

Título del original:
Feminism/Postmodernism
Routledge, Chapman & Hall, Inc.
29 West 35 St.
New York, NY 10001

Traducción:
Márgara Averbach

Diagramación de tapa:
Rubén y Marina Naranjo
sobre un dibujo de:
Will Bradley

© 1992 por

C.C. 402
1000 Buenos Aires, Argentina
I.S.B.N. 987-99025-0-5
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en el Argentina - *Printed in Argentina*

Linda J. Nicholson
compiladora

Feminismo/ posmodernismo

Feminaria
Editora

Indice

Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo <i>Nancy Fraser y Linda J. Nicholson</i>	7
Foucault sobre el poder: ¿Una teoría para mujeres? <i>Nancy Hartsock</i>	30
Una teoría feminista de la diferenciación social <i>Anna Yeatman</i>	53
Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico <i>Judith Butler</i>	75

Prefacio

Este libro es el resultado de una selección de cuatro de los trece ensayos compilados por Linda Nicholson para el libro original *Feminism/Postmodernism*, publicado por Routledge (New York and London, 1990, 348 pp.). *Feminaria Editora* agradece la solidaridad de dicha editorial, de Linda Nicholson y de las otras autoras –Nancy Fraser, Nancy Hartsock, Anna Yeatman y Judith Butler–, quienes gentilmente concedieron a *Feminaria Editora* su permiso para la presente traducción y publicación.

No fue fácil decidir cuáles trabajos incluir, pero fue una tarea necesaria debido a las actuales circunstancias económicas de la Argentina. ¿Qué criterio se empleó para la selección? Como se puede apreciar en el índice del libro original –reproducido en la siguiente página–, todos los ensayos ofrecen aportes valiosos a la discusión. Se decidió, entonces, seguir la división en sub-temas realizada por Nicholson para elegir uno de cada sección, con excepción de la última, de la cual se escogieron dos, por tratarse de un tema de especial interés.

Una aclaración más: el artículo de Jane Flax, “Posmodernismo y relaciones de género en la teoría feminista” publicado originalmente en *Signs: Journal of Women in Culture and Society* (Vol. 12, N° 4, pp. 621-43) ya fue publicado en español, gracias al permiso otorgado por esta revista y la autora, en *Feminaria*, Año III, N° 5, abril 1990, pp. 1-14, traducido por Beatriz Olivier.

Lea Fletcher,
Directora/*Feminaria Editora*

Indice del libro original

Part I: *Feminism As Against Epistemology?*

Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism

Nancy Fraser and Linda J. Nicholson

Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory

Jane Flax

Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Postmodernism

Christine Di Stefano

Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques

Sandra Harding

Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard

Seyla Benhabib

Part II: *The Politics of Location*

Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism

Susan Bordo

Foucault on Power: A Theory for Women?

Nancy Hartsock

Travels in the Postmodern: Making Sense of the Local

Elspeth Probyn

A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s

Donna Haraway

Mapping the Postmodern

Andreas Huyssen

Part III: *Identity and Differentiation*

A Feminist Theory of Social Differentiation

Anna Yeatman

The Ideal of Community and the Politics of Difference

Iris Marion Young

Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse

Judith Butler

Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmo- dernismo

Nancy Fraser y Linda J. Nicholson

El feminismo y el posmodernismo son dos de las corrientes político-culturales más importantes de la última década. Sin embargo, hasta el momento estas dos corrientes se han mantenido a distancia, como desconfiando una de la otra. En realidad, la desconfianza es tanta que es notable lo poco que se ha tratado el tema de las relaciones entre ambas.¹

Si dejamos de lado las reticencias iniciales, hay muy buenas razones para explorar las relaciones entre feminismo y posmodernismo. Ambas corrientes han elaborado perspectivas críticas sobre la relación de la filosofía con la cultura en general. Y, lo cual es todavía más importante para los propósitos de este trabajo, ambas trataron de desarrollar nuevos paradigmas de crítica social que no se relacionan con bases filosóficas tradicionales. Dejando de lado otras diferencias, se puede decir que durante la última década, las feministas y los posmodernistas trabajaron independientemente sobre un núcleo común de problemas: trataron de volver a pensar la relación entre la filosofía y la crítica social para desarrollar paradigmas de esa crítica sin filosofía.

Este ensayo apareció en *Communication*, Vol 10, números 3 y 4, 1988, págs. 345-366; *Theory, Culture and Society*, Vol. 5, nos. 2 y 3, junio de 1988, págs. 373-394; *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, editado por Andrew Ross (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988), págs. 83-104; *The Institution of Philosophy: A Discipline in Crisis?*, editado por Avner Cohen y Marcelo Dascal (Perú, Illinois, Open Court Press, 1989). Agradecemos las sugerencias de mucha gente, sobre todo las de Jonathan Arac, Ann Ferguson, Marilyn Frye, Nancy Hartsock, Alison Jaggar, Berel Lang, Thomas McCarthy, Karsten Struhl, Iris Young, Thomas Wartenburg y las integrantes de SOFPHIA. También agradecemos la ayuda de Marina Rosiene con el trabajo de procesamiento del texto.

Las dos tendencias se desarrollaron a partir de direcciones opuestas. Los posmodernistas se interesaron sobre todo por el lado filosófico del problema. Empezaron por elaborar perspectivas metafilosóficas antifundacionalistas y a partir de ellas, sacaron conclusiones sobre la forma y el carácter de la crítica social. Para las feministas, por otra parte, el problema de la filosofía siempre estuvo subordinado al interés por la crítica social. Por lo tanto, empezaron desarrollando perspectivas críticas y políticas y a partir de ellas, sacaron conclusiones sobre el status de la filosofía. Como resultado de esta diferencia en el énfasis y la dirección de los estudios, las dos tendencias tienen complementarios puntos fuertes y puntos flacos. El posmodernismo ofrece críticas sofisticadas y persuasivas del fundacionalismo y el esencialismo, pero sus conceptos sobre la crítica social tienden a ser anémicos. El feminismo ofrece concepciones fuertes de la crítica social pero tiende a caer en fundacionalismos y esencialismos algunas veces.

Por lo tanto, cada una de estas dos perspectivas sugiere importantes críticas sobre la otra. Una reflexión posmodernista sobre el feminismo revela vestigios inhabilitantes de esencialismo y una reflexión feminista sobre el posmodernismo revela androcentrismo e inocencia política.

Es evidente entonces que un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo deberá ser inicialmente un intercambio de críticas. Pero no hay razón para suponer que ahí debe terminar todo. En realidad, estas tendencias tienen mucho que aprender una de la otra. Cada una de ellas posee recursos valiosos que pueden ayudar a enfrentar y resolver las deficiencias de la otra. Por lo tanto, el último paso del encuentro entre el feminismo y el posmodernismo es el proyecto de una perspectiva que integre los puntos fuertes de ambas y elimine las respectivas debilidades. Es el proyecto de un feminismo posmoderno.

En este trabajo queremos contribuir al desarrollo de esa perspectiva poniendo sobre el tapete la fase inicial, crítica, del encuentro. En la primera sección, examinaremos la forma en que un posmodernista ejemplar, Jean-François Lyotard, trata de derivar nuevos paradigmas de crítica social a partir de una *critique* de la institución de la filosofía. Afirmamos que la concepción de crítica social que se deriva es demasiado restringida para permitir una comprensión crítica adecuada de la dominación y la subordinación según el género. Identificamos algunas de las tensiones internas en los argumentos de Lyotard y sugerimos formulaciones alternativas que podrían permitir formas más robustas y convincentes de crítica social sin sacrificar el compromiso a favor de un antifundacionalismo. En la segunda

sección, examinamos algunos ejemplos representativos de crítica social feminista. Afirmamos que en muchos casos, las críticas feministas siguen basándose en el tipo de fundamento filosófico que su compromiso, como el de los posmodernistas, debería rechazar. Identificamos algunos puntos en que se podría abandonar esos fundamentos sin sacrificar la fuerza de la crítica social. Finalmente, en una conclusión breve, consideramos el proyecto de un feminismo posmodernista. Hablamos de algunos requerimientos que detienen el desarrollo de esa perspectiva, e identificamos algunos recursos y estrategias críticas conceptuales pertinentes.

Posmodernismo

Entre otras cosas, el posmodernismo busca desarrollar conceptos de crítica social que no se basen en soportes filosóficos tradicionales. El punto de partida típico para este intento es una reflexión sobre la condición de la filosofía de hoy. Autores como Richard Rorty y Jean-François Lyotard empiezan diciendo que la Filosofía, con mayúscula, ya no es una empresa creíble ni viable. Continúan con la afirmación de que la filosofía y por extensión, la teoría en general, ya no pueden funcionar como punto de apoyo de la política y la crítica social. Con la muerte del fundacionalismo, llega también la muerte de esa visión de la filosofía que la coloca en el rol de ofrecer base fundamental al discurso de la crítica social. Esa idea “moderna” debe dejar paso a una, “posmoderna”, en la que la crítica flota libre de cualquier base teórica universalista. Y ahora que ya no está anclada filosóficamente, la crítica social cambia de forma y de carácter, se vuelve pragmática, *ad hoc*, contextual y local. Con ese cambio aparece también un cambio correspondiente en el rol social y la función política de los intelectuales.

Por lo tanto, dentro de la reflexión posmoderna de la relación entre la filosofía y la crítica social, el término filosofía sufre una devaluación explícita. Su tamaño se recorta, si es que no desaparece por completo. Y sin embargo, mientras se defiende explícitamente esta devaluación, el término filosofía retiene un privilegio estructural explícito. La condición cambiada de la filosofía determina el carácter cambiado de la crítica social y de la práctica intelectual comprometida. En la nueva ecuación posmoderna, entonces, la filosofía es la variable independiente, mientras la crítica social y la práctica política son variables dependientes. La concepción de la teoría que surge de esto no está determinada según las necesidades de la crítica y

el compromiso contemporáneos, sino más bien según el status contemporáneo de la filosofía. Esta forma de proceder tiene importantes consecuencias, y no todas ellas son positivas. Entre los resultados hay una cierta subestimación y una disminución previa de las posibilidades de la crítica social y la práctica intelectual comprometida. Las limitaciones del pensamiento posmoderno se hacen evidentes cuando consideramos sus resultados a la luz de las necesidades de la teoría y la práctica feministas contemporáneas.

Pongamos como ejemplo de posmodernismo a Jean-François Lyotard, ya que es realmente un autor ejemplar de la tendencia central del movimiento. Lyotard es uno de los pocos pensadores sociales considerados posmodernos que utiliza realmente el término. En realidad, fue él quien lo introdujo en las discusiones sobre filosofía, política, sociedad y teoría social. Su libro *La condición posmoderna* se ha convertido en un *locus classicus* para los debates contemporáneos y refleja de una forma particularmente aguda las preocupaciones y tensiones características del movimiento.²

Para Lyotard, el posmodernismo como término designa una condición general de la civilización occidental contemporánea. La condición posmoderna es una en la que las “grandes narraciones de legitimación” ya no son creíbles. Por “grandes narraciones” Lyotard se refiere a las filosofías que pretenden abarcar toda la historia, como la historia del Iluminismo sobre el progreso gradual pero seguro hacia la razón y la libertad, la dialéctica de Hegel sobre el Espíritu que se conoce a sí mismo y sobre todo, el drama de Marx sobre la marcha hacia adelante de las capacidades productivas de la humanidad vía lucha de clases, proceso que termina en la revolución proletaria. Para Lyotard, estas metanarraciones son ejemplos de un punto de vista típicamente moderno sobre el problema de la legitimación. Cada una sitúa prácticas discursivas de primer orden en cuanto a la política y la investigación dentro de un metadiscurso más amplio y totalizador que las legitima. El metadiscurso narra un relato sobre toda la historia de la humanidad y ese relato quiere garantizar que la pragmática de las ciencias modernas y los procesos políticos modernos –las normas y las reglas que gobiernan estas prácticas, que determinan lo que cuenta como movimiento garantizado dentro de ellas– son ellas mismas legítimas. El relato garantiza que algunas ciencias y algunas políticas tienen la pragmática *correcta* y por lo tanto son las prácticas *correctas*.

No deberíamos dejarnos engañar por el foco que pone Lyotard sobre las filosofías narrativas de la historia. En su concepto de metanarración

de legitimación, lo importante es sobre todo la *meta* y no la *narración*. Porque lo que más le interesa de los relatos del Iluminismo, Hegel y Marx es lo que comparten con otras formas no narrativas de la filosofía. Como las epistemologías ahistóricas y las teorías morales, intentan mostrar que las prácticas discursivas de primer orden están bien formadas y son capaces de ofrecer resultados verdaderos y justos. *Verdaderos y justos* significa mucho más que la idea de un resultado al que se llega a través de una adhesión escrupulosa a las reglas constitutivas de algunos juegos científicos y políticos determinados. Quiere decir, más bien, resultados que correspondan a la Verdad y la Justicia tal como son en sí mismas, independientemente de las prácticas sociales históricas contingentes. Por lo tanto, desde el punto de vista de Lyotard, una metanarración es *meta* en un sentido muy fuerte. Se propone como discurso privilegiado capaz de situar, caracterizar y evaluar todos los otros discursos –nunca a sí mismo– como infectados por la contingencia y la historicidad que hace que los discursos de primer orden sean algo potencialmente distorsionado, algo que necesita una legitimación.

En *La condición posmoderna*, Lyotard argumenta que las metanarraciones, ya sean filosofías de la historia o filosofías fundacionalistas no narrativas, son modernas y *dépassé*. Ya no podemos creer, dice, en la existencia de un metadiscurso privilegiado capaz de capturar de una vez y para siempre la verdad de todos los discursos de primer orden. La afirmación de ser *meta* es algo que no se sostiene. Un discurso llamado metadiscurso es en realidad otro discurso como cualquiera. Se comprende que para Lyotard la legitimación, tanto epistémica como política, no puede seguir residiendo en las metanarraciones filosóficas. ¿Entonces dónde está la legitimación en la era posmoderna?

La mayor parte de *La condición posmoderna* es un intento por dar respuesta a esa pregunta. Y la respuesta, para decirlo en breve, es que en la era posmoderna, la legitimación se hace plural, local e inmanente. En esta era, habrá necesariamente muchos discursos de legitimación dispersos entre la pluralidad de prácticas discursivas de primer orden. Por ejemplo, los científicos ya no buscan filosofías prescriptivas de la ciencia para garantizar sus procedimientos de investigación. Más bien problematizan, modifican y garantizan ellos mismos las normas constitutivas de sus propias prácticas mientras las realizan. En lugar de volar por encima, la legitimación desciende hasta el nivel de la práctica y se vuelve inmanente a ella. No hay tribunales especiales apartados de los sitios en los que se realiza la investigación. En

lugar de eso, los individuos que la realizan asumen la responsabilidad de legitimarla ellos mismos.

Liotard afirma que algo similar está pasando —o debería estar pasando— con respecto a la legitimación política. No podemos tener y no necesitamos una sola teoría de la justicia que trate de abarcarlo todo. Lo que necesitamos, más bien, es “una justicia de multiplicidades”.³ No queda demasiado claro qué quiere decir Lyotard con esto. En un nivel, se lo puede leer como un ofrecimiento de visión normativa en el que la buena sociedad consista en una pluralidad descentralizada de grupos e instituciones democráticos y autogobernados cuyos miembros problematizan las normas de su práctica y asuman la responsabilidad de modificarlas cuando la situación lo requiera. Pero paradójicamente, en otro nivel, se lo puede leer como un intento por rechazar el tipo de teorización política normativa de gran escala que, por lo menos desde un punto de vista moderno, se requeriría para legitimar esa visión. En cualquier caso, su concepto de la justicia de multiplicidades excluye un género familiar de teoría política, género cuya esencialidad podría discutirse: la identificación y crítica de las macroestructuras de desigualdad e injusticia que atraviesan las fronteras que separan prácticas e instituciones discretas. En el universo de Lyotard no hay lugar para la crítica de ejes abarcadores de estratificación, para la crítica de relaciones de base amplia del tipo dominación y subordinación que atraviesan líneas como las del género, la raza y la clase.

Las sospechas de Lyotard contra todo lo que sea abarcador se extienden hasta la narración histórica y la teoría social. Aquí, su blanco más importante es el marxismo, la única metanarración que tiene suficiente credibilidad en Francia como para hacer que un argumento contra ella sea valioso e interesante. Desde su punto de vista, el problema del marxismo es doble. Por un lado, el relato marxista es demasiado grande, ya que abarca virtualmente toda la historia de la humanidad. Por otro lado, el relato marxista es demasiado teórico, ya que se basa en una *teoría* de la práctica social y las relaciones sociales que dice *explicar* el cambio histórico. En un nivel, Lyotard simplemente rechaza lo específico de esa teoría. Dice que el concepto marxista de la práctica como producción obstruye la diversidad y pluralidad de las prácticas humanas; y que el concepto marxista de sociedad capitalista como una totalidad atravesada por una sola división y contradicción importante obstruye la diversidad y pluralidad de las diferencias y oposiciones sociales contemporáneas. Pero Lyotard no llega a la conclusión de que tales deficiencias puedan y deban

ser remediadas mediante una teoría social mejor. En lugar de eso, rechaza el proyecto de la teoría social *tout court*.

Una vez más, su posición es ambigua, ya que su rechazo de la teoría social depende de una cierta perspectiva social propia. Ofrece un concepto posmoderno de socialidad e identidad social, un concepto de algo que llama “el lazo social”. Lo que mantiene unida a una sociedad, dice, no es una conciencia común ni una infraestructura institucional. El lazo social es, más bien, un tejido de hilos entrecruzados de prácticas discursivas, pero ninguno de esos hilos corre continuo a través de la totalidad del tejido. Los individuos son los nudos y pilares donde se intersectan tales prácticas y por lo tanto, participan en muchas simultáneamente. Por lo tanto, las identidades sociales son complejas y heterogéneas. Esas identidades no se pueden delinear con respecto a otras identidades del mismo tipo ni a la totalidad de la sociedad. Hablando desde un punto de vista estricto, no hay totalidad social y *a fortiori*, tampoco hay posibilidad de hacer una teoría social totalizadora.

Por lo tanto, Lyotard insiste en que el campo de lo social es heterogéneo y no totalizable. Como resultado, descarta el tipo de teoría social crítica que emplea categorías generales como género, raza, clase. Desde su punto de vista, tales categorías reducen demasiado la complejidad de las identidades sociales y por lo tanto, no son útiles. Sostiene que no se gana nada situando una descripción de la fluidez y diversidad de las prácticas discursivas dentro del contexto de un análisis crítico de las instituciones y estructuras sociales de gran escala.

Por lo tanto, la concepción posmoderna de Lyotard sobre la crítica sin filosofía descarta varios géneros reconocibles de crítica social. A partir de la premisa que sostiene que no se puede fundar la crítica sobre una metanarración filosófica fundacionalista, infiere la ilegitimidad de los grandes relatos históricos, las teorías normativas de justicia y las descripciones teórico-sociales de macroestructuras que institucionalizan la desigualdad. Pero entonces, ¿cómo es realmente la crítica social posmoderna?

Liotard trata de crear algún género nuevo de crítica social a partir de los recursos discursivos que le quedan. Uno de los más importantes es la narración pequeña, localizada. Lyotard trata de reivindicar esa narración frente a la metanarración moderna totalizadora y al cientificismo, siempre hostil a toda narración. Un género de crítica social posmoderna, por lo tanto, consiste en relatos locales, relativamente discretos, sobre la emergencia, transformación y desaparición de prácticas discursivas que se estudian aisladas de cualquier otra. Tales relatos pueden parecerse a los de Michel

Foucault, aunque sin los intentos por discernir esquemas sincrónicos abarcadores y conexiones.⁴ Como Michael Walzer, Lyotard evidentemente da por sentado que los individuos que ejercen la práctica narrarían tales relatos en un intento por persuadirse unos a otros de modificar la pragmática o constituir normas para ella.⁵

Sin embargo, este género de crítica social no es todo lo que tiene que decir el posmodernismo sobre el tema. Porque considera a la crítica como algo estrictamente local, *ad hoc*, y dedicado a mejorar las cosas y por lo tanto, supone un diagnóstico político de acuerdo al cual no existen problemas sistémicos de gran escala que se resistan a las iniciativas locales de mejora, las iniciativas *ad hoc*. Sin embargo, Lyotard reconoce que la sociedad posmoderna contiene por lo menos una tendencia estructural favorable que requiere una respuesta más coordinada. Es la tendencia a universalizar la razón instrumental, a someter a *todas* las prácticas discursivas indiscriminadamente al único criterio de la eficiencia o la “funcionalidad”. Desde el punto de vista de Lyotard, esto amenaza la autonomía e integridad de la ciencia y la política porque esas prácticas no están subordinadas correctamente a normas funcionales. Esa tendencia las pervertiría y distorsionaría y por lo tanto destruiría la diversidad de las formas discursivas.

Esto significa que en el mismo momento en que ataca cualquier género de crítica social que trascienda la mininarración local, Lyotard está hablando de la necesidad de tener un género semejante. A pesar de sus escritos contra los relatos amplios, totalizadores, él también desarrolla una narración seria sobre una tendencia social a gran escala. Además, la lógica de su narración, y la del género de crítica al que pertenece, pide juicios que no son estrictamente immanentes a las prácticas. La narración de Lyotard presupone la legitimidad e integridad de las prácticas científicas y políticas que supuestamente están amenazadas por la funcionalidad. Supone que se puede distinguir cambios o desarrollos que son internos a esas prácticas a partir de distorsiones inducidas desde afuera. Pero eso lleva a Lyotard a hacer juicios normativos sobre el valor y el carácter de las prácticas amenazadas. Esos juicios no son estrictamente immanentes a las prácticas que está juzgando. Son más bien metaprácticos.

Por eso, la visión de Lyotard sobre la crítica social no es ni enteramente persuasiva ni enteramente coherente consigo misma. Pasa demasiado rápido desde la premisa de que la filosofía no puede ser el soporte de la crítica social a la conclusión de que la crítica misma debe ser local, *ad hoc*, y no teórica. Como resultado, se apresura a descartar la narración histórico-

social amplia al mismo tiempo que descarta la metanarración filosófica y el análisis teórico social de las desigualdades a gran escala cuando está descartando la teoría de clases marxista que reducía todo a una sola cosa. Además, en realidad, tanto la narración histórico-social como el análisis teórico-social de las desigualdades no desaparecen realmente. Vuelven como discursos reprimidos dentro de los mismos géneros de crítica social con que Lyotard intenta reemplazarlos.

Empezamos esta discusión haciendo notar que el posmodernismo orienta sus reflexiones sobre el carácter de la crítica social posmoderna a partir de la filosofía fundacionalista en decadencia. Afirman que, ahora que la filosofía ya no puede ser el soporte creíble de la crítica social, la crítica misma debe ser local, *ad hoc*, y no teórica. Por lo tanto, a partir de la crítica al fundacionalismo, infieren la ilegitimidad de varios géneros de crítica social. Para Lyotard, los géneros ilegítimos incluyen la narración histórica a gran escala y los análisis socio-teóricos de relaciones generales de dominio y subordinación.⁶

Supongamos, sin embargo, que se eligiera otro punto de partida para reflexionar sobre la crítica social posfundacionalista. Supongamos que se empezara no con la condición de la filosofía sino con la naturaleza del objeto social al que se deseara criticar. Supongamos, además, que se definiera ese objeto como el estado de subordinación de las mujeres frente a los varones. En ese caso, suponemos, se haría evidente que muchos de los géneros rechazados por el posmodernismo son necesarios para la crítica social. Porque un fenómeno tan universal y multifacético como el del dominio masculino no puede ser comprendido con los magros recursos críticos a los que el posmodernismo quiere limitarnos. Por el contrario, una crítica eficaz de este fenómeno requiere un equipo de distintos métodos y géneros. Requiere como mínimo narraciones amplias sobre cambios en la organización e ideología sociales, análisis socio-teóricos y empíricos de macroestructuras e instituciones, análisis institucionales y crítico hermenéuticos de la producción cultural, sociologías cultural e históricamente específicas del género, etc. La lista podría continuar.

Claramente, no todos estos enfoques son locales y no teóricos. Pero todos son esenciales para la crítica social feminista. Todos pueden concebirse en principio como formas que no nos llevan de nuevo hacia el fundacionalismo aunque, como dijimos en la primera sección, gran parte del feminismo no haya logrado evadir esa trampa.

Feminismo

El feminismo, como el posmodernismo, ha tratado de desarrollar nuevos paradigmas de crítica social que no se basen en fundamentos filosóficos tradicionales. Ha criticado las epistemologías fundacionalistas y las teorías políticas y morales para dejar en claro el carácter parcial, contingente e históricamente situado de lo que siempre se ha hecho pasar por verdades necesarias, universales, ahistóricas frente a los ojos de la corriente principal del pensamiento. Ha cuestionado el proyecto filosófico dominante de buscar objetividad bajo el disfraz de la “visión de un ojo de Dios” que trasciende cualquier situación o perspectiva.⁷

Sin embargo, a diferencia del posmodernismo, que ha llegado a esa visión a través de un interés por el status de la filosofía, el feminismo llegó a ella a partir de los requerimientos y necesidades de la práctica política. Este interés práctico ha salvado a la teoría feminista de muchos de los errores del posmodernismo: las mujeres cuya teorización serviría luego a la lucha contra el sexismo no iban a abandonar herramientas políticas poderosas como resultado de debates internos de la filosofía profesional.

No obstante, mientras los imperativos de la práctica política salvaban a la teoría feminista de un grupo de dificultades, la inclinaron muchas veces hacia otro. Los imperativos prácticos han llevado a algunas feministas a adoptar modos de teorización que se parecen mucho a ese tipo de metanarración filosófica que ha sido criticada con justicia por los posmodernistas. Claro que las teorías feministas que tenemos en mente no son metanarraciones puras. No son teorías normativas ahistóricas sobre la naturaleza transcultural de la racionalidad de la justicia. Más bien son teorías sociales muy amplias –teorías de la historia, la sociedad, la cultura y la psicología– que pretenden, por ejemplo, identificar causas y describir rasgos del sexismo que operan cruzando barreras culturales. Por lo tanto, pretenden ser más empíricas que filosóficas. Pero, como esperamos demostrar, en realidad son cuasi-metanarraciones. Presuponen tácitamente algunos supuestos sobre la naturaleza de los seres humanos y las condiciones de la vida social compartidos por mucha gente, que no tienen una base clara y que resultan muy esencialistas. Además, asumen métodos y conceptos que no varían por temporalidad e historicidad y que por lo tanto funcionan *de facto* como matrices permanentes, neutrales, para la investigación. Tales teorías comparten, por lo tanto, los rasgos esencialistas y ahistóricos de las metanarraciones. Prestan una atención insuficiente a la diversidad histórica

y cultural y universalizan falsamente rasgos de la era, sociedad, cultura, clase, orientación sexual y grupo étnico o racial de la persona que teoriza.

Por otra parte, las exigencias prácticas que inclinan a las feministas a producir cuasi-narraciones no han ejercido un dominio total. Han coexistido, muchas veces con gran incomodidad, con contraexigencias que trabajan en sentido contrario: por ejemplo, presiones políticas para reconocer diferencias entre las mujeres. En general, entonces, la historia reciente de la teoría social feminista refleja una competencia entre fuerzas que alientan modos de teorización del tipo de las metanarraciones y fuerzas que los desalientan. Podemos ilustrar esta dinámica examinando algunos puntos importantes de esta historia.

Cuando en la década de 1960, las mujeres de la Nueva Izquierda empezaron a desarrollar el comienzo del tema de los derechos de la mujer dentro de la discusión más general de la liberación femenina, se enfrentaron al miedo y la hostilidad de sus camaradas masculinos y al uso de la teoría política marxista como base para esas reacciones. Muchos varones de la Nueva Izquierda afirmaban que los temas de género eran secundarios porque se los podía analizar dentro del estudio de modos más básicos de opresión, a saber, la clase social y la raza.

En respuesta a este problema político práctico, las feministas radicales como Shulamith Firestone recurrieron a una maniobra táctica ingeniosa. Firestone invocó las diferencias biológicas entre varones y mujeres para explicar el sexismo. Esto le permitió cambiar el estado de cosas frente a sus camaradas marxistas afirmando que el conflicto entre los sexos era la forma más básica del conflicto humano y la fuente de todas las otras formas, incluyendo la lucha de clases.⁸ Firestone aprovechó la tendencia generalizada de la cultura moderna a localizar en la biología las raíces de las diferencias entre los sexos. Su golpe fue usar ese biologismo para establecer la primacía de la lucha contra la dominación masculina en lugar de para justificarla.

El truco, por supuesto, es problemático desde un punto de vista posmodernista porque la apelación a la biología para explicar fenómenos sociales es esencialista y monocausal. Es esencialista porque proyecta a todas las mujeres y todos los varones cualidades que desarrollaron bajo condiciones sociales específicas históricamente. Es monocausal porque examina un grupo de características como la fisiología de las mujeres o las hormonas de los varones para explicar la opresión de las mujeres en todas las culturas. Estos problemas se ajustan solamente cuando las apelaciones

a la biología se utilizan en conjunto con la aseveración dudosa de que la opresión contra la mujer es la causa de todas las otras formas de opresión.

Además, como empezaron a decir los antropólogos marxistas y feministas a comienzos de la década de 1970, las apelaciones a la biología no nos permiten entender la enorme diversidad de formas que asumen tanto el género como el sexismo en diferentes culturas. En realidad, no pasó mucho tiempo antes de que la mayoría de las teóricas sociales del feminismo cayeran en la cuenta de que la descripción y explicación de la existencia de la diversidad de formas del sexismo era tan importante como la explicación de su profundidad y autonomía. Gayle Rubin describió con claridad este requerimiento doble como la necesidad de formular una teoría que pudiera explicar la opresión de la mujer en su “infinita variedad y monótona similitud”.⁹ ¿Cómo podrían las feministas desarrollar una teoría social que pudiera satisfacer las dos demandas?

Un enfoque que parecía prometedor fue sugerido por Michelle Zimbalist Rosaldo y otras colaboradoras de la influyente colección antropológica de 1974, *Woman, Culture and Society* [“La mujer, la cultura y la sociedad”]. Afirmaron que había algún tipo de separación entre una esfera doméstica y una esfera pública en todas las sociedades conocidas y que la doméstica solía asociarse con las mujeres y la pública con los varones. Ya que en la mayoría de las sociedades humanas hasta el momento, las mujeres han pasado gran parte de sus vidas dando a luz a los hijos y después criándolos, sus vidas estuvieron siempre más unidas a la esfera doméstica. Los varones, en cambio, han tenido tanto el tiempo como la movilidad necesaria para dedicarse a las actividades que se realizan fuera del hogar y que generan estructuras políticas. Por lo tanto, afirmaba Rosaldo, a pesar de que en muchas sociedades las mujeres poseen algo de poder y mucho poder en algunas, ese poder siempre está considerado como ilegítimo, perturbador y sin autoridad.¹⁰

Este enfoque parece permitir tanto la diversidad como la ubicuidad de las manifestaciones del sexismo. Una identificación muy general de las mujeres con lo doméstico y de los varones con lo extradoméstico podría servir para explicar gran parte de la variación cultural tanto en el campo de las estructuras sociales como en el de los roles de género. Al mismo tiempo, podría hacer comprensible la aparente ubicuidad de la idea de que las mujeres son inferiores, ubicuidad que funciona por encima y por debajo de esa variación. Esta hipótesis también era compatible con la idea de que la extensión de la opresión de las mujeres es diferente en distintas sociedades.

Podría explicar tales diferencias haciendo una correlación entre la extensión de la desigualdad sexual en una sociedad y la extensión y la rigidez de la separación entre sus esferas pública y privada. En breve, la teoría de lo doméstico/público generó una explicación capaz de satisfacer una serie de necesidades conflictivas.

Sin embargo, resultó problemática en formas que hacen recordar la explicación de Firestone. Aunque la teoría enfoca la diferencia entre las esferas de actividad de mujeres y varones más que entre las diferencias biológicas de los géneros, sigue siendo esencialista y monocausal. Afirmo la existencia de una esfera doméstica en todas las sociedades y por lo tanto da por sentado que las actividades de las mujeres son básicamente similares en cuanto contenido y significación en todas las culturas. (Una suposición análoga sobre las actividades de los varones yace detrás de la postulación de una esfera pública universal.) En realidad, la teoría generalizaba falsamente a todas las sociedades una conjunción históricamente específica de propiedades: las responsabilidades de las mujeres en la crianza de los hijos pequeños, la tendencia de las mujeres a pasar más tiempo en el espacio geográfico de la casa, la participación menor de las mujeres en los asuntos de la comunidad, una relación cultural que une lo trivial al trabajo doméstico y una idea cultural sobre la inferioridad de las mujeres. La teoría no presta atención al hecho de que si bien es cierto que cada una de esas propiedades puede aplicarse a muchas sociedades, la conjunción de todas no es verdadera en la mayoría de ellas.¹¹

Una fuente de dificultad en estas teorías sociales feministas tempranas era la suposición previa de un concepto grandioso y totalizador de la teoría. La teoría se comprendía como la búsqueda de un factor clave único que explicara el sexismo en todas las culturas e iluminara toda la vida social. En ese sentido, teorizar era por definición producir una cuasi-metanarración.

Desde fines de la década de 1970, las teóricas sociales feministas han dejado de hablar de determinantes biológicos o de una separación universal entre lo doméstico y lo público. Además, la mayoría ha abandonado la idea de la monocausalidad. A pesar de eso, algunas siguen manteniendo implícitamente una concepción cuasi-metanarrativa de la teoría. Siguen teorizando en términos de un tipo de actividad asociada a las mujeres, generalmente una actividad concebida como doméstica y localizada dentro de la familia y esa actividad es putativamente unitaria, primaria y culturalmente universal.

Un ejemplo de mucha influencia entre las feministas es el análisis de la maternidad desarrollado por Nancy Chodorow. Decidida a explicar la

dinámica interna, psicológica, que ha llevado a muchas mujeres a reproducir voluntariamente las divisiones sociales asociadas a la inferioridad femenina, Chodorow colocó a una actividad, la maternidad, en el centro de su investigación como objeto de estudio relevante y la consideró una actividad común a todas las sociedades. Su pregunta fue: ¿cómo se reproduce en el tiempo la maternidad como una actividad asociada a lo femenino? ¿Cómo produce la maternidad una generación nueva de mujeres con la inclinación psicológica necesaria para criar un hijo y una nueva generación de varones no inclinada a la crianza? Su respuesta se plantea en términos de identidad genérica. La crianza femenina produce mujeres cuyo sentido profundo del yo está relacionado con ella y varones cuyo sentido profundo del yo no lo está.¹²

La teoría de Chodorow ha impresionado a muchas feministas como una explicación persuasiva de algunas diferencias psíquicas aparentemente observables entre varones y mujeres. Sin embargo, la teoría tiene claros tonos metanarrativos. Afirma la existencia de una sola actividad, la crianza, que, a pesar de diferir en lo específico de sociedad en sociedad, es lo suficientemente natural como para permitir una etiqueta común. Estipula que esta actividad básicamente unitaria da a luz a dos tipos distintos de yo profundo, uno relativamente común a las mujeres en todas las culturas, el otro relativamente común a los varones en todas las culturas. Afirma que las diferencias que se generan entre las identidades femenina y masculina causan una variedad de fenómenos sociales supuestamente comunes a varias o muchas culturas, incluyendo la continuación de la crianza en manos de las mujeres, el desprecio masculino hacia las mujeres y los problemas de las relaciones heterosexuales.

Desde una perspectiva posmoderna, todas estas suposiciones son problemáticas porque son esencialistas. Pero la segunda, la que concierne a la identidad de género, necesita un examen especial, dadas sus implicaciones políticas. El uso que hace Chodorow de la noción de identidad de género presupone tres premisas importantes. Una es la premisa psicoanalítica de que todas las personas tienen un profundo sentido del propio yo que se constituye en la primera infancia a través de las interacciones con o el padre o la madre y que permanece relativamente constante de ahí en más. Otra es la premisa de que ese yo profundo difiere significativamente en varones y mujeres pero es relativamente similar entre mujeres y entre varones tanto en la misma cultura como entre culturas y a través de líneas de clase, raza, y etnicidad. La tercera premisa es que ese yo profundo tiñe todo lo que una

persona hace. No hay ninguna acción, por más trivial que sea, que no esté marcada por la identidad genérica masculina o femenina de cada persona.

Es fácil apreciar las exigencias políticas que hacen tan atractivo a este conjunto de premisas. Da sustancia académica a la idea de la universalidad del sexismo. Si la masculinidad y la femineidad constituyen nuestro sentido del yo básico y siempre presente, entonces no es sorprendente que las manifestaciones del sexismo sean sistémicas. Muchas feministas han sentido que el concepto de la socialización de los roles genéricos, una idea que Chodorow critica explícitamente, ignora la profundidad y resistencia de la dominación masculina. Si damos a entender que medidas sociales como un cambio en las imágenes que aparecen en los libros del colegio o la promoción de juegos de muñecas entre los varones pueden ser suficientes para conseguir la igualdad entre los sexos, eso trivializaría el mensaje del feminismo. Finalmente, el enfoque psicológico profundo de Chodorow da sanción académica a la idea de la hermandad. Pareciera legitimar la idea de que los lazos que unen a las mujeres son profundos y están basados en algo sustancial.

No es necesario aclarar que no estamos en desacuerdo con la idea de que el sexismo es universal y resistente y profundo como fenómeno ni con la idea de la hermandad. Pero sí queremos criticar la forma en que Chodorow legitima esas ideas. La idea de un sentido profundo y universal del yo específicamente diferente para varones y mujeres, se vuelve problemática cuando se le da cualquier contenido específico. Chodorow afirma que las mujeres de cualquier parte difieren de los varones en su preocupación mayor por la “interacción relacional”. ¿Pero qué quiere decir con esta frase? Ciertamente no se refiere a cualquier tipo de interacción humana, ya que los varones se han preocupado muchas veces más que las mujeres por ciertos tipos de interacción, por ejemplo, los que tienen que ver con el engrandecimiento del poder y la riqueza. Claro que es cierto que se ha esperado que muchas mujeres en las sociedades occidentales modernas exhiban una preocupación por los tipos de interacción que se asocian con la intimidad, la amistad y el amor, interacciones que dominan uno de los sentidos del concepto de relación en los últimos años del siglo XX. Pero seguramente ese sentido presupone una noción de vida privada específica de las sociedades occidentales modernas de los últimos dos siglos. ¿Será posible que la teoría de Chodorow se base en una equivocación en cuanto al término *relación*?¹³

Resulta igualmente problemático considerar las aporías que genera esta teoría para la práctica política. Si bien la identidad genérica da sustancia a

la idea de la hermandad, lo hace al costo de reprimir diferencias entre las hermanas. Aunque la teoría permite algunas diferencias entre mujeres de distintas clases, razas, orientaciones sexuales y grupos étnicos, las considera subsidiarias de similitudes más básicas. Pero esta idea ha sido precisamente la que negó a muchas mujeres una alianza con el feminismo.

Hemos tratado a Chodorow con cuidado por la gran influencia de su trabajo. Pero ella no es la única teórica social feminista de los últimos tiempos que ha construido una cuasi-metanarración alrededor de una actividad putativamente universal asociada a lo femenino. Por el contrario, teóricas como Ann Ferguson y Nancy Folbre, Nancy Hartsock y Catherine MacKinnon construyeron teorías similares alrededor de nociones de la producción de afecto relacionado con el sexo, la reproducción y la sexualidad, respectivamente.¹⁴ Cada una afirma haber identificado un tipo básico de práctica humana que se encuentra en todas las sociedades y que tiene un poder explicativo que traspasa las barreras entre culturas. En cada caso, la práctica en cuestión está asociada con una necesidad biológica o cuasi-biológica y se la considera funcionalmente necesaria para la reproducción de la sociedad. Por lo tanto, no hace falta investigar sus orígenes históricos.

La dificultad de todo esto es que las categorías como sexualidad, crianza, reproducción y producción afectiva relacionada con el sexo agrupan fenómenos que no se dan necesariamente juntos en todas las sociedades y separan fenómenos que no tienen por qué separarse necesariamente. En realidad, es dudoso que esas categorías tengan contenidos que crucen las barreras culturales. Por lo tanto, una teórica que utilice esas categorías para construir una teoría social universalista se arriesga a proyectar las conjunciones y dispersiones dominantes en su propia sociedad a otras sociedades y distorsionar así rasgos importantes de las dos. Las teóricas sociales deberían construir genealogías de las *categorías* de sexualidad, reproducción y crianza antes de dar por sentada su significación universal.

Desde alrededor de 1980, muchas estudiosas feministas han abandonado el proyecto de una gran teoría social. Dejaron de buscar las causas del sexismo y se dedicaron a investigaciones más concretas con metas más limitadas. Una razón de este cambio es la legitimidad cada vez mayor de los estudios feministas. La institucionalización de los estudios sobre mujeres en los Estados Unidos ha significado un aumento dramático en el tamaño de la comunidad de investigadoras feministas, una división mucho mayor del trabajo del estudio y un fondo creciente y muy grande de información

concreta. Como resultado de todo esto, las investigadoras feministas han considerado su empresa más colectivamente, más como un rompecabezas de varias piezas que se está completando a manos de muchas personas y menos como una construcción que debe terminarse de un solo plumazo teórico fundamental. En breve, los estudios feministas han llegado a la madurez.

Incluso en esta etapa, sin embargo, quedan rasgos de adolescencia cuasi-metanarrativa. Algunas teóricas que han dejado de buscar *las* causas del sexismo todavía se basan en categorías esencialistas como la de la identidad genérica. Esto es cierto sobre todo en las estudiosas que han tratado de desarrollar alternativas genocéntricas a las perspectivas androcéntricas de la corriente principal de la cultura sin abandonar del todo las pretensiones universalistas de las alternativas androcéntricas que critican.

Pensemos, por ejemplo, en el trabajo de Carol Gilligan. A diferencia de la mayoría de las teóricas que hemos considerado hasta el momento, Gilligan no ha tratado de explicar la naturaleza del sexismo universal. En lugar de eso, se dedicó a la tarea más limitada de exponer y criticar los errores androcéntricos en el modelo del desarrollo moral del psicólogo Lawrence Kohlberg. Afirmó que es ilegítimo evaluar el desarrollo moral de las mujeres y las niñas con relación a una norma que se extrae teniendo en cuenta exclusivamente la experiencia de los varones adultos y jóvenes. Propuso examinar el discurso moral de las mujeres en sus propios términos para descubrir sus normas inmanentes de corrección.¹⁵

Se ha dicho que el trabajo de Gilligan es importante e innovador con toda justicia. Desafía la persistente obstrucción que hace la psicología de la corriente principal a las vidas y experiencias de las mujeres y su afirmación insistente y falsa sobre la universalidad de sus postulados. Sin embargo, en tanto el desafío de Gilligan involucraba la construcción de un modelo femenino alternativo de desarrollo moral, su posición era ambigua. Por un lado, al proveer una contraparte al modelo de Kohlberg, cuestionaba la posibilidad de que existiera un esquema de desarrollo universalista único. Por el otro, al construir un contramodelo femenino, invitaba a la misma acusación de falsa generalización que había levantado contra Kohlberg aunque ahora desde otra perspectiva, como la de clase, orientación sexual, raza y etnicidad. Dejando de lado las afirmaciones al contrario de Gilligan,¹⁶ se puede afirmar que su modelo sigue siendo existencialista en cuanto describe el desarrollo moral de las mujeres en términos de una única voz diferente; en cuanto ella no especifica qué mujeres, bajo qué circunstancias

históricas específicas han hablado con la voz en cuestión y en cuanto basa su análisis en el marco explícitamente universalista de Nancy Chodorow. Perpetúa de una forma nueva, más localizada, rasgos de las cuasi-metanarraciones anteriores.

Por lo tanto, los vestigios del viejo esencialismo han seguido infestando los estudios feministas incluso después de la declinación de la gran teoría. En muchos casos, incluyendo a Gilligan, esto representa la continuación subterránea de la influencia de aquellos modos de pensamiento e investigación de la corriente principal de la cultura que las feministas han tratado de reemplazar y romper.

Por otra parte, la práctica de la política feminista en la década de 1980 generó un nuevo tipo de presiones que funcionaron contra las metanarraciones. En los últimos años, las mujeres pobres, las de la clase trabajadora, las mujeres de color y las lesbianas han ganado finalmente un público mayor para sus objeciones contra las teorías feministas que no iluminan sus vidas ni se dirigen a sus problemas. Ellas expusieron a las cuasi-metanarraciones anteriores con sus suposiciones de la dependencia femenina universal y su confinamiento a la esfera doméstica, como extrapolaciones falsas a partir de la experiencia de las mujeres blancas, de clase media y heterosexuales que dominaron los comienzos de la segunda ola. Por ejemplo, escritoras como Bell Hooks, Gloria Joseph, Audre Lord, María Lugones y Elizabeth Spelman han desenmascarado la referencia implícita a las mujeres blancas y anglosajonas en muchos textos clásicos del feminismo. Del mismo modo, Adrienne Rich y Marilyn Frye expusieron los errores heterosexuales de gran parte de la teoría feminista de la corriente principal.¹⁷ Por lo tanto, a medida que cambia la comprensión clasista, sexual, racial y étnica del movimiento, cambia también la concepción preferida de la teoría. Está claro ahora que las cuasi-metanarraciones impiden más que promueven la hermandad ya que borran las diferencias entre las mujeres y entre las formas del sexismo al que están sujetas diferentes mujeres de manera diferente. Del mismo modo, es cada vez más evidente que tales teorías impiden alianzas con otros movimientos progresistas, ya que tienden a ocultar ejes de dominación que no sean los del género. En suma, las feministas están cada vez más interesadas en los modos de teorizar que atiendan a las diferencias y a las especificidades culturales e históricas.

En general, entonces, los estudios feministas de la década del 80 revelan algunas tendencias conflictivas. Por un lado, hay un interés cada vez menor en teorías sociales abarcadoras y los estudios se han vuelto más localizados,

orientados temáticamente y explícitamente falibilísticos. Por otro lado, persisten vestigios de esencialismo en el uso continuado de categorías ahistóricas como la identidad genérica, sin una reflexión sobre cómo, cuándo y por qué se originaron esas categorías y cómo se modificaron a través del tiempo. Esta tensión está expresada sintomáticamente en la fascinación actual de parte de las feministas de los Estados Unidos, por los feminismos psicoanalíticos franceses, que desaprueban el esencialismo mientras lo practican funcionalmente.¹⁸ Más generalmente, los estudios feministas no están lo suficientemente atentos a los prerequisites *teóricos* de tratar la diversidad, a pesar de sentir un compromiso muy general en cuanto a aceptarla políticamente.

Al criticar lo que queda de esencialismo en la teoría feminista, esperamos alentar a dicha teoría a volverse más coherentemente posmoderna. Esto no significa, sin embargo, recomendar cualquier forma de posmodernismo. Por el contrario, tal como hemos mostrado, la versión desarrollada por Jean-François Lyotard ofrece solamente una concepción débil e inadecuada de la crítica social sin filosofía. Descarta tipos de crítica, como la narración histórica importante y la teoría social históricamente situada, que las feministas consideran indispensables con justa razón. Pero las falencias de Lyotard no significan que la crítica sin filosofía sea incompatible en principio con la crítica que quiere tener fuerza desde el punto de vista social. Por el contrario, como explicaremos a continuación, la creación de un paradigma robusto de feminismo posmodernista en crítica social sin filosofía es posible.

Hacia un feminismo posmoderno

¿Cómo podemos combinar la incredulidad posmoderna en cuanto a las metanarraciones con el poder de la crítica social del feminismo? ¿Cómo podemos concebir una versión de la crítica sin filosofía que sea lo suficientemente robusta como para manejar la dura tarea de analizar el sexismo en su variedad infinita y su monótona similaridad?

Un primer paso es reconocer, *contra* lo que dice Lyotard, que la crítica posmoderna no necesita rechazar ni las narraciones históricas ni los análisis de macroestructuras sociales. El punto es importante para las feministas porque el sexismo tiene una larga historia y tiene raíces muy profundas en todas las sociedades contemporáneas. Por lo tanto, las feministas posmodernas no tienen por qué abandonar las herramientas teóricas importantes

necesarias para tratar problemas políticos generales. No hay nada que se contradiga en la idea de una teoría posmoderna.

Sin embargo, si la crítica feminista posmoderna quiere seguir siendo teórica, no le sirve cualquier tipo de teoría. La teoría será explícitamente histórica, a tono con la especificidad cultural de distintas sociedades y períodos y con la de distintos grupos dentro de las sociedades y los períodos. Por lo tanto, las categorías de la teoría feminista posmoderna estarían moduladas por la temporalidad, con categorías institucionales específicas como la familia moderna, restringida, con cabeza masculina y nuclear, y estas categorías deberían reemplazar a las categorías ahistóricas, funcionales como la reproducción o la maternidad. En los sitios en que no se borrarán totalmente las categorías del último tipo, deberían estar provistas de una genealogía, es decir, enmarcadas por una narración histórica y convertidas en instrumentos temporal y culturalmente específicos.

Además de todo esto, la teoría feminista posmoderna sería no-universalista. Cuando su objeto de estudio atravesara fronteras culturales y temporales, su modo de atención debería ser comparativo en lugar de universalizador, y atento a los cambios y contrastes en lugar de a las leyes abarcadoras. Finalmente, la teoría feminista posmoderna dejaría de lado la idea de un sujeto de historia. Reemplazaría las nociones unitarias de mujer e identidad genérica femenina por conceptos de identidad social que fueran plurales y de construcción compleja, y en los cuales el género fuera solamente un hilo relevante entre otros, conceptos que prestaran atención a la clase, la raza, la etnicidad, la edad y la orientación sexual.

En general, la teoría feminista posmoderna sería pragmática y falibilística. Prepararía sus métodos y categorías para la tarea específica que tuviera enfrente, utilizando categorías múltiples cuando fuera apropiada y dejando de lado la comodidad metafísica de un sólo método feminista o una sólo epistemología feminista. En breve, esa teoría se parecería más a un tapiz compuesto con hilos de muchos colores que a uno unicolor.

La ventaja más importante de este tipo de teoría sería su utilidad para la práctica política feminista contemporánea. Esta práctica es cada vez más un asunto de alianzas y menos uno de unidad alrededor de un interés o identidad universalmente compartidos. Esta teoría reconoce que la diversidad de las necesidades y experiencias de las mujeres significa que no hay una sola solución posible a problemas como el de la crianza de los hijos, la seguridad social y la vivienda. Por lo tanto, la premisa soporte de esta práctica es que, a pesar de que muchas mujeres comparten algunos intereses comunes y se

enfrentan a algunos enemigos comunes, tales puntos en común no son universales en modo alguno; por el contrario, están entrelazados con diferencias, incluso con conflictos. Esta, por lo tanto, es una práctica constituida por un mapa heterogéneo de alianzas, ninguna de las cuales se puede circunscribir en una definición esencial. Tal vez sería mejor hablar de ella en plural como la práctica de los feminismos. En cierto sentido, esta práctica está adelantada a gran parte de la teoría feminista. Es implícitamente posmoderna, y encontraría su expresión teórica más útil y apropiada en una forma feminista posmoderna de investigación crítica. Tal investigación sería la contraparte teórica de una solidaridad feminista de muchos niveles, más compleja, amplia y rica que la anterior, el tipo de solidaridad que es esencial para triunfar sobre la opresión de las mujeres en su “variedad infinita y monótona similaridad”.

Notas

¹Las excepciones son Jane Flax, “Gender as a Social Problem: In and For Feminist Theory”, en *American Studies/Amerika Studien*, junio 1986 (una versión anterior del trabajo que se publica en este libro); Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, NY. Cornell University Press, 1986, y “The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 11, No. 4, 1986. (págs. 645-664); Donna Haraway, “A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980’s”, en *Socialist Review*, No. 80, 1983. (págs. 65-107); Alice A. Jardine, *Gynesis: Configurations of Women and Modernity*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1985; Jean-François Lyotard, “Some of the Things at Stake in Women’s Struggles”, traducido por Deborah J. Clarke, Winifred Woodhull y John Mowitt, en *Sub-Stance*, No. 20, 1978; Craig Owens, “The Discourse of Others: Feminists and Postmodernism”, en *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, editado por Hal Foster, Port Townsend, WA: Bay Press, 1983.

²Jean-François Lyotard. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, traducido por G. Bennington y B. Massumi. Minneapolis. University of Minnesota Press, 1984.

³Ibid, Cf. Jean-François Lyotard y Jean-Loup Thebaud. *Just Gaming*. Minneapolis. University of Minnesota Press, 1987. También Jean-François Lyotard. “The Differend”, *Diacritics*, otoño 1984, traducido por Georges Van Den Abbeele, págs. 4-14.

⁴Ver, por ejemplo, Michel Foucault, *Discipline and Punishment: The Birth of Prison*, traducido por Alan Sheridan. New York, Vintage Books, 1979. [*Vigilar y castigar*]

⁵Michael Walzer. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York, Basic Books, 1983.

⁶Debería notarse que para Lyotard, la elección de la filosofía como punto de partida está determinada, a su vez, por un compromiso metapolítico, a saber, con el antitotalitarismo. Supone, erróneamente desde nuestro punto de vista, que las teorías políticas y sociales totalizadoras necesariamente dan a luz a sociedades totalitarias. Por lo tanto, la “intención práctica” que subyace bajo la elección privilegiada que hace Lyotard de la filosofía es antimarxista. Si debería caracterizarse también de neoliberalista es un problema demasiado complejo para explorar aquí.

⁷Ver, por ejemplo, los ensayos en *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, comps. Sandra Harding y Merrill B. Hintikka. Dordrecht, Holanda, D. Reidel, 1983.

⁸Shulamith Firestone. *The Dialectic of Sex*, New York, Bantam, 1970.

⁹Gayle Rubin, “The Traffic in Women”, en *Toward an Anthropology of Women*, comp. Rayna R. Reiter. New York, Monthly Review Press, 1975. pág. 160.

¹⁰Michelle Zimbalist Rosaldo, “Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview”, in *Women, Culture and Society*, comps. Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere. Stanford. Stanford University Press, 1974. págs. 17-44.

¹¹Estos problemas y otros relacionados aparecieron rápidamente en los escritos de los mismos teóricos y teóricas de lo doméstico/público. “The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding”, in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol 5, No. 3, 1980, págs. 389-417. Una discusión más reciente, que señala la particularidad de la teoría, aparece en Silvia J. Yanagisako y Jane F. Collier. “Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship”, en *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, comps. Jane Fishburne Collier and Sylvia Junko Yanagisako. Stanford, Stanford University Press, 1987.

¹²Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.

¹³Una ambigüedad similar preside las afirmaciones de Chodorow sobre la familia. En respuesta a críticas que objetaron que su énfasis psicoanalítico ignora las estructuras sociales, Chodorow insistió con razón en que la familia es en sí misma una estructura social, que frecuentemente se deja de lado en las explicaciones sociales. Sin embargo, ella no discute generalmente a las familias como instituciones sociales específicas desde un punto de vista histórico, instituciones cuyas relaciones específicas con otras instituciones pueden analizarse. En lugar de eso, tiende a invocar a la familia en una forma muy abstracta y general definida solamente como lugar de la maternidad o crianza femenina.

¹⁴Ann Ferguson y Nancy Folbre, “The Unhappy Marriage of Patriarchy and Capitalism”, en *Women and Revolution*, comp. Lydia Sargent, Boston, South End Press, 1981. (págs. 313-338); Nancy Hartsock, *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. New York, Longman, 1983; Catherine A. MacKinnon, “Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 7, No. 3, primavera 1982. (págs. 515-544).

¹⁵Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

¹⁶Cf. *Ibid.*, pág 2.

¹⁷Marilyn Frye, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Trumansburg, N. Y., The Crossing Press, 1983; Gloria Joseph, “The Incompatible Menage à Trois: Marxism, Feminism and Racism”, en *Women and Revolution*, comp. Lydia Sargent, Boston, South End Press, 1981, (págs. 91-107); Audre Lord, “An Open Letter to Mary Daly”, en *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, comps. Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa. Watertown, MA, Persephone Press, 1981. (págs. 94-97); María C. Lugones y Elizabeth Spelman, “Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and The Demand of the Woman's Voice”, en *Hypatia, Women's Studies International Forum*, Vol. 6, No. 6, 1983. (págs.578-581); Adrienne Rich, “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol 5, No. 4, verano 1980. (págs. 631-660); Elizabeth Spelman, “Theories of Race and Gender: The Erasure of Black Women”, en *Quest*, Vol. 5, No. 4, 1980/81. (págs. 36-62).

¹⁸Ver, por ejemplo, Hélène Cixous, “The Laugh of the Medusa”, traducción de Keith Cohen y Paula Cohen, *New French Feminisms*, comps. Elaine Marks y Isabelle Courtivron, New York, Schocken Books, 1981. (págs. 245-261); Hélène Cixous y Catherine Clément, *The Newly Born Woman*, traducción de Betsy Wing, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986; Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, Cornell University Press, 1985 y *This Sex Which is Not One*, Ithaca, Cornell University Press, 1985; Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, editado por Leon S. Roudiez, New York, Columbia University Press, 1980, y “Women's Time”, traducido por Alice Jardine y Harry Blake, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 7, No. 1, otoño 1981. (págs. 13-35). Ver también las discusiones críticas de Ann Rosalind Jones, “Writing the Body: Towards an Understanding of l'Ecriture Féminine”, en *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory*, comp. Elaine Showalter, New York, Pantheon Books, 1985; y Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, London, Methuen, 1985.

Foucault sobre el poder: ¿Una teoría para mujeres?

Nancy Hartsock

Si empezáramos con una pregunta general sobre la asociación entre el poder y el género, la respuesta sería evidente: el Poder está asociado firmemente con el varón y la masculinidad. Los comentaristas del poder han hecho notar su conexión con la virilidad y masculinidad con mucha frecuencia.¹ Sin embargo, los esfuerzos para cambiar el status de subordinación de las mujeres requieren una consideración sobre la naturaleza del poder. Para cambiar las relaciones de dominación que dan estructura a la sociedad y definen nuestra subordinación, debemos entender la forma en que funciona el poder y por lo tanto, necesitamos una teoría del poder que nos sea útil. ¿Dónde la encontramos? ¿Cómo vamos a desarrollarla? ¿Las relaciones de poder entre los sexos son comparables a otros tipos de relaciones de poder? O por el contrario, ¿son únicas y por lo tanto hay que desarrollar una nueva teoría que las explique? Las teorías de poder que se desarrollan actualmente en las ciencias sociales, ¿pueden hacer contribuciones importantes al análisis de las relaciones de poder entre los sexos? Si no es así, ¿cómo se podrían adaptar estas teorías para conceptualizar correctamente las relaciones entre los géneros?

Creo que a pesar de que las relaciones entre los géneros requieren una descripción específica, mucho de lo que se ha escrito sobre las relaciones de dominación entre otros grupos es relevante para la situación de las mujeres. Se podría encontrar mucho terreno en común entre las teorías de poder que

Este capítulo es una versión revisada de un trabajo presentado en una conferencia titulada “El Género del Poder” en la universidad de Leiden, en setiembre, 1987 y publicado después como parte de la conferencia: *The Gender of Power*, comps. Monique Lejnaar, Kathy Davis, Claudine Hellenam, Jantine Oldersmaa, Dini Vos, Leiden, University of Leiden, 1987.

surgen de experiencias de dominación y subordinación y que responden a ellas. En cambio, me entusiasma mucho menos la idea de la utilidad de las teorías de poder que se desarrollan en las ciencias sociales. No sólo las encuentro poco útiles o fructíferas para las mujeres u otros grupos oprimidos sino que no logro imaginarme ninguna forma de reconceptualizarlas o adaptarlas a nuestras necesidades. He examinado un número de estas teorías en otras oportunidades, incluyendo la alternativa estructuralista propuesta por Levi Strauss y encuentro que les falta mucho para ser satisfactorias.² En esta oportunidad quiero dar las razones por las que creo que las teorías posestructuralistas como las que propone Michel Foucault tampoco proveen una teoría del poder útil para las mujeres.

Antes que nada, debemos hacer notar que el poder es un concepto peculiar que debe caracterizarse como “esencialmente debatido”. Es decir, distintas teorías del poder se basan sobre distintas suposiciones tanto sobre el contenido de la existencia como sobre las formas en que llegamos a conocerlo. Es decir, distintas teorías del poder se basan sobre ontologías y epistemologías diferentes y un pensamiento nuevo y feminista sobre el poder requiere que se preste una atención especial a las bases epistemológicas que se utilicen para construirlo.³

He dicho ya en otra parte que las epistemologías surgen de circunstancias materiales distintas. Por lo tanto, debemos distinguir entre teorías del poder sobre las mujeres –teorías que pueden incluir la dominación de las mujeres como otra variable a considerar–, y teorías del poder para mujeres –teorías que empiezan por la experiencia y el punto de vista de los individuos dominados–. Tales teorías prestarían atención no sólo a las formas en que se domina a las mujeres sino también a sus capacidades, habilidades y fortalezas. En particular, esas teorías usarían esas capacidades como guías para una potencial transformación de las relaciones de poder, es decir, para potenciar a las mujeres. Debería agregar como calificación que me refiero a una potenciación para las mujeres como grupo, no a un poder para algunas pocas mujeres que “llegaron”. Se pueden hacer los mismos razonamientos en cuanto a otros grupos marginalizados.

Pero mencionar el poder de las mujeres lleva inmediatamente al problema de lo que significa “mujeres”. En los Estados Unidos de los últimos años, el problema de las diferencias entre mujeres es cada vez más importante. Nos enfrentamos a la tarea de desarrollar nuestra comprensión de la diferencia como parte de la tarea teórica de desarrollar una teoría del poder para mujeres. Los temas de la diferencia nos recuerdan también que muchos

de los factores que dividen a las mujeres también unen a las mismas mujeres con los varones, factores como diferencias raciales o culturales. Tal vez las teorías del poder para mujeres también serán teorías del poder para otros grupos. Necesitamos desarrollar nuestra comprensión de la diferencia creando una situación en la que de ahora en más, los grupos marginalizados puedan darse un nombre, hablar por ellos mismos y participar en la definición de los términos de interacción, una situación en la que podamos construir una comprensión del mundo que tenga una sensibilidad ante la diferencia.

¿Cómo sería una teoría del poder así? ¿Podemos desarrollar una teoría general o debemos abandonar esa búsqueda y reemplazarla por la tarea de hacer espacio para un número heterogéneo de voces que quieren que se las escuche? ¿Qué afirmaciones comunes pueden hacerse sobre las situaciones de las mujeres y los varones de color? ¿Y sobre las mujeres blancas y los varones de color? ¿Y sobre las situaciones de los pueblos de occidente y los pueblos que esos pueblos han colonizado? Por ejemplo, ¿es legítimo decir “mujeres” sin ningún tipo de calificativo? Este tipo de preguntas hace evidente que la situación en la que nos encontramos involucra no sólo afirmaciones sustantivas sobre el mundo sino que preguntas sobre cómo podemos llegar a conocer el mundo, sobre lo que queremos para nuestras teorías y finalmente, sobre quienes somos “nosotras”. Quiero preguntar qué tipo de afirmaciones de conocimiento son necesarias para basar la acción política de distintos grupos. ¿Las teorías producidas por “minorías” deberían basarse en epistemologías distintas de las de la “mayoría”? Dado el hecho de que en el discurso de la mayoría se ha cuestionado la búsqueda de la teoría y se la ha denunciado como totalizadora, ¿queremos hacer preguntas similares para las propuestas de las minorías? ¿Queremos establecer normas similares?

En nuestros esfuerzos por encontrar formas que incluyan las voces de los grupos marginalizados, habría que esperar una guía útil de parte de aquellas personas que han debatido una posición contra las teorías universalistas y totalizadoras como las del Iluminismo. Muchos intelectuales radicales se han sentido atraídos por la compilación de escrituras diversas generalmente llamadas posmodernas desde la crítica literaria a las ciencias sociales. Los autores de estas escrituras, entre ellos figuras como Foucault, Derrida, Rorty y Lyotard, luchan contra la fe en una razón universal que hemos heredado de la filosofía europea del Iluminismo. Rechazan las narraciones que dicen abarcar toda la historia humana. Como dice Lyotard, “hagamos la guerra a la totalidad”.⁴ En su lugar, proponen una crítica social que sea *ad hoc*,

contextual, plural y limitada. Un número de teóricas feministas se han unido a ellos en la crítica contra la modernidad. Han afirmado su conformidad con las declaraciones de estos autores sobre lo que se puede y no se puede conocer o decir o leer, a partir de los textos y en ellos.

A pesar de la coherencia aparente de estos teóricos con el proyecto que estoy proponiendo, afirmo que estas teorías retrasarían el cumplimiento de nuestros objetivos en lugar de ayudar a alcanzarlos. A pesar del deseo de estos autores de evitar las afirmaciones universales y a pesar de su oposición a tales afirmaciones, se pueden rastrear algunas suposiciones universalistas en sus trabajos. Por lo tanto, el posmodernismo, aún en sus mejores ejemplos, y a pesar de sus esfuerzos declarados por evitar los problemas del modernismo europeo de los siglos XXVIII y XIX, apenas si logra criticar esas teorías sin reemplazarlas por nada mejor. Para aquéllas de nosotras que queremos entender el mundo sistemáticamente para cambiarlo, las teorías posmodernas pueden proveer muy poca guía, cuando realmente pueden darnos algo. (Quisiera hacer notar que reconozco que algunos teóricos posmodernistas están comprometidos con la causa de la lucha contra la injusticia. Pero ese compromiso no se refleja en sus teorías.) Nosotras, que no somos parte de la raza, clase o sexo dirigente ni parte de la minoría que controla nuestro mundo, necesitamos saber cómo funciona ese mundo. ¿Por qué se nos excluye y marginaliza sistemáticamente en nuestra variedad?⁵ ¿Qué cambios sistemáticos serían necesarios para crear una sociedad más justa? En su punto más negativo, las teorías posmodernistas recapitulan los efectos de las teorías del Iluminismo que niegan el derecho a participar en la definición de los términos de la interacción. Por lo tanto, afirmo, en términos generales, que el posmodernismo representa un enfoque cuya adopción es peligrosa para cualquier grupo marginalizado.

La construcción del Otro colonizado

Cuando me puse a pensar en cómo pensar estos temas, descubrí que el trabajo de Albert Memmi en *The Colonizer and the Colonized* era muy útil como metáfora para comprender tanto nuestra situación en cuanto a los teóricos posmodernistas como la situación de algunos teóricos posmodernistas en sí mismos. Las personas que estamos marginalizadas entramos a la discusión desde una posición semejante a la que tiene el individuo colonizado con respecto al colonizador. Sobre todo, quiero afirmar que la creación filosófica e histórica de un “Otro” devaluado fue la precondition

necesaria para la creación del sujeto racional trascendental fuera del tiempo y el espacio, el sujeto que es el hablante de la filosofía del Iluminismo. Simone de Beauvoir ha descrito la esencia del proceso en un contexto bastante distinto: “El Mal es necesario para el Bien, la Materia para la Idea y la Oscuridad para la Luz”.⁶ A pesar de que este tema es todavía más claro en el trabajo de los filósofos burgueses como Kant, se puede encontrar ecos de este modo de pensamiento en algunas de las afirmaciones de Marx sobre el proletariado como el sujeto universal de la historia.

Memmi describió el lazo que crea tanto el colonizador como el colonizado como un lazo que destruye a ambos, aunque en formas diferentes. En el retrato del Otro descrito por el colonizador, el colonizado emerge como la imagen de todo lo que no es el colonizador. Todas las cualidades negativas se proyectan en él/ella. Se afirma que el colonizado es haragán y el colonizador se vuelve casi lírico acerca de esa cualidad. El colonizado es retrasado y malvado, un ser que en algunos sentidos no es totalmente humano.⁷ Esta descripción de la imagen del colonizado suena muy familiar a las lectoras feministas de *El segundo sexo* de Beauvoir. Reconocemos muchas partes de esta descripción.⁸

Memmi señala varias conclusiones sobre este Otro, que está creado artificialmente. Primero, se ve al Otro siempre como un “No”, como una falta, un vacío, como algo que carece de las cualidades de la sociedad, fueran cuales fueran esas cualidades.⁹ Segundo, la humanidad del Otro se vuelve “opaca”. Por ejemplo, los colonizadores afirman frecuentemente que “nunca se puede saber lo que piensan. ¿Piensan? ¿O funcionan por intuición?” (Las lectoras feministas tal vez recuerden algunos de los argumentos sobre si las mujeres tenían alma o si eran capaces de razonar o de aprender latín.) Memmi comenta irónicamente que el colonizado debe ser realmente extraño si sigue siendo tan opaco y misterioso después de años de vivir con el colonizador. Tercero, no se ve a los Otros como miembros individuales de la comunidad humana, como semejantes, sino más bien como parte de una colectividad caótica, desorganizada y anónima. Llevan, dice Memmi, “la marca del plural”.¹⁰ En términos más coloquiales, todos parecen iguales.

Quiero enfatizar nuevamente que no estoy afirmando que las mujeres son un grupo unitario ni que las mujeres blancas occidentales tienen la misma experiencia que las mujeres o los varones de color o que los pueblos colonizados. Señalo más bien que hay una forma de mirar el mundo que es característica de la clase dirigente eurocéntrica, masculina, blanca, una forma de dividir el mundo que pone un sujeto omnipotente en el centro y

construye Otros marginales, como grupos de cualidades negativas.

¿Qué le queda al Otro después de este esfuerzo por deshumanizarlo? Hay un intento por tratar de que él/ella se convierta en objeto. Como meta, la suprema ambición del colonizador es que ella/él exista solamente como una función de las necesidades del colonizador, es decir, que se transforme en colonizados puros, un objeto tanto para él mismo o ella misma como para el colonizador.¹¹ El colonizado deja de ser sujeto de la historia y se transforma solamente en lo que no es el colonizador. Así, después de haber apartado al colonizado de la historia y de haberle prohibido el progreso, el colonizador afirma su inmovilidad fundamental.¹² Enfrentado con esa imagen tal como la imponen todas las instituciones y los contactos humanos, el colonizado no puede ser indiferente. Las acusaciones de esa imagen lo preocupan sobre todo porque ella/él admira y teme al acusador colonizador poderoso.

Podemos expandir nuestra comprensión sobre la forma en que funciona este proceso examinando brevemente la descripción de Edward Said sobre la construcción europea de Oriente. Said describe las dimensiones políticas de este movimiento ideológico con mucha claridad: describe la creación de Oriente como un tumor de un deseo de poder. “El orientalismo”, dice, “es un estilo occidental para dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente”.¹³

Es muy interesante hacer notar que en la construcción de estas relaciones de poder, el Oriente muchas veces aparece como un ente femenino. Existe también la creación de un ser que se ve a sí mismo como localizado en el centro y poseedor de todas las cualidades valiosas para su sociedad (uso el pronombre masculino a propósito). Se trata del mismo proceso pero opuesto, lo opuesto del colonizado, lo opuesto del oriental, lo opuesto de la mujer. Memmi describe este proceso con elocuencia:

“... el colonialista enfatiza las cosas que lo mantienen separado en lugar de enfatizar las que podrían contribuir a la fundación de una comunidad unida. En esas diferencias, el colonizado siempre está degradado y el colonialista encuentra justificación para rechazar su subjetividad. Pero tal vez lo más importante sea que una vez que se ha aislado el rasgo de comportamiento o el factor geográfico o histórico que caracteriza al colonialista y lo contrasta con el colonizado, esa grieta debe mantenerse vacía. El colonialista saca el factor de la historia y el tiempo y por lo tanto impide al colonizado cualquier evolución posterior. Los puntos que son en realidad sociológicos se transforman en algo que se caratula de biológico o preferentemente

de metafísico. Y se adjudica a la naturaleza básica del colonizado. Inmediatamente después, la relación colonial entre el colonizado y el colonizador, fundada en la visión esencial de dos protagonistas, se convierte en una categoría absoluta. Es lo que es porque los dos son lo que son y ninguno de los dos cambiará jamás”.¹⁴

Said señala algo muy similar. Afirma que “la cultura europea ganó en fuerza e identidad comparándose contra el Oriente como una especie de yo sustituto o incluso subterráneo”.¹⁵ El orientalismo es parte de la identidad europea que define un “nosotros” contra los no europeos. Y para ir aún más allá, el objeto estudiado se convierte en otro ser con respecto al cual el sujeto estudiado se transforma en trascendente. ¿Por qué? Porque, a diferencia del oriental, el observador europeo es un verdadero ser humano.¹⁶

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con la teoría y la búsqueda de una teoría del poder para mujeres? Quiero sugerir que en cada uno de estos casos –y los ejemplos podrían ser muchos más– lo que vemos es la construcción de relaciones sociales, relaciones de poder, que forman la base del sujeto trascendente de las teorías del Iluminismo: el (y me refiero a él) que teoriza. Para decirlo de una forma levemente distinta, la creación política y social y también intelectual/ideológica del Otro devaluado fue también la creación de la voz universalizadora y totalizadora que los posmodernistas denuncian como la voz de la teoría.

Estas relaciones sociales y la voz totalizadora que constituyen se fijan también en las reglas de la lógica formal. Como señala Nancy Jay, las reglas de la lógica que hemos elegido heredar pueden verse como principios de orden. Ella reclama atención para el principio de identidad (si algo es A, es A), el principio de contradicción (nada puede ser A y no A al mismo tiempo), y el principio del medio excluido (todas las cosas deben ser A o no A y ninguna otra cosa). Y hace notar: “Estos principios no representan el mundo empírico; son principios de orden. En el mundo empírico, casi todo está en proceso de transición: crecimiento, decadencia, el hielo que se transforma en agua y vice versa”.¹⁷

Estos principios lógicos de orden subrayan el esquema de pensamiento que estoy describiendo, un esquema que divide el mundo en A y no A. El lado no A se asocia generalmente con el desorden, la irracionalidad, la casualidad, el error, la impureza. No A es necesariamente impuro, un tipo de categoría casual, una bolsa para muchos tipos de cosas. La clave, hace notar Jay, es la presencia de solamente un término positivo. Por lo tanto,

varones/mujeres/niños es una forma de categorizar el mundo. Varones/mujeres-y-niños es muy diferente en cuanto a lo que está implicando.¹⁸ La dicotomía radical funciona para mantener el orden. Las preguntas que se hacen con elocuencia en la literatura que estuve examinando son las siguientes: ¿quién tiene interés en mantener las dicotomías?, ¿quién experimenta el cambio como “desorden”?¹⁹ El punto central que quiero enfatizar es que la creación del Otro es simultáneamente la creación del teorizador omnipotente y trascendente que puede persuadirse a sí mismo de que existe fuera del tiempo y el espacio y las relaciones de poder.

Las relaciones sociales que expresan y forman una base material para estas nociones teóricas han sido rechazadas mundialmente en las últimas décadas. Las luchas contra el colonialismo, los movimientos de los jóvenes, los movimientos de las mujeres, los movimientos de liberación racial, todos ellos representan a los Otros, diversos y desordenados, que empiezan a exigir que se los escuche y a robar poco a poco el poder social y político del teorizador. Estos movimientos tienen dos tareas teóricas intelectuales fundamentales: una de crítica y la otra de construcción. Nosotros, a quienes no se permitió ser sujetos de la historia, a quienes no se permitió hacer nuestra historia, estamos empezando a reclamar nuestro pasado y a rehacer nuestro futuro en nuestros propios términos.

Una de las primeras tareas que tenemos es la construcción de las subjetividades de los Otros, subjetividades que serán tanto múltiples como específicas. El nacionalismo y el separatismo son rasgos importantes en esta fase de construcción. Bernice Reagon (activista del movimiento de derechos civiles, feminista, cantante de la banda Sweet Honey on the Rock, e historiadora social del Instituto Smithsonian) describe el proceso y sus problemas:

“[A veces] se hace muy difícil quedarse afuera, en la sociedad, todo el tiempo. Y entonces una trata de encontrar un lugar y de trabar la puerta y controlar a todos los que entran. Una se une para ver lo que puede hacer para poner todas sus energías para hacer que una y los que están con una sobrevivan... [Esto es] satisfactorio, pero también es nacionalismo. En cierta etapa, el nacionalismo es crucial para un pueblo si una quiere hacer impacto como grupo y defender su propio interés”.²⁰

De alguna forma, es muy sospechoso que en el preciso momento en que tantos grupos se han comprometido con “nacionalismos” que involucran

redefiniciones de los Otros marginalizados, hayan surgido sospechas con respecto a la naturaleza del “sujeto” y las posibilidades de creación de una teoría general que puede describir el mundo, el “progreso” histórico. ¿Por qué justo en el momento en que tantos/-as de nosotros que habíamos sido silenciados empezamos a exigir el derecho a darnos un nombre, a actuar como sujetos antes que como objetos de la historia, justo en ese momento se vuelve problemático el concepto del sujeto? Justo cuando estamos formando nuestras propias teorías sobre el mundo, surge la incertidumbre sobre si el mundo puede ser teorizado o no. Justo cuando hablamos de los cambios que queremos, las ideas de progreso y la posibilidad de organizar sistemática y racionalmente la sociedad humana se vuelven dudosas, sospechosas. ¿Por qué es justamente ahora que surgen las críticas sobre el deseo de poder inherente al esfuerzo de crear una teoría? Yo afirmo que estos movimientos intelectuales no son accidentales (pero tampoco una conspiración). Representan la voz trascendental del Iluminismo que trata de enfrentarse a los cambios históricos y sociales de mediados y fines del siglo XX.

Sin embargo, las formas particulares que han tomado esos esfuerzos indican una falla en la imaginación y reflejan el hecho de que los modos dominantes de pensamiento están aprisionados dentro de los paradigmas y valores del Iluminismo. Pero éstas son cuestiones simples. Examinemos más cuidadosamente uno de esos esfuerzos para describir las tareas que se supone debemos asumir si adoptamos el proyecto posmodernista.

La resistencia y la negativa de Foucault

Foucault representa una de las muchas figuras en el paisaje de Memmi. Hasta ahora he hablado sólo del colonizador y el colonizado y éstas son realmente las posiciones estructurales básicas. Pero Memmi hace una distinción importante entre el colonizador que acepta y el que rechaza. Si, como grupo, las teorías modernistas representan el punto de vista del colonizador que acepta, las ideas posmodernistas pueden dividirse entre aquéllas que, como las de Richard Rorty, dejan de lado completamente las relaciones de poder involucradas, y las de quienes, como Foucault, se resisten a esas relaciones. Foucault, diría yo, representa el colonizador que rechaza, según la definición de Memmi, y por lo tanto existe en una ambigüedad dolorosa. Es una figura que tampoco logra proveer una epistemología útil para la tarea de la revolución, la creación y la construcción.²¹

Memmi dice que como tunesino judío conoció tanto al colonizador como al colonizado y por lo tanto “comprendí demasiado bien (la dificultad del colonizador que rechaza), su inevitable ambigüedad, su soledad que es resultado de esa ambigüedad, y lo que es más serio todavía, su inhabilidad para actuar”.²² Hace notar que es difícil escapar de una situación concreta y rechazar su ideología mientras se sigue viviendo en medio de las relaciones concretas de una cultura. El colonizador que lo intenta es un traidor pero sigue sin ser el colonizado.²³ La ineficiencia política del colonizador de izquierda viene de la naturaleza de su posición dentro de la colonia. ¿Alguna vez, se pregunta Memmi, se ha visto una exigencia política seria que no esté basada concretamente en el apoyo de la gente, el dinero o la fuerza? El colonizador que se niega a ser parte de su grupo y de sus conciudadanos se enfrenta a la difícil pregunta política de quién es él en realidad.²⁴

Esta falta de certidumbre y poder inunda el trabajo de Foucault sobre todo en sus textos metodológicos. Está rechazando claramente cualquier forma de discurso totalizador. La razón, dice, debe verse como nacida del caos, la verdad como un error que se endureció hasta convertirse en una forma inalterable en el largo proceso de la historia. Defiende una mirada que disperse y quiebre la unidad del ser del ser humano a través del cual él quiere extender su soberanía.²⁵ Es decir, Foucault aparece firmando un rechazo de la modernidad. Y ejerce también actividad política acerca de las prisiones. Sus simpatías están claramente con aquellos individuos sobre quienes se ejerce el poder y sugiere que muchas luchas pueden verse como ligadas al movimiento revolucionario de la clase trabajadora.

Sus críticas empíricas en textos como *Discipline and Punish* [Vigilar y castigar] desenmascaran el poder coercitivo con mucha fuerza. Sin embargo, lo hacen utilizando los valores del humanismo que él dice estar rechazando. Es decir, como dice Nancy Fraser, el proyecto consigue fuerza política a partir de “la familiaridad del lector y su compromiso con los ideales modernos de autonomía, dignidad y derechos humanos”.²⁶ Además, Foucault trata de limitar el poder de su crítica diciendo que desenmascarar el poder solamente puede tener un efecto desestabilizador, no transformador.²⁷ Pero el sentido de impotencia y soledad del intelectual colonial sale a la superficie una y otra vez. Foucault afirma que:

“La humanidad no progresa gradualmente de combate en combate hasta llegar a la reciprocidad universal donde la norma de la ley reemplace finalmente a la guerra; la humanidad instala cada una de

sus violencias en un sistema de reglas y por lo tanto procede de dominación en dominación”.²⁸

Foucault afirma que los intelectuales trabajan junto a los que pelean contra el poder, pero no local y regionalmente como ellos. Finalmente, en oposición a la modernidad, pide una historia que sea paródica, disociativa y satírica. Esas características deben verse como pasos positivos. Foucault trata de oponerse al establecimiento de las relaciones entre el colonizado y el colonizador. ¿Pero cuál es el resultado positivo?

Foucault es un pensador complejo cuya situación como colonizador que rechaza impone todavía más complejidad y ambigüedad a sus ideas. No pretendo presentar una descripción completa de su trabajo pero sí diré dos cosas. Primero, a pesar de su simpatía obvia por las personas que están dominadas, Foucault escribe desde la perspectiva del que domina, “la autoproclamada mayoría”. Segundo (y en relación con el primer punto), tal vez en parte porque las relaciones de poder son menos visibles para las personas que están en posición de dominar a otras, las relaciones desiguales de poder desaparecen sistemáticamente de la descripción final que hace Foucault del poder, una acusación extraña e irónica contra alguien que está tratando de explicar las relaciones de poder.

Antes de defender mis ideas debería insertar algunas aclaraciones. Debería notarse que Foucault mismo tal vez reconozca que está en la posición del colonizador que rechaza. Reconoce que los últimos diez a quince años han cambiado algunos rasgos del paisaje intelectual. Hace notar que el período más reciente está caracterizado por una variedad de ofensivas dispersas y discontinuas y una “insurrección de conocimientos dominados”.²⁹ Agrega que lo que ha surgido es un sentido de

“... la creciente vulnerabilidad de las cosas, instituciones, prácticas, discursos frente a la crítica. Se ha descubierto una cierta fragilidad en la base misma de la existencia ... incluso ... (aquellos) aspectos de ella que son más familiares, más sólidos, y más íntimamente relacionados con nuestros cuerpos y nuestro comportamiento diario”.³⁰

En otro punto del ensayo citado, se refiere a los intelectuales contemporáneos como “herederos frágiles”. Por lo tanto, se podría decir que Foucault mismo reconoce los efectos de la lucha contra la colonización y la revolución de muchos grupos dominados. Todo esto no hace más que dificultar mi

tesis de que Foucault no ofrece una teoría del poder adecuada para el análisis del género.

Pienso ir todavía más allá y hacer notar que Foucault hace un número de contribuciones importantes a nuestra comprensión de las relaciones sociales contemporáneas. Se pueden citar sus descripciones del desarrollo de la confesión como medio para conseguir poder pidiéndole a las personas que van a ser dominadas que tomen la iniciativa. Se puede notar también su sustitución del par dominación/subordinación por el problema tradicional del par soberanía/obediencia. Su desarrollo del concepto de poder disciplinario, un poder que posee, en cierto sentido, las mismas posibilidades de expansión que el mismo capital, marca un avance muy importante. Podríamos seguir enumerando sus contribuciones pero prefiero dejar eso para sus discípulos. En lugar de eso, lo que quiero discutir aquí es que Foucault reproduce en su trabajo la situación del colonizador que rechaza, y al hacerlo su trabajo se vuelve inadecuado y hasta irrelevante para las necesidades del individuo colonizado o dominado. Por lo tanto, volvamos a los dos puntos centrales de los que ya he hablado.

La perspectiva de Foucault

En suma, leer a Foucault me persuade de que el mundo de Foucault no es mi mundo. Es un mundo en el que me siento profundamente extraña. En realidad, cuando él afirma que ése es nuestro mundo, me recuerda un chiste sobre dos personajes de la historieta estadounidense, el Llanero Solitario y Toro, “su fiel compañero indio” (y subordinado). En esta historia, los dos están rodeados por indios hostiles. Cuando se da cuenta del peligro, el Llanero Solitario se vuelve hacia Toro y dice:

—¿Qué hacemos ahora?.

Y Toro replica:

—¿Qué quieres decir con “hacemos”, muchacho blanco?

El mundo de Foucault es un mundo donde las cosas, no la gente, se mueven, un mundo en que los sujetos desaparecen o más bien son recreados como objetos pasivos, un mundo en el que la pasividad o el rechazo son las únicas opciones posibles. Dice Foucault, la confesión “se separó” de la religión y “emigró” hacia la pedagogía,³¹ o hace notar que “las hipótesis se ofrecen”.³² Afirma, además, que los sujetos no sólo dejan de ser soberanos sino que fuerzas externas como el poder tienen acceso incluso al cuerpo y

por lo tanto son las fuerzas que constituyen al sujeto como una especie de efecto.³³

Un comentarista de Foucault ha dicho que la razón por la que uno quiere pensar el poder tiene una influencia muy grande sobre la forma que tendrá el concepto de poder de esa persona. Describe varias posibilidades. Primero, tal vez una persona se quiere imaginar lo que podría hacer si tuviera poder. Segundo, se puede querer especular acerca de lo que esa persona imaginaría si tuviera poder. Tercero, se puede querer calcular el poder que se necesitaría para iniciar un nuevo orden. O, cuarto, una persona puede querer postular una serie de cosas fuera de cualquier forma de poder que conozcamos hasta el presente. Foucault, dice con toda razón ese comentarista, se siente atraído por las primeras dos opciones. La imaginación del poder que tiene Foucault, por lo tanto, está más “con” que “contra” el poder.³⁴ Said no da referencias “textuales” para apoyar sus afirmaciones. Pero yo creo que hay un número de indicaciones que apoyan la idea de que Foucault está “con” el poder, es decir, que entiende el mundo desde la perspectiva de la clase que ejerce el poder. Primero, desde la perspectiva del grupo que ejerce el poder, otros “conocimientos” aparecerían como ilegítimos o “no permitidos dentro del conocimiento oficial”, como describe el mismo Foucault al conocimiento de los trabajadores.³⁵ Aparecerían, y Foucault los categoriza así, como “insurreccionales”, “desordenados”, “fragmentarios”, con falta de “vida autónoma”.³⁶ Caracterizar la variedad de “contra discursos” o “anticiencias” como simplemente no sistemática niega el hecho de que se apoyan en bases organizadas y verdaderamente materiales.³⁷ Segundo (y relacionado con lo anterior), Foucault pide solamente resistencia y estudio del sistema de relaciones de poder para denunciarlo. Y muchas veces es muy vago con respecto a lo que quiere decir con esto. Afirma que se debería “acariciar las afirmaciones” de los conocimientos dominados o hacerlos “funcionar”.³⁸ Específicamente, afirma que la tarea de los intelectuales no es tanto formar parte de los movimientos en favor de cambios fundamentales como luchar contra las formas de poder que pueden transformar esos movimientos en instrumentos de dominación.

Tal vez ese acento en la resistencia, y no en la transformación, se debe al profundo pesimismo de Foucault. El poder le parece algo que siempre se expande, que invade constantemente. En su descripción, el poder puede incluso llegar a intentar “anexar” los contra discursos.³⁹ Los peligros de ir más allá de la resistencia contra el poder están claramente expresados, sobre todo en la respuesta de Foucault a un periodista que le preguntó

qué podría reemplazar el sistema presente. Foucault le contestó que la mera tarea de imaginar otro sistema es extender nuestra participación en el sistema del presente. De manera todavía más siniestra, agregó que tal vez eso fue lo que pasó en la Unión Soviética, sugiriendo de ese modo que el stalinismo tal vez sea el resultado más probable de los esfuerzos en favor de la transformación social.⁴⁰ La insistencia de Foucault en la necesidad de resistirse al poder y ninguna otra cosa llega todavía más lejos cuando dice que debemos evitar afirmar que tenemos conocimiento científico. En particular, no debemos afirmar que el marxismo es una ciencia porque hacerlo nos invertiría de los efectos dañinos del poder de la ciencia en la cultura moderna.⁴¹ Por lo tanto, Foucault, a pesar de que declara que su meta es producir una descripción del poder que permita y facilite la resistencia y la oposición, adopta con respecto al conocimiento de los individuos dominados, la posición que él mismo llama “conocimiento oficial” y refuerza las relaciones de dominación en nuestra sociedad insistiendo en que es necesario que aquellos/-as de nosotros que hemos sido relegados a los márgenes continuemos allí.

La evanescencia del poder

A pesar de los esfuerzos de Foucault por desarrollar una descripción del poder y precisamente a raíz de su perspectiva como colonizador que rechaza, puede decirse que en un análisis profundo, las relaciones sistemáticas de poder desaparecen de sus textos. Esto puede estar relacionado con mi primer punto: la dominación, vista desde arriba, suele aparecer como igualdad. Foucault tiene mucho que decir sobre lo que quiere decir con el término “poder”. El poder:

“debe ser comprendido en primera instancia como la multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes en la esfera en la que operan y que constituye su propia organización; como el proceso que, a través de constantes luchas y confrontaciones, transforma, refuerza o revierte esas relaciones; o por el contrario como las contradicciones y disyunciones que aíslan a esas relaciones unas de otras; y finalmente, como las estrategias que efectúan esas relaciones”.⁴²

(Una definición muy complicada.) Sigue diciendo que el poder es “permanente, repetido y que se auto-reproduce. No es una cosa que se adquiere sino que existe en su ejercicio. Además, las relaciones de poder no

están separadas de otras relaciones sino que están contenidas en ellas”. Al mismo tiempo (y tal vez de una forma contradictoria), las relaciones de poder son tanto subjetivas como intencionales, aunque Foucault tiene cuidado en señalar que no hay un cuartel general que fije la dirección.⁴³ Su descripción del poder es única en el sentido de que afirma que dondequiera que haya poder, hay resistencia.

Mucho de lo que tiene que decir Foucault sobre el poder enfatiza su naturaleza sistemática y su presencia en múltiples relaciones sociales. Sin embargo, al mismo tiempo su énfasis en la heterogeneidad y la especificidad de cada situación lo lleva a perder el rastro de las estructuras sociales y a enfocar, en cambio, la forma en que los individuos ejercen y experimentan el poder. Los individuos, afirma, circulan entre los hilos del poder. Están “siempre en una posición en la sufren y ejercen el poder simultáneamente”.⁴⁴ No debe verse a los individuos como átomos golpeados por el poder: hay que pensar, en cambio, que el hecho de que ciertos cuerpos y discursos estén constituidos como individuos es más bien un efecto del poder. Por lo tanto, el poder no debe considerarse ni como un individuo que domina a otros ni como un grupo ni una clase que domina a otros.⁴⁵

Con este movimiento, Foucault hace bastante difícil localizar la dominación, incluyendo la dominación en las relaciones entre los géneros. Por un lado afirma que los individuos están constituidos por relaciones de poder pero habla en contra de la idea de que estén constituidos por relaciones como la dominación de un grupo sobre otro. Es decir, su descripción solamente permite un rol a los individuos abstractos, no a mujeres, varones o trabajadores.

Foucault da todavía otro paso hacia la desaparición del poder cuando propone la imagen de una red como forma de entenderlo. Por ejemplo, afirma que la familia del siglo XIX debería entenderse como una “red de placeres y poderes unidos en puntos múltiples”, una fórmula que no describe en absoluto las diferencias importantes de poder en la familia.⁴⁶ Irónicamente, la imagen de la red permite (y hasta facilita) que Foucault ignore las relaciones de poder en el mismo momento en que según él las está estudiando. Afirma que el poder se ejercita generalmente a través de una “organización semejante a una red” y que los individuos “circulan entre sus hilos”.⁴⁷ La dominación no es parte de esa imagen. La imagen de una red en la que participamos todos más bien parece sugerir igualdad y no dominación sistemática de muchas personas a manos de unas pocas. Por otra parte hay que agregar que a veces Foucault parece sugerir que no sólo somos

iguales sino que aquellos/-as de nosotros que estamos en el fondo del sistema somos de alguna forma responsables de nuestra situación: el poder, afirma, viene de abajo. No hay oposición binaria entre los individuos que gobiernan y los gobernados sino más bien múltiples relaciones de fuerza que toman forma en la maquinaria de la producción, o en las familias y luego se convierten en la base de “amplios efectos de clivaje que corren a lo largo del cuerpo social como un todo”.⁴⁸ Ciertamente en el análisis del poder, Foucault afirma que en lugar de empezar por el centro o la cúspide –la soberanía–, se debería conducir un análisis ascendente del poder, empezando por los “mecanismos infinitesimales”, cada uno de ellos con una historia propia. Se puede ver cómo se ha colonizado y transformado a estos mecanismos en formas más globales de dominación. Es cierto que los grupos dominados participan en su propia dominación. Pero en lugar de detenerse en el hecho de la participación, aprenderíamos muchísimo más enfocando la forma en que esa participación se pone en acto. La defensa de Foucault a favor de un “análisis ascendente” de poder podría llevarnos a un compromiso con una visión según la cual la víctima sería la culpable.

Finalmente, Foucault afirma que se debe entender el poder como “capilar”, que debe ser analizado en sus extremos.⁴⁹ Da el ejemplo de localizar el poder no en la soberanía sino en las instituciones materiales locales, como la tortura y la prisión. Pero la imagen del poder capilar parece insinuar la conclusión de que el poder está en todas partes. Después de todo, en términos físicos, ¿dónde no hay capilares? En realidad, Foucault usa frecuentemente un lenguaje que afirma que el poder “está en todo el cuerpo social” o es “omnipresente”.⁵⁰ Por lo tanto, en su visión, la vida social toda termina siendo una red de relaciones de poder, relaciones que deberían analizarse no a nivel de las estructuras sociales de gran escala sino a niveles individuales, muy locales. Hay que agregar que Foucault hace notar parecidos importantes entre cosas tan diversas como escuelas y prisiones, o desarrollo de la sexualidad en la familia e instituciones de la “perversión”. Todo resulta muy homogéneo. El poder está en todas partes y por lo tanto, en un análisis último, en ninguna.

Finalmente, Foucault parece estar de acuerdo con un rechazo unilateral y completo de la modernidad y lo hace sin tener una idea clara de con qué reemplazarla. Algunas personas han dicho con bastante razón que como Foucault rechaza tanto la base del fundacionalismo como la “esperanza sin base” de los liberales como Rorty, no tiene base alguna y por lo tanto cuando quiere dar razones para la resistencia, fracasa. Foucault sugiere que si

nuestra resistencia tuviera éxito, simplemente cambiaríamos una identidad discursiva por otra y en el proceso, crearíamos nuevas opresiones.⁵¹

Probablemente el mayor servicio político que pueden ejercer la “mayoría” y las personas que como Foucault adoptan la perspectiva de la “mayoría” o de los individuos poderosos sea poner en acto la resistencia y rechazar la confianza ilimitada del pasado. Pero el mensaje que recibimos de ellos es ya sea que deberíamos abandonar el proyecto de la modernidad y sustituirlo por una conversación (como sugiere Richard Rorty), o que deberíamos aceptar que una postura de resistencia es la única estrategia que nos queda. Ninguna de estas opciones puede funcionar para nosotros/-as si no queremos abandonar el proyecto de crear una sociedad nueva y más justa.

Hacia teorías para mujeres

Aquellos/-as de nosotros que quedamos marginalizados del centro creado por la voz trascendental de la teoría universalizadora necesitamos hacer algo más que ignorar las relaciones de poder como Rorty o resistirlas como sugieren Foucault o Lyotard. Necesitamos transformarlas y para hacerlo necesitamos una teoría reconstruida o revisada (deudora de Marx entre otros) con varios rasgos importantes.

Primero. En lugar de librarnos de la subjetividad o las nociones del sujeto, como hace Foucault, y sustituirlas por su noción de individuo como efecto de las relaciones de poder, necesitamos comprometernos con el proceso teórico, político e histórico de constituirnos como sujetos además de como objetos de la historia. Necesitamos reconocer que podemos ser hacedores/-as de la historia tanto como fuimos objeto de las personas que han hecho la historia hasta ahora. Nuestro no-ser fue la condición de ser del Uno, el centro, es decir de la habilidad para hablar por todos que un pequeño segmento de la población siempre consideró su derecho. Nuestros varios esfuerzos por constituirnos como sujetos (a través de las luchas por la independencia de las colonias, las luchas de liberación sexual y racial, y demás) fueron fundamentales para crear las precondiciones necesarias para el cuestionamiento actual de las afirmaciones universalistas. Pero creo que necesitamos disolver el falso “nosotros” que estuve usando hasta ahora y entenderlo en su verdadera multiplicidad y variedad y a partir de esa multiplicidad construir una descripción del mundo tal como se lo ve desde los márgenes, una descripción que pueda exponer la falsedad de la visión

que se hace desde la cúspide y transformar los márgenes tanto como el centro. El punto es desarrollar una descripción y explicación del mundo que trate a nuestras perspectivas no como conocimientos dominados ni perturbadores, sino como conocimientos primarios y constitutivos de un mundo diferente.

Tal vez se pueda objetar que estoy llamando a la construcción de otro discurso totalizador y falsamente universal. Pero eso es quedarse aprisionado en las alternativas impuestas por el pensamiento Iluminista y el posmodernismo: o adoptamos la perspectiva de la voz trascendental y sin cuerpo de la “razón” o abandonamos la meta de conseguir un conocimiento exacto y sistemático del mundo. Existen otras posibilidades y las que deben desarrollarse son las voces que hasta el momento pertenecieron a los márgenes. Tal vez solamente esas voces pueden desarrollarlas. Nuestra historia de marginalidad funcionará como prevención frente a la idea de crear un discurso totalizador. Esto no significa que la opresión crea pueblos “mejores”, por el contrario, la experiencia de la dominación y la marginalización deja muchas cicatrices. Pero sí hay que hacer notar que los grupos marginalizados están mucho menos propensos a creerse el “hombre” universal. Nos damos perfecta cuenta de que no somos el “hombre” universal que puede creer que su experiencia del mundo es la experiencia de todos los individuos. Pero aunque no cometamos el error de creer que nuestra experiencia del mundo es la experiencia de todos, tenemos que nombrar y describir nuestras experiencias. ¿Qué tenemos en común? ¿Cuáles son nuestras diferencias? ¿Cómo podemos transformar nuestra Otredad impuesta en una especificidad autodefinida?

Segundo, debemos hacer nuestro trabajo sobre una base epistemológica que indique que el conocimiento es posible, que no lo defina como una simple conversación o un discurso sobre la forma en que actúan las relaciones de poder. La conversación está bien como meta. Entender cómo funciona el poder en sociedades opresivas es importante, sí. Pero si vamos a construir una nueva sociedad, necesitamos asegurarnos de que es posible algún tipo de conocimiento sistemático sobre nuestro mundo y sobre nosotros/-as mismos/-as. Los individuos que se limitan a criticar la modernidad pueden cuestionar si realmente conocimos el mundo (y tienen un buen argumento de defensa porque ellos no lo hicieron). Tienen razón en el sentido de que ellos no lo conocieron como es sino más bien como querían y necesitaran que fuese. Crearon su mundo no sólo a su propia imagen sino a imagen de sus fantasías. Para crear un mundo que exprese nuestras varias y diversas imágenes, necesitamos comprender cómo fun-

ciona.

Tercero, necesitamos una teoría del poder que reconozca que nuestra actividad cotidiana práctica contiene una comprensión del mundo, dominada tal vez, pero presente. Aquí estoy apoyando la idea de Gramsci en el sentido de que todos somos intelectuales y de que cada uno/-a de nosotros tiene una epistemología. El punto, entonces, para las teorías de “minorías” es “leer” las epistemologías que existen en nuestras distintas prácticas. He escrito en otra oportunidad a favor de una epistemología de “punto de vista”, una descripción del mundo con grandes similitudes a la que se encuentra en las bases de Marx. Aunque actualmente modificaría en algo lo que afirmé entonces, todavía insisto en que no debemos abandonar la afirmación de que la vida material (la posición de clase en la teoría marxista) no se limita a estructurar sino que también pone límites a la comprensión de las relaciones sociales y que, en cuanto a los sistemas de dominación, la visión de los individuos gobernantes será siempre parcial y siempre revertirá el orden real de las cosas.

Cuarto, nuestra comprensión del poder necesita reconocer la dificultad implícita de crear alternativas. La clase, raza y género dominante estructuran activamente las relaciones sociales materiales en las que todos los partidos deben participar. Por lo tanto, su visión no puede descartarse como simplemente falsa o malintencionada. Los grupos oprimidos deben luchar por sus propias comprensiones que representarán logros que requieren tanto la teorización como la educación que surge a partir de la lucha política.

Quinto, como visión comprometida, la comprensión de la gente oprimida expone como inhumanas las relaciones entre las personas y contiene, por lo tanto, un llamado a la acción política. Es decir, la teoría del poder para las mujeres, para los oprimidos, no es una teoría que lleve a apartarse del compromiso sino más bien una que llama a participar y cambiar las relaciones de poder.

Los pasos críticos son, primero, utilizar lo que sabemos sobre nuestras vidas como base para una crítica de la cultura dominante y, segundo, crear alternativas. Cuando se describan las experiencias de varias “minorías” y cuando la significación de esas experiencias se reconozca como base para una crítica de las instituciones dominantes y las ideologías de la sociedad, por lo menos tendremos las herramientas para empezar a construir una explicación del mundo que sea sensible a las realidades de la raza y el género tanto como a las de la clase social. Para parafrasear a Marx, el punto es cambiar

el mundo, no simplemente redescubrirnos a nosotros/-as mismos/-as o reinterpretarlo una vez más.

Notas

¹Ver, por ejemplo, David Bell, *Power, Influence and Authority*, New York, Oxford University Press, 1975.

²Ver mi libro *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, New York, Longman, 1983; Boston, Northeastern University Press, 1985.

³Mi punto aquí es similar al de W. B. Gallie cuando dice que el poder es un concepto “esencialmente debatido”. El poder puede categorizarse así porque es internamente complejo, abierto y se lo utiliza tanto agresivo como defensivamente. Sin embargo, Gallie no parece reconocer las implicancias epistemológicas de su posición.

⁴Jean-François Lyotard, *The Post-Modern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, pág.81.

⁵Mi lenguaje requiere calificación y clarificación. Voy a usar un lenguaje del tipo nosotros/-as/ellos. Pero a pesar de que es claro que el “ellos” representa a la raza, clase y género dominantes, el “nosotros/-as” se refiere a un “nosotros/-as” que no es ni será nunca un grupo unitario, un “nosotros/-as” artificialmente construido por el discurso masculino, eurocéntrico, totalizador del Iluminismo. No quiero sugerir que las mujeres blancas occidentales comparten la situación material de los pueblos colonizados sino más bien afirmar que compartimos posiciones similares en la ideología de la Ilustración.

⁶Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, traducción H. M. Parshley, New York, Knopf, 1953, pág. 72.

⁷Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, Boston, Beacon Press, 1967, pág. 73.

⁸Por ejemplo, comparemos la afirmación de Beauvoir de que “en el momento en que el varón se afirma como sujeto y ser libre, surge la idea de la otra”.

⁹Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, pág. 83.

¹⁰Ibid., pág. 85.

¹¹Ibid., pág. 86.

¹²Ibid., págs. 92, 95, 113.

¹³Edward Said, *Orientalism*, New York, Vintage Press, 1978, pág. 3.

- ¹⁴Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, págs. 71-72.
- ¹⁵Edward Said, *Orientalism*, págs. 3-8.
- ¹⁶Ibid., págs. 97, 108. Ver también la referencia al observador tiránico.
- ¹⁷Nancy Jay, "Gender and Dichotomy", en *Feminist Studies*, Vol. 7, No. 1, primavera 1981. pág. 42.
- ¹⁸Ibid., pág. 47.
- ¹⁹Esta es la pregunta de Jay que yo formulo junto con ella.
- ²⁰Bernice Reagon, "Coalition Politics: Turning the Century", en *Home Girls*, comp. Barbara Smith, New York, Kitchen Table Women of Color Press, 1983, pág. 359.
- ²¹Mis ideas sobre Foucault vienen de un capítulo mucho más extenso en la publicación futura, *Post-Modernism and Political Chance*.
- ²²Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, págs. xiv-xv.
- ²³Ibid., págs. 20-21.
- ²⁴Ibid, pág. 41.
- ²⁵Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (Harper & Row, 1972), págs. 139-164.
- ²⁶Nancy Fraser, "Foucault's Body Language: A Post-Humanist Political Rhetoric?" en *Salmagundi*, Vol 61, otoño 1983, pág. 59.
- ²⁷Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth", en *Political Theory*, Vol. 12, mayo 1984, págs. 175-176.
- ²⁸Michel Foucault. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, comp. Donald Bouchard, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1977. pág.151.
- ²⁹Michel Foucault, *Power/Knowledge*, New York, Pantheon, 1980. págs. 79-80.
- ³⁰Foucault, *Power/Knowledge*, pág. 80.
- ³¹Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, Nueva York, Pantheon, 1978. pág. 68.
- ³²Foucault, *Power/Knowledge*. pág. 91.
- ³³Foucault, *The History of Sexuality*. págs.142-143.
- ³⁴Edward Said, "Foucault and the Imagination of Power", en *Foucault: a Critical Reader*, comp. David Hoy, Nueva York, Pantheon, 1986. pág. 151.
- ³⁵Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, pág. 219.

- ³⁶Foucault, *Power/Knowledge*, págs. 81, 85-86.
- ³⁷Said, "Foucault and the Imagination of Power", pág. 154.
- ³⁸Foucault, *Power/Knowledge*, págs. 83, 85.
- ³⁹Ibid., pág. 88.
- ⁴⁰Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, pág. 230.
- ⁴¹Foucault, *Power/Knowledge*, págs. 84-85.
- ⁴²Foucault, *The History of Sexuality*, págs. 92-93.
- ⁴³Foucault, *Power/Knowledge*, pág. 97.
- ⁴⁴Ibid., pág. 98.
- ⁴⁵Ibid.
- ⁴⁶Foucault, *The History of Sexuality*, pág. 45.
- ⁴⁷Foucault, *Power/Knowledge*, pág. 98.
- ⁴⁸Foucault, *The History of Sexuality*, pág. 94.
- ⁴⁹Foucault, *Power/Knowledge*, pág. 95.
- ⁵⁰Foucault, *The History of Sexuality*, págs. 92-93.
- ⁵¹Gad Horowitz, "The Foucaultian Impasse: No Sex, No Self, No Revolution", en *Political Theory*, Vol. 16, No. 1, febrero 1987. págs. 63-64.

Bibliografía

- de Beauvoir, Simone. *The Second Sex*, traducido por H. M. Parshley. Nueva York, 1953.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*, Nueva York, Harper and Row, 1972.
- . *The History of Sexuality: An Introduction*. Nueva York, Pantheon, 1978.
- . *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Edited by Donald Bouchard. Ithaca, Cornell University Press, 1987.
- . *Power/Knowledge*. Editado por Colin Gordon. New York, Pantheon, 1980.
- Fraser, Nancy. "Foucault's Body Language: a Post Humanist Political Rhetoric?", en *Salmagundi*, 61: 55-70.

Gallie W. B. "Essentially Contested Concepts", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56: 167-168. 1955, 1956.

Hartsock, Nancy. "Difference and Domination in the Women's Movement: The Dialect of Theory and Practice", en *Class, Race and Sex: the Dynamics of Control*. comps. Amy Swerdlow y Hanna Lesinger. Boston, G. K. Hall, 1983.

—. *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. Nueva York, Longman, 1984.

Hooks, Bell. *Ain't I a Woman?*, Boston, South End Press, 1982.

Horowitz, Gad. "The Foucaultian Impasse: No Sex, No Self, No Revolution", en *Political Theory*, 15: 61-81. 1987.

Jay, Nancy. "Gender and Dichotomy", en *Feminist Studies*. 7: 38-56. 1981.

Lyotard, Jean Francois. *The Post Modern Condition: a Report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.

Memmi, Albert. *The Colonizer and the Colonized*, Boston, Beacon Press, 1967.

Reagon, Beatrice. "Coalition Politics: Turning the Century", en *Home Girls*. comp. Barbara Smith, Nueva York, Kitchen Table Woman of Color Press, 1983.

Said, Edward. *Orientalism*, Nueva York, Vintage Press, 1978.

—. "Foucault and the Imagination of Power", en *Foucault: A Critical Reader*. comp. David Hoy. Nueva York, Pantheon, 1986.

Taylor, Charles. "Foucault on Freedom and Truth", en *Political Theory*. 12: 152-183. 1984.

Una teoría feminista de la diferenciación social

Anna Yeatman

Las científicas feministas que estudian la sociedad tienen dos identidades: son feministas y científicas, estudiosas de la sociedad. Inocentemente, yo pensé que esas identidades se requerían mutuamente. La idea de lo social es el valor nuclear orientador (último) tanto del feminismo como de la ciencia social; por lo menos, eso era lo que yo creía. Por idea de lo social me refiero a la autoconcepción moderna y diferenciada en la que nos entendemos como una comunidad de agentes cuya agencia construye el mundo en que vivimos. Una sociedad es cualquier comunidad autointerpretativa de agentes y un/-a agente es alguien que participa en las estructuras comunicativas de autointerpretación y legitimación. Si pensamos que una feminista está orientada por el propósito de trascender la desigualdad y el patriacado construidos dentro de la división moderna del trabajo según el género, este propósito puede llevarse a cabo solamente si: primero, se revela el carácter convencional o de agentes de esa división del trabajo según el género y, segundo, se investiga qué quiere decir igualdad de status como agentes para luego reestructurar las relaciones entre varones y mujeres y asegurarse de que cualquier división social del trabajo sea congruente con esa igualdad de status. En breve, un orden pospatriarcal requeriría la de-constitución de las categorías culturales mutuamente exclusivas de "varones" y "mujeres" y la reubicación de todos como actores sociales, unidades de la agencia social. Nada de esto parece tener sentido sin la idea de lo social.

Del mismo modo, a mí me parece que las científicas que estudian la sociedad en general, y los sociólogos y sociólogas en particular deberían sentirse entusiasmados frente a los desafíos que el proyecto feminista de una sociedad compleja pospatriarcal plantea a su comprensión teórica de la idea de lo social. Específicamente: me impresionó la promesa del desafío feminista para la idea de la diferenciación social que han desarrollado Durkheim, Parsons, Luhmann y otras personas para connotar la naturaleza de la complejidad de una sociedad industrializada "moderna". Tanto Parsons como Luhmann desarrollaron esta idea para mostrar la forma en que varios subsistemas de una sociedad moderna –por ejemplo, la organización

política, el sistema ocupacional, el sistema educativo, la vida de la familia, etcétera— se “diferencian” como partes funcionales distintas pero mutuamente dependientes de un todo. Se trata de un funcionalismo estructuralista que tiene mérito considerable para la autointerpretación de una sociedad ya que muestra claramente la necesidad de la autonomía relativa de cada una de estas esferas funcionales y a su manera, adhiere a un pluralismo sociológico que indica la naturaleza de la conexión entre la complejidad de esa sociedad moderna de múltiples esferas y una orientación cultural hacia valores democráticos. Un respeto democrático por puntos de vista plurales solamente puede subrayarse mediante una apreciación de la pluralidad de las esferas de la vida.

En particular, una teoría de la diferenciación social promete una elaboración más adecuada y consistente de la idea de lo social porque connota las necesidades de una comunidad de agentes más que otras explicaciones teóricas “más antiguas” de la “sociedad”. Por ejemplo, la explicación aristotélica de la sociedad *qua* polis es una descripción de la progresión genética desde una pareja humana procreativa unida con su progenie y sus esclavos (la casa) hasta una comunidad de casas (la aldea) para llegar finalmente a una asociación de aldeas (la polis). La libertad de la polis depende de un ordenamiento jerárquico de relaciones en el que las menos incluyentes (la casa) son las más naturales y la libertad de las más incluyentes (la polis) depende de una libertad a partir de las exigencias naturales (necesidades) que determinan la sustancia de las relaciones de la casa. En esta descripción, la agencia apenas aparece como valor, y la jerarquía que diferencia entre distintos tipos de seres humanos (varones libres, mujeres, niños, esclavos) está distinguiendo a los individuos que son más capaces de ser parte de la agencia de los que son menos capaces de serlo. En cambio, las teorías modernas de diferenciación social despliegan una metáfora de integración horizontal (lateral) y la idea es que, ya que todas las esferas funcionales son igualmente necesarias para la vida del sistema social, son también igualmente sociales y por lo tanto participan igualmente en el orden de la agencia. De acuerdo con eso, cuando Parsons (Parsons y Bales, 1955: 16) declara que “las familias son necesarias en las primeras instancias porque la personalidad *humana* no ‘nace’, se ‘hace’ a través del proceso de socialización”, parece estar colocando a la vida familiar en el orden de la agencia acordándole las funciones de socialización primaria de agentes individuales y de reconocimiento permanente de su característica única de estos agentes y de su integridad como agentes individuales. En esta

perspectiva, la familia no es más natural que la organización política sino que para que opere una cultura de agencia, la familia representa un orden distinto de necesidades.

Tal vez podríamos haber esperado que esta orientación teórica de la diferenciación social diera la bienvenida al desarrollo feminista de la idea de la diferenciación social. Las feministas afirman que, si la diferenciación social va a funcionar igualitariamente, y si todos los agentes individuales van a recibir igual desarrollo en las necesidades de una cultura de agencias, entonces la diferenciación social debe ser reestructurada para que se convierta en un rasgo de la vida para todos los agentes individuales. En lugar de la versión “primitiva” de la diferenciación social, en la que las funciones sociales (la paternidad y maternidad, por ejemplo), se delegan a clases particulares de agentes, todos los agentes deben participar en varias esferas de la vida de su sociedad. Esto significa que la diferenciación entre esas esferas —entre “trabajo” y “familia”, por ejemplo— debe reestructurarse para permitir que los agentes individuales participen en todas y asegurarse de que los esquemas de participación en cualquier esfera o a través de todas ellas no den ventajas ni desventajas a grupos específicos de agentes. El corolario de esto es que la identidad de los agentes individuales desarrolla una complejidad consonante con su participación en todas las esferas de la vida de una sociedad moderna. Esto tiene que resultar en que todos desarrollen una comprensión más adecuada del tipo de políticas que se necesitan para la intercalación efectiva de las esferas diferenciadas y para su funcionamiento relativamente independiente como esferas distintas.¹ En general, ésta es una explicación más madura y coherente de la idea de diferenciación social de la que se puede encontrar en los exponentes prefeministas.

Con esta base en mente, comencé a trabajar en el proyecto de desarrollo de una teoría feminista o pospatriarcal de la diferenciación social. El proyecto naufragó contra varios bancos de arena, que se pueden reducir a tres puntos centrales. Primero, la ciencia social en general y la sociología en particular son refractarias al desafío paradigmático que representan los valores pospatriarcales. Segundo, la teoría feminista contemporánea tiene que enfrentarse a su afinidad con el posmodernismo y por lo tanto con temas como la forma de situar sus compromisos de valores en relación con las implicancias relativísticas de un pluralismo posmoderno. Tercero, no está claro que las exigencias de un universo discursivo posmoderno permitan, es decir, den legitimidad, a una teoría abarcadora del tipo que aparece en la base de cualquier teoría de sistemas. En breve, la situación

posmoderna plantea ciertos temas metodológicos y sustantivos a la teorización feminista.

En esta oportunidad, quiero examinar esos tres problemas para poder seguir adelante con una teoría pospatriarcal de la diferenciación social y examinar qué le hacen esos problemas a un proyecto como éste. Como yo misma siento que estoy soltando amarras de muelles viejos familiares, supongo que mis conclusiones tendrán un carácter provisional. En este ejercicio, sin embargo, tengo el consuelo de saber que otras teóricas feministas de la sociedad están enfrentando temas similares y haciéndose las mismas preguntas.

¿La ciencia social moderna es inherentemente patriarcal?

Así planteada, la pregunta es tautológica. Y eso es así porque está claro ahora que la estructura de las ciencias sociales, incluyendo la sociología, depende de una perspectiva modernista. Son justamente los rasgos posmodernos de esta teorización los que permiten que la teorización feminista perciba una diferencia “paradigmática” entre ella misma y la ciencia social modernista, aunque debe decirse que el feminismo yace en la cúspide de una revolución de paradigmas y los rasgos del paradigma emergente alternativo todavía no están claros.²

Hay un matiz de algo que solamente puede describirse como sorpresa en dos estudios de sociólogas feministas sobre la razón por la que la sociología parece haber sido resistente al desafío feminista (ver Stacey y Thorne, 1985; Yeatman, 1986). En realidad, Stacey y Thorne llegan a la conclusión (1985: 302) de que “las sociólogas feministas –especialmente cuando se las compara con sus contrapartes en antropología, historia y literatura– han logrado menos éxito en pasar a la nueva etapa de reconstrucción de los paradigmas básicos de su disciplina”. La sorpresa existe precisamente porque una esperaría que la premisa o presuposición central de la sociología –la idea de lo social– proveyera un espacio preparado para los proyectos feministas. Por ejemplo, en mi propio análisis de “Mujeres, vida doméstica y sociología” (1986: 162), preparé con cuidado el terreno para la siguiente afirmación:

“En principio, entonces, podemos decir que la sociología como empresa teórica da la bienvenida al proyecto feminista. Sin embargo, la historia real de la sociología indica que esta amistad teórica está detenida y muchas veces aparece como derrotada por un persistente

prejuicio masculinista. Si la promesa de la sociología con respecto a los proyectos feministas va a convertirse en realidad algún día, es importante rastrear y rechazar este prejuicio. Al mismo tiempo, esto nos obligará a reforzar y desarrollar la empresa teórica general que caracteriza a la sociología. A la luz de lo que dije anteriormente sobre la fase actual del proyecto feminista, quiero rastrear este prejuicio masculinista de la sociología tal como se expresa en el fracaso de esta ciencia para incorporar la vida personal o doméstica en la forma en que se concibe la vida social”.

La frase “prejuicio masculinista” indica que no quise expresar la idea de que las estructuras teóricas fundamentales de la sociología son masculinistas. Viéndolo en retrospectiva, es evidente que mi propio argumento parece indicar que no se trata de una falla que pueda corregirse sino de un tema en una revolución de paradigmas.

En relación con las otras ciencias sociales –la antropología, la psicología social, la economía política, la historia social– la sociología es la que ha tenido la misión distintiva de elaborar el valor central o axial de la ciencia social en general: la idea de lo social. Esta misión va unida a la identificación de la sociología con las convenciones reflexivas, autointerpretativas de una sociedad “moderna” que se ha dado su propio estilo. Por lo tanto, si resultara que la idea de lo social es una idea distintamente modernista, entonces, claramente, la sociología sería más vulnerable y por lo tanto más resistente al desafío paradigmático que representa el feminismo posmodernista.

Como todas las otras “disciplinas” en un mundo altamente profesionalizado, con una educación terciaria cada vez más expandida, la sociología está sujeta a todos los rasgos que hacen de estos estudios “disciplinas” en el sentido que le da Foucault a la palabra. Es decir, la sociología, como otras disciplinas, es un grupo específico de prácticas intelectuales institucionalizadas que involucran procedimientos preservados con rigor y pertenecientes sólo a esa disciplina que vigilan lo que se ha llegado a institucionalizar como los cánones sustantivos y metodológicos de la disciplina (ver Foucault, 1984). Hay que agregar que el alto grado de profesionalización y especialización de la producción del conocimiento significa que, como otras disciplinas del conocimiento, la sociología se ha identificado tanto con un discurso altamente técnico como con una producción del conocimiento que sigue una rutina fija. Esos rasgos mantienen a la sociología segregada de temas ampliamente compartidos de significación

cultural. Junto con esa cualidad cada vez más esotérica de la sociología, hay una imposibilidad virtual de poner en acto debates teórico-genéricos que la mayoría de los individuos que participan en la disciplina encontrarían muy relevantes. Cuando tales debates se llevan a cabo, su segregación dentro de lo que es ahora una subdisciplina –la teoría sociológica– subraya su status como una doxología construida en relación a los debates “fundamentales” de la disciplina, esos que inauguraron los que son clásicos dentro de la genealogía de la disciplina: Marx, Weber, Durkheim. Inevitablemente, los ecos contemporáneos de esas voces originales han perdido su vitalidad y su vigor.

Sin embargo, si lo que ha obstruido la permeabilidad de la sociología a nuevos desafíos como el del feminismo es solamente una fase de rutinización, tal vez podamos consolarnos con la propuesta de Weber (1949: 112) que habla de algún tipo de progresión cíclica de los conocimientos racionalizados que pasarían por fases carismáticas de renovación y apertura y fases de rutinización y cerrazón teórica:

“En las ciencias culturales y en una edad de especialización, toda investigación considerará el análisis de los datos como un fin en sí mismo, una vez que se haya orientado hacia un tema dado a través de grupos particulares de problemas y haya establecido sus principios metodológicos. Dejará de calcular el valor de los hechos individuales en términos de su relación con ideas valores últimos. Y está bien que así sea. Pero llega un momento en que la atmósfera cambia. La significación de los puntos de vista que se han utilizado sin reflexión se vuelve incierta y el camino se pierde en el crepúsculo. La luz de los grandes problemas culturales sigue adelante. Entonces también la ciencia se prepara para cambiar su punto de vista y su aparato analítico y para ver las corrientes de los hechos desde las alturas del pensamiento.”

“La luz de los grandes problemas culturales” sigue allí. Pero no está claro que haya ninguna automaticidad en el sentido de que la sociología esté preparada para seguirla. La sociología es una empresa intelectual estructurada por los dualismos de la perspectiva modernista. Sus propias versiones particulares de estos dualismos –por ejemplo, estructura/agencia, estructura social/cultura, lo social/lo psicológico, familia/sociedad– están derivadas, lógicamente, de la estructura dualista de base de la conciencia modernista: individuo/sociedad, subjetivo/objetivo, razón/emoción y demás. La socio-

logía no puede cambiar este marco de referencia modernista que la ha gobernado como empresa intelectual sin abandonar completamente su tradición y su enfoque, sin volverse otra cosa. Sin embargo, está en la naturaleza del desafío feminista contemporáneo requerir que la sociología, como todas las expresiones de la ciencia moderna, se mueva más allá de su orden dualístico para integrar lo que hasta el momento se consideraban términos de una oposición.

Cuando el desafío es tan grande que involucra la misma identidad de la sociología como empresa profesional e intelectual, se puede esperar que haya una resistencia sostenida de parte de aquellos individuos cuyas identidades y carreras están ligadas a esa empresa. Por lo tanto, aunque todos los sociólogos sofisticados desde un punto de vista teórico reconozcan la cualidad cada vez más anacrónica y convencional de los dualismos que estructuran sus empresas intelectuales, hay un consentimiento tácito para mantener las estructuras convencionales de la disciplina. De esta forma, esas estructuras se estabilizan como una ortodoxia, y se usa la autoridad profesional e institucional para mantener a raya el desafío feminista, y en las sombras, el empobrecimiento creciente de la empresa profesional. Esta es la razón primaria por la que la disciplina se está volviendo cada vez más una disciplina en el sentido que le daba Foucault al término. Cualquier disciplina que haya llegado a la etapa en que tiene que defenderse del desafío paradigmático cierra filas y asume un estado de clausura en el que las grandes cuestiones sustantivas se consideran irrelevantes y la precisión canónica y la perfección técnica son recompensadas con creces.

También tiene sentido decir que esta resistencia es todavía más profunda y sostenida en las disciplinas que tienen un rol de guardianas dentro de la custodia de las convenciones modernistas esenciales. Las disciplinas de la sociología, la economía, la psicología y la ciencia política tienen roles específicos dentro de esa custodia, roles asignados en una división del trabajo en la que las versiones específicas de cada una de estas disciplinas sobre los dualismos modernistas proveen una variante necesaria de esa estructura lógica, de tal modo que si las tomamos juntas constituyen un universo en lugar de ser partes de uno. Para decirlo en pocas palabras, son estas disciplinas las que proveen la sincronía del ordenamiento dualístico de la realidad.³ La historia, la literatura y la antropología están relacionadas más discursiva que estratégicamente a las convenciones del modernismo, y tal vez ésa es la razón por la que son más sensibles al desafío feminista, como afirman Stacey y Thorne. Las últimas pueden tener el espacio discursivo

para admitir una pluralidad de convenciones y perspectivas que la primera no tiene, aunque no debe suponerse que eso significa que la literatura, la historia y la antropología pueden acomodarse bien a una perspectiva posdualista. Su pluralismo esconde una estructura mental modernista precisamente porque es un tipo de pluralismo sin límite y totalmente relativizado. Tengo más que decir sobre este tema en la próxima sección en la que discuto las tendencias relativistas del posmodernismo.

El lugar de la sociología en esta custodia estratégica de las convenciones posmodernistas es interesante. Teniendo como tiene el rol de elaborar la idea de lo social, la sociología se apoya en una convención dualística central que contrapone los términos “social” y “natural”. Mientras los sociólogos elaboran el valor de lo “social” de modo que signifique aquello que cubre todos los aspectos de la vida humana, y así los lleva dentro de un dominio sistémico de agencia e interagencia, lo hacen de una forma que presupone que lo “natural” es un término limitante residual. Esto permite a la sociología mantener la ficción básica modernista –la contraposición entre los valores de “individuo” y “sociedad”– identificando los aspectos “naturales” de los actores humanos con sus aspectos individuales.⁴ La consecuencia es que la idea de lo social se identifica con los valores trans-individuales, no-individuales e incluso anti-individuales. Es por eso que la idea moderna de lo social no puede asimilar el desafío feminista ni ofrecerle una dirección intelectual.

Finalmente, es necesario decir algo de la estructura de poder que surge del ordenamiento dualístico de la realidad que hace el modernismo. Este rasgo se vuelve evidente cuando reflexionamos sobre los dualismos que están inscriptos en las estructuras básicas de las relaciones de autoridad modernas: varones y mujeres; padres, madres e hijos; gerencia y trabajadores. Estos dualismos están articulados unos en relación con otros dentro del modelo dominante de individuo en el sentido modernista de la palabra. Un individuo es alguien que “encabeza” y “organiza” una unidad de casa y/o una economía productiva, en la que se mantienen y se median bajo nuevas condiciones las convenciones históricas de una economía de la casa, preindustrial y patriarcal. Por lo tanto, para ser un individuo, una persona tiene que comandar tanto una unidad de economía doméstica (una familia orientada hacia el consumo) como una capacidad de mercado efectiva como propietario privado, incluso en el caso de que la propiedad de la que se hable sea la capacidad de un individuo para el trabajo. Claro está que en el mercado algunos son más eficientes como individuos que otros, es decir, tienen más

propiedades y riqueza, y es esta jerarquía de capacidad de mercado eficiente la que localiza a los individuos en las relaciones de jerarquía de gerencia y trabajo.

El punto es que el motivo central del modelo modernista de la individualidad es la propiedad privada: la individualidad reside en la tenencia de propiedad privada, en lo que Macpherson (1962) llamó “individualismo posesivo”. Bajo las condiciones de la economía de la casa, esposas, hijos y sirvientes estaban localizados dentro de la propiedad privada de individuos masculinos (ver Yeatman, 1984). Este carácter patriarcal de la propiedad privada moderna ha sido mediado más que erosionado por la tendencia creciente a localizar a las esposas e hijos dentro del status formal de personas por derecho propio, tendencia que se instauró desde que se creó la Ley de Propiedad de Mujeres Casadas a mediados del siglo XIX.

El ordenamiento dualístico de la realidad es una consecuencia de las estructuras de la individualidad patriarcal moderna tanto como es parte constituyente de ellas. Para una individualidad que reside en la propiedad privada, los valores de lo privado y lo público, lo individual y lo social deben estructurarse siempre como dicotomías. Los individuos patriarcalistas establecen su individualidad *vía* un dominio subjetivo (1) sobre otros individuos y cosas colocados dentro de lo que se concibe como el dominio de los objetos (la connotación moderna del término “naturaleza”) y (2) sobre ellos mismos (autodominio). Por lo tanto entonces, se trata de una individualidad que limita la libertad –hablamos de libertad como dominio subjetivo– a un término de una serie de oposiciones o dicotomías: sujeto/objeto, razón/naturaleza, cuerpo/mente, ciencia/intuición, impersonal/personal, masculino/femenino, adulto/niño, independencia/dependencia, público/privado, individuo/sociedad, mercado/estado. La operación dicotómica del término significa que la libertad individual puede deslizarse de un término a otro, y volver al principio. Por lo tanto, hay una sensación según la cual este ordenamiento dicotómico de la realidad está establecido como una serie de coartadas, diseñadas para asegurar el dominio del mundo en manos de un individuo posesivo. Está claro entonces que la libertad de este individuo en cuanto a dominio se predica sobre la existencia de una multitud de actores cuasi-individuales en quienes se puede delegar la tarea de representar el “otro” término de la dicotomía. Por lo tanto, si el individuo patriarcal quiere aparecer como razonable e imparcial, debe haber otro en una posición tal que represente los puntos de vista no razonables y parciales; o, más bien, el otro representa el carácter restrictivo y rutinizado de una

racionalidad domesticada, y esa expresión no razonable y parcial está re-enmarcada para parecer el epítome de un individualismo no domado (no domesticado) y rudo.

Para que esos otros queden colocados en esa posición, deben caer dentro de la jurisdicción del individuo patriarcal, y para que haya un orden normativo que al mismo tiempo restrinja y asegure el individualismo posesivo, se necesita una cultura de individualismo posesivo que articule las jurisdicciones privadas de los individuos posesivos dentro de una estructura general de dominación patriarcal moderna. Este modo de dominación se afirma como un orden monovocal y monológico legal y racional, un orden que aparece como autoridad impersonal, objetiva e imparcial. Esta apariencia es necesaria porque (1) los individuos posesivos abandonan su dominio privado solamente con la condición de que la autoridad a la cual aceptan subordinarse no sea la de ningún individuo;⁵ (2) un término de la serie dicotómica de términos debe subordinar al otro ya que la autoridad se afirma como reducción de la oposición y el triunfo de un valor único, superior en el orden.

Feminismo y posmodernismo

La perspectiva posmoderna contiene una contradicción fundamental: la individualización de la vida social, que estaba desarrollada por la cultura del individualismo posesivo, disuelve y deconstruye las estructuras monológicas, monovocales de la autoridad divina y la expresión de esa autoridad en parentescos e instituciones del reino. En lugar de un orden moral consensual, sancionado desde la divinidad, emerge un mundo descentralizado en una pluralidad de agentes individuales responsables de su propio destino. Este orden de agencia individualizada socava todas las premisas religiosas y seculariza nuestra realidad, y al mismo tiempo, el tipo primitivo de individualismo involucrado en el proceso necesita que haya una sola norma de autoridad que subordine la pluralidad de agencias individualizadas y la convierta en muchas versiones distintas de esa única voz autoritaria. Por lo tanto, las implicancias del descubrimiento modernista de la existencia de valores individualizados y por tanto, plurales, está contenida frente a la necesidad de reducir esa pluralidad a una sola norma. Y en el mismo momento en que autores como Locke, Hume, Herder, Vico y Weber establecen la idea de que la que guía y orienta lo que saben y valoran los

actores es la pragmática de una agencia individual, la necesidad de una autoridad monovocal y monológica sostiene, aunque en forma secular, la idea religiosa de una sola fuente, verdad o valor. De ahí que la pluralidad de la agencia individualizada se reduzca a las estructuras monovocales de *Geist* (Hegel), trabajo (Marx), y utilidad (Bentham), o más vulgarmente, quede contenida dentro de las construcciones cotidianas de “lo que sabe todo ‘hombre’ razonable”, “lo que todos los ‘hombres’ civilizados consideran como”, y semejantes.

Es el posmodernismo el que ha hecho explotar (¿o “implotar” [estallar hacia adentro]?) esta contradicción del modernismo insistiendo en que la pluralidad no se puede contener ni reducir de esta manera y demostrando el modo en que las estructuras monovocales y monológicas de la autoridad moderna han otorgado autoridad a las tendencias totalizadoras de las formas de oposición del discurso modernista (el socialismo científico, por ejemplo). Las revueltas de mediados y fines de siglo XX contra las estructuras monovocales del individualismo posesivo, patriarcal y moderno han forzado la emergencia de la exploración posmoderna de las implicancias pluralistas de una cultura universal de agencia individualizada: los movimientos poscoloniales de auto determinación; las distintas expresiones de movimientos antiracistas y multiculturales dentro de las sociedades metropolitanas o para decirlo de un modo más amplio, “desarrolladas”; y el feminismo contemporáneo. Todos estos movimientos perturbaron la estructura dicotómica de sujeto/otro que era la base de las relaciones de propiedad privada del individualismo patriarcal moderno, mediante el recurso de hacer que “otro” dejara de ser un término permisible. Donde el status de “otro” permitía que hubiera una relación metonímica entre las categorías de mujeres, niños, salvajes, nativos y orientales, el desestablecimiento de ese status implica toda la complejidad que supone admitir la riqueza extraordinaria de diversidad que representan todos estos que antes estaban contenidos dentro del término “otro”. Además, la situación requiere de la participación de estos otros para constituir su propia identidad (su sentido del yo, sus necesidades, etc.) dentro de una cultura universal de agencia individual.

Todo esto sirve para decir lo obvio: que cuando se impone la tarea histórica de integrar a todos los individuos que una vez estaban consignados a la esfera de la propiedad privada dentro de lo que se convierte en una cultura universal de agencia individualizada, el individualismo posesivo y patriarcal y su modo dualístico de ordenar/dominar la realidad deben

desaparecer. En lugar de una individualidad en tanto que dominio, tenemos que concebir una individualidad que localice su libertad en procesos y relaciones que integren esos términos dicotómicos. No hace falta decir que ésta es una individualidad que se comprende a sí misma de una forma relacional, es decir, entiende las bases interactivas de un autoconcepto y el tipo de cultura interactiva necesaria para alentar y apoyar la autoexpresión y participación de todos.

El proyecto del desarrollo de las normas e instituciones de una cultura universal de agencia individualizada es un proyecto coherente. Sitúa la pluralidad de la agencia individualizada dentro de una ética democrática. Al hacerlo, el proyecto tendrá que explorar las estructuras dialógicas y plurivocales de la autoridad,⁶ y las estructuras participativas y las formas de hacer que están mucho más atentas a lo que generalmente llamamos “proceso”.

En este sentido, el posmodernismo impone un estadio nuevo y cualitativamente distinto de democratización. Esta consecuencia del posmodernismo fue lo que empezaron a descubrir y celebrar las teorías feministas en la década de 1980. Strathern (1986: 8) afirma que “los estudios feministas académicos –y la forma en que se colocan sus voces para hablarse unas a otras– tienen una estructura posmoderna”.

Si el posmodernismo da poder al feminismo y a las visiones democráticas inspiradas en él, así como recibe poder de ellas, las teóricas feministas tendrán que abandonar su propia adhesión “entrenada” a las perspectivas modernistas que sostienen construcciones monovocales, monológicas de autoridad. Como afirmaron Fraser y Nicholson (1989), esto significa que las feministas deben abandonar su propia versión de las metanarraciones modernistas que han inspirado las grandes teorías generales y abarcadoras de la modernidad.⁷ Señalan que todas las teorías generales de “la” división del trabajo según el género son modernistas y que, como narraciones abarcadoras, representan las “ampliaciones” de construcciones culturales específicas e históricas. Por lo tanto, el modelo justamente celebrado de Rosaldo (ver Yeatman, 1984b) para explicar la autoridad patriarcal como una institución universal generaliza la versión del siglo XX del “culto de la domesticidad” imputando falsamente a todas las sociedades una clasificación binaria de lo público (el mundo de los varones) y lo doméstico (el mundo de las mujeres). Del mismo modo, Chodorow (1979), que aprovechó el marco de Rosaldo y definió el rol universal genérico de la mujer en términos de “maternidad” o “crianza”, puede leerse como una teoría

brillante de cómo funciona la reproducción de las personalidades genéricas de mediados de siglo XX (tanto masculina como femenina) en una sociedad moderna de estilo propio, pero eso es justamente lo que es: una reflexión sobre cómo estructuran el género las categorías culturales en la sociedad de Chodorow. “Maternidad” y “crianza primaria” son claramente ideas y valores de la última modernidad. Presuponen el desarrollo de la idea de infancia y la construcción de “hogar” como un establecimiento relacional orientado al afecto diferenciado de lo extra-doméstico y por lo tanto de lo público, es decir de los establecimientos del mercado impersonal y el estado burocrático. Como hacen notar Fraser y Nicholson (1989: 31), Chodorow “no es la única teórica social feminista reciente que construye una cuasi-metanarración alrededor de una actividad asociada con lo femenino putativamente universal”. Y siguen diciendo:

“Por el contrario, teóricas como Ann Ferguson y Nancy Folbre, Nancy Hartsock y Catherine MacKinnon construyeron teorías similares alrededor de nociones de la producción de afectivo relacionado con el sexo, la reproducción y la sexualidad, respectivamente. Cada una afirma haber identificado un tipo básico de práctica humana que se encuentra en todas las sociedades y que tiene un poder explicativo que traspasa las barreras entre culturas. En cada caso, la práctica en cuestión está asociada con una necesidad biológica o cuasi-biológica y se la considera funcionalmente necesaria para la reproducción de la sociedad...

“La dificultad de todo esto es que las categorías como sexualidad, crianza, reproducción y producción afectiva relacionada con el sexo agrupan fenómenos que no se dan necesariamente juntos en todas las sociedades y separan fenómenos que no tienen por qué separarse necesariamente. En realidad, es dudoso que esas categorías tengan contenidos que crucen las barreras culturales. Por lo tanto, una teórica que utilice esas categorías para construir una teoría social universalista se arriesga a proyectar las conjunciones y dispersiones socialmente dominantes en su propia sociedad a otras sociedades y distorsionar así rasgos importantes de las dos. Las teóricas sociales deberían construir genealogías de las *categorías* de sexualidad, reproducción y crianza antes de dar por sentado su significación universal”.

Es importante enfatizar que si el posmodernismo significa que hemos de abandonar las teorías generales, universalizadoras y, en lugar de eso, explorar los mundos multivocales de distintas sociedades y culturas, eso no

significa que haya que abandonar el proyecto ético político de desarrollar las condiciones para una pragmática universal de agencia individualizada. La orientación del posmodernismo hacia la cualidad de la agencia y los rasgos de nuestros mundos socioculturales subrayan la significación de este proyecto ético-político.

Es en este punto que el feminismo, como otros movimientos comprometidos con el desarrollo de las implicancias democráticas del posmodernismo, necesita distinguir y separar firmemente su posición de la de aquellas personas que afirman que el posmodernismo implica un relativismo anómico. Cuando examinamos la percepción del relativismo como resultado del posmodernismo, descubrimos un proyecto absolutamente distinto que es antifeminista en consecuencia, si no desde el diseño mismo.

Es precisamente en el espíritu posmodernista que terminamos de comprender la metafóricidad de nuestro mundo, es decir, el mundo se nos revela como constituido por y a través de estructuras específicas de significado, de las cuales es responsable nuestra agencia. Es contra este telón de fondo que llegamos a apreciar la metafóricidad de las dicotomías modernistas. Pierden su antigua apariencia natural y se revelan como ordenamientos contingentes y artificiales de la realidad. Muchas personas han tomado el énfasis del posmodernismo en la agencia y la pluralidad de sus expresiones como un interés por subrayar la artificialidad y el carácter, según estas personas, arbitrario de los sistemas de significado a través de los cuales constituimos las realidades que existen para nosotros. Cuando la cualidad de la artificialidad asume la apariencia de arbitrariedad no es porque sea una consecuencia lógica de nuestra apreciación de que vivimos solamente a través de las estructuras de nuestra agencia (comportamiento orientado según el significado). No hay nada arbitrario en esas estructuras, nada en absoluto, tal como indica la recuperación hermenéutica de esas estructuras en su coherencia como una *estructura* de significado, *gestalt* o “discurso”. Son arbitrarias solamente si se evalúan en relación con una elegía nostálgica por las piedras basales antiguas del “esencialismo” y “fundacionalismo” modernistas: la razón, el progreso, la ciencia, la objetividad, la civilización (occidental), etc.

Aquí resulta interesante la referencia al trabajo de Foucault. Foucault aparece como el posmodernista prototípico en su construcción y deconstrucción de la herencia cultural moderna como una serie de prácticas discursivas y disciplinarias discontinuas. Sin embargo, contrapuesto a estas “prácticas discontinuas” de realidad expresada (habla, conocimientos, y las disciplinas institucionales que constituyen) está lo no-expresable (*désir*).

Esto, que yace fuera de la historicidad de los discursos, asume el status de un orden universal, noumenal de ser. Por lo tanto, si Foucault (1987: 127) dice que “no hay providencia prediscursiva que disponga al mundo a nuestro favor”, no se mueve más allá de la fijación en la pérdida de esa ilusión y está necesariamente limitado a ver al “discurso como una violencia que hacemos a las cosas, o por lo menos como una práctica que les imponemos”. Aquí hay matices de la formulación de Durkheim (1964: 13) de los “hechos sociales” como “cosas” que ejercitan “una limitación externa” sobre “el individuo”. Esta posición requiere que Foucault reduzca todos sus reclamos de legitimación a expresiones de poder y que asuma que es el poder el que constituye lo correcto. La democracia, la libertad, la igualdad, la justicia resultan acusados de ser estructuras de conveniencia que ejercen violencia sobre las cosas (ver Wolin, 1986 y Daraki, 1986).

Tengamos claridad sobre lo que está sucediendo aquí. Foucault resulta totalmente modernista en su contra-posición dualista de los “discursos” (artificio) y el *désir* (naturaleza). Su posmodernismo lo lleva a invertir el valor de los términos de la dicotomía para que la agencia racionalizada asuma un status discontinuo y contingente cuando se la mide en relación con el terreno extra-discursivo del deseo y todo lo que los discursos racionalizados de la sociedad moderna colocan en el molde del otro. Si su posmodernismo parece quitar legitimidad a los discursos racionalizados de la modernidad, Foucault rescata la idea de una autoridad monovocal y monológica protegiéndola dentro del mundo noumenal, extra-discursivo. Como Durkheim, Foucault carece de preparación para dejar de lado las cualidades monotípicas y monovocales de la autoridad patriarcal individualizada que se localiza en ese terreno que queda más allá de los mundos de la agencia discursiva (ver también la crítica de Chodorow, 1985, a la “teoría de la tendencia” de izquierda). Para decirlo de otro modo, al considerar a los órdenes socioculturales de la realidad contingentes y arbitrarios –una “violencia que se ejerce sobre las cosas”–, Foucault logra una “desregulación” intelectual de la cultura democráticamente orientada de la agencia individualizada. Cuando la cultura de la agencia autorreflexiva, y todas sus exigencias y logros éticos, se relativiza, el relativismo posmoderno se revela como la última trinchera del patriarcado moderno.

Ya que no puede protegerse de los desafíos democráticos contra las estructuras monotípicas, monológicas y monovocales de autoridad, evacúa el terreno del tema de la legitimación y convierte lo correcto en el poder. Esta es realmente una desregulación intelectual que permite a los grupos domi-

nantes mantener sus privilegios y al mismo tiempo evadir el debate normativo de esos privilegios en relación con los principios de equidad, justicia y democracia. Sandra Harding (1986: 657), cuyo artículo me ayudó a comprender esto, lo dice bien:

“Vale la pena tener en mente que la articulación del relativismo como posición intelectual surge históricamente solamente como un intento por disolver los desafíos a la legitimación de creencias y modos de vida que se proponen como universales. Es un problema objetivo o una solución a un problema, solamente desde la perspectiva de los grupos dominantes. La realidad tal vez parezca tener varias estructuras desde la perspectiva de nuestras distintas posiciones en las relaciones sociales, pero algunas de esas apariencias son ideologías en el sentido más fuerte del término. No son solamente creencias falsas e “interesadas” sino se las utiliza para estructurar relaciones sociales para el resto de nosotros. Para los grupos subyugados, una afirmación relativista expresa una conciencia falsa. Acepta la insistencia de los grupos dominantes en el sentido de que hacen bien en mantener conceptos y visiones distorsionadas y por supuesto en determinar políticas para todos nosotros sobre la base de que esas visiones y conceptos son intelectualmente legítimos”.

Es inevitable que aquellos individuos cuyos intereses yacen por debajo de la pérdida cultural que representa el posmodernismo enfatizen las posibilidades negativas del movimiento mientras aquellas personas cuyos intereses se alían con la promesa democrática del posmodernismo enfatizarán lo que tiene de positivo. Ya que se trata de un tema de interpretación, éste es un conflicto político. Es crítico que el feminismo se una a este conflicto y desarrolle el potencial democrático del posmodernismo mientras expone lo que hay de patriarcal en la desregulación relativista. Y si desea hacerlo, deberá dejar de lado su propia versión de la nostalgia patriarcal, es decir, las tendencias esencialistas del feminismo que funcionan para privilegiar a las mujeres (tomadas como una categoría extradiscursiva, o dada) y a la autoridad moral (también monovocal) que esas tendencias dan a la femineidad. Hay mucho menos que ganar en el mantenimiento de alguna forma de esencialismo para el feminismo que para la reacción patriarcal: el interés del feminismo está claramente con el mantenimiento y desarrollo del discurso democrático. Y con la revelación de lo artificial e histórico que es en realidad todo el discurso dualista moderno.

Conclusiones

Está claro aquí que he tomado la decisión de optar por los desafíos de una teorización feminista posmoderna en la que el compromiso valorizado sea el de desarrollar una cultura democrática, pospatriarcal de agencia individualizada, o para decirlo de otro modo, desarrollar normas universalistas de una sociedad orientada discursivamente. No he abandonado la sociología: la sociología ha abandonado al feminismo. Sin embargo, mientras se desarrollen perspectivas posmodernas a partir de las contradicciones del modernismo, estoy totalmente en deuda con la herencia de la ciencia social moderna.

Pero, ¿una teoría feminista de la diferenciación social? No lo creo. Un enfoque de sistema no va a funcionar, por lo menos no al mismo tiempo que los valores y normas feministas de significación cultural. Por fuerza, un enfoque de sistema mantiene una orientación monológica, monotípica, monovocal hacia la autoridad.

La tarea tal como la veo es empezar modos de teorización orientados dialógica y discursivamente. Sospecho que esos modos deben estar atados a modos de actividad reflexiva e intelectual que ejerzan la función de puente hacia modos prácticos e intelectualistas (teóricos) de construir un mundo democrático pospatriarcal. Probablemente esto ya se cumple en la mayoría de las teóricas feministas porque relacionan sus identidades intelectualizadas a una política feminista práctica pero yo estoy hablando de algo más que de la homilía común en favor de la unidad entre teoría y práctica. Hay algo peculiar en las condiciones de la teorización feminista que MacKinnon (1982: 543) trata de explicar diciendo: “El feminismo es la primera teoría radical que surge de aquellos cuyos intereses afirma”.⁹ Lo que sugiere esto, según creo, es que los compromisos normativos y el trabajo teórico de las feministas están unidos a prácticas cotidianas a veces abarcadoras, a veces pequeñas en favor de los mismos valores, ya sea relacionados con la intención de negarse a permitir que la política feminista se convierta en un ghetto dentro de la institución académica, o con la intención de criar a nuestros hijos con una orientación dialógica, discursiva hacia la autoridad, o con el deseo de pensar cuidadosamente sobre el rol de cada una como dirigente con respecto a la igualdad de oportunidades y los temas del proceso. Mi punto es que comprenderemos lo que significa desarrollar modos de teorizar discursivos y dialógicamente orientados solamente cuando admitamos a todas las personas que tienen relaciones con nosotras/-os

en el proceso de probar y evaluar estas ideas en relación con los problemas de valores y los temas prácticos.

Para esto, tenemos que reconocer los conflictos políticos del posmodernismo y apreciar que la reacción patriarcal ha desarrollado con éxito la desregulación en un número de contextos. La desregulación permite una expresión narcisista del individualismo posesivo, expresión que es socialmente inexplicable (ver Chodorow, 1985). Esto es lo que está definiendo las agendas y proyectos políticos de la corriente principal en Australia, Nueva Zelanda, Inglaterra y los Estados Unidos. Dentro de esas agendas, el pluralismo de una política democrática posmoderna se define como la crisis de la “ingobernabilidad” y –otro término favorecido actualmente– como el “estancamiento pluralista” (ver Marsh, 1983).

Aquellas personas de nosotras/-os que estamos comprometidos con el desarrollo de una “ciencia social” posmoderna, pospatriarcal y orientada democráticamente necesitamos considerar esto como una tarea de guerrilla cultural, en la que el hecho de que los partidos políticos y “disciplinas” de la corriente principal hayan abandonado el discurso democrático significa que aquellos individuos que tienen interés en desarrollar una socialidad genuinamente democrática pueden revitalizarlo. Para cumplir con ese objetivo y desarrollar nuestra teorización, es necesario encontrar formas de compromiso efectivo con una variedad amplia de públicos y redes que, con el tiempo, podrán construir grupos de prácticas discursivas que alentarán la construcción de un mundo democrático y pospatriarcal.

Notas

¹He intentado especificar este marco pospatriarcal de diferenciación social con más exactitud en “The Social Differentiation of State, Civil Society and Family Life”, (ver Yeatman, 1986b).

²Marilyn Strathern, una antropóloga social feminista con quien dialogué, llegó a las mismas conclusiones: ver su (1986b) “The Study of Gender Relations: A Personal Context”.

³Por lo que sé no tenemos todavía una explicación completa de los lugares de los discursos modernos estratégicos dentro de esta estructura sincrónica. Sin embargo, hay una literatura en desarrollo que provee el terreno de base para esa descripción. Por ejemplo, está la “escuela” de analistas socio-legales que muestran las estructuras dualísticas del pensamiento legal moderno: ver Olsen, (1983), Kennedy (1982), Horowitz (1982), Klare (1982). Existe también un principio de un ejercicio de este

tipo con respecto a la teoría política: ver Fateman (1983), Yeatman (1984a). Hay varios artículos de Strathern (1985, 1986a) que indican su uso de ese ejercicio en el feminismo y la etnografía melanesiana para sacar a la superficie las estructuras profundas de la perspectiva modernista. Finalmente, en las áreas de estudios políticos hay algunos desafíos interesantes con influencias feministas contra los dualismos de la política “social” y “económica” (ver Dowse, 1983) y el dualismo del “reino de lo natural” versus el “reino de lo artificial” (ver Peattie y Rein, 1983).

⁴Esto, por supuesto, lleva a una concepción “sobre socializada” de los/las agentes individuales. Para consultar una elaboración del argumento, ver Yeatman (1986b), y para acceder a un análisis excelente de la forma en que las versiones izquierdistas de la teoría social freudiana mantienen la dicotomía individuo-sociedad para permitir la aparición del individuo “libre de” responsabilidad para las conexiones sociales, ver Chodorow (1985).

⁵Una vez que comprendemos la cultura política del individualismo posesivo, queda claro que no puede mejorarse a Locke y Rousseau en cuanto a la comprensión de los requerimientos de esta cultura. Comparemos *The Second Treatise*, de Locke (1690/1963, párrafo 87: 367): “Y así si excluimos todo juicio privado de cada Miembro particular, la (“la” monovocal) Comunidad se convierte en Arbitro, por Reglas establecidas y reinantes, indiferente y la misma para todas las Partes”, con la concepción de Rousseau (1973: 174) del Contrato social: “Cada hombre, al darse a sí mismo a todos, se da a nadie; y como no hay asociados sobre quien no adquiera el mismo derecho que le da a otros sobre sí mismo, gana un equivalente de todo lo que pierde, y un aumento de fuerza para la preservación de lo que tiene”.

⁶Esto está empezando a pasar en el trabajo de teóricos democráticos como William Connolly (ver Connolly, 1984).

⁷Fraser y Nicholson utilizan la identificación de Lyotard entre el modernismo y las narraciones “abarcadoras” y comentan (1989:22): “la condición posmoderna es una en la que las ‘narraciones abarcadoras’ de legitimación ya no son creíbles. Por ‘narraciones abarcadoras’ (Lyotard) quiere decir, en primer lugar, filosofías muy amplias de la historia como la historia Iluminista sobre el progreso gradual pero firme de la razón y la libertad, la dialéctica de Hegel del Espíritu que llega a conocerse a sí mismo y sobre todo, el drama de Marx sobre la marcha hacia adelante de las capacidades productivas de la humanidad via conflicto de clases hasta culminar en la revolución proletaria.... La historia garantiza que algunas ciencias y algunas políticas tienen la pragmática *correcta* y por lo tanto son las prácticas *correctas*”.

⁸La ambivalencia de esta evaluación masculina del posmodernismo está clara (Owens, 1983: 58): “El pluralismo nos reduce [¿a quién se refiere?] a ser otro entre otros [¡!]; no es un reconocimiento sino una reducción de la diferencia a la

indiferencia, equivalencia, intercambiabilidad (lo que llama Jean Baudrillard 'implosión'). Lo que está en juego, entonces, no es solamente la hegemonía de la cultura de Occidente, sino también (nuestro sentido de) la identidad como cultura”.

⁹El pasaje de MacKinnon (1982: 543) es tanto sugerente como elusivo. “El método feminista es despertar la conciencia: la reconstrucción crítica colectiva del sentido de la experiencia social de las mujeres, tal como las mujeres la viven. El marxismo y el feminismo ... plantean una relación distinta entre pensamiento y cosa, tanto en términos de la relación del análisis mismo con la vida social que describe como en términos de la participación del pensamiento en la vida social que agarra y en términos de la participación del pensamiento acerca de la vida que analiza. En el sentido de que el materialismo es científico, propone y se refiere a una realidad fuera del pensamiento que considera como poseedora de un contexto objetivo –es decir un contexto de perspectiva verdaderamente no social–. El despertar de la conciencia, en cambio, investiga una situación intrínsecamente social, investiga esa mezcla de pensamiento y materialidad que es la sexualidad de las mujeres en el sentido más genérico de la frase. Se acerca a su mundo a través de un proceso que comparte su determinación: la conciencia de las mujeres, no como ideas individuales o subjetivas, sino como un ser social colectivo ... El feminismo convierte la teoría misma –la búsqueda de un análisis verdadero de la vida social– en la búsqueda de una conciencia y convierte un análisis de la desigualdad en un abrazo crítico de sus propias determinaciones. El proceso es transformativo tanto como perceptivo, ya que el pensamiento y la cosa constituyen al mismo tiempo, de manera recíproca e inextricable, la opresión de las mujeres ... La búsqueda de la conciencia se transforma en una práctica política”.

Referencias

- Chodorow, N. (1979) *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press.
- Chodorow, N. (1985). “Beyond Drive Theory”, en *Theory and Society*, 14:3, 271-321.
- Connolly, W. E. (1984). “The Politics of Discourse”, en *Language and Politics*, comp. M. Shapiro, New York, New York University Press.
- Daraki, M. (1986). “Michel Foucault’s Journey to Greece”, en *Telos*, 67: 87-111.
- Dowse, S. (1983). “The Women’s Movement Fandango with the State: The Movement’s Role in Public Policy since 1972”, en *Women, Social Welfare and the State*, editado por C. Baldock y B. Cass, comps. Australia. Allen and Unwin.
- Durkheim, E. (1964). *The Rules of Sociological Method*. New York, The Free Press.

Foster, H. (1983) “The Discourse of Others: Feminists and Posmodernists”, en *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodernist Culture*, comp. H. Foster. Washington, Bay Press.

Foucault, M. (1984). “The Order of Discourse”, en *Language and Politics*, editado por M. Shapiro, New York, New York University Press.

Fraser, N y Nicholson, L. (1989). “Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Posmodernism”, reproducido en este libro.

Harding, S. (1986) “The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory”, en *Signs*, 11:4, 645-65.

Horowitz, M. H. (1982). “The History of the Public, Private Distinction”, en *University of Pennsylvania Law Review*, Vol 130, 1423-29.

Kennedy, D. (1982). “The Stages of the Decline of the Public/Private Distinction”, en *University of Pennsylvania Law Review*, Vol 130, 1348-58.

Klare, K. E. (1982) “The Public/Private Distinction in Labor Law”, en *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 130, 1358-1423.

Locke, J. (1965). *Two Treatises of Government*, (Laslett edition), New York, Mentor.

MacKinnon, C. A. (1982). “Feminism, Marxism, Method and the State: an Agenda for Theory”, en *Signs*, 7:3, 515-45.

Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press.

Olsen, F. G. “The Family and the Market: A Study of Ideology and Legal Reform”. en *Harvard Law Review*, 96:7, 1497-1579.

Owens, Craig (1983). “The Discourse of Others: Feminists and Postmodernism”, in *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, comp. H. Foster, Washington, Bay Press.

Parson, T. y Bales, R. F. (1955). *Family, Socialization and Interaction Process*, New York, Free Press.

Peattie, L. y Rein, M. (1983) *Women’s Claims: A Study in Political Economy*, Oxford, Oxford University Press.

Rosaldo, M. (1974). “Women, Culture and Society: a Theoretical Overview” en *Women, Culture and Society*, comps. M. Rosaldo y L. Lamphere, Stanford, Stanford University Press.

Rousseau, J. J. (1975). *The Social Contract and Discourses*, Londres, Dent.

Stacey, J. y Thorne, B. (1985). "The Missing Feminist Revolution in Sociology", en *Social Problems*, 32:4, 301-17.

Strathern, M. (1985) "Dislodging a World View: Challenge and Counter-Challenge in the Relationships between Feminism and Anthropology", en *Australian Feminist Studies*, 1:1 -15.

Strathern, M. (1986a) "Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology", Conferencia Frazer, University of Liverpool.

Strathern, M. (1986b), "The Study of Gender Relations: A Personal Context", preparado para *Anthropologie et Sociétés*, número sobre "Les rapports hommes-femmes", comp. Deidre Meintel.

Weber, M. (1949). *The Methodology of the Social Sciences*, New York, The Free Press.

Wolin, R. (1986). "Foucault's Aesthetic Decisionism", en *Telos*, No. 67, 71-87.

Yeatman, A. (1984a). "Despotism and Civil Society: The Limits of Patriarchal Citizenship" en *Women's Views of the Political World of Men*, comp. J. H. Stiehm, New York, Transnational.

—. (1984b) "Gender and Differentiation of Social Life into Public and Domestic Domains", en *Social Analysis, Special Issue* ("Gender and Social Life", comp. Yeatman A.) 15: 32-50.

—. (1986a) "Women, Domestic Life and Sociology", en *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, comp. C. Pateman y E. Gross, Sydney. Allen and Unwin.

—. (1986b) "The Social Differentiation of State, Civil Society and Family Life: A Working Model of Post-Patriarchal Structures of Citizenship", presentado en 1986 en las Jornadas de la Asociación Sociológica de Australia y Nueva Zelanda, Armidale, Nueva Inglaterra.

Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico

Judith Butler

Dentro de los términos de la teoría feminista, ha sido bastante importante referirse a la categoría de "mujeres" y saber lo que significa. Tendemos a estar de acuerdo en que las mujeres han sido eliminadas de las historias de la cultura y la literatura escritas por varones, que las mujeres han sido silenciadas o distorsionadas en los textos de filosofía, biología y ciencias naturales y que hay un grupo de seres corporizados en la posición social de "mujeres" que ahora, bajo el nombre de feminismo, tienen algo distinto que decir. Sin embargo, este asunto de ser mujer es más difícil de lo que parecía originariamente, porque no sólo nos referimos a la mujer como una categoría social sino también a una sensación sentida del yo, una identidad subjetiva culturalmente condicionada o construida. Las descripciones de la opresión de las mujeres, su situación histórica o su perspectiva cultural requieren, según algunas personas, que las mujeres mismas no sólo reconozcan la corrección de los reclamos y afirmaciones feministas que se hacen en su beneficio sino que descubran juntas una identidad común, ya sea en sus actitudes de relación, en su resistencia a los modos abstractos y objetivadores de pensamiento y experiencia, en su sensación sentida del cuerpo, en su capacidad de identificación maternal o pensamiento maternal, en la direccionalidad no lineal de sus placeres o en las posibilidades multivocales y elípticas de su escritura.

¿Pero la teoría feminista necesita basarse sobre una noción de lo que es fundamental y distintivamente ser una "mujer"? La pregunta se vuelve crucial cuando tratamos de responder al problema de qué caracteriza el

Mi más genuino agradecimiento a Joan W. Scott por dar respuesta inteligente a muchas versiones de este trabajo. Agradezco al American Council of Learned Societies y al Institute for Advanced Study de Princeton por apoyar este trabajo.

mundo de las mujeres, es decir qué está marginalizado, distorsionado o negado dentro de varias prácticas masculinistas. ¿Existe una femineidad específica o un grupo de valores específicos que hayan sido eliminados de varias historias y descripciones y puedan asociarse con las mujeres como grupo? La categoría de mujer, ¿mantiene un sentido separado de las condiciones de opresión contra las cuales fue formulada?

En su mayoría, la teoría feminista ha considerado fundacional a la categoría de mujer para cualquier afirmación política posterior, sin darse cuenta de que esa categoría implica que hay que cerrarse políticamente en cuanto a las experiencias que se pueden articular como parte del discurso feminista. Cuando se entiende esa categoría como la representación de un grupo de valores o disposiciones, se vuelve normativa en cuanto a su carácter y, por lo tanto, en principio, excluyente. Este movimiento ha creado un problema teórico y uno político: una variedad de mujeres de varias posiciones culturales se han negado a reconocerse como “mujeres” en términos articulados por la teoría feminista con el resultado de que esas mujeres quedan fuera de la categoría y se ven forzadas a suponer que o 1) no son mujeres como habían creído hasta ese momento o 2) esta categoría refleja la localización restringida de sus teóricas y por lo tanto, fracasa en su intento por reconocer la intersección del género con la raza, la clase, la etnicidad, la edad, la sexualidad y otras corrientes que contribuyen a la formación de la (no)identidad cultural. En respuesta a la exclusión radical que hace la categoría de mujeres de formaciones culturales hegemónicas por un lado y a la crítica interna de los efectos de exclusión de la categoría desde dentro del discurso feminista por otro, las teóricas del feminismo se enfrentan ahora con el problema de ya sea redefinir y expandir la categoría de mujer para que sea más incluyente (lo cual requiere también enfrentarse al problema político de establecer quién hace la designación y en nombre de quién), o desafiar el lugar de la categoría como parte del discurso normativo feminista. Gayatri Spivak ha argumentado que las feministas necesitan confiar en un esencialismo operacional, una ontología falsa de la mujer como universal para poder avanzar en un programa político feminista.¹ Acepta que la categoría de mujer no es totalmente expresiva, que la multiplicidad y discontinuidad de lo significado se rebela contra la unicidad del signo, pero ella sugiere que necesitamos usarlo por razones estratégicas. Julia Kristeva sugiere algo semejante, según creo, cuando recomienda que las feministas usen la categoría de mujeres como una herramienta política sin atribuirle integri-

dad ontológica al término, y agrega que, hablando desde un punto de vista estricto, no se puede decir que existan las mujeres.²

Pero, ¿necesitamos dilucidar la presunción de integridad ontológica realmente? ¿O es que la idea de redesplegar en un sentido práctico la categoría sin compromisos ontológicos tiene un efecto de consolidación política de su integridad semántica que también tiene serias implicancias excluyentes? ¿Existe otro punto de partida normativo para la teoría feminista que no requiera la reconstrucción o la puesta bajo la luz de un sujeto femenino que no puede representar, y mucho menos emancipar, el conjunto de seres corpóreos que se encuentran en la posición cultural de mujeres?

La teoría psicoanalítica ha ocupado una posición ambigua en la discusión feminista alrededor del tema de si la categoría de mujeres tiene un lugar dentro del discurso político feminista. Por un lado, el psicoanálisis ha buscado identificar los momentos de desarrollo en los que se adquiere la identidad del género. Sin embargo, esas posiciones feministas que parten del trabajo de Jacques Lacan han tratado de recalcar al inconsciente como el suelo insustancial de todas y cada una de las afirmaciones de identidad. Un trabajo que apoya ambas argumentaciones, *Psychoanalysis and Feminism*, de Juliet Mitchell (1974), trata de demostrar que el género no es algo biológicamente necesario sino algo que se construye e incluso intenta identificar los momentos precisos del desarrollo de esa construcción en la historia de los sujetos con género. Mitchell afirma, además, sobre bases estructuralistas, que la narrativa del desarrollo infantil disfrutó de relativa universalidad y que la teoría psicoanalítica por lo tanto parecía ofrecer a las feministas una forma de describir una base cultural y psicológica para la identificación genérica compartida.³ En una posición similar, Jacqueline Rose afirma: “La fuerza del psicoanálisis es precisamente su capacidad para describir la cultura patriarcal como una fuerza transhistórica y pancultural. Por lo tanto cumple con la exigencia feminista de una teoría que pueda explicar la subordinación de la mujer en distintas culturas y distintos momentos históricos”.⁴ La teoría psicoanalítica ofreció a la teoría feminista una forma de identificar y fijar la diferencia entre los géneros a través de una metanarración de desarrollo infantil compartido y al mismo tiempo ayudó a las feministas a mostrar la forma en que la misma noción de sujeto es una prerrogativa masculina dentro de los términos de la cultura. La ley paterna que según el psicoanálisis lacaniano es la base de todos los parentescos y todas las relaciones culturales no solamente sanciona a los sujetos masculinos sino que instituye su misma posibilidad a través de la negación de lo

femenino. Por lo tanto, en lugar de ser sujetos, las mujeres son, en varias formas, el Otro, una falta misteriosa e incognoscible, un signo de lo prohibido, el cuerpo materno irrecuperable, o alguna mezcla desagradable de todos estos.

Luce Irigaray elabora la teoría lacaniana pero hace diferencias significativas en cuanto a estas presunciones sobre el patriarcado universal. Sostiene que la misma construcción del sujeto autónomo es una prerrogativa cultural masculina de la cual las mujeres han sido excluidas. Afirma, además, que el sujeto siempre es masculino antes, que revela un rechazo la dependencia que se requiere de la aculturación masculina, comprendida originariamente como dependencia de la madre, y que su “autonomía” está fundada en una represión de su temprana y verdadera indefensión, necesidad, deseo sexual de la madre, incluso identificación con el cuerpo materno. El sujeto por lo tanto se convierte en una fantasía de autogénesis, el rechazo de la base materna y en forma generalizada, el repudio de lo femenino. Para Irigaray, entonces, no tendría sentido referirse a un sujeto femenino o a las mujeres como sujetos porque precisamente la construcción del sujeto necesita de las relaciones de jerarquía, exclusión y dominación. En una palabra, no puede haber sujeto sin un Otro.⁵

La crítica psicoanalítica del punto de partida epistemológico, que empieza con la crítica de Freud a las consideraciones del Iluminismo sobre el “hombre” como un ser racional y luego tiene su eco en la crítica de Lacan al cartesianismo, ha ofrecido a las teóricas feministas una forma de criticar las pretensiones no corporizadas del conocedor masculino y exponer la estrategia de dominación implícita en ese gesto epistemológico ingenuo. La desestabilización del sujeto dentro de la crítica feminista se convierte en una táctica dentro de la exposición del poder masculino y, en algunos contextos feministas franceses, la muerte del sujeto significa la liberación o emancipación de la esfera femenina suprimida, la economía libidinal específica de las mujeres, la condición de la *écriture féminine*.

Pero claramente, este conjunto de movimientos plantea un problema político: si el que provee el modelo normativo de una política de emancipación feminista no es un sujeto femenino, ¿qué hace este movimiento? Si no recuperamos al sujeto en términos feministas, ¿no estamos quitando a la teoría feminista una noción de agencia que arroja dudas sobre la viabilidad del feminismo como modelo normativo? Sin un concepto unificado de mujer o, mínimamente, una similitud de tipo familiar entre los términos relacionados por su género, la política feminista parece perder la base

categoría de sus propias afirmaciones normativas. ¿Qué constituye el “quién”, el sujeto, para el que el feminismo busca una liberación? Si no hay sujeto, ¿qué vamos a emancipar?

La resistencia feminista a la crítica del sujeto comparte algunas preocupaciones con otros discursos críticos y emancipatorios: si se va a definir la opresión en términos de una pérdida de autonomía de los oprimidos, entonces una teoría que insista en la inevitable fragmentación del sujeto parece reproducir y valorizar la misma opresión que se está intentando eliminar. Tal vez necesitamos pensar en una tipología de las fragmentaciones o, por lo menos, contestar la pregunta de si la opresión debe definirse en términos de la fragmentación de la identidad y de si la fragmentación *per se* es opresiva o no. Queda claro que la categoría de la mujer está fragmentada internamente por conceptos como clase, color, edad y líneas étnicas, para nombrar solamente algunos; en ese sentido, dar crédito a la diversidad de la categoría e insistir en no cerrarla en su definición parece ser una precaución necesaria contra la sustitución de la objetivación de la experiencia de la mujer por la diversidad que existe en la realidad.⁶ Pero, ¿cómo saber lo que existe antes de su articulación discursiva? Además, la crítica del sujeto es más que la rehabilitación de un sujeto múltiple cuyas varias “partes” se interrelacionan dentro de una unidad superior, un sujeto de coalición o una organización política interna de puntos de vista pluralísticamente relacionados. En realidad, la crítica política del sujeto cuestiona si la construcción de un concepto de identidad sobre la base de la política, a pesar de su complicación interna, no excluye prematuramente las articulaciones culturales posibles de la posición-sujeto que podría generar una nueva política.

Este tipo de posición política no está en línea con las presuposiciones humanistas ni del feminismo ni de otras teorías relacionadas de la izquierda. Por lo menos desde los *Manuscritos tempranos* de Marx, el modelo normativo de un yo integrado y unificado ha servido siempre a los discursos emancipadores. El feminismo socialista ha reformulado con claridad la doctrina del sujeto integrado en oposición a la quiebra entre la esfera pública y la privada que ha ocultado la explotación doméstica y que generalmente fracasó al intentar reconocer tanto el valor del trabajo de las mujeres como los valores morales y culturales específicos que originaron la esfera privada o se sostienen dentro de ella. En un desafío mayor a la distinción de lo público y lo privado en la vida moral, Carol Gilligan y otras llamaron a la reintegración de las virtudes femeninas convencionales, tales como la cría y otras actitudes relacionales, dentro de posturas morales convencionales de

distancia y abstracción, un tipo de reintegración de la personalidad humana, concebida como una unidad perdida con necesidad de ser restaurada. La teoría psicoanalítica feminista basada en relaciones de objeto también ha llamado a una reestructuración similar de las prácticas de crianza de los niños que acortarían las distancias entre los géneros producidas por la presencia predominante de la madre en el rol de alimentación y crianza. De nuevo, la integración de la dependencia y la crianza dentro de la esfera masculina y la asimilación concomitante de autonomía dentro de la esfera femenina sugieren un modelo normativo de un yo unificado que tiende hacia la solución andrógina. Otras insisten en la especificidad profunda de lo femenino enraizada en una identificación maternal primaria que es la base de un sujeto femenino alternativo que se define a sí mismo contextual y relacionamente y que fracasa en el intento de exhibir el miedo que se inculca a los sujetos masculinos hacia la dependencia en el centro del repudio de lo maternal y, por lo tanto, de lo femenino. En ese caso, el yo unificado reaparece no en la figura del andrógino sino como un sujeto específicamente femenino organizado sobre una identificación maternal fundadora.

Las diferencias entre las teorías psicoanalíticas feministas lacanianas y poslacanianas por un lado y las que se fundan en la tradición de las relaciones de objeto y la psicología del yo por otro, se centran en la concepción del sujeto o el yo y su integridad ostensible. Las feministas lacanianas como Jacqueline Rose afirman que las teóricas de las relaciones de objeto no pueden explicar el inconsciente ni la discontinuidades radicales que caracterizan a la psiquis antes de la formación del yo y de un sentido del yo distinto y separado. Al afirmar que ciertos tipos de identificaciones son primarias, las teóricas de las relaciones de objeto hacen que la vida relacional del infante sea primaria frente al desarrollo psíquico mismo y combinan la psiquis con el yo, relegando el inconsciente a un rol menos significativo. Las teóricas lacanianas insisten en que el inconsciente es una fuente de las tendencias o significaciones caóticas y discontinuas, y afirman que el yo es un fenómeno perpetuamente inestable, que se basa en una represión primaria de las tendencias del inconsciente que vuelven constantemente a debilitar y socavar la ostensible unidad del yo.⁷

Aunque estas teorías tienden a desestabilizar al sujeto como construcción de coherencia, todas instituyen la coherencia del género a través de la metanarración estabilizadora del desarrollo infantil. De acuerdo con Rose

y Juliet Mitchell, el inconsciente es un campo abierto lingüístico/libidinoso de discontinuidades, que lucha contra los códigos rígidos y jerarquizantes de la diferencia sexual codificados en un lenguaje que regula la vida cultural. Aunque el inconsciente se vuelve así un *locus* de subversión, sigue sin ser claro qué cambios puede proveer, considerando la sincronidad rígida del marco estructuralista. Las reglas que constituyen y regulan la diferencia sexual dentro de los términos de Lacan evidencian una inmutabilidad que hace dudar seriamente de su utilidad para cualquier teoría de transformación social y cultural. El fracaso del intento de historizar la explicación de las reglas que gobiernan la diferencia sexual instituye inevitablemente esa diferencia como el fundamento materializado de toda cultura inteligible, con el resultado de que la ley paternal se vuelve la condición invariable de la inteligibilidad, y la variedad de enfrentamientos no sólo no puede deshacer esa ley sino que en realidad necesita de su eficacia constante para mantener un sentido.

En ambos grupos de análisis psicoanalítico, se construye una narración de desarrollo infantil que supone la existencia de una identificación primaria (relación de objeto) o de una represión primaria (el *Überdrangung* que funda al sujeto masculino laciano y deja de lado al femenino a través de la marca de la exclusión) que ejemplifica la especificidad del género y por lo tanto informa, organiza y unifica la identidad. Oímos hablar una y otra vez de “el” muchacho y “la” muchacha, como si fueran uno, un distanciamiento táctico de localizaciones temporales y espaciales que eleva la narración al tiempo mítico de una historia objetivada. Aunque las relaciones de objeto plantean una versión alternativa del sujeto basada en actitudes relacionales característicamente femeninas y las teorías lacanianas (o antilacanianas) mantienen la inestabilidad del sujeto basada en el potencial perturbador del inconsciente manifiesto en las fronteras tentativas del yo, las dos ofrecen líneas de narración sobre la adquisición del género que excluyen narrativamente la experiencia del género y efectúan una estabilización falsa de la categoría de mujer. Ya sea como ley lingüística y cultural que se da a conocer como el principio organizativo inevitable de la diferencia sexual o como identidad forjada a través de una identificación primaria que requiere el complejo de Edipo, los significados del género están circunscritos dentro de un marco narrativo que unifica ciertos sujetos sexuales legítimos y al mismo tiempo excluye de la inteligibilidad las identidades y discontinuidades sexuales que desafían los comienzos y fines

narrativos ofrecidas por estas explicaciones psicoanalíticas que se encuentran en competencia.

Ya sea que empecemos con Freud y su postulado de la bisexualidad primaria (Juliet Mitchell y Jacqueline Rose) o con la primacía de las relaciones de objeto (Chodorow, Benjamin), se cuenta una narración que construye una identidad de género discreta y una localización discursiva que permanece relativamente fija. Esas teorías no necesitan ser explícitamente esencialistas en sus argumentaciones para ser esencialistas en cuanto a sus estrategias narrativas. En realidad, la mayoría de las teorías feministas psicoanalíticas sostienen que el género se construye y se ven a sí mismas (y a Freud) como luchadoras contra las afirmaciones de femineidad esencial y masculinidad esencial. Este parece ser el caso realmente cuando pensamos en la afirmación de Freud, por ejemplo en *Los tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*, según la cual la heterosexualidad no es un don de la vida biológica sino un logro del desarrollo,⁸ su teoría de la bisexualidad primaria⁹ y su afirmación posterior en *Nuevas conferencias introductorias sobre psicoanálisis* según la cual transformarse en una mujer es una construcción laboriosa que tiene como premisa la represión de la bisexualidad primaria.¹⁰

En el nivel más general de desarrollo narrativo, las versiones lacanianas y de relación de objeto del desarrollo del género ofrecen: (1) una postulación utópica de un estado originariamente prediferenciado de los sexos que (2) también hace preexistente la postulación de la jerarquía y (3) se arruina ya sea a través de la acción rápida y brusca de la ley paterna (laciana) o el mandato edípico antropológicamente menos ambicioso que exige repudiar y devaluar a la madre (relaciones de objeto). En ambos casos, un estado originariamente indiferenciado de los sexos sufre el proceso de la diferenciación y la jerarquización a través del advenimiento de una ley represiva. “En el principio” es la sexualidad sin poder, después llega el poder y crea tanto la distinción sexual culturalmente relevante (el género) como la jerarquía y la dominación.

La posición laciana se vuelve problemática cuando consideramos que el estado anterior a la ley es, por definición, anterior al lenguaje y sin embargo, sólo dentro de los confines del lenguaje podemos acceder a él de alguna manera. La circularidad del razonamiento se hace todavía más confusa cuando nos damos cuenta de que antes del lenguaje tenemos un placer completo y difuso que, desgraciadamente, no podemos recordar pero que perturba nuestra habla y se introduce en nuestros sueños. La teoría de

las relaciones de objeto postula una identificación original y luego un repudio con lo cual construye los términos de una narración coherente de desarrollo infantil que trabaja excluyendo todo tipo de historias de desarrollo en las que no se pueda presuponer la presencia de la familia nuclear en la crianza.

Al basar las metanarraciones en un mito del origen, la descripción psicoanalítica de la identidad de género confiere un falso sentido de legitimidad y universalidad a una versión culturalmente específica y, en algunos contextos, culturalmente opresiva de la identidad de género. Al afirmar que algunas identificaciones son más primarias que otras, la complejidad del segundo grupo de identidades se asimila efectivamente al primero y se preserva la “unidad” de las identificaciones. Por lo tanto, porque dentro de las relaciones objeto, la identificación niña-madre es “fundadora”, las identificaciones niña-hermano o niña-padre se asimilan fácilmente bajo la identificación de género firmemente establecida que es la identificación con las mujeres. Sin la presunción de un desarrollo de las identidades ordenado temporalmente en el que las primeras identificaciones sirven para unificar las últimas, no podríamos explicar qué identificaciones se asimilan dentro de cuáles otras; en otras palabras, perderíamos el hilo unificador de la narración. En realidad, es importante notar que las identificaciones primarias establecen el género de un modo sustantivo y las identificaciones secundarias se convierten en atributos. Por lo tanto, somos testigos de la emergencia discursiva de “varones femeninos” o “mujeres masculinas”, o la redundancia significativa de un “varón masculino”. Sin la priorización temporal de las identificaciones primarias, no sería claro qué caracterizaciones servirían como sustancia y cuáles como atributos, y en el caso en que se negara totalmente el ordenamiento temporal, tendríamos, supongo, el equivalente genérico de un juego interno de atributos sin una sustancia unificadora. Voy a sugerir lo que creo que son las posibilidades subversivas de un arreglo de género como ése hacia el final de estas notas.

Sin embargo, incluso dentro del marco psicoanalítico, podríamos llevar el problema de la identificación y el deseo todavía más allá. La identificación primaria en la que se “fija” el género forma una historia de identificaciones en la que las secundarias revisan y reforman la primaria pero no van contra su primacía estructural. Emergen las identidades de género y los deseos sexuales cambian y varían y así empiezan a jugar “identificaciones” diferentes según la disponibilidad de normas y oportunidades culturales de legitimación. No siempre es posible relacionar esos cambios con una

identificación primaria que se manifiesta de pronto. Dentro de los términos de la teoría psicoanalítica, entonces, es bastante posible comprender la subjetividad de los géneros como una historia de identificaciones, partes de la cual se pueden dar en contextos dados y que, precisamente porque codifican las contingencias de la historia personal, no siempre señalan hacia atrás, hacia una coherencia interna.

Claro está que debemos distinguir entre dos formas completamente distintas en las que trabajan juntos el psicoanálisis y la teoría narrativa. Dentro de la crítica literaria psicoanalítica y dentro de la crítica psicoanalítica feminista en particular, la operación del inconsciente hace que cualquier tipo de coherencia narrativa sea sospechosa. En realidad, los defensores de esa empresa crítica tienden a afirmar que la capacidad narrativa resulta disminuida en grado sumo por aquello que debe ser excluido necesariamente o que se debe reprimir en el texto manifiesto y que un esfuerzo serio por admitir el inconsciente dentro del texto, ya sea que lo concebamos en términos de un grupo de tendencias reprimidas (Kristeva) o como un campo excluido de asociaciones metonímicas (Rose), perturba e invierte las suposiciones lineales de narratividad coherente. En ese sentido, el texto siempre excede la narración. Como el campo de significados excluidos, vuelve invariablemente a subvertir el intento explícito de dar coherencia narrativa al texto y a luchar contra él.

La multiplicación de los puntos de vista narrativos dentro del texto literario corresponde a las psiquis internamente fragmentada que no puede lograr una comprensión integrada, final o una “maestría” de sus partes componentes. Por lo tanto, el trabajo literario ofrece un medio textual de dramatizar el modelo topográfico freudiano de la mente en movimiento. El uso no literario del psicoanálisis, sin embargo, como modelo explicativo psicológico para la adquisición y consolidación de las identificaciones de género y por lo tanto de la identidad en general no logra explicarse a sí mismo como una narración. Sujetas a la meta feminista de delimitar y definir una femineidad compartida, estas narraciones tratan de construir un sujeto femenino coherente. Como resultado, el psicoanálisis como metateoría feminista reproduce esa falsa coherencia en la forma de una línea narrativa sobre el desarrollo infantil en lugar de hacer lo que debería: investigar genealógicamente las prácticas excluyentes que condicionan esa narrativa particular de la formación de la identidad. Aunque Rose, Mitchell y otras feministas lacanianas insisten en que la identidad siempre es un asunto insustancial e inestable, de todos modos fijan los términos de esa inestabi-

lidad con respecto a una ley paterna que es culturalmente invariable. El resultado es un mito de los orígenes narrativizado en el que la bisexualidad primaria se convierte, con mucho trabajo, en heterosexualidad melancólica a través de la inexorable fuerza de la ley.

Juliet Mitchell afirma que solamente se puede estar en una posición o la otra en una relación sexual y nunca en las dos al mismo tiempo. Pero la disyunción binaria implícita en esa ley de la no contradicción de los géneros sugiere que el deseo funciona a través de una diferencia de género instituida a nivel de lo simbólico que necesariamente reprime cualquier multiplicación inconsciente de posiciones que pueda estar trabajando en ese momento. Del mismo modo, Kristeva afirma que los requerimientos de la cultura inteligible implican que la homosexualidad femenina es una contradicción de términos con la consecuencia de que esa particular manifestación cultural está fuera de la cultura, a pesar de estar dentro de ella en el modo de la psicosis. Dentro del marco de Kristeva, la única homosexualidad femenina se da en el amor prohibido e incestuoso entre hija y madre, un amor que solamente se puede resolver a través de la identificación maternal y el proceso bastante literal de transformarse en madre.¹¹

Dentro de estas apropiaciones de la teoría psicoanalítica, la identidad de género y la orientación sexual se logran al mismo tiempo. Aunque la narración sobre el desarrollo sexual es complicada y diferente en el chico que en la chica, en ambos contextos apela a una disyunción operativa que permanece estable en todo el proceso: uno se identifica con un sexo y al hacerlo, desea al otro, y ese deseo es la elaboración de esa identidad, el modo por el cual crea su opuesto y se define a sí misma en esa oposición. Pero ¿qué pasa con la bisexualidad primaria, la fuerte de perturbación y discontinuidad que Rose localiza como el potencial subversivo del inconsciente? Un examen preciso de lo que quiere decir Freud con bisexualidad da como resultado una especie de bisexo de disposiciones de la libido. En otras palabras, hay disposiciones libidinosas masculinas y femeninas en toda psique que se dirigen heterosexualmente hacia sexos opuestos. Cuando la bisexualidad se libera de su base en la teoría de las tendencias, se reduce, finalmente, a la coincidencia de dos deseos heterosexuales, cada uno de los cuales procede de identificaciones o disposiciones oposicionales, según la teoría. De ese modo, el deseo, hablando estrictamente, puede surgir solamente a partir de una identificación masculina hacia un objeto femenino o a partir de una identificación femenina hacia un objeto masculino. Se acepta que puede ser una mujer con identificación masculina, que desee a otra mujer,

o un varón con identificación femenina, que desee a otro varón, y también puede ser una mujer con identificación masculina, que desee a un varón con identificación femenina, o del mismo modo un varón con identificación femenina que desee a una mujer con identificación masculina. Una persona se identifica con un sexo o lo desea, pero esas dos relaciones son las únicas posibles.

¿Y puede decirse que la identificación siempre está restringida a la disyunción binaria en la que se la ha enmarcado hasta ahora? Dentro de la teoría psicoanalítica resulta claro que surge otro grupo de posibilidades en el que las identificaciones funcionan no para consolidar la identidad sino para condicionar el juego interno y la recombinación subversiva de significados de género. En el esquema anterior, las identificaciones existen en una matriz binaria exclusiva condicionada por la necesidad cultural de ocupar una posición y excluir a la otra. Pero en la fantasía, pueden pensarse una variedad de posiciones aunque no constituyan posibilidades inteligibles culturalmente. Por lo tanto, por ejemplo para Kristeva, lo semiótico designa justamente esos grupos de fantasías y deseos inconscientes que exceden los límites legitimados de la cultura organizada paternalmente; el dominio semiótico, la erupción subversiva del cuerpo en el lenguaje, se transforma en la transcripción del inconsciente a partir del modelo topográfico en un discurso estructuralista. La calidad de insustancial de toda identidad se expone a través de la proliferación de fantasías que exceden y van contra la “identidad” que forma el sentido consciente del yo. Pero ¿la identidad y la fantasía son tan mutuamente excluyentes como sugiere la explicación previa? Pensemos en la afirmación, que integra gran parte de la teoría psicoanalítica, según la cual las identificaciones y, por lo tanto, la identidad, están en realidad constituidas por la fantasía.

Roy Schafer, en *A New Language for Psychoanalysis*, afirma que cuando se comprenden las identificaciones como internalizaciones, implican un tropo de espacio psíquico interno que es ontológicamente insoponible. Sugiere además que la internalización se comprende mejor no como un proceso sino como una fantasía.¹² Como resultado, no es posible atribuir ningún tipo de significado ontológico a la internalidad espacial de las internalizaciones porque solamente se fantasean como internas. Además, me gustaría agregar que ese mismo espacio psíquico interno de fantasía está esencialmente condicionado y mediado por un lenguaje que imagina regularmente localizaciones psíquicas internas de varios tipos, un lenguaje que, en otras palabras, no sólo produce esa fantasía sino que luego redes-

cribe la figuración dentro de un discurso topográfico aceptado sin críticas. Las fantasías mismas se imaginan muchas veces como contenidos mentales que se proyectan de algún modo en una pantalla interna, una concepción condicionada por metáforas cinematográficas de la psiquis. Sin embargo, las identificaciones no son meras fantasías de objetos o rasgos localizados internamente sino que están en relación transfigurativa con los mismos objetos que quieren internalizar. En otras palabras, dentro de la teoría psicoanalítica, identificar una figura del pasado es imaginar esa figura dentro de la configuración del espacio psíquico interno. La identificación nunca es una mimesis simple sino que involucra una estrategia para cumplir un deseo; uno identifica no con una persona empírica sino con una fantasía, la madre que uno quisiera tener, el padre que uno creyó que tenía y no era así, con la posición del padre o madre o hermano o hermana que parece resguardar contra una amenaza de algún otro, o con la posición de alguna relación imaginada que uno imagina también como receptora de amor. Imaginamos identificaciones no sólo para recibir amor sino también para huir de él y de sus peligros. También las imaginamos para facilitar o prohibir nuestros propios deseos. En cada caso de identificación, hay una interpretación en funcionamiento, un deseo y/o miedo, el efecto de una prohibición, y una estrategia de solución.

Lo que comúnmente se llama introyección es, por lo tanto, una figura fantaseada dentro de un lugar fantaseado, una doble imaginación que produce el efecto del otro empírico fijo en un topos interior. Como producciones figurativas, estas identificaciones constituyen deseos imposibles que imaginan el cuerpo, principios activos de incorporación, modelos de estructuración y significan la puesta en acto del cuerpo vivido en un espacio social. Por lo tanto, las fantasías de género que constituyen las identificaciones no son parte del grupo de propiedades que se puede decir que tenga un sujeto sino que constituyen la genealogía de esa identidad psíquico/corporizada, los mecanismos de su construcción. Un individuo no tiene las fantasías y tampoco hay un uno que las viva, sino que las fantasías condicionan y construyen la especificidad del sujeto con género con la calificación enormemente importante de que esas fantasías son en sí mismas producciones disciplinarias de sanciones y tabús de base cultural, un tema al que volveré pronto. Si el género está constituido por la identificación y la identificación es invariablemente una fantasía dentro de una fantasía, una doble figuración, entonces el género es precisamente la fantasía puesta en acto por y a través de los estilos corpóreos que constituyen las significacio-

nes del cuerpo.

En un contexto separado, Michel Foucault se enfrenta al lenguaje de la internalización tal como opera al servicio de la hipótesis represiva. En *Vigilar y castigar*, Foucault reescribe la doctrina de internalización que se encuentra en *Sobre la genealogía de la moral* de Nietzsche a través del lenguaje de la inscripción. En el contexto de los prisioneros, afirma Foucault, la estrategia no es ejecutar una represión de sus deseos sino obligar a sus cuerpos a significar la ley prohibitiva como su esencia, estilo, necesidad superior, más propia. Esa ley no está internalizada pero está incorporada con la consecuencia de que se producen cuerpos que significan la ley como la esencia de su yo, el sentido de su alma, su conciencia, la ley de su deseo. En realidad, la ley es al mismo tiempo manifiesta totalmente y totalmente latente porque nunca aparece como externa a los cuerpos que subyuga y subjetiva.

“Sería un error”, escribe Foucault, “decir que el alma es una ilusión o un efecto ideológico. Por el contrario, existe, tiene una realidad, está producida permanentemente alrededor, sobre, dentro del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejercita sobre los individuos que son castigados...”.¹² La figura del alma interior entendida como “dentro” del cuerpo se significa a través de su inscripción sobre el cuerpo, aunque su modo primario de significación es a través de su propia ausencia, su invisibilidad potente, porque es a través de la invisibilidad que se produce la estructuración de un espacio interno. El alma es precisamente lo que le falta al cuerpo, por lo tanto, esa falta, esa ausencia produce el cuerpo como su otro, como su medio de expresión. En ese sentido entonces, el alma es una significación de superficie que está contra la distinción interno/externo y la desplaza, una figura del espacio psíquico interior inscrita sobre el cuerpo como una significación social que renuncia perpetuamente a sí misma como tal. En los términos de Foucault, el alma no está aprisionada en el cuerpo, como sugeriría algún tipo de imaginación cristiana, sino que el “cuerpo se convierte en un prisionero del alma”.¹³

La redescipción de los procesos intrapsíquicos en términos de la política de superficie del cuerpo implica una redescipción de corolario del género como la producción disciplinaria de las figuras de la fantasía del género a través del juego de presencia y ausencia en la superficie del cuerpo, la construcción del cuerpo con género a través de una serie de exclusiones y rechazos que significan ausencias.

¿Pero qué determina el texto manifiesto y latente de la política del cuerpo?

¿Cuál es la ley prohibitiva que genera la estilización corpórea del género, la figuración fantástica y fantaseada del cuerpo con género? Es claro que Freud señala al tabú del incesto y al tabú anterior contra la homosexualidad como los momentos generativos de la identidad de género, los momentos en los que el género se fija (es decir se inmoviliza y en cierto sentido se repara). La adquisición de la identidad genérica es por tanto simultánea con el logro de una heterosexualidad coherente. El tabú contra el incesto, que presupone e incluye el tabú contra la homosexualidad, funciona para sancionar y producir la identidad al mismo tiempo que se dice que reprime la misma identidad que produce. Esta producción disciplinaria del género da como efecto una falsa estabilización del género en favor de la construcción heterosexual y la regulación de la sexualidad. Que el modelo busque producir y sostener identidades coherentes y que requiera una construcción heterosexual de la sexualidad no significa que los heterosexuales practicantes corporicen o ejemplifiquen ese modelo con ningún tipo de regularidad. En realidad, yo afirmaré que en principio nadie puede corporeizar este ideal regulador y al mismo tiempo, la compulsión para corporeizar la ficción, para imaginar el cuerpo de acuerdo con sus requerimientos, está en todas partes. Esta es una ficción que funciona dentro del discurso y que, apoyada en el discurso y en las instituciones, tiene un poder enorme.

Hice notar antes los tipos de coherencia instituidos a través de algunas apropiaciones feministas del psicoanálisis pero me gustaría hacer notar ahora que la localización de identidad en un espacio psíquico interior característico de estas teorías constituye un modelo expresivo del género en el que la identidad se fija primero internamente y solamente después se manifiesta en una forma exterior. Cuando se comprende la identidad de género como relacionada causal o miméticamente con el sexo, entonces el orden de apariciones que regula la subjetividad del género se comprende como un orden en el que el sexo condiciona el género y el género determina la sexualidad y el deseo. Aunque tanto las teorías feministas como el psicoanálisis tienden a separar género de sexo, la restricción del género dentro de una relación binaria sugiere una relación de mimetismo residual entre el sexo, concebido como binario,¹⁴ y el género. En realidad, la visión del sexo, el género y el deseo que presupone una metafísica de la sustancia sugiere que el género y el deseo se comprenden como atributos que se refieren a la sustancia del sexo y solamente tienen sentido como su reflejo.

No estoy diciendo que la teoría psicoanalítica sea una forma de ese tipo de teoría sustancialista, pero sugeriría que las líneas que establecen la

coherencia entre el sexo, el género y el deseo, cuando existen, tienden a reforzar esa conceptualización y a constituir su legado contemporáneo. La construcción de la coherencia esconde las discontinuidades que van dentro de los contextos heterosexual, bisexual y gay y lesbiano en las cuales el género no sigue necesariamente al sexo y el deseo o la sexualidad no parece seguir al género. En realidad, en estos casos, ninguna de esas dimensiones de realidad corpórea significativa se “expresa” o refleja en la otra. Cuando la desorganización y disgregación del campo de cuerpos perturba la ficción reguladora de coherencia heterosexual, parece que el modelo expresivo pierde su fuerza descriptiva y el ideal regulador aparece expuesto como una norma y una ficción que se disfraza a sí misma como una ley de desarrollo que regula el campo sexual que se propone describir.

De acuerdo a la idea según la cual la identificación es una fantasía, sin embargo, queda claro que se desea una coherencia, que se la idealiza y que esa idealización es un efecto de la significación corpórea. En otras palabras, los actos, los gestos y el deseo producen el efecto de un núcleo interno o sustancia pero producen esto sobre la superficie del cuerpo, a través del juego de ausencias significativas que sugieren pero nunca revelan el principio organizativo de identidad como una causa. Esos actos, gestos, puestas en acto, contruidos en general, son funcionales en el sentido en que la esencia de la identidad que tratan de expresar en otros sentidos se convierte en una fabricación manufacturada y sostenida a través de signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo con género sea funcional sugiere que no tiene un status ontológico fuera de los actos que constituyen su realidad y que esa realidad está fabricada como una esencia interior, que esa misma interioridad es una función de un discurso decididamente público y social, la regulación pública de una fantasía a través de las políticas de superficie del cuerpo. En otras palabras, actos y gestos, deseos actuados y articulados crean la ilusión de un núcleo interior y organizativo de género, una ilusión mantenida discursivamente para regular la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva. Si la “causa” del deseo, el gesto y el acto puede localizarse dentro del “yo” del actor, entonces las regulaciones políticas y las prácticas disciplinarias que producen ese género ostensiblemente coherente quedan efectivamente desplazadas de la vista. El desplazamiento de un origen discursivo y político de la identidad de género hacia un “núcleo” psicológico es el paso anterior a un análisis de la constitución política del sujeto con género y de sus nociones

fabricadas sobre la interioridad inefable de su sexo o su verdadera identidad.

Si la verdad interna del género es una fabricación y si un género verdadero es una fantasía instituida e inscrita en la superficie de los cuerpos, entonces parece que los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos sino simplemente producidos como efectos de verdad de un discurso de identidad estable y primaria.

En *Mother Camp: Female Impersonators in America*, la antropóloga Esther Newton sugiere que la estructura de la personificación revela uno de los mecanismos clave de la fabricación que tiene lugar en la construcción social del género. Yo sugeriría también que el travesti subvierte completamente la distinción entre los espacios psíquicos interno y externo y se burla con eficacia no solo del modelo expresivo del género sino también de la noción de una identidad genérica verdadera. “En su sentido más complejo”, escribe Newton, “el travesti es una doble inversión que dice ‘la apariencia es ilusión’. El travesti dice, ‘mi apariencia “exterior” es femenina pero mi esencia “interior” (el cuerpo) es masculina’. Y al mismo tiempo simboliza la inversión opuesta: ‘mi apariencia “exterior” es masculina pero mi esencia “adentro” mía es femenina”’.¹⁵ Ambas afirmaciones sobre la verdad se contradicen una a la otra y por lo tanto desplazan toda la puesta en acto de las significaciones de género a partir del discurso de verdad y falsedad.

La noción de una identidad de género primaria u original muchas veces se parodia en las prácticas culturales de travestismo, en el vestirse con las ropas del sexo opuesto y en la estilización sexual de *butch/femme* [aquella es la identidad de la lesbiana que es el varón de la pareja]. Dentro de la teoría feminista, tales identidades paródicas se entienden como degradantes para las mujeres, en el caso del travestismo, o una apropiación no crítica de la estereotipación del rol sexual desde dentro de la práctica de la heterosexualidad, especialmente en el caso de las identidades de las lesbianas *butch/femme*. Pero la relación entre la “imitación” y el “original”, según creo, es más complicada que lo que dice la crítica general. Además, nos da una clave para entender la forma en que se puede reenmarcar la relación entre la identificación primaria, es decir, los significados originales de acuerdo al género y la experiencia subsiguiente del género.

La puesta en acto del travestismo juega sobre la distinción entre la anatomía de la persona que lo hace y el género en el que está actuando. Pero en realidad estamos en presencia de tres dimensiones de realidades corpóreas significativas: el sexo anatómico, la identidad de género y la actuación

de género. Si la anatomía de la persona que actúa ya es distinta del género del que actúa, y ambas cosas distintas del género de la actuación, entonces la actuación sugiere una disonancia no sólo entre sexo y actuación sino entre sexo y género, y género y actuación. En cuanto crea una imagen unificada de la “mujer” (a lo que se oponen generalmente sus críticas), el travestismo revela también la distinción de esos aspectos de la experiencia de género que se naturalizan falsamente como una unidad a través de la ficción reguladora de la coherencia heterosexual. Al imitar el género, el travestismo implícitamente revela la estructura imitativa del género mismo..., tanto como su contingencia. En realidad, parte del placer, la veleidad de la actuación está en el reconocimiento de una contingencia radical en la relación entre el sexo y el género frente a las configuraciones culturales de unidades causales que se supone son naturales y necesarias. En lugar de la ley de la coherencia heterosexual, vemos al sexo y al género desnaturalizados por medio de una actuación que reconoce su diferencia y dramatiza el mecanismo cultural de su unidad fabricada y artificial.

La noción de parodia de género que se defiende aquí no supone que haya un original que imitan tales identidades paródicas. En realidad, lo que se está parodiando es la noción de un original; tal como la noción psicoanalítica de la identificación de género está constituida por la fantasía de una fantasía, la transfiguración en otro que siempre es ya una “figura” en doble sentido, así la parodia del género revela que la identidad original a partir de la cual se forma el género es en sí misma una imitación sin original. Para ser más precisa, es una producción que, en su efecto, tiene la posición de una imitación. Este desplazamiento perpetuo constituye una fluidez de identidades que sugiere una apertura a la resignificación y recontextualización y quita a la cultura hegemónica y a sus críticos la afirmación de explicaciones esencialistas de la identidad de género. Aunque los significados de género que se imitan en estos estilos paródicos son claramente parte de la cultura misógina y hegemónica, de todos modos están desnaturalizados y movilizadas a través de su recontextualización paródica. Como imitaciones que desplazan el significado del original, imitan el mito de la originalidad misma. En lugar de una identificación original que sirva como causa determinante, la identidad de género puede concebirse como una historia cultural/personal de significados recibidos sujeta a una serie de prácticas imitativas que se refieren lateralmente a otras prácticas imitativas y que, en conjunto, construyen la ilusión de un yo primario e interior de un yo con género o que parodian el mecanismo de esa construcción.

En cuanto la construcción de la mujer presupone una especificidad y coherencia que la diferencia del varón, las categorías de género aparecen como un punto de partida no problemático para la política feminista. Pero si tomamos en serio la crítica de Monique Wittig, a saber, que el “sexo” mismo es una categoría producida en los intereses de un contrato heterosexual¹⁶ o consideramos la sugerencia de Foucault en cuanto que “sexo” designa una unidad artificial que trabaja para mantener y amplificar la regulación de la sexualidad dentro del dominio reproductivo, entonces parece que la coherencia del género opera en la misma forma, no como base de políticas sino como su efecto. La tarea política que surge como resultado de esta crítica requiere que comprendamos no solamente los “intereses” de una identidad cultural dada sino, y sobre todo, los intereses y las relaciones de poder que establecen a esa identidad en su modo reobjetivado. La proliferación de estilos e identidades de géneros, si es que la palabra identidad todavía tiene sentido, se enfrenta implícitamente a la distinción binaria ya política entre géneros, que muchas veces se da por sentada. La pérdida de esa objetivación de las relaciones de género no debería lamentarse como un fracaso de la teoría política feminista sino, por el contrario, apoyarse como la promesa de la posibilidad de posiciones sujeto complejas y generadoras y de estrategias de coalición que no presupongan ni fijen a los sujetos constituyentes en un lugar.

La fijeza de la identificación de género, su supuesta invariabilidad cultural, su status como una causa interior y escondida puede muy bien servir a las metas del proyecto feminista para establecer una serie de factores comunes transhistóricos entre nosotras, pero el “nosotras” que se une a través de esa narración es una construcción fabricada sobre la negación de una identidad –o no identidad– cultural decididamente más compleja. El lenguaje psicológico que intenta describir la fijeza interior de nuestras identidades como mujeres o varones funciona para reforzar una cierta coherencia y para impedir convergencias de identidades de género y todo tipo de disonancia de género, o cuando existen, para relegarlas a los primeros estadios de una historia de desarrollo y, por lo tanto, normativa. Tal vez hay que revisar radicalmente las normas de coherencia narrativa y tal vez las estrategias narrativas para localizar y articular la identidad de género deben admitir mayor complejidad o tal vez la actuación debe ser más importante que la narración como escena de la producción de género. En cualquiera de esos casos, parece crucial resistirse al mito de los orígenes interiores, comprendidos ya sea como naturales o fijados por la cultura.

Solamente entonces, podrá comprenderse la coherencia del género como la ficción reguladora que es, más que como el punto en común para nuestra liberación.

Notas

¹Remarks, Center for the Humanities, Wesleyan University, Primavera, 1985.

²Julia Kristeva. "Woman Can Never Be Defined", en *New French Feminisms*, comps. Elaine Marks e Isabelle de Courtivron, New York, Schocken, 1984.

³Juliet Mitchell, *Psycho-analysis and Feminism*, New York, Vintage, 1975, pág. 377.

⁴Jacqueline Rose. "Femininity and its Discontents", en *Sexuality in the Field of Vision*, London, Verso, 1987, pág. 90.

⁵Luce Irigaray. "Any Theory of the Subject Has Already Been Appropriated by the Masculine", en *Speculum of the Other Woman*, traducción de Gillian Gill, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1985, pág. 140. Ver también "Is the Subject of Science Sexed?", en *Cultural Critique*, Vol. I, otoño 1985, pág. 11.

⁶Una interesante discusión sobre la conveniencia política de mantener al sujeto feminista incoherente puede leerse en "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory" de Sandra Harding, en *Sex and Scientific Inquiry*, comps. Sandra Harding y Jean F. O'Barr, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

⁷Ver las ideas de Jacqueline Rose en "Femininity and its Discontents", en *Sexuality in the Field of Vision*, págs. 90-94.

⁸Sigmund Freud. *Three Essays on the Theory of Sexuality*, traducción James Strachey, New York, Basic Books, 1975, pág. 1.

⁹Freud, *Three Essays*, pág. 7; ver también *The Ego and the Id*, traducción Joan Riviere, New York, Norton, 1960, págs. 22-23.

¹⁰Ver Freud, capítulo 33, "Femininity", en *New Introductory Lectures*, traducción James Strachey, New York, Norton, 1965, pág. 116.

¹¹Una exposición completa de la posición de Kristeva puede verse en mi artículo "The Body Politics of Julia Kristeva", en el número dedicado al feminismo francés de *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, Vol. 3, No. 3, págs. 104-108.

¹²Roy Schafer, *A New Language for Psychoanalysis*, New Haven, Yale University Press, 1976, pág. 177.

¹³Michel Foucault. *Discipline and Punishment*, New York, Panthenon, 1977,

pág. 29.

¹⁴Foucault, *Discipline and Punish*, pág. 30.

¹⁵La presunción del sexo binario no es estable en ningún sentido. Para leer un artículo interesante sobre los "sexos" complicados de algunas atletas femeninas y la disputas médico-legales sobre cómo y hasta dónde se puede decidir sobre su sexo, referirse al "The Conundrum of Gender Identification, Two Sexes are not Enough" de Jerold M. Loewenstein, en *Pacific Discovery*, Vol 40, No. 2, 1987, págs 38-39. También Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, traducción Robert Hurley, New York, Vintage, 1980, págs. 154-155 y Herculine Barbin, *Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite*, traducción Richard McDougall, New York, Pantheon, 1986, págs. vii-xvii. Hay un análisis feminista sobre la investigación reciente sobre "el gen sexual", una secuencia de DNA que se supone "decide" el sexo en cuerpos que sin él serían ambiguos en "Recent Trends in Developmental Biology: A Feminist Perspective" de Anne Fausto-Sterling, Department of Biology and Medicine, Brown University.

¹⁶Ester Newton, *Mother Camp: Female Impersonators in America*, Chicago, University of Chicago, 1972, pág. 103.

¹⁷Monique Wittig. "The Category of Sex", en *Feminist Issues*, Vol. 2, pág. 2.

Se terminó de imprimir en
los Talleres Gráficos SEGUNDA EDICION,
Fructuoso Rivera 1066, Buenos Aires, Argentina,
en el mes de abril de 1992.