las virtudes y al percibirse en función de la carencia de autodeterminación.

Según todo esto, se puede extraer un análisis negativo, al criticar los estereotipos de género históricamente formados. Igualmente, se sigue en su aspecto posi-



tivo la idea de la desmoralización del género o la desexualización de la moral. Las históricamente marcadas diferencias de género, que en el terreno moral se han expresado según orientaciones morales diferentes, pueden ser superadas a través de una reflexión filosófica que parta de un concepto no reductivo de ética racional, concepto antropológico que remita a los dos géneros los diferentes componentes de esta racional virtuosidad. A través de conclusiones de este tipo se aseguran las orientaciones de la filosofía para el individuo y la sociedad.

## Obras citadas

- Friedman, Marilyn. *Jenseits von Fürsorglichkeit: Die Ent-Moralisierung der Geschlechtermoral: Beiträge zur feministischen Ethik Geschlechter*. S. 256, Eds. Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer, *Jenseits der Geschlechter moral: Beiträger zur Feministischen*. Frankfurt a. M., 1993.
- Frye, Marilyn. *The Politics of Reality*. Trumansburg: NY, 1983, S. 9 (zit. n. Friedman 1993, S. 251).
- Gilligan, Carol und, Grant Wiggins. *Die Ursprünge der Moral in den frühkindlichen Beziehungen*. Eds. Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer, *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträger zur feministischen Ethik*. Frankfurt a.M., 1993.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass., 1982; dt.: *Die andere Stimme: Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München, 1990.
- Gregor, Mary J. *Immanuel Kant: The Doctrine of Virtue Part II: The Metaphysic of Morals*. Translated with an introduction and notes by Mary Gregor, Foreword by H. J. Paton, University of Pennsylvania Press, 1971.
- Jaggar, Alison M. *Feminist Ethics*. Lawrence C. Becker, Encyclopaedia of Ethics. New York and London, 1992.
- Kant, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*.
- Kant, Immanuel. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*.



# Legados conflictivos: Derechos humanos, imperialismo y libertad de la mujer

*Drucilla Cornell (tomado de At the Heart of Freedom)*  
*Traducción: Beatriz Arbeláez, Mercedes Guhl y Beatriz León*

¿La esfera imaginaria que se apoya en el individuo como valor central es necesariamente una ideal occidental? La pregunta acerca de si se debe universalizar o no este ideal, al igual que otros relacionados con los derechos en Occidente, ya no es únicamente académica. Durante los últimos diez años, el movimiento feminista a nivel mundial ha ejercido una fuerte presión para que se cree una agenda de derechos humanos que no sólo obligue a las organizaciones encargadas de este tema a enfrentar el problema de la discriminación contra la mujer sino, además, promueva la idea de que los derechos de la mujer son derechos humanos, dado que las mujeres constituyen la mitad de la raza humana. Cualquier concepto de los derechos que no incluya los de la mujer vuelve absurda la idea de derechos humanos. Esta afirmación debe entenderse como la exigencia de incluir a las mujeres dentro de la comunidad moral de las naciones que se rigen por la idea misma de los derechos humanos.

En 1993, 130 países firmaron un tratado en la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) (Friedman). De esta convención surgieron tres redes principales: el "Comité Latinoamericano para la Defensa de los Derechos de la Mujer"; el "Foro sobre Mujer, Desarrollo y Derecho en Asia y el Pacífico"; y la red "Desarrollo y Mujer en Derecho y Desarrollo en África" (Friedman). La exigencia de la CEDAW es clara: la valoración igualitaria de la mujer debe considerarse en sí misma como un derecho humano fundamental.

El entusiasmo por incluir a las mujeres en “las discusiones sobre los derechos” también ha recibido duras críticas. Teniendo en cuenta el legado brutal de la dominación imperialista que arrasó con la lengua y la cultura de los pueblos sometidos, no es nada sorprendente que muchas de las naciones postcoloniales del mundo sientan desconfianza de todas las prácticas legales, políticas o culturales asociadas con Occidente, e incluso las consideren como una traición. En el caso particular de las mujeres, algunos nacionalistas declarados han buscado revivir prácticas tradicionales que los colonizadores o bien declararon ilegales o despreciaron en consecuencia con su cultura. Un ejemplo clásico lo constituye la mutilación genital femenina, que tanto los misioneros de la Iglesia como las naciones que los enviaban en las así llamadas misiones civilizadoras trataron de suprimir por medio de la ley y, cuando era necesario, de la fuerza (Obiora 275). Algunos líderes de los países en vías de desarrollo han defendido la lucha por conservar prácticas que sin duda violan los principios de la CEDAW porque las consideran cruciales para la reivindicación de la cultura y de las tradiciones de las que la nueva nación había sido despojada.

Entre algunos académicos interesados en política y algunos activistas de derechos humanos de las antiguas colonias del “primer mundo”,<sup>1</sup> el debate sobre las cuestiones de la universalidad *versus* el relativismo se ha actualizado con la pregunta acerca de la forma y del alcance de los derechos humanos. ¿Cuál es la fuente para definir el concepto de derecho, de persona y de razón que se debe emplear en la defensa de una agenda de derechos humanos? Si se tiene en cuenta la relación entre el imperialismo y la imposición de la denominada carga del hombre blanco, los intentos por responder a esta pregunta deben ser políticamente tendenciosos. La «carga del hombre blanco»<sup>2</sup> no sólo consistía en que los suyos fueran los estándares de civilización que todos los pueblos debían aceptar sino, también, en que él tenía la responsabilidad de imponerlos. El “corazón de las tinieblas”<sup>3</sup> hacía retumbar su mensaje en un horripilante espectáculo de violencia, aclamado por los colonizadores como la redención de los «salvajes». Este legado ha rondado los debates sobre si existen o no normas morales universales que puedan inspirar una agenda de derechos humanos, en especial cuando estas normas se emplean para justificar sanciones económicas, u otros métodos para hacer cumplir la ley, en contra de las naciones que no se rigen por el programa de derechos.

<sup>1</sup> La expresión “primer mundo” aparece entre comillas para llamar la atención sobre la jerarquía obvia existente en las clasificaciones primero, segundo, tercero, etc.

<sup>2</sup> *White man's burden*—la carga del hombre blanco— es una idea tomada de un poema de Rudyard Kipling, que se refiere a que el hombre blanco se asigna la difícil tarea de civilizar a los demás pueblos del mundo. (N. de T.)

<sup>3</sup> Se refiere a la novela de Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*, 1902, que muestra el panorama de la explotación colonial en el Congo. (N. de T.)

## La tensión entre el liberalismo político y la agenda feminista de derechos humanos

Para John Rawls, los asuntos de derecho internacional, incluidos los derechos humanos, someten al liberalismo a una prueba de lealtad a sus propios principios, esto es, que el liberalismo político debe encontrar una forma para justificar una actitud liberal, y por lo tanto tolerante, hacia las naciones que, aunque no sean liberales, son respetables. De lo contrario, se lo puede acusar, y con razón, de no ser liberal porque impone una visión de lo bueno relacionada con los ideales occidentales de democracia que otros países y culturas no aceptan (Rawls, "Law"). Para Rawls, los estándares de tolerancia de un derecho de gentes justo podrían justificarse sólo si la nación demostrara algún compromiso con los derechos humanos. No obstante, en una ley de este tipo el concepto de derechos humanos no tiene que ser "occidental".

Por lo tanto, los derechos humanos no deben estar sujetos a ninguna doctrina moral global en particular ni a ninguna concepción filosófica de la naturaleza humana, como, por ejemplo, que los seres humanos son personas morales y tienen igual mérito, o que poseen algunas capacidades morales e intelectuales en un grado suficiente como para poder ejercer estos derechos. Para demostrar esta afirmación se requeriría de una teoría filosófica que muchas de las sociedades jerárquicas, sino todas, rechazarían por liberal o por democrática, o de lo contrario, de cierta forma la considerarían como característica de la tradición política occidental, perjudicial para otras culturas (26).

Para Rawls, los derechos humanos fundamentales pueden ser defendidos desde un fundamento neutral, en el sentido de no incluir ningún ideal occidental, en tanto estos derechos estén relacionados con las inmunidades fundamentales, que serían inherentes a un sistema legal orientado por el buen concepto de justicia común (26).

El gran problema para las feministas es que una y otra vez se ha demostrado que este concepto «neutral» de derechos humanos no sirve para la defensa de las mujeres, incluso contra los abusos que debería contemplar de forma clara, como la pena de muerte por negarse a llevar el velo. En consecuencia, los activistas de derechos humanos han argumentado de forma convincente que las definiciones jerárquicas del lugar de la mujer dentro de la sociedad son inseparables de las violaciones a los derechos humanos (Peters y Wolper). Como precisamente lo ha anotado Ruth Anna Putnam, para muchas mujeres en todo el mundo la verdadera lucha es por liberarse de la religión, y no para que ésta sea más tolerante con ellas.

La respuesta de las feministas dentro de la comunidad por la defensa de los derechos humanos ha sido que la única solución es exigir que el trato equitativo para las mujeres sea un derecho humano fundamental. Sin lugar a dudas, esta exigencia de igualdad va en contra de uno de los principios centrales de las sociedades jerárquicas y, con seguridad, desafía las interpretaciones dominantes de muchas tradiciones religiosas. Rawls no aborda las críticas feministas de una agenda «neutral» de derechos humanos, y estimula la acusación de que la denominada tolerancia hacia las culturas nacionales se convierte en una justificación más para ignorar la espantosa violencia que deben soportar en la cotidianidad millones de mujeres. Pero, ¿cuál es entonces la respuesta feminista para Rawls? ¿Acaso la exigencia de un trato equitativo es una total falta de respeto a culturas que, a pesar de ser jerárquicas, son respetables? Si no es así, ¿cómo es posible conciliar el reconocimiento de los derechos humanos fundamentales de la mujer, para incluirlos en la comunidad moral de las naciones que se rigen por tratados y por acuerdos sobre los derechos humanos, con una tolerancia política y liberal de las diferencias nacionales y culturales?

## Liberación nacional y cultura

Antes de intentar responder esta pregunta, es necesario examinar algunos de los presupuestos acerca del nacionalismo y de la cultura que, al parecer, han llevado al liberalismo político a este dilema. Dichos presupuestos han contribuido a que el feminismo sea asociado con Occidente, hecho que oculta la importante labor de las feministas del «tercer mundo» (Alexander y Mohanty). Por supuesto, no todos los tipos de feminismo están orientados hacia la defensa de los derechos, aun cuando se centren en la exigencia de un trato equitativo a la mujer o en la valoración igualitaria de la diferencia de sexo. Sin embargo, la hipótesis de que reivindicaciones tales como la de «autonomía erótica» (Alexander, “Erotic”) son tanto occidentales como individualistas ha influido de forma profunda la esencia del debate sobre una agenda feminista de derechos humanos.<sup>4</sup> El feminismo se define de modo simplista como una doctrina *opuesta* a las tradiciones y a las estructuras de parentesco de muchos países del tercer mundo. Por consiguiente, da la impresión de que el activismo feminista y el respeto por la diferencia nacional y cultural son incompatibles. Pero, ¿qué quiere decir exactamente que el nacionalismo sea irreconciliable con el feminismo?

Primero, es necesario distinguir entre el nacionalismo, que se autoproclama como el renacimiento de las costumbres tradicionales anteriores al socialismo y/o a la invasión económica y cultural de Occidente, y las luchas nacionalistas, que de manera consciente se autodefinen como la liberación de cualquier forma de

recolonización. Ambos se encuentran presentes en el mundo actual. Como su nombre lo indica, los renacimientos nacionalistas tienen como único objetivo “revivir” lo que supuestamente ha perdido vida, es decir, la cultura, la historia, la raza, el espíritu y las instituciones de la comunidad nacional, todo lo anterior enterrado durante la dominación socialista o la occidental. El renacimiento de la tradición encamina a este tipo de movimientos nacionalistas hacia un pasado idealizado, y hacia la restitución de los límites nacionales y de las prácticas culturales que han sido sepultadas en el olvido. La renovación de las tradiciones nacionales se considera crucial en la ruptura con Occidente o con la bancarrota moral del “socialismo” de la Unión Soviética.<sup>5</sup>

Sin embargo, otros movimientos que también son nacionalistas, en el sentido en que buscan el establecimiento de la soberanía de la nueva nación, plantean argumentos categóricos en contra tanto de la posibilidad como de la conveniencia normativa de la renovación cultural. ¿Qué *debería* suceder cuando las luchas por la liberación nacional destruyen los antiguos estratos culturales de las naciones colonizadas, al mismo tiempo que «renuevan las formas de expresión y permiten el renacimiento de la imaginación»? (Fanon 245). Por ejemplo, Frantz Fanon plantea un argumento contundente:

¿Acaso la lucha nacional es una de las expresiones de una cultura?... ¿Se puede decir que si bien la batalla por la libertad da sus frutos *a posteriori*, con respecto a la cultura es en sí misma su negación? En pocas palabras, ¿es la lucha por la liberación nacional un fenómeno cultural o no?

Creemos que la manifestación cultural más completa y más obvia que existe se da cuando un pueblo colonizado emprende la tarea consciente y organizada de restablecer la soberanía de su nación. No es exclusivamente el éxito de la lucha lo que posteriormente da validez y vigor a la cultura, porque ésta no se congela durante el conflicto. Dentro de su desarrollo y de su progreso interno, la lucha misma envía a

<sup>4</sup> Remitirse a Susan Moller Okin para tener un ejemplo de las presuposiciones comunes sobre la incapacidad de las mujeres del tercer mundo para exigir su libertad sexual. Ver también, en el capítulo 3, mi discusión a propósito de la obra de Okin.

<sup>5</sup> La palabra *socialismo* aparece entre comillas ya que no acepto que cualesquiera de las prácticas e instituciones políticas aterradoras de la Unión Soviética fueran necesariamente socialistas. Para algunos pensadores, como Michel Foucault a partir de Nietzsche, poner entre comillas esta palabra para hacer una distinción entre los ideales asociados con el socialismo y la realidad de su pretendida institucionalización sólo expresa la melancolía de los izquierdistas occidentales. No estoy de acuerdo. Que la Unión Soviética quede mejor descrita al tacharla de economía socialista o, por el contrario, de economía capitalista sigue siendo una pregunta que vale la pena plantear como parte del esfuerzo político para repensar lo que permanece de los legítimos ideales socialistas. Ver “Power and Strategies”, en *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Colin Gordon, ed. y trad. (New York: Pantheon Books, 1980), p. 136.

la cultura por distintos caminos y diseña rumbos completamente nuevos para ella. La lucha por la libertad no le devuelve a la cultura nacional su valor y sus formas anteriores. Esta pugna, que tiene como objetivo lograr un conjunto fundamentalmente diferente de relaciones entre los hombres, no puede dejar intactos ni la forma ni el contenido de la cultura del pueblo. Después del conflicto, no sólo desaparece el colonialismo sino también el hombre colonizado (245).

Fanon da un significado normativo y político a la liberación nacional y, de esta forma, la separa de las luchas por independizarse de Occidente que buscan un renacimiento de la cultura previa. La imposición de la conservación de la cultura por la fuerza no debería confundirse con la liberación nacional. Sin embargo, algunas «revoluciones» del tercer mundo precisamente han proclamado el retorno a las formas anteriores como la evidencia de su ruptura con todo lo occidental. Irán constituye un ejemplo clásico: al obligar a las mujeres a llevar el velo, so pena de enfrentarse a una persecución brutal o, incluso, a la muerte, claramente se destruye la imaginación y se prohíben de manera absoluta las nuevas formas de expresión (Mirhosseini).

La comprensión de Fanon acerca de la liberación y de la cultura nacionales es un recordatorio importante de que tanto la diferencia cultural como la natural no son realidades estáticas. En el esfuerzo político por constituir una nueva nación, la lucha por modificar los patrones culturales forma parte integral de la manera como un pueblo colonizado llega a imaginar su libertad como nación *nueva*, en la que sus miembros ya no son definidos por sus opresores. La libertad adquiere sentido como parte del intento del pueblo colonizado por forjarse a sí mismo, de forma política, ética y cultural, como representante de su propio futuro.

La protección del espacio «para el renacimiento de la imaginación» no puede separarse de la esencia de los esfuerzos para establecer la soberanía y para desarrollar una economía independiente. Como lo señala el análisis de Fanon, la necesidad de este «espacio» está entrelazada con la manera como el proceso de colonización captura la vida física y simbólica del pueblo colonizado. Esta comprensión de la relación que existe entre cultura y liberación nacional aporta poderosos argumentos en contra de la represión estatal ejercida durante el proceso mediante el cual un país crea espacios para que los esfuerzos, individuales y colectivos, artísticos y políticos, representen la libertad. Con frecuencia, el feminismo en el tercer mundo se ha manifestado como uno de los experimentos dentro de la representación de la libertad en los movimientos de liberación nacional (Alexander y Mohanty).

Cuando las opiniones enfrentadas sobre el respeto por las diferencias culturales son utilizadas como un argumento en contra de los derechos humanos de la mujer, el análisis de lo que está en juego en el movimiento de derechos humanos no puede avanzar en forma lúcida a menos que se comprenda que *aquellos* patrones



culturales que prevalecerán forman parte de la lucha política de toda nueva nación. Es obvio que el respeto por la diferencia cultural quiere decir una cosa cuando uno es ajeno a la situación, por ejemplo un activista de derechos humanos del «primer mundo», y otra muy diferente cuando uno es un combatiente en la lucha por la independencia. No obstante, el punto de Fanon va más allá, puesto que él piensa que la liberación nacional requiere que no haya marcha atrás, y que estos intentos de «retorno» van en contra de ella porque frustran el renacimiento de la imaginación, que es su condición indispensable.

Dentro de las naciones recién constituidas, la represión de los intentos feministas por promulgar relaciones completamente nuevas entre los «hombres» es una de las formas de recolonización sobre las que Fanon llama la atención. Consideremos la descripción que hace M. Jacqui Alexander a propósito de la relación entre la recolonización y la represión de los ciudadanos homosexuales de las Bahamas:

La recolonización heteropatriarcal opera a través de la consolidación de ciertas economías síquicas y de ciertas jerarquías determinadas por la raza, y dentro de diversos procesos materiales e ideológicos iniciados por el Estado, tanto dentro como más allá de la ley. Estas acciones pueden entenderse claramente como un control fronterizo y, en este caso, como la incorporación desigual de las Bahamas a una economía política internacional sobre la base de la utilidad (por ejemplo, el turismo). Las acciones del Estado, que abre las fronteras para que entre el capital multinacional, fortalecen de modo contradictorio los intentos de proteger la política del cuerpo de la contaminación por medio de la legislación sobre la heterosexualidad. En la nación-estado, el hecho de proporcionar condiciones de seguridad adecuadas para las empresas multinacionales es conmensurable con proporcionar un ambiente seguro para la heterosexualidad, en vista de que ambas pueden codificarse de nuevo como hechos naturales e, incluso, sobrenaturales. El turismo y el imperialismo, a través de la producción de capital multinacional, son ahora partes tan integrales del orden nacional como lo es la heterosexualidad (Alexander, "Erotic" 67).

Así, Alexander concluye que la lucha por la «autonomía erótica» y por las formas culturales en las que ésta se pueda expresar se encuentra en el núcleo de la lucha en contra de la recolonización y por la liberación nacional. Los movimientos tanto feministas como homosexuales son útiles para la causa de la independencia nacional. La heterosexualidad impuesta por el Estado es un ideal occidental empleado para fomentar el turismo, y busca aportar un orden a las formas familiares menos estrictas, y sin regulación, que se aceptaban anteriormente en las Bahamas.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Consultar el capítulo 4 para una discusión suplementaria sobre lo parental como algo independiente del matrimonio.

Alexander nos muestra cómo la ley se convirtió en uno de los medios de consagración de las normas políticas estatales para librarse de las conductas sexuales «deca-dentes», es decir, todas aquellas diferentes de la heterosexualidad «normal». La ley se convirtió en el símbolo del «nuevo» orden civilizado de la nación-estado su-puestamente liberada (Alexander, “Erotic” 82).

Lo que Alexander quiere decir con autonomía erótica está muy cerca de lo que yo he defendido como el derecho a representar el ser sexuado de cada uno. La conexión que Alexander traza entre el proceso de descolonización y la autonomía erótica debilita la fantasía de que sólo las mujeres occidentales pueden permitirse el lujo de la libertad sexual. Además, Alexander cuestiona la noción de que la libertad sexual es «meramente cultural», es decir, una acotación al quid del desa-rrollo económico.<sup>7</sup> Su análisis también exige que se haga una distinción entre los «renacimientos» culturales disfrazados de liberación nacional, que sólo están al servicio de la recolonización, y lo que Fanon describe como las luchas por confor-mar culturas que aspiren a la libertad que la nación independiente y reconstruida le promete al pueblo.

La desconfianza de Alexander hacia la ley forma parte legítima del recelo de las feministas hacia la discusión alrededor de los derechos. Así, aunque no sucumbamos a la influencia del mito de que las feministas del «primer mundo» son las únicas que tienen derecho a soñar con «rosas», todavía se nos plantean preguntas serias acerca del papel que la ley debería jugar en la lucha por nuestra libertad como seres sexuados. Si se insiste en el punto de que la exigencia de libertad sexual no es simplemente un ideal del «primer mundo», esto no significa que defender este ideal como materia de derecho no sea recaer en formulaciones occidentales de la persona y del sujeto.

### **¿La exigencia de que el trato equitativo sea un derecho humano es una reivindicación occidental?**

Sin lugar a dudas, el argumento central que he planteado a lo largo de este libro en cuanto a la defensa de la esfera imaginaria nos devuelve a lo que Rawls denominaría una concepción filosófica de nuestro valor igual como personas. Éste es el caso en los dos usos dados a la esfera imaginaria, porque ambos nos remiten a la idea de Kant sobre nuestra libertad como personas morales. Esta esfera nos lleva a esta noción, insistir en que es un fracaso evaluar a la mujer en primera instancia como persona libre e igual, lo que ha hecho que la inequidad entre hombres y mujeres sea tan difícil de tratar por parte de las concepciones

---

<sup>7</sup> Ver capítulo 3.

procedimentales de la justicia. Por consiguiente, la exigencia que se impone para la formulación de una teoría de la justicia es que las mujeres deben ser pensadas y evaluadas como personas libres, y que todas las formas de legislación igualitaria deben adaptarse para que sean coherentes con la libertad de las mujeres.

El reconocimiento posterior de la esfera imaginaria como la base política y ética del derecho a la autorepresentación del ser sexuado, al menos de la forma como lo he planteado en este libro, nos devuelve de manera evidente a la tradición occidental en la que esta esfera trae a un primer plano el aspecto subjetivo del derecho. Y éste, a su vez, nos remite a la idea fundamental de Kant de que el derecho máspreciado es mi libertad, y que, por lo tanto, legítimamente se me debe permitir obligar al otro para que armonice su libertad con la mía.<sup>8</sup> Este aspecto subjetivo del derecho probablemente ha sido el más polémico en el discurso tradicional de los derechos humanos, porque de manera muy clara parece amenazar a la comunidad al remplazarla por la noción capitalista y occidental del individuo posesivo.

En breve, regresaré a la pregunta de si las feministas pueden o no darse por satisfechas con la mera inclusión del aspecto subjetivo del derecho en el discurso de los derechos humanos. Por ahora, concentrémonos en el problema de la exigencia feminista de un trato equitativo para las mujeres, y en la tolerancia hacia una cultura nacional íntegra en la que la mujer aún no se considera de igual valor al hombre debido al lugar que ocupa bien sea en una jerarquía religiosa o en una de tipo cultural. Como lo hemos visto, la igualdad exige cierta base de comparación, y para que no quede reducida simplemente a la reivindicación de equidad en torno a lo que el hombre gana en promedio, también se hace necesaria una concepción filosófica de la idea del valor igual de unos y otros. De otra forma, ¿cuál es la base para afirmar que es injusto un trato diferente al trato equitativo? Entonces,

---

<sup>8</sup> Charles Taylor ha descrito de manera sucinta el aspecto subjetivo de los derechos como parte de las instituciones democráticas occidentales:

En todas partes se considera injusto quitarle la vida a alguien, por lo menos bajo ciertas circunstancias y para cierto tipo de personas. Lo injusto es lo opuesto a lo justo y de alguna manera tiene este sentido en el planteamiento anterior.

Sin embargo, se apela a un sentido bastante diferente de la palabra derecho (lo justo) cuando empezamos a emplear artículos definidos o indefinidos, a ponerla en plural y hablar de “un derecho” o “los derechos”, también cuando empezamos a atribuirlos a personas y hablar de tus derechos o mis derechos. Esto sirve para introducir lo que se ha llamado “derechos subjetivos”. En lugar de decir que es injusto que me maten comenzamos a afirmar que tengo el derecho a la vida. Las dos formulaciones no son equivalentes en todo sentido, ya que en el último caso la invulnerabilidad o el privilegio se consideran propiedad de alguien. Ya no es más un elemento de ley lo que se eleva en grado igual por encima de todos nosotros y entre unos y otros. Que tengo el derecho a vivir quiere decir mucho más que no se me debe matar. Me otorga algún control sobre esa invulnerabilidad. Un derecho es algo a lo que en teoría puedo renunciar. También es algo en cuyo ejercicio puedo intervenir (16).

la pregunta se transforma en si se puede hacer una exigencia política firme de igualdad, sin justificarla sobre la base del concepto filosófico occidental de persona o de sujeto. Las feministas del tercer mundo han demostrado de forma clara que sí se puede.

En Surinam, Renate Druiventak, una de las activistas líderes del grupo denominado Mofina Brasa, que traducido de forma rudimentaria significa «los pobres deben apoyarse los unos a los otros», encontró su inspiración para luchar por la igualdad de la mujer en la religión afro-surinamesa *winti*. El programa que defiende aboga por la equidad para la mujer en todos los aspectos de la vida, desde la distribución de las tierras hasta la educación. Los *winti*, que quiere decir «viento», son espíritus, pero, como lo describe Gloria Wekker, «no se conceptualizan como entidades o seres externos y trascendentales, sino como partes integrales del yo» (334). Druiventak describe de la siguiente manera las raíces de su activismo en pro de la mujer:

Los criollos tenemos una gran ventaja porque contamos con los *winti* que nos transmiten conocimiento. Los *winti* vienen a ti en sueños, te dan fortaleza y te guían en una dirección particular. En realidad, no estaba pensando de forma consciente en un partido político para las mujeres, pero en mi sueño Mama Aisa (diosa madre de la tierra) vino a mí y me dijo que hiciera algo para ayudar a las mujeres a sobrellevar estos tiempos difíciles. Después oré, *mi ben tak'nanga mi 'ik' nanga mi skin* (hablé con mi yo, conmigo misma). De forma gradual, tomó forma la idea de un grupo de acción por la mujer y entonces me pregunté: ¿cómo emprendo esta labor y a quién le pido que me ayude? (334)

La frase «hablé conmigo misma» forma parte de la multitud de términos que hacen referencia al yo como un lugar lleno de posibilidades, que son expresiones en tercera persona del *winti* de cada uno. La comprensión del yo «se concibe de forma más fructífera como una secuencia calidoscópica siempre en movimiento, que como una esencia única, delimitada y estática» (336).

Esta comprensión del yo también rechaza toda separación rígida de lo masculino y de lo femenino, porque dentro de la cosmología *winti*, cada ser humano contiene ambos elementos. De nuevo, cito a Wekker:

Dentro de este sistema cosmológico, los seres humanos están concebidos como seres en parte biológicos y en parte espirituales. Los padres terrenales aportan el lado biológico de los humanos, de carne y hueso. El lado espiritual se compone de tres elementos, de los cuales nos interesan dos. Todos los seres humanos tienen un *kra*, o *yeye*, (alma) y unos *dyodyo* (padres en el mundo de los dioses). El *kra* y los *dyodyo* definen la mente, el intelecto, la conciencia, la personalidad, las características y la mentalidad de una persona. El ser humano se integra al mundo de los dioses a

través de sus padres celestiales, quienes cuidan y protegen a su hijo en el curso de la vida. Al nacer, los *dyodyo* le otorgan al ser humano un *kra* con un «alma» inmortal, con componentes femeninos y masculinos. Tanto el *kra* como los *dyodyo* constan de un ser femenino y uno masculino, y ambas parejas son concebidas como seres humanos con sus propias características de personalidad. (335)

La integración de lo masculino y de lo femenino como partes del yo calidoscópico menoscaba toda práctica cultural que intente depurar la masculinidad por medio de la desaparición de su contraparte femenina.

Un tercer reto para la identidad estable, sexual o personal, se encuentra plasmado en la actividad *mati*. *Mati* es la palabra para referirse a un amigo en lengua criolla. La actividad *mati* es una cultura que celebra la diferencia sexual femenina, incluyendo de forma abierta las relaciones sexuales entre mujeres; y aquellas que se comprometen con esta actividad también pueden tener relaciones estables con hombres. Los hombres criollos de la clase trabajadora aceptan la actividad *mati* y, gracias a su conocimiento de las hierbas medicinales y de las prácticas curativas, muchas de las mujeres que están involucradas en ella son líderes espirituales dentro de su comunidad. Aunque de carácter explícitamente sexual, las organizaciones *mati* también incluyen el apoyo a las madres, a través del cuidado de los niños, y la sabiduría popular acerca de la preñez y de los ritos de alumbramiento. Dentro de la actividad *mati* existe una exaltación explícita del deseo de la mujer por expresar la sexualidad. Dicha actividad es el espacio colectivo donde las mujeres encuentran placer las unas con las otras. Sin embargo, las *mati* no afirman que poseen identidades estables como lesbianas o bisexuales. En su lugar, « se reconocen a sí mismas como seres guiados por un poderoso winti masculino, Apuku, que no soporta ver a su 'hija', la mujer, comprometida en una relación a largo plazo con un hombre de carne y hueso. Es el Apuku quien se siente sexualmente atraído hacia las mujeres, y, por lo tanto, no es necesario reivindicar una identidad sexual innata» (338).

Renate Druiventak encontró la «base» para la exigencia de una valoración igualitaria de la mujer, desde el interior de la espiritualidad de su propia cultura, incluida la actividad *mati*, precisamente porque los hombres no son los únicos que tienen «los cojones»:

Cien miembros del partido estaban invitados a la casa del vicepresidente, setenta y cinco mujeres y veinticinco hombres. ¿Quién creen que habló todo el tiempo? Sólo tres de los hombres. En un momento determinado, no aguanté más, me levanté y dije que pensaba que eso era una vergüenza. No hay lugar en la mesa para las mujeres y únicamente nos están utilizando. Regañé a todos esos *bigiston nenge* (hombres de grandes cojones) porque están negando los intereses de las mujeres. Ahora es el momento de hacer las cosas de otra manera, ya que los políticos no han

logrado nada. Quiero iniciar un grupo de acción de mujeres o un partido político. El grupo tiene que ser tan poderoso que los hombres vengan de rodillas a suplicarnos que cooperemos con ellos. Entonces, pondré mis exigencias sobre la mesa, esto es, que por lo menos debe haber tres o cuatro mujeres ministros en el gabinete. (347)

En Surinam, las mujeres de clase media que se han apartado de la cultura criolla y han adoptado las nociones occidentales «adecuadas» de familia y de sexualidad se han sentido mucho más aterrorizadas por las exigencias de Mofina Brasa acerca de que las mujeres reciban un trato igual al de los hombres (349). Por consiguiente, sus demandas han sido mucho más «modestas» porque están acordes con el lugar de una mujer heterosexual decente dentro de una sociedad patriarcal. Tanto las mujeres de la clase trabajadora como las campesinas de Mofina Brasa perciben este movimiento de clase media, junto con sus moderadas exigencias por una reforma al «derecho de familia», como un artificio occidental. Por otra parte, el hecho de acoger a las mujeres que han sido despojadas de sus derechos permite el apoyo mutuo para la liberación de todas las formas de jerarquía de sexo, de género y de clase: ellas encuentran su libertad en las costumbres de la actividad mati. Mofina Brasa llevó estas costumbres al plano político nacional para hacer una firme exigencia de igualdad, que incluya una representación política real. Ésta es una cultura en la que no tiene cabida el «yo» del individualismo occidental y, por esto, la actividad mati que sirve de apoyo a esa exigencia es explícitamente colectiva. Druiventak no encontró su inspiración en la concepción filosófica occidental de persona sino en la diosa madre. Sin embargo, Mofina Brasa no ha dado tregua en sus exigencias de un trato equitativo para las mujeres. En este momento, debería ser obvio que una exigencia militante de un trato igualitario para la mujer no necesita fortalecerse por medio de los conceptos occidentales de sujeto o de persona. De igual manera, debería ser evidente que la cosmología de la religión winti ofrece una «tradición» desde la cual se puede construir la exigencia de una valoración igualitaria y del reconocimiento de las mujeres como seres libres e iguales a los hombres en el terreno sexual, político y ético.

### La posibilidad de un consenso entrecruzado

Además del caso de Surinam, existen muchos otros ejemplos de feministas que a partir de sus costumbres culturales exigen igualdad en sus propios países, inspiradas en los conceptos fundamentales de naturaleza humana, religión y significado primordial de la vida, que son radicalmente diferentes de las nociones occidentales (Alexander y Mohanty). Por ende, con certeza se puede afirmar que hay una base para sentirse optimista por la posibilidad de que las naciones lleguen

a un consenso entrecruzado en el que consideren que la valoración igualitaria de la diferencia sexual de la mujer es uno de los universales que todas las culturas deben reconocer.

La idea de un consenso entrecruzado proviene de John Rawls (*Political*), y Charles Taylor ha planteado de modo convincente que es más probable que las agendas de derechos humanos, efectivas en el terreno político, se desarrollen a través de algo parecido a un consenso entrecruzado. La idea es que gentes provenientes de contextos culturales, religiosos y étnicos muy diferentes estén en capacidad de llegar a acuerdos acerca de ciertas normas de comportamiento, que se puedan llamar derechos humanos, y puedan promover estas normas, y su cumplimiento legal, como principios universales para todas las culturas sin que sea necesario estar de acuerdo acerca de la justificación teológica o filosófica de estos derechos. Es más probable que la exigencia de una valoración igualitaria de la diferencia sexual de las mujeres incentive el consenso entrecruzado, a que se logre a través de la exigencia de una igualdad formal, porque muchas mujeres provenientes de culturas muy diferentes, incluidas las de las democracias occidentales, han refutado con dureza la idea de que la demanda feminista de equidad debería girar en torno ya sea a una reivindicación de nuestra semejanza con los hombres o al deseo de ser como ellos. En el programa de Mofina Brasa ningún elemento se apoya en que las mujeres demuestren que son como los hombres, precisamente porque la cosmología winti no reconoce la clase de identidad sexual estable que convertiría esta exigencia en algo comprensible, y menos en algo deseable desde el punto de vista político.

La valoración igualitaria universal debe medirse en términos de las respuestas a las preguntas acerca de si las instituciones legales, las leyes, la educación, las prácticas culturales particulares u otras estructuras básicas de la sociedad operan o no de forma coherente con una valoración igualitaria de la mujer. La forma específica de estas preguntas y de sus respuestas, en particular aquellas generadas en determinadas batallas políticas en un país cualquiera, tendría que hacer referencia a las normas culturales, políticas, éticas y religiosas de esa sociedad. Aquello que la valoración igualitaria ordene seguiría siendo un asunto de discusión política. Sin embargo, el derecho humano tendría que exigir que las mujeres, los homosexuales, las lesbianas y todas las demás formas de seres sexuados, estuvieran en capacidad de hacer la pregunta, sin importar sus propias tradiciones o sus credos religiosos.

Entonces, éste es el vínculo entre la esfera imaginaria formulada en forma general y el derecho humano a una valoración igualitaria de la mujer en la comunidad moral constituida por un consenso entrecruzado acerca de los derechos humanos. Debe proporcionarse un espacio moral para que las mujeres, los homosexuales y las lesbianas vuelvan a imaginar y a interpretar sus tradiciones religiosas

y sus prácticas culturales. Así, el derecho humano que dé cuenta de lo anterior tiene que proteger la libertad de conciencia y la tolerancia hacia las interpretaciones encontradas de todas las facetas de cada sociedad.

Este reclamo por un espacio moral no es lo mismo que el hecho de insistir en que todas las sociedades acepten la separación entre Iglesia y Estado característica de Occidente. Para ser más precisos, las formas particulares de institucionalización legal deben considerarse como la única manera de proporcionar este espacio moral. Por ejemplo, las mujeres musulmanas podrían estar en profunda oposición con la separación entre Iglesia y Estado, y aún así argumentar de forma enérgica que nada en el Corán las obliga a llevar el velo o les niega la educación universitaria (Mirhosseini; Mayer). Por horrible que parezca, en los últimos años muchas musulmanas que han expuesto este argumento han sido asesinadas. Tanto el derecho humano a la valoración igualitaria como el espacio político, moral y psíquico que éste exige permitirían que las mujeres entraran en el debate de la interpretación sin correr el riesgo de ser ejecutadas.

Sin duda alguna, el hecho de permitir que las mujeres formen parte de la controversia en el debate religioso va en contra de la interpretación que hacen de ciertas religiones algunos de sus miembros poderosos, incluidos, infortunadamente, unos cuantos jefes de Estado. De hecho, la interpretación que estos miembros hacen es que si las mujeres afirman que se encuentran en posición de desafiar la autoridad religiosa, esto se convierte en razón suficiente para ejecutarlas. La comunidad de los defensores de derechos humanos debería buscar abiertamente acabar con este tipo de comportamiento. Obviamente, éste es irreconciliable con la valoración igualitaria de la mujer como miembro de la comunidad moral regida por los derechos humanos.

En todo el mundo, las religiones se encuentran en un estado de conmoción provocado por el conflicto que existe entre las diferentes interpretaciones de las escrituras sagradas y las prácticas religiosas, debido en parte a que las mujeres, los homosexuales y las lesbianas insisten en que tienen un lugar dentro de la comunidad religiosa. En la actualidad existen rabinos homosexuales y mujeres que son pastoras episcopales. El Papa puede opinar que la sodomía es un pecado mortal, pero muchos homosexuales y lesbianas siguen siendo católicos devotos, y hoy en algunas partes del mundo practican su religión de forma abierta. Con frecuencia, el respeto por la diferencia religiosa comienza con el mismo falso supuesto que se anotó antes en lo referente a la cultura. Las religiones son tan poco estáticas como las culturas, y ahora las más importantes del mundo están siendo cuestionadas por sus puntos de vista sobre la sexualidad. Sus opositores defienden interpretaciones propias de las escrituras sagradas. Además, no existe nada dentro de la exigencia de un espacio político, moral y psíquico que elimine el respeto por la



religión. Por el contrario, estos reclamos debilitan el derecho que detentan algunos miembros de una religión de utilizar la fuerza bruta para garantizar el predominio de sus interpretaciones particulares.

### **¿Por qué la esfera imaginaria no requiere de una concepción subjetiva del derecho?**

El concepto de valoración igualitaria y de protección de la libertad de conciencia no necesita girar en torno al concepto subjetivo de derecho que he defendido en este libro, que le confiere a la mujer el poder legal de coacción para obligar a los demás a armonizar su libertad con la de ella. Como afirma de forma acertada Charles Taylor:

Éste [concepto subjetivo del derecho] parece ubicar en la posición más importante a los individuos autónomos decididos a reivindicar sus derechos, aún (de hecho, en especial) dentro del espacio del consenso social generalizado. ¿Cómo encaja esto con el énfasis que hace la filosofía de Confucio sobre las relaciones personales estrechas, no sólo como poseedoras de un alto valor por sí mismas sino también como modelo para la sociedad en general? ¿Las personas que se reconocen en el espíritu que inspira los derechos humanos occidentales, que (en una de sus versiones) alcanza su máxima expresión en la lucha individual, valerosa y solitaria en contra de los demonios del conformismo social y en pro de los derechos propios, pueden llegar a ser buenos miembros de una sociedad «confuciana»? ¿Y cómo encaja esta ética de la reivindicación de lo que se nos debe con la búsqueda del Theravada del budismo por el desinterés, la entrega y la *dana* (generosidad)? (17)

Aunque feministas de estas dos religiones han rebatido la convergencia de los valores sagrados y de la iluminación religiosa con la organización religiosa patriarcal (Gross), estoy de acuerdo con Taylor en que para muchos de los pueblos del mundo, ya sea por motivos religiosos o de otro orden, el individualismo occidental es éticamente objetable, y por lo tanto, serían reacios a aceptar un modelo de derechos que tuviera que fundarse sobre dicho individualismo.

Sin embargo, quiero señalar una razón, característica del feminismo, para defender los derechos subjetivos. Éstos no hacen de la demandante legal una víctima que busca que la ley la proteja del Estado. Por el contrario, el Estado tiene que poner en relación la igualdad ante la ley del poder de una mujer para compeler a otros a que armonicen su libertad con la de ella. Debido al énfasis kantiano en la libertad, que he utilizado para defender un concepto subjetivo de derecho, estos derechos le confieren poder a las personas. En otras palabras, rebato la idea de que

un derecho concebido de esta forma fortalezca los «lazos heridos» (Brown). El hecho de que una mujer tenga un poder igual de coacción para compeler a los demás a que armonicen sus libertades con la de ella, aunque sólo sea ante la ley, es algo que no tiene acogida fácil dentro de las normas patriarcales tradicionales que aún dominan muchos aspectos de nuestro sistema legal. Entonces, la exigencia de derechos subjetivos forma parte de lo que la valoración equitativa significa en un país occidental. La introducción de la idea de derecho en esta demanda hace que ella siga siendo un reto para las instituciones legales de Occidente.

Sin embargo, como lo he argumentado a lo largo de este libro, el desafío a las normas patriarcales, con frecuencia disfrazadas como normas de la comunidad, aunque se haga a través de la defensa del derecho subjetivo no es individualista ni desde el punto de vista antropológico ni en cuanto a sus aspiraciones éticas. Por el contrario, a cada momento en este libro se reconoce que la importancia de la comunidad y de las relaciones interpersonales estrechas es vital para la mayoría de los seres humanos. El derecho de representar al ser sexuado de cada uno permite legalmente las asociaciones íntimas que han sido excluidas por la ley a lo largo de la historia. Lo menos que este derecho puede hacer es promover una sociedad en la que a nadie se aisle o se encierre debido a la sexualidad, siempre y cuando, por supuesto, ésta no implique una violencia no acordada o viole la prohibición de la degradación. El deseo de libertad puede emerger porque una mujer desea compartir su vida con su amante lesbiana como una familia abierta, y no porque quiera apartarse del consenso social.

No obstante, debido a que las feministas están destruyendo las normas patriarcales culturales y religiosas en muchos países, aquéllos que se oponen a esta rebelión con frecuencia la han asociado con un ataque a la comunidad. Sin embargo, las mujeres que participan en la rebelión luchan por transformar su comunidad para que ésta las incluya como miembros iguales. También se podría afirmar que el patriarcado ha interferido en la comunidad o en la nación en vías de desarrollo, y que las mujeres, al rebelarse en su contra, están prestando un servicio a la comunidad o a la nación, y no al revés. La razón por la cual tantas feministas y tantos movimientos de mujeres parecen estar en contra de la comunidad es que la comunidad y/o la nación se identifican con el orden patriarcal.

Algunas feministas que forman parte del movimiento por la defensa de los derechos humanos han ejercido presión para que haya una aproximación al concepto subjetivo de derecho, porque en muchos países las mujeres parecen necesitar estos derechos para protegerse de sus parientes o de sus religiones. Por ejemplo, existen países en donde las mujeres tienen prohibido el acceso a la tierra comunal o, en otros casos, se les impide que sean dueñas de ella. En estas circunstancias, el derecho subjetivo es la única forma de concebir que las feministas exijan política,

e incluso legalmente, la distribución equitativa de la tierra. Cuando un gran número de mujeres exige que se les entregue este bien, con o sin el derecho a poseerlo, se fractura el «consenso» de que las mujeres no deben trabajar la tierra o poseerla, y quedan abiertas nuevas posibilidades para la reconstitución de una comunidad en la que las mujeres pueden ser terratenientes y agricultoras. Para algunas activistas, la lucha se articulará como un llamamiento a la «verdadera» interpretación de su religión o de su cultura. Para otras, la pugna será en contra de los antiguos valores coloniales y en nombre de la recién liberada nación-estado. Para algunos de nosotros en Occidente y en otros países del mundo donde la lucha por los derechos ha ocupado el primer plano, por ejemplo los estados «socialistas» que solíamos llamar Europa del Este, estas luchas se articularán a través de un llamamiento a los derechos (Salecl).

Nuevamente, a menos que las nociones de patriarcado y de comunidad sean una sola, estas luchas no deben percibirse como una amenaza para la nación o para la comunidad. Quiero enfatizar en el peligro de tal unidad, porque ella ha contribuido a justificar la condena al feminismo como un rasgo exclusivamente occidental y opuesto a la comunidad. Taylor está en lo cierto al afirmar que en el complejo mundo en el que vivimos podemos esperar que se dé un consenso entrecruzado acerca de los universales sólo si permitimos que las normas de comportamiento, aún si las denominamos derechos humanos, se liberen de su conexión con las nociones occidentales de individuo. Sin embargo, este consenso no será merecedor de este nombre si pone en peligro el derecho fundamental de la mujer de ser incluida en la comunidad moral regida por los derechos humanos.

¿Qué sucede con las mujeres que creen profundamente en que su propia fe las lleva a ocupar un lugar en la jerarquía religiosa y, por ejemplo, las hace llevar el velo o formar parte de un matrimonio polígamo? El espacio que les asigna la esfera imaginaria les permitiría practicar su fe en una forma que muchas feministas considerarían incoherente con su propia igualdad (Cornell, *Imaginary*).

Por supuesto, creo que las feministas tienen razón al afirmar que muchas mujeres han asimilado su propia degradación de forma tan profunda que han perdido la capacidad de imaginarse a sí mismas como iguales (Cornell, *Beyond*). Su degradación constante es su única realidad comprensible, pero aún así, en el ámbito de los derechos humanos se las debe respetar como poseedoras de su propia esfera imaginaria. El dilema de la «falsa conciencia» es de vieja data. Si las feministas que «piensan de forma correcta», y que saben lo que las mujeres deberían desear, imponen una «conciencia correcta» desde el exterior, entonces con esto se está afirmando, en lugar de cuestionarlo, el estatus de degradación de aquéllas a quienes se les impone. Este «correctivo» para la falsa conciencia perpetúa el ciclo que trata de romper e, irónicamente, refuerza el carácter inamovible de la posición de la

mujer en la sociedad. Como ideal, la esfera imaginaria presenta un reto esencial frente a la rigidez simbólica de toda identidad sexual, al exigir que todas esas posiciones queden sujetas a una reinterpretación. La lucha política y ética para que las mujeres tengan acceso a la esfera imaginaria, al menos de forma psíquica, avanza de modo evidente en todo el mundo y, sin lugar a dudas, seguirá haciéndolo durante mucho tiempo.

### **El control y el cumplimiento de los derechos humanos por parte de las organizaciones internacionales**

¿Qué tan lejos debe llegar la comunidad feminista por los derechos humanos en la defensa de la utilización de los mismos para declarar ilegales algunas prácticas, como la mutilación genital femenina, que algunas mujeres honestamente creen que forma parte ya sea de su fe o del reconocimiento cultural de su diferencia sexual? Es obvio que el empleo de las palabras *mutilación genital* expresa mi punto de vista, porque no veo la manera de reconciliar esta práctica con una valoración igualitaria de nuestra diferencia sexual. No obstante, muchas mujeres se oponen a este argumento e insisten en que, por ser occidental, simplemente no entiendo la importancia de esa práctica. Pero aún no he cambiado de opinión, y creo con firmeza que las feministas que forman parte de la comunidad que trabaja por los derechos humanos deberían seguir intentando llegar a un consenso entrecruzado sobre el punto de que la mutilación genital de la mujer es incoherente con la valoración equitativa de nuestra diferencia sexual; y esto no es menos importante por el hecho de que la gran mayoría de quienes han pasado por la mutilación son niñas que no disponen del espacio moral para considerar o para contradecir lo que se les hace. Además, lo que se ha hecho, y se sigue haciendo, es, en efecto, extremo, y difícilmente lo describe en forma apropiada la expresión «circuncisión femenina»:

Sin embargo, este término implica una analogía falaz con respecto a la circuncisión masculina, en la que no hay mutilación porque en ella se corta el prepucio de la punta del pene sin dañar el órgano. En la circuncisión femenina, el grado de amputación anatómica es mucho más extenso. El equivalente masculino de la clitoridectomía (que involucra la totalidad o una parte del clítoris) sería la amputación de casi todo el pene. El equivalente masculino de la infibulación (que incluye no sólo la clitoridectomía sino la extirpación o la ligadura de todo el tejido sensible que rodea a la vagina) sería remover todo el pene, su raíz de tejido blando y parte de la piel del escroto (Toubía 226).

Dada la gravedad del daño que se le hace al cuerpo en esta práctica, no es sorprendente que muchas organizaciones de mujeres en África hayan dirigido su actividad a lograr abolirla en sus países. Algunas de ellas han ejercido presión para que se promulguen leyes que la prohíban totalmente. Otras han empleado tanto herramientas políticas como educativas debido a la dificultad de cambiar una práctica cultural, que para algunas mujeres está relacionada con la dignidad de su sexo y con la «liberación» de sus países (226).

¿Qué debemos hacer las feministas occidentales que pertenecemos a la comunidad que trabaja por los derechos humanos? Es obvio que debemos seguir los debates que sobre este asunto se suscitan entre las diferentes organizaciones de mujeres de cada país, y, por el momento, debemos defender una agenda de derechos humanos que proporcione el espacio de discusión para dicho debate. Es evidente que con frecuencia la clase social determina la percepción de las mujeres acerca del papel que juega la ley en una lucha particular. Las reformas a la ley en un país dado dependerán de qué tan arraigada esté la práctica dentro de la cultura y, más importante aún, del significado que le dan las mujeres que la perpetúan.

Las mujeres del «primer mundo» no somos las más entendidas en el tema de la mutilación genital femenina, y no deberíamos pretender serlo, lo que no quiere decir que no debemos ser audaces cuando apoyamos, de todas las formas posibles, la lucha en contra de esta práctica. Debemos entender que las feministas del tercer mundo no nos necesitan como redentoras, en particular, porque Estados Unidos tiene una de las tasas más altas de incesto y de violación del mundo, y, además, su gobierno tiene una larga y brutal historia de intervencionismo en otros países. Teniendo en cuenta estos antecedentes, las feministas activistas por la defensa de los derechos humanos de Estados Unidos y de otros países occidentales tienen que proceder con cuidado cuando buscan un control externo de las normas de cualquier país por parte de reconocidas organizaciones de derechos humanos, cuya independencia de las naciones ricas del «primer mundo», incluido Estados Unidos, es, en algunos casos, sólo de nombre. Las preguntas relacionadas con cuál de las organizaciones internacionales de derechos humanos debemos apoyar, así como qué clase de control o cómo se deben sancionar las leyes de otro país, son cruciales para las feministas del primer mundo que pertenecen a la comunidad de los defensores de derechos humanos. También debemos recordar que a menudo es más fácil señalar el «salvajismo de allá» que enfrentar las injusticias flagrantes de la propia cultura.

## La reforma a la condición de asilado de la ley de inmigración de Estados Unidos

Algo que debemos hacer de inmediato es facilitar que las mujeres que buscan escapar de la mutilación genital obtengan el estatus de refugiadas en Estados Unidos. Por primera vez en la historia, una mujer obtuvo asilo en este país, en 1996, sobre la base del temor de que si regresaba a su patria sería «perseguida» y forzada a someterse a la mutilación genital.<sup>9</sup> La forma de mutilación a la que habría sido sometida fue relevante para la decisión, porque el daño que esto le habría causado era lo suficientemente grave como para considerarlo una persecución. Así, el tribunal dejó abierta la posibilidad de que formas menos agresivas de mutilación genital femenina no se acepten como persecución. Adicionalmente, el tribunal tomó en cuenta el hecho de que la joven en cuestión pertenecía a un grupo social opuesto a este tipo de mutilación. Aunque fue una victoria legal, si así se lo puede llamar, *el Caso Fauziya Kasinga* rechazó con firmeza el reconocimiento de cualquier forma de mutilación genital femenina como causa suficiente para declararla una persecución.<sup>10</sup>

Una persona que pida asilo en Estados Unidos debe demostrar que cumple con cada uno de los cuatro requisitos específicos estipulados en el Acta de Inmigración y Naturalización (INA). Ellos son:

1. El extranjero debe temer la persecución;
2. El miedo debe tener fundamento;
3. La persecución debe tener su origen en cuestiones de raza, religión, nacionalidad y en el hecho de formar parte de un grupo social específico o de promulgar una opinión política particular;
4. El extranjero no debe poder o no debe estar dispuesto a regresar a su país de origen.<sup>11</sup>

No pretendo aumentar la ya abundante literatura feminista que ha argumentado de forma convincente que cuando el Servicio de Inmigración y Naturalización (INS) interpreta estos denominados estándares neutrales, en realidad pone en

---

<sup>9</sup> Para un excelente artículo que resume la situación de las mujeres que tratan de obtener asilo en Estados Unidos ver Regine Dupuy McCalla "Asylum in the United States: A Tough Road for Refugee Women" (manuscrito). McCalla concluye que el género debería ser una categoría independiente por incluir en el examen para pedir asilo.

<sup>10</sup> En el caso legal: *Fauziya Kasinga*, declaración interior 3278 en 12 (BIA, 13 de junio de 1996) (el tribunal en pleno).

<sup>11</sup> Sección INA 101 (a) (42) (A).

desventaja a la mujer porque se considera o bien que las mujeres no tienen credibilidad y, por lo tanto, que su temor es infundado, o se piensa que el daño al que temen es intrascendente, o, por último, que las mujeres no constituyen un «grupo social», según los parámetros del INS (Bunch; Mc Calla).

Las feministas del movimiento por la defensa de los derechos humanos con vehemencia han argumentado que se debería incluir el género dentro del segundo punto del acta, o cuando menos, que el hecho de ser mujer se debería entender como la «pertenencia a un grupo social particular.»<sup>12</sup> (McCalla 13-14). Sin embargo, ¿debemos adicionar el género a la lista de aquello que debe sustentar la persecución para, de esta forma, convertirlo en una razón válida de la solicitud de asilo? Si es así, simplemente estaríamos reproduciendo en el ámbito internacional las exclusiones y las limitaciones que son inherentes a la interpretación legal dominante del sexo como género de nuestra ley nacional constitucional y de discriminación.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Con frecuencia los tribunales han rehusado reconocer que ser mujer es «pertenecer» sin duda «a un grupo social». Ver *Sánchez-Trujillo versus INS*, 801 F.2d 1571 (circuito noveno, 1986) sobre el test de cuatro puntas. De forma convincente McCalla describe la tergiversación incoherente de los juzgados de circuito sobre si el género es o no un grupo social y los efectos desastrosos que esto ha tenido en las mujeres.

<sup>13</sup> Me suscribo a la propuesta de Greg DeFreitas sobre la reforma de la política de inmigración planteada en «Immigration, Inequality, and Policy Alternatives» (artículo de trabajo). Para DeFreitas el objetivo principal de la política de inmigración debería ser humanitario:

Ésta fue la formulación expresa de la reforma migratoria de 1965; no obstante, ésta le dio una prioridad en extremo amplia al restablecimiento de la convivencia de los miembros distantes de las familias de los residentes estadounidenses y a la admisión de trabajadores calificados y no a los refugiados en peligro, quienes fueron dejados al capricho de las decisiones administrativas ad hoc. El Acta de Refugiados de 1980 apuntaba a un enfoque más sistemático y reemplazó la definición de «refugiado» propia del período de la Guerra Fría (cualquiera que huya del comunismo) por aquella aprobada por las Naciones Unidas: «personas con un miedo bien fundamentado de persecución por razones de su etnia, religión, nacionalidad, pertenencia a un grupo social o manera de pensar». Sin embargo, en la práctica el prejuicio aún fuerte de la Guerra Fría ha continuado favoreciendo a los que ahora son en gran parte trabajadores itinerantes por problemas económicos, provenientes de Cuba, Indochina, Europa Oriental y la antigua Unión Soviética. La historia reciente ha producido muchos refugiados legítimos por violencia política y étnica y nuestro sistema de inmigración debe reservar un número suficiente de lugares para proveer protección temporal o a largo plazo a tantos como sea posible. Esto puede al tiempo significar asignarle una prioridad secundaria a otro objetivo humanitario importante: la pronta reunión de miembros cercanos de una familia. Por supuesto, no se esperará que nación alguna acepte a todos los que se proclamen refugiados de cualquier parte del mundo. E incluso en crisis evidentemente obvias, como la de Haití en 1994, los desplazamientos masivos de poblaciones requerirán de una coordinación de los esfuerzos multinacionales de reubicación (19-20).

Una reforma a la inmigración que se enfoque en objetivos humanitarios, con la inclusión del sexo en la definición de las Naciones Unidas, ayudaría en gran medida a las mujeres en sus esfuerzos por escapar a la brutalidad que les espera en sus propias naciones. Tales objetivos humanitarios han sido una prioridad para las mujeres que buscan asilo pero que no están escapando de la Europa Oriental y de la antigua Unión Soviética y a quienes se les ha negado el estatus de refugiadas porque el procedimiento ad hoc por lo general no toma estas peticiones con la seriedad que debiera. DeFreitas da una respuesta a la preocupación sobre la «compuerta». Si la comunidad defensora de los derechos humanos tomara seria-

La Declaración Universal de los Derechos Humanos emplea el concepto de sexo en lugar del de género, y de igual forma debería hacerlo la política de inmigración de Estados Unidos.<sup>14</sup> Así, tanto los homosexuales como las lesbianas y los transexuales, al igual que las mujeres heterosexuales, estarían en condiciones de proceder en la petición de asilo. Sin lugar a dudas, los abusos en contra de la integridad física, como la violación, el maltrato físico grave o la ejecución bien sea por ser mujer o por ser homosexual, serían una persecución por razones de «sexo».

Parte del problema de la utilización del género como una categoría o como una denominación legal de un grupo social es que paradójicamente afianza la lógica de la persecución. ¿Qué quiero decir con esto? Tomemos como ejemplo el cumplimiento de la norma de llevar el velo. La intención de que todas las mujeres se comporten de una forma determinada es parte de la «cohesión externa» contra la que ellas se rebelan. En otras palabras, la persecución es un intento de garantizar que las mujeres sean un grupo social identificable, que pueda ser reconocido como tal y a la vez ubicado en el lugar que le corresponde dentro de la jerarquía social. El cuestionamiento a la cohesión externa de las mujeres, y por lo tanto, también al reconocimiento de su existencia como grupo social es crucial para que ellas tengan el espacio moral para refutar las interpretaciones de su sexo impuestas por la religión y por las tradiciones culturales.

---

mente la persecución por causa del sexo entonces se facilitaría el tipo de coordinación multinacional necesaria. Yo apoyaría este tipo de coordinación. Esto ayuda sin duda a las mujeres y pone de manifiesto la gran crítica moral y política de las naciones que dan asilo a las prácticas de persecución fundamentadas en el sexo, incluyendo la mutilación genital femenina, aunque esto se haga sin interferir de manera directa en la soberanía de la otra nación.

DeFreitas también clama por más reformas:

1. Apoyo federal a las ciudades que tienen los porcentajes más altos de inmigrantes;
2. Reorganización del INS;
3. No considerar más las solas habilidades ocupacionales como base suficiente para la admisión;
4. En vez de exportar trabajos o profesionales bien pagados, "las empresas y el gobierno deben ser proclives a proveer por fin escolaridad, capacitación y reentrenamiento de primera clase al amplio número de estadounidenses mal pagados o subempleados";
5. Finalmente, Estados Unidos debe terminar con su patrón histórico de crear grandes poblaciones desplazadas a través de su política internacional. (22).

<sup>14</sup> "Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición". Declaración Universal de Derechos Humanos, G.A. Resolución 217 (II), 10 de diciembre de 1948.



## Obras citadas

- Alexander, M. Jacqui y Mohanty, Chandra Talpade. "Introduction: Genealogies, Legacies, Movements". *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge, 1997.
- Alexander, M. Jacqui. "Erotic Autonomy as a Politics of Decolonization". Alexander y Mohanty, *Feminist Genealogies*.
- Brown, Wendy. *State of Injury: Power and freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Buch, Charlotte. "Transforming Human Rights from a Feminist Perspective". *Women's Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives*. Julie Peters y Andrea Wolper, eds. New York: Routledge, 1995.
- Conrad, Joseph. *El corazón de las tinieblas*, 1902.
- Cornell, Drucilla. *Beyond Accomodation: Ethical Feminism and the Deconstruction of Law*. New York: Routledge, 1991.
- \_\_\_\_\_. *The Imaginary Domain*. New York: Routledge 1995.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Constance Farrington trad. New York: Grove Press, 1963.
- Foucault, Michael. "Power and Strategies". *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Ed. y trad. Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.
- Friedman, Elizabeth. "Women's Human Rights: The emergence of a Movement". *Women's Rights, Human Rights*. Eds. Peters y Wolper.
- Gross, Rita M. *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- McCalla, Regine Dupuy. "Asylum in the United States. A Tough Road for Refugee Women". (Manuscrito).
- Mayer, Ann Elizabeth. "Cultural Particularism as a Bar to Women's Rights: Reflections on the Middle Eastern Experience". *Women's Rights, Human Rights*. Eds. Peters y Wolper.
- Mirhosseini, Akram. "After the Revolution: Violation of Women's Rights in Iran". *Women's Rights, Human Rights*. Eds. Peters y Wolper.
- Martha Nussbaum y Jonathan Glover, eds. *Women, Culture and Development: A study of Human Capabilities*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Obiora, L. Amede. "Bridges and Barricades: Rethinking Polemics and Intransigence in the Campaign against Female Circumcision." *Case Western Reserve Law Review* 47, Winter 1997.
- Okin, Susan Moller. "Inequalities Between the Sexes in Different Cultural Contexts". *Women, Culture and Development: A study of Human Capabilities*. Eds. Martha Nussbaum y Jonathan Glover.
- Peters, Julie y Wolper, Andrea, eds. *Women's Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives*. New York: Routledge, 1995.
- Putnam, Ruth Anna. "Why Not a Feminist Theory of Justice?" *Women, Culture and Development: A study of Human Capabilities*. Eds. Martha Nussbaum y Jonathan Glover.

Rawls, John. "The Law of Peoples". Programa para el estudio del derecho, la filosofía y la teoría social, 1993.

\_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

Salecl, Renata. "Why is a Woman a Symptom of Rights?" *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and feminism after the Fall of Socialism*. Londres, New York: Routledge, 1994.

Taylor, Charles. "A World Consensus on Human Rights?" *Dissent*, summer 1996.

Toubia, Nahid. "Female and Genital Mutilation". Peters y Wolper, *Women's Rights, Human Rights*.

Wekker, Gloria. "One Finger Goes Not Drink Okra Soup: Afro-Surinamese Women and Critical Agency". Alexander y Mohanty, *Feminist Genealogies*.





# Reflexiones para un debate sobre los estudios de género

*Magdalena León\**

---

\* Socióloga, Profesora Titular de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

## Desde dónde hablo

Para la elaboración de este trabajo me muevo desde dos orillas que me colocan en una postura dual: por un lado, el compromiso académico de tres décadas para entender las relaciones de género con la óptica del pensamiento feminista; por otro, el imperativo por incluir a las mujeres en el desarrollo de nuestras sociedades en igualdad de condiciones, o sea, desde la militancia. No hablo desde el conocimiento o desde la militancia. Hablo desde el difícil e inestable equilibrio de ambas posturas.

El compromiso de hacer un balance de los estudios de mujer/género<sup>1</sup> en la región es una tarea ambiciosa y difícil de cumplir sin el desarrollo de una investigación sistemática.<sup>2</sup> Además, la complejidad de la región y la heterogeneidad de los organismos comprometidos en estos estudios a nivel regional, nacional y local

---

<sup>1</sup> Entendemos por estudios de mujer y género la tarea de generación de conocimiento sobre las mujeres y las relaciones de género que puede venir de los centros universitarios públicos y privados, y de otros centros de investigación y ONG no universitarios.

<sup>2</sup> Para ello es necesario el uso de fuentes primarias sobre formación, periodización, desarrollo institucional, recursos, actividades y currículo de los diferentes organismos (centros, escuelas, institutos, programas, etc.; la nomenclatura es muy variada) dedicados a la docencia, la investigación o la extensión universitaria sobre las relaciones de género.

hacen la tarea amplia e inasible. El ideal de presentar un estudio sistemático no es el objetivo de mi reflexión. Me apoyo en fuentes secundarias,<sup>3</sup> en mi experiencia personal y, por qué no decirlo, en mi intuición. Más que elaborar un balance, presento una serie de reflexiones para debatir.

## Los primeros pasos

Para los años sesenta y setenta se habla de “estudios de la mujer”, “women’s studies” en los países con tradición anglosajona y “études féminines” en Francia. En América Latina su presencia se da a finales de la década de los setenta y principios de los ochenta.

La necesidad de estudiar a las mujeres se debió a su ausencia e invisibilidad en la historia, en las artes y en la ciencia. Fue el descubrimiento de la invisibilidad social de las mujeres lo que hizo necesario hacer visible lo invisible, conceptualizar y analizar lo cotidiano y mirar en los recodos de lo anti-heróico. J. Anderson señala que los estudios de la mujer se inician para “llenar los vacíos de una visión unifocal de lo social producida desde el lado masculino, para dar a conocer a ese otro invisible o negado en la filosofía, en la teoría social y en el debate político: las mujeres y lograr una visión bifocal de los procesos sociales” (Molina 31).

Entre el momento del inicio de los estudios y el actual se han logrado múltiples avances, pero sigue aún vigente el objetivo principal: transformar el conocimiento andrógcentrico y crear uno nuevo, más universal, que diera entrada a una óptica de género y a la especificidad de la diferencia. Un conocimiento que poco a poco permita leer la realidad atendiendo a la dinámica social de las relaciones entre los sexos, junto con otras relaciones sociales como las de clase, raza o etnia.

En América Latina y el Caribe los estudios de mujer/género fueron precedidos por el movimiento social de mujeres de la década de los setenta, conocido como la segunda ola del feminismo, que siguió a la etapa del sufragismo o lucha por los derechos civiles y políticos de la primera mitad del siglo xx. En relación con el movimiento de mujeres, la aparición académica/universitaria de los estudios se da una década mas tarde, en la de los ochenta e, incluso para algunos países, en los años noventa.

Hay una serie de procesos históricos, regionales e internacionales concomitantes con el inicio de los estudios de mujer/género. Para comenzar, se hace referencia a la democratización política y social de la región. Hay que recordar que la década de los setenta estuvo marcada en la región por una coyuntura política de dictaduras militares o limitaciones a la democracia y que el clima intelectual dominante

---

<sup>3</sup> Consulté más de veinte trabajos de colegas sobre el tema. Ver bibliografía.

estaba marcado por las teorías en boga del desarrollismo y la dependencia. La bibliografía muestra diferentes resistencias a la temática en el ámbito universitario, que no permitieron la posibilidad de realizar estudios sobre la mujer. Al mismo tiempo, hay que advertir que la década de los setenta representó en la región el mayor salto en la expansión de la matrícula femenina en la educación media y universitaria (Valdés y Gómariz). Se piensa que con ello se inicia una modificación de expectativas y motivaciones para las mujeres. En esta misma década se advierte el fracaso de las formas tradicionales de hacer política y se desdibuja el ideal revolucionario. Surgen los nuevos movimientos sociales y ello facilita, como se mencionó, la presencia del movimiento de mujeres que antecede a los estudios académicos.

La década de los ochenta señala un retorno de la democracia, lo que representa un nuevo clima de debate y apertura. Las mujeres en la academia de algunos países (se destaca el Cono Sur) inician la crítica a los paradigmas de las ciencias sociales por sus sesgos sexistas, la demanda de democratización en las relaciones entre hombres y mujeres en lo privado, y perfilan su entrada a lo político-social y público. Es el amanecer de nuevas visiones de democracia. Recordemos el lema que nos dejó como legado la feminista chilena Julieta Kirkwood: "Democracia en la calle y en la casa".

En el ámbito internacional se advierten dos importantes procesos. En primer lugar, una creciente atención y movilización referida a la condición de la mujer. Los antecedentes de los estudios mujer/género pueden rastrearse en diferentes eventos internacionales. La década de la mujer (1976-1985) y la Convención para la Eliminación de toda forma de Discriminación a la Mujer, de 1979, representan mojones importantes a nivel internacional, especialmente para América Latina. Estos eventos legitiman y promueven la formalización de los estudios y permiten ratificar los diagnósticos de la primera etapa sobre la condición social de la mujer.

En segundo lugar, se advierte un cambio en el contexto económico mundial con la crisis del Estado de bienestar. Campean las políticas de ajuste con sus efectos negativos para la igualdad social, con impactos para ambos géneros, pero de manera no equitativa.

En estos contextos se inician los estudios de la mujer, con iniciativas individuales o de pequeños grupos, no siempre institucionalizadas, y con ello el peligro inicial, aún vigente para muchos, de estar sujetos a la administración universitaria de turno o a la fragilidad de las instituciones no universitarias. Según G. Bonder, se advierten dos líneas de origen: 1) en centros académicos independientes y en ONG; son los casos de Chile, Puerto Rico, Uruguay, Paraguay, Argentina, Colombia y Perú; 2) en países donde los límites entre estudios de mujer a nivel universitario y no universitario son difusos; están los casos de Brasil y Costa Rica (Bonder, *Estudios* 3).

Los estudios se inician con académicas activistas del movimiento y también con otras mujeres dentro y fuera de la academia. En general, en la primera etapa se advierte gran resistencia del canon universitario a la integración de la perspectiva de mujer/género, que cuestiona estructuras patriarcales de poder establecidas. Se inicia en universidades públicas a nivel nacional, generalmente en las capitales. Tiene como preeminencia el financiamiento internacional versus los recursos intrainstitucionales estatales, con el peligro de que condicionamientos externos definan las agendas. Se advierten diferentes grados de formalización universitaria, según la estructura de cada universidad.

Los estudios mujer/género en su primera etapa elaboraron investigaciones específicas que tenían a la mujer como objeto central de análisis: las trabajadoras, las campesinas, las indígenas, el trabajo doméstico, las estrategias de sobrevivencia, la participación política, entre otros temas.

## Contenido

En relación con el contenido resaltamos seis puntos: 1) la heterogeneidad y puntos similares, 2) el paso del análisis del patriarcado a las diferencias sexuales, 3) los aportes metodológicos, 4) el diálogo con los debates del pensamiento moderno, 5) la entrada de la mujer al trabajo remunerado y 6) los temas nuevos o de punta.

**1) Heterogeneidad y punto de partida similar.**- El conocimiento sobre la mujer/género no ha sido ni es una corriente homogénea en su marco teórico y metodológico. Esto, en parte por ser un campo de estudio reciente, heterogéneo a nivel de profundización teórica y de investigación de campo, de múltiples disciplinas y diferencias ideológicas y políticas en la comprensión de la subordinación y el cambio de la condición de las mujeres.

Aun así, se advierte un punto de partida similar: recoger para el conocimiento científico las diferencias entre los sexos y advertir la subordinación de las mujeres como género en el orden patriarcal. Durante siglos, el conocimiento científico fue patrimonio masculino: las mujeres fueron excluidas como productoras y sólo parcialmente fueron miradas como objeto de estudio con sesgos androcéntricos. En 1958 Simone de Beauvoir escribió:

La visión del mundo se nos aparece como el mundo en sí mismo y esta visión de que disponemos es un producto de los hombres, describe el mundo desde la perspectiva de los hombres ... siendo una perspectiva es confundida con la verdad absoluta ... El hombre se ha comprendido a sí mismo como ser genérico, el comportamiento del hombre se ha convertido en el modelo del comportamiento humano (De Beauvoir).



2) **Del patriarcado a las diferencias sexuales.**- En los años ochenta la noción de patriarcado tuvo un gran auge, aunque a fines de esta década comienzan a aparecer sus deficiencias como herramienta heurística. Poco a poco, con el trabajo pionero de Gayle Rubin (1986), este concepto es desplazado por la perspectiva de género, que autoras como Roldán y Benería, y Scott profundizan posteriormente.

En 1970, K. Millet identificó la subordinación femenina como parte del ordenamiento patriarcal y éste se definió como una visión totalizadora, similar a la regla del padre en las sociedades pre-modernas. T. Barbieri señala que el patriarcado “Resultó un concepto vacío de contenido y de tal vaguedad que se volvió sinónimo de dominación masculina, sin valor explicativo.” (Barbieri 113).

Con el desarrollo del concepto de género en los estudios sobre el tema en la región, en los años ochenta y noventa se pasó del patriarcado a la discusión del complejo juego de factores que definen las diferencias sexuales, tema hoy menos debatido, tal vez, como lo señala Tarrés (121), porque “la noción de género<sup>4</sup> y el valor de la diversidad han escondido las dimensiones biológicas de la sexualidad”. Al descubrir el papel de la cultura y la diversidad de las identidades individuales y colectivas y las relaciones entre los sexos se subsumió el hecho más evidente: que la “identidad se vive, reproduce y muere dentro del marco biológico que se llama cuerpo”. Con ello se quiere señalar que el carácter interdisciplinario de los estudios de género ha combinado de manera magra las aproximaciones socio-culturales, que nos apasionan, con las de las ciencias naturales, a las que les tenemos temor.

3) **Aportes epistemológicos y metodológicos.**- Uno de los aportes, aunque no privativo de los estudios de mujer/género, es haber demostrado el carácter histórico, parcial, cambiante y múltiple del conocimiento, y puesto en duda paradigmas que pregonaban la objetividad y neutralidad, o sea, el saber ajeno a los actores y las relaciones sociales. J. Anderson señala: “más exacto es decir que los estudios de género aparecieron en momentos en que las ciencias sociales en general tomaban distancia de ciertas posturas acerca de cómo conocer la realidad social”.

El conocimiento acumulado contribuyó a formular interpretaciones más teóricas. La situación y el comportamiento de las mujeres pasaron a ser explicadas en función de un sistema de relaciones sociales y de poder, en el cual la diferencia sexual se convirtió en un factor constitutivo de dichas relaciones, llamando la atención sobre las instituciones, las normas, las representaciones y los discursos en que se apoyan estas relaciones. Esto llevó a cambios epistemológicos en la producción del conocimiento de las ciencias sociales, en cuanto al modo de conocer e

---

<sup>4</sup> Como categoría analítica que incluye pero trasciende la definición biológica de sexo y ubica a hombres y mujeres como categorías de análisis socialmente construidas.

interpretar la realidad. También, a cambios en la agenda de investigación de la realidad social, con nuevos temas, énfasis, conceptos y categorías, como vida cotidiana, relación entre lo privado y lo público, economías domésticas y redes sociales, salud reproductiva, sexualidad y políticas de población, y unidad doméstica como unidad de producción y reproducción, entre otros.

Tarrés también señala (123) que los esfuerzos por visibilizar a las mujeres y rescatar su experiencia, no explicada a partir del otro, ha estimulado juegos metodológicos creativos. Entre otros, se tiende a 1) romper la relación sujeto-objeto propia del paradigma positivo, 2) otorgar la palabra al sujeto, 3) usar fuentes utilizadas marginalmente en la ciencia social, 4) usar metodologías cualitativas (pero falta mayor cuidado para enfrentar las dificultades del manejo de estas metodologías, hasta el punto de que se leen estudios en que las aplican de manera muy mecánica y poco sistemática; ello ha llevado a la práctica de un positivismo poco reconstruido, y 5) utilizar y combinar métodos cuantitativos y cualitativos en una dimensión más analítica y acotada y menos reduccionista (que ha contribuido a crear debate y vitalidad, y por tanto a una discusión metodológica menos ideologizada). Sin embargo, se advierte —creo que cada vez más por facilismo— una casi total despreocupación por la cuantificación. Cuando ésta se da, no va más allá de cálculos de frecuencias y promedios. Se advierte un abandono ideologizado de análisis multivariados. Es preocupante caer en la exclusividad, en análisis poco sofisticados bajo la bandera de lo cualitativo y, muchas veces por ignorancia, descartar la cuantificación.

**4) Diálogo con debates del pensamiento moderno.-** Se mantiene el interés feminista de influir en los debates filosóficos, religiosos y políticos que han marcado el pensamiento moderno: naturaleza-cultura, público-privado, producción-reproducción, ciencia-naturaleza, familia-Estado y democracia-autoritarismo (Molina).

Además, el contenido de los estudios ha buscado nombrar y visibilizar procesos que ocurren “puertas adentro”, tales como el trabajo doméstico no-remunerado y su relación con el trabajo doméstico remunerado, la reproducción biológica y la sexualidad, y otros problemas sumergidos en la familia, como la violencia doméstica y sexual, y la falta de autonomía de la mujer casada o en unión, o la falta de responsabilidad paterna. También, en lo público, los estudios han cuestionado en las políticas públicas el supuesto de su neutralidad, dejando al descubierto los impactos diferenciales en hombres y mujeres. Por este camino se ha promovido la equidad de género en las acciones y políticas públicas (Molina).

**5) Enclaustramiento doméstico y trabajo remunerado.**- En los años setenta y ochenta se demostró que las mujeres estaban rompiendo el enclaustramiento doméstico y salían de sus hogares para trabajar y participar en organizaciones y en diferentes acciones colectivas. El contenido de estas experiencias se ha leído desde dos ángulos: como experiencia liberadora y como forma de reforzar la subordinación. En parte, se ha documentado que el trabajo comunitario no es en buena medida remunerado y no es necesariamente una experiencia de autonomía o de poder de gestión. A menudo es una extensión del trabajo doméstico al ámbito comunitario y se torna invisible. De allí se derivan las dificultades del paso de lo social a lo político. Pero al mismo tiempo el trabajo remunerado implica una doble, triple o jornada redonda que difícilmente puede leerse sólo como liberador. Suele venir acompañado de agotamiento y cansancio. En el trabajo remunerado se documentan tareas precarias, sin acceso a seguridad social y sin reconocimiento de derechos laborales y con segregación.

**6) Temas nuevos o de punta.**- Al señalar los desafíos para los estudios de género en el siglo XXI, Valdés ("Estudios") hace referencia a los procesos de integración en la región y los estudios de masculinidad. También los temas acerca de la ciudadanía femenina, la violencia doméstica y los derechos humanos de las mujeres son recurrentes.

Una de las transformaciones más significativas de la globalización es la formación de bloques subregionales (Mercosur, CAN, Atpa), con efectos importantes en diferentes esferas de la vida económica, social y cultural. Se trata de una ampliación de convenios o la creación de otros nuevos de cooperación o integración, que consideren acuerdos de libre comercio entre un número de países.

Con estas nuevas realidades muchos campos de acción pública y política, y procesos de construcción institucional se han desarrollado sin prestar atención a las diferencias y desigualdades de género. Las mujeres llegamos "tarde" a estructuras o espacios institucionales consolidados para incorporar análisis de género a estos procesos. Es importante que los estudios de mujer/género enfrenten este nuevo desafío con investigaciones de primera mano.

Otro tema de punta es el de las masculinidades. En la última década se inicia en América Latina el proceso de construcción de los hombres (sexo masculino) y las masculinidades como objeto de estudio. Ello representa una necesidad de avances teóricos en el conocimiento de la construcción de la diferencia sexual, desde las identidades femeninas a las masculinas. Así, los estudios mujer/género, tradicionalmente realizados a partir de las mujeres, abordan su objeto de estudio incorporando sistemáticamente a los varones y su participación en las relaciones de poder. Teresa Valdés ("Estudios" 12-13) señala que "Es necesario problematizar y formu-

lar preguntas de investigación sobre las relaciones de poder, ya no sólo como afirmación, sino como una descripción en profundidad de construcciones subjetivas de esas relaciones.”

Es un nuevo campo de estudio y área de conocimiento en construcción que ha avanzado en documentar la multiplicidad de representaciones sociales de la masculinidad existentes en la región, e intenta responder demandas de las políticas públicas. Sin embargo, el estudio de las relaciones de poder micro, meso y macro es aún un ámbito pendiente.

Las preguntas por la ciudadanía de las mujeres y por la ampliación de los derechos en los nuevos contextos democráticos reflejan preocupaciones que están en el orden del día. Los derechos humanos de las mujeres con inclusión de la violencia doméstica y los derechos sexuales y reproductivos son parte sustantiva de nuevas agendas de investigación.

## Debates y tensiones

En la actualidad se adelantan debates importantes sobre el amplio tema de los estudios mujer/género. Entre ellos cabe destacar: 1) la institucionalización e interdisciplinariedad, 2) las tensiones entre los estudios mujer/género y el movimiento, 3) la actividad tecnocrática versus el pensamiento crítico y 4) el paso de mujer a género en la investigación.

**1) Institucionalización e interdisciplinariedad.-** Para este nuevo siglo es un reto la institucionalización de los estudios mujer/género, como parte de la educación superior. Para avanzar en este proceso en curso es necesario el debate sobre si estos estudios siguen por la óptica de la transversalidad, para permear el grueso del currículo académico de sus instituciones, o si adelantan un trabajo como entes separados e independientes dirigidos a la profesionalización de sus estudiantes y con una visión más de aislamiento, que en algunos casos raya en el *ghetto* dentro del sistema universitario. La mezcla o puentes entre estas dos tendencias también debe ser parte de la discusión.

Para avanzar en el proceso de institucionalización que se elija, o que las circunstancias impongan, se requiere en cada caso consensuar el proyecto feminista para la academia, el cual pasa entre otras discusiones por un debate de la interdisciplinariedad. Es necesario salir del *ghetto* e integrarse transversalmente al currículo de todas las carreras, rompiendo su circunscripción a las ciencias humanas y sociales, algo en las médicas y la administración como se da hoy día, además de permear las ciencias llamadas “duras” y las técnicas. Pero para lograr esta meta se presentan tres obstáculos, entre otros. Primero, la limitada conciencia de la

sociedad sobre la interrelación de las relaciones de género con el resto de relaciones sociales, limitación que también se advierte en el grueso de los docentes hombres y mujeres. Lo mismo puede verse en la discriminación de la mujer en la realidad social. Segundo, la limitada conciencia de la relación androcéntrica entre ciencia y género. Y tercero, las resistencias al trabajo interdisciplinario. El modelo académico hegemónico es la compartimentalidad disciplinar que dificulta la interdisciplinariedad y “aisla” del contexto social integral.

Si bien es cierto que hoy en día hay estudios de mujer en la mayoría de las universidades de la región, son proyectos marginales en las prioridades científicas y financieras, y por lo tanto son de una fragilidad permanente.

La interdisciplinariedad que se ha señalado como “intrínseca” a los estudios de mujer/género amerita consideración. Aunque han pasado varios años desde que se planteó el ideal interdisciplinario, su puesta en práctica presenta dificultades. En el discurso se ha desarrollado un diálogo que respeta poco las divisiones entre disciplinas, y su trabajo se coloca en las fronteras entre ellas. Sin embargo, la mayoría de los trabajos publicados se hace desde la disciplina de sus autoras. Como señala Tarrés (121), la interdisciplinariedad se limita a compilaciones donde un mismo tema es tratado desde diversos campos interdisciplinarios. Las dificultades obedecen a 1) la formación educativa, 2) los factores institucionales que dividen el conocimiento según disciplinas, 3) la falta de una reflexión sobre el significado de los estudios que se proclaman interdisciplinarios y 4) la magnitud del conocimiento en cada disciplina, que limita la capacidad de conocerlo todo.

Desafortunadamente, como señala Anderson (“Conocimiento” 43), la interdisciplinariedad, más que buscada como tal, no pocas veces ha sido una consecuencia de identidades relativamente débiles de pertenencia a determinadas disciplinas. Son preocupantes como síntoma las bajas barreras para el ingreso a cursos de especialidad de personas que traen tipos de formación y experiencias previas débiles, disímiles, y que son más una búsqueda y no una sólida formación disciplinar que las apreste para desarrollos interdisciplinarios promisorios en el campo de género.

En este tema es necesario el debate, aunque su solución no está a la vuelta de la esquina porque debe proyectarse al quehacer investigativo. Tal vez, analizar ejemplos paradigmáticos en la región, que combinan disciplinas,<sup>5</sup> puede ser uno de los caminos para avanzar en la interdisciplinariedad.

**2) Tensiones entre estudios mujer/género y movimiento.-** Como se mencionó anteriormente, el movimiento precedió a los estudios mujer/género. Los objetivos iniciales respondían a un tanteo del movimiento de mujeres, que recién nombra-

<sup>5</sup> El trabajo de Benería y Roldán o Deere y León, ambos en economía y sociología, pueden ser ejemplos. Es importante trabajar casos en otras disciplinas.

ba los malestares de las mujeres y que difícilmente podía precisar mecanismos para superarlos, y muy limitadamente para explicarlos. La academia feminista jugó un rol central en la articulación del discurso, que poco a poco logró su legitimación e institucionalización en los centros universitarios durante los ochenta y noventa. María Luisa Tarrés (116) señala que “Los debates de los grupos de reflexión propios del movimiento feminista pasaron a ocupar las aulas de clase y tuvieron un impacto enorme en las disciplinas tradicionales al ingresar a la docencia, y perfilaron proyectos de investigación que se plasmaron en diversas publicaciones”.

Así, los programas de estudios en sus inicios tuvieron un lazo estrecho con el movimiento. Se les llegó a llamar “brazo académico del movimiento”. Sin embargo, la academia logró desarrollar su lógica propia. Se fue produciendo un espacio de autonomía de los espacios académicos, con una mezcla de mujeres activistas del movimiento y otras ajenas al mismo. Esta peculiar composición en determinadas coyunturas y con especificidades por países, generó tensiones con militantes del movimiento que se sintieron excluidas y miraron la academia como elitista (Tarrés, 117). En algunos países estas tensiones se han dado con la vertiente popular del movimiento. Hoy, la relación entre los programas y las diferentes vertientes del movimiento es compleja y, aunque el ideal es complementarse, se puede advertir una tensión permanente. Su resolución es difícil y es probable que sea saludable mantener para ambos espacios la tensión, si ello posibilita la autonomía productiva (117).

Si el reto de los feminismos como academia es generar conocimiento crítico, hay que advertir que a su lado hay un contexto en que diferentes sectores del movimiento se institucionalizan y se integran a la elaboración y ejecución de políticas públicas.

La tarea académica no es ni debe confundirse con la ideología del movimiento. Este requiere una ideología, la academia requiere posturas críticas ancladas en la investigación y en reflexiones teóricas. Los estudios de género deben mantener una personalidad autónoma, una distancia crítica solidaria en relación con los diferentes sectores que integran el movimiento social. Tarrés (119) señala que “sólo el reconocimiento mutuo de una diferencia legítima sobre la posición y campo de acción en los que juega cada sujeto, permite una relación provechosa y justifica la idea misma de un programa académico.”

Es más, hay relaciones necesarias y pertinentes entre académicas y activistas, en razón del fuerte, directo e inmediato contenido de lucha social que los estudios contienen. Sin embargo, la fluidez entre el movimiento de mujeres y la academia es tema de debate, no exento de conflictividad. La doble pertenencia (academia-movimiento) también es tema de debate, por la indefinición de funciones propias de cada ámbito a que se puede llegar. Sin embargo, es fundamental trazar puentes con mutuo reconocimiento y respeto.

Dentro de los resultados de estas tensiones, se indica la inmediatez de las políticas del feminismo situado como un obstáculo al desarrollo teórico conceptual más profundo y al pensamiento más a largo plazo del quehacer académico. J. Anderson ("Conocimiento" 41) señala que "En la investigación sobre mujer y género en América Latina la función de constatación está mucho más presente que la función de explicación".

**3) Actividad tecnocrática versus pensamiento crítico.-** La literatura revisada permite señalar que los estudios mujer/género se acercan más a la actividad tecnocrática, en el sentido en que buena parte de ellos están muy limitados a formar especialistas para la puesta en marcha o consolidación de políticas públicas que benefician el logro de la equidad. Como hipótesis se puede señalar que su actividad se afina menos en posturas críticas que nos permitan ubicar los cambios en las relaciones de género frente a ciertos procesos de desarrollo regional o nacional, afectados por la globalización, el avance de las comunicaciones y las políticas de desarrollo en el marco neoliberal. Es cierto que el ideal de la igualdad del feminismo sigue siendo legítimo y deseable. Pero la investigación necesita hacerse la pregunta sobre el significado que adquieren estos ideales en las sociedades de América Latina contemporánea con democracias limitadas, con desigualdades estructurales cada vez mayores y con crecientes niveles de pobreza. En este contexto, la equidad de género, como dice Tarrés (112), "se complica enormemente" y necesariamente está imbricada en el destino de la región como un todo y en el de cada uno de sus países en particular. Teresa Valdés nos da elementos para la reflexión en este campo:

Mantener la ilusión de la igualdad y plantearla en términos de derechos universales tiene sus riesgos: puede llevar a una formalización excesiva de los derechos, aislándolos de las estructuras sociales en que existen y cobran sentido. La crítica feminista al "androcentrismo" de la visión dominante de la igualdad ha sido clara y explícita...: el reclamo a los derechos iguales a los de los hombres y un tratamiento igualitario, por un lado; el derecho a un tratamiento diferenciado y a la valoración de las especificidades de la mujer, por el otro. Estamos en presencia de una tensión inevitable entre el principio de la igualdad y el derecho a la diferencia. Reconocerla... estimula el debate y la creatividad y evita los dogmatismos (Valdés, "Estudios" 5-6).

Otra tensión entre igualdad y diferencia que nos sitúa Valdés es la crítica a la universalización de la visión masculina. Se corre el peligro de hacer simplificaciones y utilizar la diferencia solamente para el análisis entre hombres y mujeres y no para las diferencias dentro de cada género. Estas diferencias pueden ser de clase, raza, etnia, etc., entre hombres y entre mujeres.

Las diferencias entre mujeres aparecen como un nuevo eje articulador del análisis

sis. Aquí surge la pregunta que la investigación está llamada a resolver: ¿cuáles son las diferencias que cuentan?, ¿urbanas/rurales?, ¿de clase?, ¿de pobreza?, ¿de edad?, etc. Las diferencias visibles generalmente son diferencias de identidades colectivas, como las étnicas, las raciales, etc., pero ¿qué pasa con las diferencias que no tienen identidades colectivas tan visibles?

El desarrollo de un pensamiento crítico tiene pendiente además otra tarea, que se enmarca en los debates sobre igualdad y diferencia. Al seguir el ideario de Nancy Fraser, es necesario avanzar en un diálogo entre las exigencias de la igualdad social y las exigencias del reconocimiento de las diferencias entre grupos. Es la importancia de investigaciones que den cuenta paralela de las políticas de distribución y las de identidad. Es fundamental establecer puentes entre idearios y prácticas que aparecían como contrarios y aún polarizados. Lo que se requiere son posturas teóricas y empíricas que simultáneamente den cuenta de las preocupaciones por la igualdad y la redistribución, y aquellas referidas a las diferencias y el reconocimiento.<sup>6</sup> Esta discusión, anclada en trabajos de investigación, es sustancial para el avance de posiciones críticas en los estudios mujer/género.

El dilema entre la actividad tecnocrática y el desarrollo de un pensamiento crítico plantea un problema complejo. Hay consenso, como señala Tarrés (113-114), de que fuimos nosotras las mujeres feministas a nivel internacional, regional, nacional y local quienes construimos mediante diferentes canales y pusimos en la arena pública la agenda de las mujeres tejida con gran compromiso y esmerado esfuerzo. Desde México/75 y sus antecedentes, hasta Beijing/95 y el pos Beijing, planteamos la necesidad de eliminar las condiciones de discriminación que afectaban a las mujeres y señalamos la necesidad de buscar la equidad. Fueron dos décadas para construir organización y redes a diferentes niveles. Tenemos ahora una Plataforma de Acción para las Mujeres (PAN) y también tenemos cruzadas transversalmente las plataformas de temas tales como desarrollo sustentable (Eco/92), derechos humanos (Viena/94) y población (Cairo/94), entre otros. Hoy en día y en espacios muy heterogéneos, en un tiempo que podríamos calificar como récord, tenemos en nuestras manos una oportunidad para la acción. Pero, al mismo tiempo, requerimos consolidar espacios e instituciones donde cada vez y de manera más sistemática desarrollemos un conocimiento centrado en el análisis de las relaciones de género con actitud crítica. Desde mi óptica y desde el lado de mi compromiso feminista académico, considero que la misión de desarrollar un conocimiento crítico debe instalarse y ser el marco conductor de los centros académicos de estudios mujer/género.

---

<sup>6</sup> Deere y León proponen el tema de la propiedad como una bisagra para unir preocupaciones de igualdad y reconocimiento para las mujeres y lo desarrollan empíricamente para doce países de América Latina en relación con la propiedad de las mujeres rurales.



Los centros académicos tienen “su cuarto de hora” en marcha para avanzar en la crítica epistemológica a los paradigmas del conocimiento y para entender las relaciones de género dentro de las complejidades de la sociedad latinoamericana contemporánea. Aunque este desafío es una empresa intelectual que probablemente tomará varias generaciones y tendrá vigencia por muchos años, no podemos dejar pasar “este cuarto de hora de nuestra generación” sin avanzar con gran ambición en una producción que deje huella duradera y legitime con fuerza las labores de posteriores generaciones. De lo contrario, nos arriesgamos a que nos pasen “cuenta de cobro”, que podría no favorecer y dejar el campo con bases tan frágiles como las que nos tocó iniciar a nosotras.

Las otras vertientes del movimiento feminista que se enfrentan con actividades prácticas y/o militantes, que contribuyen así en el día a día a hacer realidad medidas para facilitar el avance en la equidad de género, deben seguir adelante. Los centros académicos no pueden priorizar o circunscribirse a hacer estas actividades. Estos centros tienen la misión de formar especialistas en el tema, pero pienso que, más que ello, deberían ser los espacios privilegiados para cuestionar estructuras y significados que permitan un cambio en la cultura de género para permear las relaciones, los discursos y las prácticas hegemónicas.

**4) Paso de mujer a género en la investigación.-** No se ha dado un debate sustantivo sobre las implicaciones teóricas del viraje. Encontramos que se utiliza género como sinónimo de mujer, o como opción estratégica para la aceptación de proyectos, más que como apertura conceptual. Es también necesario discutir sobre su omnicomprensividad y mantener presentes otros conceptos desdibujados, entre ellos feminismo y movimiento de mujeres.

Con el enfoque de mujer los trabajos demostraron lo que se sabía de antemano: la condición de subordinación de la mujer, o sea, constatar generalizaciones de situaciones de discriminación (Tarrés 124). Fue la etapa de la visibilización, que también tuvo un tono victimizador. Al mismo tiempo, estos estudios, al aislar a la mujer de las relaciones sociales en que participa y vive, escondieron, borraron, subsumieron las diferencias de clase, etnia, adscripción sexual, política, cultural, etc. Con la categoría género se busca integrar las diferentes relaciones que definen las múltiples identidades del sujeto. Sin embargo, ha sido difícil construir y generalizar en los programas mujer/género perspectivas teóricas y metodológicas que rescaten a las mujeres desde esta óptica y que iluminen los procesos de investigación más allá de enunciados mecánicos de las múltiples relaciones del sujeto.

María Luisa Tarrés (125) señala que en la década de los ochenta se dio el paso del paradigma que buscaba comprender las condiciones de subordinación a la perspectiva de la autonomía y el rescate del sujeto. Este último enfoque ha tenido

desarrollos desiguales en los diferentes campos de investigación.<sup>7</sup> El paradigma de la subordinación ha impregnado la agenda pública en la política internacional y nacional. Ha tenido menos impacto la propuesta alternativa posparadigma de la subordinación, “que busca recuperar a la mujer como sujeto capaz de resignificar códigos culturales, generar prácticas y discursos propios, participar en la vida social” (127) en forma activa, o sea, hacer el análisis desde la autonomía.

En los años noventa la difusión del conocimiento generado pasó a alimentar la agenda pública que cristalizó en Beijing. “La perspectiva de género adquiere carta de legitimidad fuera de la academia en diferentes espacios institucionales” (130). Junto con sus promisorias alternativas teóricas y metodológicas, su éxito acarreo consecuencias no esperadas. Entre ellas, que el contenido subversivo de ciertas demandas se neutraliza y las relaciones de género comienzan a desvincularse de su partera original, la teoría feminista. El esfuerzo del feminismo, tanto académico como militante, se ha dado por incorporar el enfoque de género en las políticas públicas, por promover la afirmación de derechos y acceso al poder de decisión de las mujeres (empoderamiento y ciudadanía) y ejercer un control ciudadano (veeduría) sobre las acciones estatales (Molina).

### ¿En dónde nos encontramos?

Hemos avanzado y eso es positivo.<sup>8</sup> Aunque no hay un censo regional, los programas de mujer/género se han multiplicado en el pos/Beijing.<sup>9</sup> Al mismo tiempo, hay preocupaciones. Tarrés (131) encontró, para México, que “la agenda de los programas de estudios de género coincide punto por punto con la de las ONG”,<sup>10</sup> lo cual puede obedecer a un alto consenso sobre las demandas, pero también puede leerse como falta de criterios para diferenciar las actividades de la academia de las de la sociedad civil organizada. También puede indicar la hegemonía de la agenda internacional en los diferentes espacios trabajados. Son muchas veces los gobiernos locales, nacionales o las agencias financieras las que financian la investigación y la extensión universitaria.

Por lo tanto y para terminar, es importante discutir en este momento sobre el

---

<sup>7</sup> Para ver hipótesis de su desarrollo en campos como las subjetividades, el trabajo y la participación política y social, ver Tarrés (126-129).

<sup>8</sup> Las diferentes agencias internacionales multilaterales y bilaterales, los gobiernos nacionales, estatales, municipales y locales impulsan políticas orientadas a la equidad de género (con flujos y reflujos).

<sup>9</sup> Un ejemplo de México muestra que de 19 programas, el 21% fueron fundados entre 1980 y 1984, 26.3% entre 1985 y 1994, y 52.6% después de 1995, o sea, en el Pos Beijing, y se orientan a fortalecer políticas de desarrollo en salud, educación, población, violencia, mujeres pobres entre otros. (Tarrés, 131).

<sup>10</sup> Es importante hacer ese mismo tipo de estudio en cada uno de los países.

papel de los programas de estudios de género y su función en la generación de conocimiento. Estamos frente a una situación ambivalente que hay que manejar con creatividad: cómo no abandonar la financiación, que es esquivada, y, al mismo tiempo, en lugar de aceptarla con inercia, aprovecharla instrumentalmente y potenciar la reflexión crítica, para teorizar sobre nuestras sociedades, o sea, desarrollar una academia con personalidad propia. Cómo hacer para no perder el proyecto-intelectual académico que nos dio origen y no quedarse en una máquina reproductora de docencia.<sup>11</sup> Cómo definirse como espacio de creatividad y como lugar de debate y de nuevas ideas. Cómo recuperar la lógica propia que le permitió despegar y hoy parece amenazada.

Concluyamos, con Tarrés (133): es urgente en los estudios académicos de género aplicar la crítica sistemática que ellos han hecho a las disciplinas académicas tradicionales, a sus propias agendas, y buscar la identidad desdibujada del proyecto académico feminista para enfrentar los retos de nuestras sociedades en este nuevo siglo.

## Obras citadas

- Anderson, Jeanine. "Los estudios de género, las ciencias sociales y el cambio social". *El Perú frente al siglo XXI*. Eds. Gonzalo Portocarrero y Marcel Valcárcel. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.
- Anderson, Jeanine. "El conocimiento, el género y el cambio". *El conocimiento como un hecho político*. Eds. Virginia Guzmán y Eugenia Hola. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer, 1996.
- Barbieri de, Teresita. "Sobre la categoría de género. Una introducción teórica y metodológica". *Fin de Siglo: género y cambio civilizatorio*. Santiago de Chile: ISIS Internacional, Edición de las Mujeres, No. 17, 1992.
- Barrig, Maruja. Comité sobre los estudios de la mujer en las Américas: Cono Sur, Países Andinos, Mimeo, 1990.
- Barrig, Maruja y Narda Henríquez, eds. *Otras pieles: género, historia y cultura*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.
- Benería, Lourdes y Martha Roldán. *Las encrucijadas de clase y género*. México: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica.
- Bonder, Gloria. "Los estudios de la mujer y la crítica epistemológica a los paradigmas de la Ciencias Humanas". *Desarrollo y Sociedad* enero 1984: 27-37. Bogotá: UNI ANDES, CEDE.
- Bonder, Gloria, ed. *Estudios de la mujer en América Latina*. Washington: CIDI-OEA, Colección Interamer, 1998.

<sup>11</sup> Esta tendencia de pérdida de proyecto intelectual académico no es exclusivo de los estudios de mujer/género, es más bien una tendencia general del mundo universitario imbricada en la crisis universitaria más general que afecta a los centros de educación superior, que acusan falta de presupuesto y autonomía.

- Castellanos, Gabriela. "Travestía y peripecias de los estudios de género en el Valle del Cauca: historia de una legitimación". *Cultura y Región*. Eds. Jesús Martín Barbero, Fabio de la Roche y Ángela Robledo. Bogotá: CES, Universidad Nacional, Ministerio de Cultura, 2000.
- De Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Deere, Carmen Diana y Magdalena León. *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*. Bogotá: Tercer Mundo y Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de Colombia, 2000.
- Escadón Ramos, Carmen. "Mujeres y género en México: A mitad del camino y de la década". *Revista Estudios Mexicanos* 11 (1995).
- Feijóo, María del Carmen. *Estado actual de la investigación sobre mujer en América Latina*, Montevideo: Greemu (mimeo), 1989.
- Fraser, Nancy. *Justicia interrupta: reflexiones críticas desde la posición "possocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes, 1997.
- Guzmán Virginia y Eugenia Hola, eds. *El conocimiento como un hecho político*. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer, 1996.
- Henríquez, Narda, ed. *Encrucijadas del saber: los estudios de género en las ciencias sociales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.
- Herrera, Gioconda. "Los estudios de género: entre la gettoización y la ruptura epistemológica". *Ecuador Debate* 40 (1997): 187-208.
- Herrera, Gioconda, comp. *Antología de estudios de género*. Quito: Flacso-Ecuador e Ildis, 2001.
- Meertens, Donny "Los estudios de la mujer en Colombia: Procesos, coyunturas, espacios." *Estudios de la mujer en América Latina*. Ed. Gloria Bonder Washington: CIDI-OEA, Colección Interamer, 1998.
- Montecino, Sonia y Alexandra Obach, comps. *Género y epistemología mujeres y disciplinas*. Santiago de Chile: Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, 1998.
- Molina, Natacha. "El enfoque de género como sustento teórico de la demanda de igualdad de los movimientos de mujeres y del feminismo". *Mujer y sustentabilidad. Intercambio y debates entre el movimiento de mujeres y el movimiento ecologista*. Santiago: Lom Editores, 2001.
- Navarro, Marysa. "Research on Latin American Women". *Signs* 5. 1 (1979): 111-120.
- Parada, Lorenia, Humbenina Loyden y Gloria Careaga. Reseña del V Encuentro de la Red de Universidades de América Latina y el Caribe de Centros de Programas de Género, enviado por internet, noviembre 15, 2001.
- Scott, Joan. *El género, una categoría útil para el análisis histórico*. Eds. James Amelang, y Mary Nash. Valencia: Ediciones Alfonso el Magnánimo, 1990.
- Sagot, Monserrat. "Los estudios feministas en Centro América: Contándonos a nosotras mismas desde la academia". Ponencia presentada en el Seminario Feminismos Latinoamericanos: Retos y Perspectivas, Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM, 2002.
- Tarrés, María Luisa. "De la necesidad a una postura crítica en los estudios de género." *Revista Ventana*. Universidad de Guadalajara, Np- 13 (2001): 107-136.

Valdés, Teresa y Enrique Gómariz. *Mujeres latinoamericanas en cifras*: Tomo comparativo. Santiago, España: Flacso-Chile e Instituto de la Mujer, 1995.

Valdés Teresa. *El movimiento social de mujeres y la producción de conocimientos sobre la condición de la mujer*. Documento de trabajo. Serie: Estudios Sociales No. 43, Santiago: Facso-Chile, 1993.

\_\_\_\_. "Estudios de género para el siglo XXI en América Latina: algunas notas para el debate." Trabajo presentado para el XXII Congreso Internacional de Lasa, Miami, 2000.

Vargas, Virginia, "Estudios de género y movimiento feminista" (notas en revisión, mimeo, sin fecha).

Vega, Silvia, María Cuví y Alexandra Martínez. *Género y ciencia: los claroscuros de la investigación científica en el Ecuador*, Quito: Senacyt, Fundacyt y ABYA YALA, 2001

Viveros Vigoya, Mara. "Notas en torno a la categoría analítica de género". *Ética: masculinidades y feminidades*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas UN, Colección CES, 2000.



# El movimiento norteamericano contra la violación: Paradigmas desafiantes del discurso

*Linda Alcoff*  
*Traducción: Anita Cañizares M.*

Las sobrevivientes de violaciones, de ataques sexuales y de incesto han sido un grupo activo e importante del movimiento de liberación de las mujeres desde los años setenta. La estrategia principal escogida por este grupo ha sido animar y hacer posible que las sobrevivientes rompan el silencio acerca de su trauma. Esta estrategia metafórica de “dar voz” a aquellas que han sido silenciadas está virtualmente omnipresente a través del movimiento: las demostraciones de las sobrevivientes conocidas como «Hablen», el nombre de la red nacional más grande de los sobrevivientes de abuso sexual infantil es Voces, y esta metáfora figura en los títulos de libros tales como: *Nunca le dije a nadie*, *Voces de la noche*, *Hablando*, *Luchando* y *No más secretos*.<sup>1</sup>

Hablar sirve para educar a la sociedad en general acerca de las dimensiones de la violencia sexual y la misoginia, y trae el problema desde la esfera de la psique individual a la esfera de lo social, donde pertenece. Hablar también capacita a las víctimas para que actúen constructivamente para su propio beneficio y, a través de este acto, se hace la transición de víctima a sobreviviente (Bass and Davis 95). Un libro acerca del tema del incesto dice:

---

<sup>1</sup> La organización *Voces* puede ser contactada en *Voces en Acción*, Inc., P.O. Box 148309, Chicago IL 60614 (312) 327-1500.

Nosotras creemos que no hay ningún tabú contra el incesto, simplemente contra hablar acerca de él. Y la razón de este tabú, una vez se examina, es clara: si empezamos a hablar acerca del incesto, nos daremos cuenta de su sitio como un terreno de entrenamiento para que las niñas se sientan como objetos inferiores para ser usados por hombres (...). Al empezar a hablar acerca del incesto, empezamos a amenazar su presencia continua y negada (*Voices* 15).

Más aún, las sobrevivientes que con frecuencia han estado silenciadas debido al miedo de una represalia o una humillación mayor, y quienes han cargado con el peso de la agonía oculta por meses, años y aun décadas reportan que hablar ha sido una experiencia tan liberadora como tranquilizante (Kelly 13).

Por otro lado, hablar de las experiencias de las sobrevivientes ha sido sensacionalizado y explotado por los medios de comunicación en dramatizaciones ficticias o foros periodísticos tales como los *Talk Shows*. La televisión a menudo usa la presencia de los sobrevivientes por su capacidad de impresionar, y se enfoca en un sádico *voyerismo* entre sus televidentes. En una cultura donde las sensaciones de la audiencia son adormecidas por las demostraciones de violencia —tanto reales como ficticias— en la televisión y en el cine, y en la cual las sensibilidades se han atrofiado debido al capitalismo tardío, estos programas proporcionan un momento en el que la audiencia puede confrontar sentimientos reales, intensos y crudos. La emoción de impresionar radica en su uso del medio como un bien de consumo.

En este texto, queremos preguntar: ¿Cuál es el efecto político del acto de hablar de una sobreviviente? ¿La diseminación y proliferación de los discursos de las sobrevivientes está teniendo algún efecto subversivo en la violencia patriarcal? ¿O este acto está siendo recuperado y cooptado? Es decir, ¿se usa de una manera que disminuye su impacto subversivo?

Este doble acto coincide, en una forma interesante, con los dos argumentos de Michel Foucault acerca del acto de habla (*speech*). Por un lado, Foucault argumenta que el habla no es un medio o una herramienta a través de la cual las luchas por el poder ocurren, sino un sitio importante del mismo conflicto (216). Es decir, el habla (*speech*) es la meta, no el medio. Por otro lado, Foucault también argumenta que traer las cosas al reino del discurso —como ocurre con la confesión de los católicos donde las prácticas del placer del cuerpo son trasladadas al discurso— no siempre es liberador, y puede contribuir a la dominación de la subjetividad.

Estas afirmaciones parecen contradictorias, o por lo menos apuntan en diferentes direcciones. La primera sugiere que los movimientos de cambio social deberían enfocarse en el campo del habla (*speech*) como el sitio central del poder. Cuando ciertas personas o ciertos temas han sido silenciados, el hecho de hablar produce transformaciones en las subjetividades y en las relaciones de poder. Pero la segunda afirmación nos advierte que la táctica de traer cosas al reino del discurs-



so funciona también para inscribirlas en las estructuras hegemónicas y para producir cuerpos dóciles, cuerpos que se monitorean y que, con entusiasmo, se someten. Entonces contribuyen a crear y legitimizar la autoridad de los expertos. En particular, nos previene Foucault, los discursos sobre sexo están lejos de ser liberadores. Estos discursos están desarrollados desde una estructura religiosa/castigadora hacia una estructura terapéutica/evaluativa; pero en ambos casos están organizados como confesionarios, en los cuales el hablante confiesa sus experiencias más íntimas a un experto mediador, quien después reinterpreta esas experiencias usando los códigos dominantes de normalidad. En esta forma, el hablante está inscrito en las estructuras dominantes de la subjetividad. Por tanto, la descripción de Foucault del confesionario, ya sea en su forma religiosa o científica/terapéutica, se percibe como un mecanismo que produce una hegemonía más efectiva del discurso de dominación, una subjetividad más subsumida y una posibilidad más reducida de intervención o transgresión.

En Estados Unidos el movimiento contra la violación, el asalto sexual o el abuso sexual ha tenido un itinerario extraño. Empezó en los años setenta con iniciativas legislativas contra leyes arcaicas y procedimientos legales que ponían a las mujeres en desventaja. Leyes que hacían que la credibilidad de las mujeres dependiera de su historia sexual, y eso requería que una tercera persona que tenía una mirada “objetiva” fuera testigo, aun cuando la mujer hubiera sido brutalmente golpeada y amoratada. En estos procedimientos, los hombres eran considerados inocentes hasta que se demostrara lo contrario, pero las mujeres tenían que demostrar primero su inocencia en materia de experiencias sexuales, y aun con respecto a sus deseos sexuales. Ésta era la manera como se presentaban los casos de violación; así, en el juicio de William Kennedy Smith, el abogado defensor mostró los interiores negros entretejidos de la víctima, como si éstos fueran una “evidencia” de que ella había mentido acerca de la violación. Además de las iniciativas legales y legislativas, los grupos feministas también han desarrollado críticas sociales acerca de las ideologías patriarcales, organizando demostraciones de mujeres y sobrevivientes de abuso sexual, para que ellas y sus seres queridos se tomen la noche, se tomen las calles como si fueran suyas, y asuman el derecho de hablar en público como acusadoras y no simplemente como víctimas avergonzadas.

Pero el cambio de eventos que se produjo después de los setenta fue imposible de predecir: la “solución” generalizada para la violación se volvió la terapia privada, que es extremadamente costosa y se enfoca en la acomodación del individuo, o en sobrellevar el trauma, en vez de estimular la prevención o la persecución del transgresor. Más aún, la táctica feminista de romper el silencio se ahogó en la trivialidad de los programas de televisión, de los *Talk Shows*, donde la violación o el abuso infantil de muchos sobrevivientes se podía oír cualquier día de la semana.

La violación se convirtió en el “tema del día” de industrias millonarias tales como los medios de comunicación, y las terapias empezaron a verse más como una forma de hacer dinero, que como un movimiento social. Grandes cantidades de dinero se habían generado con las necesidades, susceptibilidades y el potencial dramático para televisión de los traumas personales de las sobrevivientes. Podemos entender estos dos efectos dominantes del movimiento “contra la violación” como formas de recuperar el silencio. El discurso público de las sobrevivientes fue canalizado hacia los espacios privados de la psicoterapia, o se convirtió en un bien de consumo despolitizado.

En este texto discutiremos sobre por qué hablar acerca de la violación tiene potencialmente efectos subversivos; cómo los programas de televisión conocidos como “foros hablados” (*Talk Shows*) pueden neutralizar eficazmente esta subversión, y cómo ese efecto subversivo puede ser reestablecido.

## 1. El potencial subversivo de atestiguar

Foucault introduce el término “discurso” como distinto al de “habla” (*speech*) o de la colección de actos de habla que denotan una configuración particular de las posibilidades de dicho acto. A través de reglas de exclusión y de divisiones aclaratorias que funcionan como presupuestos de una historia inconsciente (*background*), se puede decir que un discurso crea, no lo que es verdadero o falso, sino lo que puede tener un efecto de verdad. Los discursos estructuran lo que puede ser dicho a través de sistemas de exclusión tales como la prohibición de ciertas palabras, la división entre el discurso de lo que es “sano” y lo que es “enfermizo”, y el deseo de la verdad. En cualquier contexto, puede existir más de un discurso, aunque los discursos generan relaciones jerárquicas entre ellos mismos.

Es útil aplicar este análisis al discurso de las sobrevivientes.<sup>2</sup> El habla del sobreviviente que contiene reportes acerca de los asaltos ha sido excluido del lengua-

---

<sup>2</sup> Este análisis es primordialmente aplicable a las experiencias y situación de las mujeres sobrevivientes. Queremos enfatizar que la razón de esta escogencia no es que desconozcamos la existencia y las condiciones muy difíciles de los sobrevivientes masculinos. La gran mayoría de los problemas de violencia sexual ocurren entre hombres perpetradores y víctimas que son mujeres o niños (debido a las dificultades en reportar esta violencia, todas las estadísticas son provisionales, pero la porción de violencia que corresponde a este modelo es de 80-98%), y este hecho significa que hay desafortunadamente muchos hombres sobrevivientes de violencia sexual desde su infancia hasta la adolescencia. Sin embargo, la razón de nuestra escogencia no se fundamenta en números, sino en que las estrategias con las cuales las sobrevivientes son silenciadas varían según su género. Las violaciones y silenciar a las mujeres y a los niños están intrínsecamente conectados al sistema de dominación masculina y a las estructuras asimétricas antiguas de relaciones, y esto continúa siendo cierto aun cuando la víctima sea un hombre y el perpetrador, una mujer. Hasta cierto punto, los niños –sin importar cuál sea su género– ocupan el mismo lugar ante la posición dominante de los hombres. Pero también hay alguna especifici-

je. En varios momentos y en diferentes sitios ese lenguaje ha sido prohibido, categorizado como falso o de locos, o como un lenguaje que presume objetos que no eran mencionables (por ejemplo el del padre violador) y por consiguiente no podían existir dentro de los discursos dominantes. El lenguaje de las sobrevivientes de incesto ha sido restringido con el argumento de que es un lenguaje horrible y de que oír acerca de ese tema es desagradable. Las sobrevivientes de incesto también han sido tildadas de locas: mujeres histéricas que han perdido la habilidad de distinguir la realidad de la imaginación. Trudi Chase cuenta cómo su padre la mantuvo en silencio al decirle “Nadie va a creer una sola palabra de lo que digas, entonces mi consejo para ti es no decir nada.”<sup>3</sup> El discurso dominante ha ayudado en esta estrategia de silencio al excluir la posibilidad de constituir al “padre violador” o al “novio violador” como un objeto de discusión o de análisis; como si la persona de la que se habla fuera el novio o el padre y no pudiera ser al mismo tiempo un violador.

Éste es el caso en la mayoría de los Estados federales con respecto a los discursos legales, como también es el caso generalmente con respecto a los discursos informales. El lenguaje de las mujeres y los niños ha sido tradicionalmente sacado de los sitios públicos, los han considerado incapaces de dar un testimonio creíble en los foros legales, y aunque esto está cambiando para las mujeres adultas, aún no cambia para el caso de los niños.<sup>4</sup> En relación con los hombres, a las mujeres y a los niños se les asigna usualmente el rol del que escucha en vez del rol del que habla, y rara vez se les asigna el de intérprete con autoridad y juez del lenguaje de los hombres. Ha habido una variedad de estrategias del discurso por las cuales el lenguaje de las mujeres y los niños en general, y de las sobrevivientes en particular, ha sido vaciado e ignorado. La homofobia ha operado para intimidar a los sobrevivientes masculinos, aunque como dice una autoridad sobre el tema: “Un abusador de niños no es ni heterosexual ni homosexual. Es un abusador de niños” (Tschirhart 172-173).<sup>5</sup> Para las sobrevivientes, las narraciones sobre incesto y los reportes sobre violaciones por alguien que ellas conocían tienen menos credibilidad que los

---

dad en la relación que las mujeres tienen con las estructuras dominantes del discurso en comparación con los hombres. Por ejemplo, mientras que a una joven no se le cree o se le llama loca, un joven puede ser silenciado debido a la homofobia. Lamentamos no haber tenido el tiempo ni el espacio para explorar adecuadamente las estrategias impuestas a los sobrevivientes masculinos, pero lo más posible es que, de todas formas, no seríamos las mejores teóricas en este tema.

<sup>3</sup> Testimonio de Trudi Chase, en el *Oprah Winfrey Show*, mayo 21, 1990.

<sup>4</sup> Con frecuencia, muchos fiscales aún rehúsan lidiar con casos que involucran el testimonio de un niño contra un adulto, a menos que haya “corroboración” de evidencia física o un testigo. Y muchos defienden esa posición argumentando que aunque ellos creen en el niño, es muy difícil hacer que el jurado culpe a un hombre sólo con el testimonio del niño.

<sup>5</sup> La mayoría de los asaltantes de niños menores de 12 años no son exclusivamente homosexuales, también asaltan a niñas (Rush 172-173).

recuentos sobre violaciones realizadas por un extraño. Pero aun en el caso de una violación por un extraño, las mujeres mayores y las mujeres que no son “atractivas” tienen usualmente más dificultad de que se les acepten sus historias. De igual forma, a mujeres que son consideradas “muy sexy” y a mujeres prostitutas no se les cree o se les dice que han sido las culpables. Las mujeres negras de un nivel socioeconómico más bajo que han sido violadas por hombres blancos de clase alta, tienen aún menos oportunidad de que se les crea que las mujeres blancas que reportan violaciones por parte de hombres pertenecientes a grupos marginados. A las lesbianas sobrevivientes puede creérseles, pero sus violaciones son descontadas como poco importantes (¡y aun más, pueden ser vistas como terapéuticas!). El patrón que emerge de estas respuestas es que si la sobreviviente no es silenciada antes de que pronuncie una palabra, su discurso es categorizado dentro de lo loco, de lo falso o de lo increíble.<sup>6</sup>

El concepto de discurso ayuda a explicar por qué, al renombrar la violencia sexual, las feministas han encontrado tanta resistencia. Dado que cada discurso tiene sus propias reglas, las cuales crean pautas para la formación de objetos y conceptos, los objetos y conceptos nuevos y anómalos retan implícitamente la hegemonía de esas reglas existentes. Los discursos deben entenderse como una totalidad de elementos interconectados. En opinión de Foucault, las reglas para la formación de conceptos y objetos no existen antes de o aparte del sistema dominante de discursos, pero emergen de las configuraciones de los actos declaratorios y sus interrelaciones. Dado esto, un simple cambio en una declaración, o la irrupción de nuevas declaraciones que no se ajustan con el todo, tendrán un efecto perturbador sobre las reglas de formación del discurso.<sup>7</sup>

El discurso de las sobrevivientes incluye una multitud de esos efectos. Es transgresivo primero que todo porque reta los arreglos del habla que hasta ese momento habían sido observados: en donde las mujeres y los niños no son autoritarios, donde usualmente no se les da el espacio para hablar o ser escuchados, y donde su habilidad para hablar contra los hombres, contradecirlos y atacarlos ha

---

<sup>6</sup> Por ejemplo, Sandi Gallant, una mujer policía e investigadora del Departamento de Policía de San Francisco, dice que en lo que concierne al ritual de los casos de abuso sexual, “la razón por la cual hay tan pocos casos procesados con éxito es que la información es tan horrible e incómoda, que nadie quiere creerla. Los investigadores oyen estas historias y ellos mismos dicen: “no, esto no puede ser verdad,” y por eso no la escriben, no la documentan. El hecho más infortunado es que las víctimas son con frecuencia acusadas de crear esas historias, y terminan siendo las sospechosas, y los sospechosos terminan siendo las víctimas” (Best y Davis 420-421).

<sup>7</sup> Liz Kelly ofrece una discusión iluminadora de las formas en las cuales las categorías dominantes de la violencia sexual y de la conceptualización de las ofensas sexuales en la literatura de la psicología y la sociología funcionan para minimizar el daño a las víctimas y le quitan responsabilidad al asaltante. En esa forma, en general funcionan para minimizar el potencial disruptivo sobre los discursos y las prácticas dominantes de los reportes de las sobrevivientes.

sido severamente restringida a unos pocos casos específicos (por ejemplo, en la cultura dominante de Estados Unidos, una mujer blanca puede hablar, o aun en muchas ocasiones es animada a que hable, contra un hombre negro o latino).

El habla de una sobreviviente es también transgresora hasta el extremo de que presume objetos que son antitéticos al discurso dominante. Dado que categorías como “esposo” han sido históricamente definidas como el hombre a quien la mujer da de manera incondicional acceso sexual, acusar a un esposo de violación necesariamente transforma nuestro entendimiento previo de los términos “esposo” y “violador”, lo cual afectará la forma como entendemos “esposa”, “mujer”, “sexualidad”, “heterosexualidad” y hasta el término mismo de “hombre”. También se verán afectadas las reglas que determinan la generación de proposiciones y que dicen a los hablantes cómo y en qué circunstancias pueden significativamente cambiar y hacer declaraciones acerca de violencia sexual, lo mismo que la posibilidad de poder distinguir entre una violación y un acto sexual consensuado. Dados estos rasgos de nuestro discurso dominante, la naturaleza del acto de habla de la sobreviviente tiene un significativo potencial transgresor. Hasta tanto tales actos de habla no puedan ser subsumidos dentro del discurso, romperán su posición subordinada o, por lo menos, apuntarán hacia la posibilidad de un juego diferente de la formación de las reglas. La tendencia, sin embargo, siempre será a que el discurso dominante silencie el discurso emergente o, si fracasa haciendo esto, lo absorba. La estrategia del silencio opera a través de la negación física de la oportunidad de hablar a ciertos individuos, por ejemplo, con la institucionalización de los locos en asilos, o en prisiones, o a través de “terapia con droga”. La absorción funciona en forma diferente que el callar, porque permite el acto de habla, pero lo subsume dentro del marco del discurso en tal forma que le quita el poder, y deja de ser invasor al construirlo, por ejemplo, como el habla de un loco, o como una exageración, o como una mentira oportuna. El movimiento feminista ha ayudado a reducir los efectos de las técnicas silenciadoras, con el resultado de que el discurso dominante ha cambiado su énfasis desde estrategias silenciadoras hasta el desarrollo de estrategias coactivas.

## 2. La coacción en los medios comunicativos

La relación entre el experto mediador, o el confesor, y el confesante es de dominación y sumisión. El confesor tiene poder para demandar que se haga la confesión y para decidir lo que continúa después, y así constituye un “discurso sobre la verdad basado en su desciframiento” (Foucault 67). El estatus del confesante, su identidad y su evaluación, son todos establecidos por el experto mediador a través del proceso de interpretación y evaluación del discurso. Por ello, el confesante

depende de la interpretación que el experto, o confesor, hace sobre la verdadera realidad de sus acciones, experiencias y pensamientos.

Más aún, Foucault pensaba que la introducción del “discurso verdadero” sobre el sexo estaba siempre mediada por el deseo y el placer. La revelación del confesante es siempre placentera de oír porque se asemeja a “todo el repaso meticuloso del acto sexual en toda su descripción” (19). El acto sexual en sí mismo, entendido como requisito de una revelación total de las experiencias de la mente y el cuerpo, es repetido en el proceso del confesionario que demanda que todo sea contado y desnudado.

Estos rasgos reivindicativos del confesionario fueron también ejemplificados en la teoría de la seducción de Freud. Muchas feministas y sobrevivientes de violencia sexual han mostrado cómo el modo en que Freud trata los reportes de abuso sexual como “neurosis” y “fantasías internas” ha contribuido a ocultar o invisibilizar los esfuerzos de lidiar con el abuso sexual. La teoría freudiana de la seducción, que se origina en una estructura confesional-terapéutica, revela con claridad el rol que el confesionario ha tenido en la reducción de la autonomía de la mujer. En una estructura en la cual la mujer es quien transmite sus sentimientos a un experto cuya tarea es interpretar la verdad de la experiencia que ella cuenta y formular un diagnóstico y tratamiento “adecuados”, nos damos cuenta de cuán peligroso puede ser ese modelo del confesionario. La autoridad que tenían muchos psicólogos franceses y alemanes del siglo XIX sobre el discurso terapéutico les permitió rechazar los reportes de sus pacientes acerca de asaltos sexuales reales y tratarlos como “fantasías internas”, a menudo traumatizando a las mujeres para el resto de sus vidas.<sup>8</sup>

La teoría freudiana de la seducción hizo que la atención terapéutica se dirigiera más hacia la víctima que hacia el autor del asalto, lo cual prefigura la estructura del confesionario. Basándose en las teorías de Freud, muchos doctores orientan su discusión con las pacientes hacia la causa de las “falsas acusaciones”, ya que asumen tácitamente la inocencia del asaltante, de acuerdo con la teoría de la seducción. En una de esas sesiones terapéuticas, el reporte de abuso sexual de la mujer fue construido por el médico francés Alfred Fournier como una “simulación del abuso sexual” (Masson 106). Fournier escribió que fue “la simulación tan completamente desesperante, deshonesto y agonizante sobre la desesperación de la víctima [que lo forzó] (...) a denunciar esas monstruosidades y exponerlas a la indignación pública” (107). La “víctima” en este caso es el hombre acusado de la violación. Para Fournier, el lenguaje del acusado, el hecho de que él “enérgicamen-

<sup>8</sup> Para un argumento más sustentado con respecto a esta posición ver el libro de Jeffrey Moussaieff Mason, *A Dark Science: Women, Sexuality and Psychiatry in the Nineteenth Century* con una introducción de Catharine Mackinnon. Como dice MacKinnon acerca de estos psiquiatras franceses y alemanes, “los doctores dicen que las víctimas se imaginan el abuso sexual, el cual es fantasía, no es real, y que su sexualidad lo causó (xiv)”.

te niegue [la violación]”, sirve de prueba de su inocencia. En este contexto, la confesión y el habla de las víctimas de la violencia sexual es asumido como prueba de su patología, mientras al lenguaje del perpetrador acusado se le confiere una autoridad definitiva y un privilegio.

Existen otros ejemplos más recientes de la asimilación del lenguaje de las sobrevivientes al discurso dominante mediante la estructura del confesionario. En la última década, los relatos en primera persona de los asaltos sexuales han aparecido en los titulares de los periódicos y en los programas más importantes de los *Talk Shows* de Estados Unidos, llegando a millones de televidentes. El mismo acto de habla se ha convertido en un espectáculo. El aumento de este fenómeno ha creado muchas preguntas: este espectáculo televisivo ¿ha recreado simplemente la estructura del confesionario, reforzando los discursos patriarcales dominantes? O, por el contrario, ¿ha creado nuevos espacios dentro de estos discursos y ha empezado a desarrollar un contra-discurso autónomo, capaz de dar poder a las sobrevivientes?

En un programa reciente del *Home Show* de Gary Collins, dos estudiantes activistas de nuestra universidad fueron invitadas para discutir violaciones en los centros universitarios. Esta universidad fue escogida porque últimamente ha ganado notoriedad a nivel nacional por el alto número de violaciones reportadas por las estudiantes, y por el hecho de que una de esas violaciones ocurrió en el jardín de la casa del rector de la universidad. Los productores del programa contactaron a un grupo de estudiantes que se formó con el propósito de discutir y prevenir dichas violaciones, y preguntaron específicamente por sobrevivientes para que aparecieran en el programa. Dos estudiantes se propusieron como voluntarios, una mujer sobreviviente, Tracy, y un hombre, Lindy.

Cuando el segmento empezó, la cámara se enfocó en Tracy (la sobreviviente) mientras Collins y su compañera de programa, Dana Fleming, le pedían que le contara a la audiencia “lo qué pasó”. Tracy procedió a describir en forma esquemática la violación por parte de alguien que ella conocía. Su intención era decir algo que fuera útil para otras mujeres que podrían encontrarse luchando contra ellas mismas después de un asalto, y que quizás se sentían tan inciertas como ella. La presentadora del programa, sin embargo, insistía en que Tracy se enfocara en la violencia del acto mismo, y le pidió que le explicara a la audiencia si ella “había hecho algo para provocar al violador”, preparando su pregunta con la siguiente frase: “tienes que entender que nosotros estamos de tu lado, pero creo que esta pregunta tiene que hacerse”. Esta pregunta implica que la mujer puede provocar la violación y, consecuentemente, es responsable por lo ocurrido.

No fue el presentador masculino sino su compañera quien puso a Tracy en la posición de tener que defenderse. Ésta trató de hacerlo con valentía al cambiar el tema hacia el porqué se asume usualmente que la mujer es la responsable. Enton-

ces Collins decidió enfocarse en el tema que Tracy había comentado para preguntar qué pueden hacer los padres de familia para preparar a sus hijas a fin de reducir el riesgo de una violación. Entonces apareció un “terapeuta experto en la prevención de violaciones”, quien continuó discutiendo las dificultades que tienen las mujeres en nuestra sociedad para comunicar sus deseos sexuales, y cómo hacer el amor es mucho más placentero cuando el compañero desea participar en ese acto.

¿Cuáles fueron los efectos de ese programa? Utilizó la emoción del relato de una sobreviviente para atraer la atención de la audiencia, enfocó la discusión de la violación en el comportamiento de la mujer, y creó o recreó un escenario donde las mujeres mayores aparecen como escépticas frente a las mujeres jóvenes, y en donde los hombres aparecen como los protectores paternalistas. Tracy se convirtió en el objeto de análisis y evaluación para que los expertos y los representantes de la gente de los medios de comunicación (Collins y Fleming) pudieran discutir. La cámara persistió en enfocarse en la cara de Tracy, aún cuando otros estaban hablando, como si fuera un “ejemplo” de lo que se discutía. El esfuerzo de Tracy por enfocar el tema hacia las formas institucionales y culturales por las cuales se excusa la violación o se culpa a la víctima fue efectivamente neutralizado cuando los anfitriones del programa la pusieron en la posición de tener que defender sus acciones, y cuando la discusión se dirigió a las formas en las cuales las mujeres podrían cambiar sus propias acciones para evitar violaciones. La contribución del “experto” sirvió para reforzar el enfoque de los anfitriones hacia el comportamiento de las mujeres y la protección de los padres. Cuando se le pidió que dijera algo acerca de los hombres, ella habló sobre el aumento del placer sexual. Todo el programa se caracterizó por una objetivación de las víctimas, una reacción escéptica hacia la narrativa de las sobrevivientes, y una tendencia a evitar el tema de la responsabilidad de los hombres por la violación.

Numerosos programas de *Talk Shows* han producido efectos similares. Estos programas muestran las emociones de los sobrevivientes para el consumo público, y funcionan como árbitros entre el discurso de los sobrevivientes y la interpretación de los expertos. Usualmente el formato sigue este patrón: al comienzo del programa las sobrevivientes son mostradas de cerca “mientras cuentan sus historias”. El presentador del programa se asegura de hacer preguntas suficientemente provocadoras para hacer que las sobrevivientes se pongan a llorar o a gritar (esto se puede lograr al descubrir, en una entrevista antes del show, cuáles son los temas más vulnerables, y luego enfocando las cámaras en ellas cuando empiezan). Después de hacer esto durante unos minutos, el anfitrión usualmente dice “wow” o “huy” o algo por el estilo, y luego se pasa a comerciales. El programa reinicia con preguntas por parte de la audiencia, y después el inevitable experto aparece en la escena, y, con un aire desapasionado, explica a la audiencia la naturaleza, los síntomas y posiblemente las terapias para tales crímenes de violencia.



En este punto quiero ofrecer un resumen de los peligros que corren las sobrevivientes al hablar usando los programas basados en la estructura de los confesionarios. En los medios de comunicación, el lenguaje de las sobrevivientes se convierte en un bien de consumo que tiene un valor relacionado con el sensacionalismo y el drama, y que circula dentro de las relaciones de competencia de los medios para incrementar la audiencia y despertar a los televidentes. En esta forma, una meta o un efecto que probablemente no es intencional por parte de las sobrevivientes se convierte en el principio organizador de presentación del show, y de cómo éste se arregla, se produce y se edita. Los resultados de este proceso pueden fácilmente no producir ningún efecto positivo acerca de la producción/reproducción de las prácticas de violencia sexual.<sup>9</sup>

Otra falla del modelo confesionario es que con frecuencia enfoca la atención en la víctima y su estado psicológico, lo que hace que la mirada se desvíe del violador. Si bien es cierto que un dispositivo de exclusión se rompe cuando una sobreviviente nombra a los culpables y describe su experiencia, el tránsito de lo privado a lo público o a la arena social no ocurre si el lenguaje de la sobreviviente se elabora como una transmisión de sus sentimientos y emociones “internas”, las cuales son discutidas por un experto como si estuvieran separadas de la relación con las acciones del violador y las reglas sociales del discurso. La discusión sobre los sentimientos “internos” de la sobreviviente reemplaza, en vez de potenciar, una discusión sobre los vínculos con lo “externo” y las formas de transformarlo.

Dada su trayectoria histórica desde los rituales religiosos hasta la terapia institucional, el modelo confesionario parece necesitar de la presencia de un mediador neutral y desapasionado. Si hay alguien haciendo el papel de confesor, la lógica de la estructura discursiva del confesatorio y los antecedentes históricos dictaminan que se necesita de alguien que se confiese con alguien que tenga la función de absolver, interpretar o juzgar. Este hecho arrebató al confeso el ejercicio de su subjetividad. Tales efectos pueden ser mitigados si el confesante es también una sobreviviente, como por ejemplo, en los grupos de ayuda. Contar la historia a

---

<sup>9</sup> Este punto, como otros de los mencionados, es corroborado por el estudio que hizo el sociólogo Joel Best de las representaciones culturales del abuso de los niños en Estados Unidos hace más de treinta años. Best demuestra, por ejemplo, que la estructura de los noticieros es una en la que se tiende a describir los hechos en vez de explicarlos o considerar soluciones, y que sus descripciones con frecuencia engañan, por ejemplo, al caracterizar el problema como algo que pasa con personas desconocidas en vez de con familiares, y como producido por una desviación individual en vez de unas fuerzas sociales. También demuestra que “la prensa tiende más a repetir (...) declaraciones que han sido concebidas de tal forma que (...) parece que hubiera un consenso entre grupos interesados y con conocimiento y que las explicaciones y las soluciones ofrecidas son consistentes con la autoridad institucional existente. Por supuesto, demandas radicales para un cambio social no pueden satisfacer los dos últimos criterios y, por tanto, no es sorprendente que las demandas radicales rara vez aparezcan en los noticieros” (110). (Énfasis agregado).

otra sobreviviente sirve para disminuir la presunción de que el mediador debe ser neutral y objetivo, y de que su autoridad deriva no de “la experiencia personal” sino de un “conocimiento abstracto”.

El modelo del confesionario reproduce también la noción de la “experiencia cruda”, y refuerza las estructuras binarias que separan la experiencia de la teoría, los sentimientos del conocimiento, lo subjetivo de lo objetivo y el cuerpo de la mente. Estos códigos binarios son ejemplificados en los arreglos discursivos del confesionario, el cual fragmenta los roles de las que hablan de acuerdo con estas estructuras. La primera parte de la estructura binaria —experiencia, sentimientos, emoción, dolor— provee la información cruda (rudimentaria) que se necesita para producir teoría y conocimiento. La materia prima, por ser “subjetiva”, sería un obstáculo para la producción de conocimientos, a menos que sea controlada por la teoría y las evaluaciones “objetivas” de la segunda mitad de dicha estructura. La estructura del confesionario crea una situación en la cual la sobreviviente —debido a sentimientos sobre el tema— es paradójicamente la persona menos apta para servir como intérprete de su propia experiencia. Las opiniones de las sobrevivientes sobre la violencia sexual serán menos creíbles que las de cualquier otra persona.<sup>10</sup> A cada una de las mujeres que testificaron ante el Senado de Estados Unidos a favor de Anita Hill, se le preguntó si había sido víctima de acoso sexual. Si lo hubieran sido, lo más posible es que habrían sido descalificadas como incapaces de proveer “objetividad” y, consecuentemente, de proveer un testimonio creíble.

Esta lista de peligros no prueba que hablar de las experiencias propias en la televisión o en cualquier espacio público sea una acción inevitablemente absorbida por el discurso dominante. La naturaleza de la estructura discursiva requiere de un margen de indeterminación e inestabilidad para poder resistir la predictibilidad o los efectos unidimensionales. Los productores de un show no pueden tener control total sobre las reacciones de la audiencia. Sin embargo, los arreglos de la estructura de los que hablan y los que escuchan son una clave determinante para

---

<sup>10</sup> Con respecto al abuso sexual de los niños, Valerie Sëller explica este punto diciendo: “El mito es que usualmente los adultos que han sido abusados sexualmente ven abuso sexual por todo lado (...) que ellos son ‘demasiado sensitivos’ debido a lo que les pasó (...) El resultado es que (...) la realidad de las sobrevivientes se ve como una fantasía. La verdad no es que los que han sufrido abuso sexual sean ‘demasiado sensitivos.’ Es simplemente que sabemos cómo se ve, cómo se siente el abuso sexual y qué efectos puede tener en las que han sido abusadas.” Ver su excelente artículo “Sexual Liberalism and Survivors of Sexual Abuse” (159). En *The Second Rape* las autoras discuten un caso donde el relato de una sobreviviente de una violación es desacreditado porque fue molestada sexualmente cuando era una niña. Una de las autoras de este artículo es en este momento el foco de una campaña de rumores por la acusación contra una persona en un caso de acoso sexual, ya que ella es muy sensitiva debido a su experiencia de la infancia y porque es hispana. En este contexto, las imágenes racistas de latinas “demasiado emocionales” choca convenientemente con el rechazo sexista de las mujeres por las mismas razones.

evaluar los supuestos efectos políticos de varios de los eventos donde se habla, y los peligros enumerados anteriormente son de todas formas significativos aunque no inevitables.

En la siguiente y última sección se tratará una pregunta más constructiva: ¿cómo podemos maximizar los potenciales efectos transgresores del habla de los sobrevivientes en forma tal que su autonomía y empoderamiento, lo mismo que el de las sobrevivientes de otros sitios, sean mejorados en vez de diluidos?

### 3. El habla no constreñida del sobreviviente

Claramente, el primer factor que inhabilita la estructura del confesionario es el papel del mediador experto. Para alterar las relaciones de poder entre los participantes discursivos necesitamos reconfigurar o eliminar este papel. Y para hacer esto se requiere que la bifurcación entre la experiencia y el análisis de la estructura que rodea el confesionario sea eliminada. Necesitamos transformar los arreglos de las que hablan para crear espacios donde las sobrevivientes estén autorizadas para ser al mismo tiempo testigos y expertos, reporteras e intérpretes de su propia experiencia. Esa transformación alterará las subjetividades lo mismo que las estructuras de dominación y las relaciones de poder. En tal escenario, las sobrevivientes podrían, como dice Bell Hooks “usar la confesión y la memoria como herramientas de intervención” (110).

Un ejemplo de esto es facilitado por los grupos de apoyo a las sobrevivientes, en donde el hablar se realiza entre otras sobrevivientes, y en donde el proceso del análisis y de la evaluación de la experiencia es realizado colectivamente. Ese proceso colectivo puede beneficiar la habilidad individual de la sobreviviente de actuar como teórica de su propia experiencia.

No sólo necesitamos volver a conceptualizar la relación entre experiencia y teoría, sino que también necesitamos nuevas formas de entender la “experiencia” en sí misma. La experiencia no es pre-teórica ni es teoría separada o separable de la experiencia, y las dos ya son siempre políticas. Un proyecto de cambio social, por lo tanto, no necesita “ir más allá” de la narrativa personal o de la estructura del confesionario para llegar a ser político, sino que necesita, más bien, analizar los efectos varios del confesionario en diferentes contextos y luchar por la creación de nuevos espacios discursivos en los cuales podamos maximizar sus efectos subversivos.

Una ontología no bifurcada de la experiencia requiere que abandonemos la idea de que al narrar nuestras experiencias estamos simplemente reportando eventos internos sin interpretarlos. Para llegar a ser teóricas de nuestra experiencia se requiere que nos volvamos conocedoras de las formas en que nuestra subjetividad es constituida por nuestros discursos, y de que nos demos cuenta del peligro de que en

nuestros confesionarios, aun dentro de unos espacios autónomos, nos podemos construir como víctimas o como responsables de nuestra propia situación de víctimas.

El reconocimiento de que ninguna experiencia es “pre-teórica” no significa que estemos relativizando la experiencia o los efectos de la violencia sexual. Lo que significa es que hay múltiples maneras de interpretarla: como algo merecido o inmerecido, como humillante para la víctima o para el violador, o como un hecho inevitable para el conjunto de las mujeres o como un hecho socialmente permitido, pero indudablemente endemoniado. Y esto refleja la experiencia que la mayoría de nosotras ha tenido al “entender” nuestra rabia y nuestro dolor solamente después de haber adoptado la posición política y teórica de que no merecíamos ese trato ni que causamos la violencia sexual.

Nuestro análisis sugiere que la formulación de la principal táctica política para las sobrevivientes no debe ser sólo una provocación a que se hable, ya que esta formulación deja sin analizar las condiciones del habla y, por tanto, nos hace vulnerables a los arreglos del discursivo dominante. Antes de que hablemos debemos examinar de dónde proviene la motivación para hablar, y qué relación de poder y dominación puede existir entre aquellos que motivan y aquellos que son motivados a hablar. Debemos también luchar para mantener la autonomía sobre las condiciones en las cuales hablamos, y si éstas han de tener un potencial subversivo. Y un aspecto importante de esta autonomía es quitar a los expertos la autoridad sobre nuestro discurso, para así obstruir su habilidad de “ser policías de nuestras declaraciones”, de ponernos en una postura defensiva, o de determinar el foco y el marco de nuestro discurso.

De este modo, nuestro argumento no está orientado contra la teoría en sí misma, sino contra las teorías que se posicionan como dominantes sobre el discurso de las sobrevivientes concebido como “no teórico”. Este punto es clave para definir lo que es “teoría” y volver a entender su relación con la experiencia, a fin de colocarla a nuestro servicio. Tanto las teorías psiquiátricas como las teorías de Foucault acerca del lenguaje y la sexualidad (y de cualquier otra persona, por así decir) pueden ser sometidas después a una interrogación en la que usemos nuestros términos en vez de permitir ser juzgadas desde una posición “más avanzada teóricamente”.

Una posibilidad que ha sido tratada últimamente es el método de la acusación anónima. En el otoño de 1990, algunos estudiantes de la universidad de Brown empezaron a crear listas de violadores en los baños de las mujeres.<sup>11</sup> Al no firmar esas listas, y al escoger un lugar relativamente privado en donde escribir, las muje-

---

<sup>11</sup> Se puede leer sobre este incidente en la revista *People*, diciembre 17, 1990, p. 102, y en “Brown Alumni Monthly”, diciembre, 1990, pp. 13-15. También fue el tema del programa de Donahue el 4 de diciembre de 1990.

res pudieron disminuir su propia exposición y recriminación, aunque algunas sobrevivientes se sintieron muy atemorizadas de participar por miedo de que el violador adivinara o dedujera quién había escrito su nombre. Pero esto representó una tentativa interesante e innovadora de hacer el discurso de las sobrevivientes público de tal manera que se redujeran los peligros de hablar en voz alta y se maximizaba el disturbio.

Y en efecto, este incidente creó una cantidad de problemas. Hubo gran consternación por parte de los asaltantes nombrados y respuestas ansiosas por parte de los administradores sobre su incapacidad de “contener” el discurso sobre ataques sexuales en su universidad. A pesar de que las personas encargadas de limpiar fueron instruidas (en algunos casos contra su voluntad) para limpiar las listas tan pronto como salieran, éstas continuaron brotando y crecieron de 10 a 30. El periódico de los ex alumnos de la universidad de Brown reportó que, en el momento en que aparecieron las listas, la institución estaba en el proceso de “examinar cuidadosamente las políticas sobre asaltos sexuales”. En otras palabras, ya se había organizado oficialmente y aprobado un arreglo discursivo para hablar sobre el tema cuando las estudiantes decidieron crear su propio espacio discursivo en las paredes del baño. Esta creencia de que las medidas oficiales tomadas ante el discurso de los sobrevivientes eran ineficaces fue claramente la motivación detrás del *graffiti*, como se evidencia por lo que las mujeres escribieron. Éste es un ejemplo:

[X] es un violador.

Reporten al animal.

Si Ud. cree que “reportar al animal” pueda causar algún bien, tiene mucho que aprender acerca del sistema judicial.

Empecemos a nombrar (decir nombres.) Si no nos cuidamos entre nosotras mismas, nadie lo hará.

¿Quién borró los nombres?

No permitan que esto se lave. ¡Peleemos!

[Y] es un violador. Nada lo puede sacar de esta universidad. Él fue acusado, y se fue a su casa durante una semana para “evaluación psiquiátrica”. Jóvenes blancos y ricos hacen lo que quieren en esta universidad.

Ud. ha borrado nuestra lista, pero no ha borrado sus crímenes. Nosotras, las sobrevivientes, estamos aún aquí.

La administración estaba tan furiosa con su pérdida de control sobre el discurso, que públicamente acusó a las que hacían las listas de difamación, de acoso y de “pegarle al corazón del sistema judicial norteamericano”. Le escribieron a los hombres nombrados en las listas ofreciéndoles ayuda para poner una queja. Sin embar-

go, las listas de los baños ayudaron en últimas a incrementar el compromiso de la universidad a fin de fortalecer y mejorar los procedimientos para lidiar con los crímenes de violencia sexual y la creación de dos posiciones administrativas nuevas para trabajar los temas de mujer.

Esto sugiere otra vez que Foucault estaba en lo correcto al argumentar que, en sí mismo, el acto de habla —las mismas palabras, el contenido discursivo y las condiciones desde las cuales ellas hablaron— es un espacio crítico, y objeto de conflicto. Concluimos estas estrategias de las sobrevivientes diciendo que deben continuar siendo desarrolladas y que se deben explorar nuevas formas con las cuales podamos ganar autonomía desde adentro (no autonomía sobre, sino desde) de las condiciones de nuestro discurso. Y el potencial invasor de esta estrategia puede prevalecer sobre la preocupación de “traer el tema del sexo al discurso”, ya que la estrategia de la autonomía discursiva resistirá el esfuerzo de inscribir este discurso en los códigos dominantes. La aplicabilidad del análisis de Foucault al discurso de las sobrevivientes termina aquí: lo que necesitamos hacer es no volvernos atrás; no apartarnos, como él podría sugerir, de traer la violencia sexual a nuestro discurso; sino más bien crear nuevas formas del discurso y nuevos espacios en los cuales ganar autonomía dentro del proceso. En un poema titulado “Ciento cincuenta y siete formas de contar mi historia sobre incesto”, Emily Levy expresa su determinación de hablar en formas que no puedan ser reprimidas, recuperadas o ignoradas.<sup>12</sup>

Cuéntalo en español  
En lenguaje de señas  
Dilo en un poema  
En una obra  
En una carta al presidente Reagan  
Cuéntalo como si tu vida dependiera de ello...

Cuéntalo como en un juzgado  
Como en un debate del Congreso  
Como si el poder de los niños fuera respetado  
Cuéntalo como terrorismo doméstico  
Como un deporte nacional  
Cuéntalo como un juego de saltar lazo...

Cuéntalo como un *graffiti*  
Como en un servicio religioso  
Cuéntalo como un anuncio en los clasificados...  
Cuéntalo como un comercial de televisión

---

<sup>12</sup> La versión completa de este poema se puede encontrar en *The Courage to Heal*, pp. 101-103.

Como un experimento de ciencia  
Como una canción *country*  
Cuéntalo como una historia antigua  
Como ciencia ficción  
Cuéntalo mientras duermes...

Cuéntalo como un mapa del mundo  
Como si aún se nos prohibiera decir las palabras...  
Cuéntalo para que no vuelva a pasar.

## Obras citada

- Bass, Ellen, and Laura Davis. "Breaking Silence." *The Courage to Heald*. New York, Harper and Row, 1988.
- Best, Joel. *Threatened Children: Rhetoric and Concerni anout Child Victims*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Foucault, Michel. "The Discourse on Language." *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. Trans. A. M. Sheridan S. New York: Pantheon, 1972.
- Gamble, Nancy; Lee Madigan. *The Second Rape: Society's Continued Betrayal of the Victim*. Lexington, Mass: Lexington Books, 1991.
- Hooks, Bell. "Feminist Politization: A Comment." *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston: South End Press, 1989.
- Kelly, Liz. *Surviving Sexual Violence*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.
- Linda Tschirhart Sanford, citada por Florence Rush en *The Best Kept Secret ....*
- Masson, Moussaeff Jeffrey. *A Dark Science: Women, Sexuality and Psychiatry in the Nineteenth Century*. New York: Noonday Press, 1986.
- Séller, Valerie. "Sexual Liberalism and Survivors of Sexual Abuse." *The Sexual Liberals and the Attack on Feminism*. Eds. Dorchon Leidholt and Janice Raymond. New York: Pergamon Press, 1990.
- Rush, Florence. *The Best-kept Secret: Sexual Abuse of Chilfren*. Bardenton, Fla: Tab Books, 1992.
- Voices in the Night: Women Speaking about Incest*.



La Pontificia Universidad Javeriana busca contribuir con la colección Nuevas Cartografías a los debates en las ciencias sociales y los estudios culturales en y desde América Latina, por medio del diálogo con las comunidades científicas internacionales. Aspiramos a que tanto desde los estudios culturales y las ciencias sociales se pueda avanzar más allá del ámbito académico, en la constitución de espacios de intervención y deliberación democrática mediante la posibilidad de abordar las culturas del presente.

Otros títulos del Instituto PENSAR, sobre estudios culturales:

*Pensar (en) los intersticios, Teoría y práctica de la crítica poscolonial.*

Santiago Castro-Gómez, Óscar Guardiola y Carmen Millán de Benavides.

*La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina.*

Santiago Castro-Gómez —Editor.

*Mapas Culturales para América Latina.*

Sarah de Mojica —compiladora.

*Constelaciones y redes, literatura y crítica cultural en tiempo de turbulencia.*

Sarah de Mojica.

*Desafíos de la transdisciplinariedad.*

Alberto G. Flórez-Malagón y Carmen Millán de Benavides —Editores.

*Jornadas Indias.*

Javier Gonzáles Luna.

*Cruzando los umbrales del secreto. Acercamiento a una sociología de la sexualidad.*

Dario García

*Diario de una prostituta argentina.*

Claudia Minoliti.



PENSAR (EN) GÉNERO es un grupo de investigación creado en 2002, en el seno del Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR de la Pontificia Universidad Javeriana con el objetivo de estudiar e investigar a profundidad el género como herramienta útil que posibilita encontrar alternativas viables para la convivencia basada en el reconocimiento y el respeto. El género es una construcción cultural: la idea de lo masculino y lo femenino es relacional y cambia a través del tiempo y del espacio. Asignación (rotulación, atribución), identidad y papel (rol) de género son apenas tres dimensiones para explorar una temática que trasciende los discursos feministas, que si bien llamaron la atención sobre la invisibilidad de las mujeres, vienen siendo reformulados dentro de una perspectiva teórica más amplia. El presente volumen contiene trabajos de expertas nacionales e internacionales, dentro del ánimo de dialogar en torno de las nuevas aproximaciones a los estudios de género. El grupo de PENSAR (EN) GÉNERO ha sido reconocido por Colciencias.



Pontificia Universidad Javeriana

ISBN 958-683-737-8



9 789586 837378